

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Интерпрессервис • Книжный Дом Минск 2002

УДК 1.038 ББК 87.я2 И90

Серия "Мир энциклопедий" основана в 2000 году

Исключительное право публикации энциклопедии "История философии" принадлежит издательству "Интерпрессервис". Выпуск произведения, а также использование его отдельных частей без разрешения издательства является противоправным и преследуется по закону.

Составитель и главный научный редактор

А.А. Грицанов

Научные редакторы: **Т.Г. Румянцева, М.А. Можейко** Ответственный секретарь и редактор **А.И. Мерцалова Е.М. Бабосов -И.И. Жбанкова**

Рецензенты:

- доктор философских наук, **А.Г. Егоров** — доктор философских наук,
- доктор философских наук, **С.В. Сняков** — доктор философских наук, **А.В. Славин** — доктор философских наук

И90 История философии: Энциклопедия. — Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. — 1376 с. — (Мир энциклопедий).

ISBN 985-6656-20-6. ISBN 985-428-461-1.

Энциклопедия "История философии" предлагает читателю комплексное аналитическое рассмотрение историко-философской традиции в ее классической, неклассической и постнеклассической версиях. Издание включает в себя более семисот статей, посвященных ключевым понятиям, традициям, персоналиям и текстам, определившим собою как философский канон, так и современные направления философской мысли. Адресуется специалистам-философам, а также аспирантам и студентам гуманитарных и естественно-научных специальностей.

ISBN 985-6656-20-6 ISBN 985-428-461-1

УДК 1.038 ББК 87.я2

© Серия "Мир энциклопедий". "Книжный Дом", 2000

© Составление. Грицанов А.А., 2002 © Издательство "Интерпрессервис", 2002

ПРЕДИСЛОВИЕ	17
А	19
AFTER-POSTMODERNISM — современная (поздняя) версия развития постмодернистской философии—в отличие от постмодернистской классики деконструктивизма	19
АББАНЫО (Abbagnano) Никола (1901—1990) — итальянский мыслитель, философ, основоположник концепции "позитивного экзистенциализма"	20
АБЕЛЯР Пьер — см. ПЕТР АБЕЛЯР	22
АБСОЛЮТНАЯ ИДЕЯ — основополагающее понятие гегелевской философии, выражающее безусловную полноту всего сущего и в то же время само являющееся этим единственно подлинно сущим	22
АВГУСТИН БЛАЖЕННЫЙ (Augustinus Sanctus) Аврелий (354—430) — христианский теолог и философ, представитель зрелой патристики, оказавший существенное влияние как на развитие христианского богословского канона	22
АВЕНАРИУС (Avenarius) Рихард (1843—1896) — швейцарский философ, один из основателей эмпириокритицизма	25
АВТОНОМИЯ (греч. autos — собственный и nomos — закон) — понятие философии истории, социальной философии и социологии, фиксирующее в своем содержании феномен дистанцирования личности от социального контекста	26
АВТОР — парадигмальная фигура отнесения результатов той или иной (прежде всего творческой) деятельности к определенному (индивидуальному или коллективному) субъекту как агентом этой деятельности (греч. autos — сам);	27
АГНОСТИЦИЗМ (греч. а — отрицание, gnosis — знание) — философская установка, согласно которой невозможно однозначно доказать соответствие познания действительности, а следовательно, выстроить истинную всеобъемлющую систему знания	29
АДЕКВАТНЫЙ (лат. adaequatus — приравненный) — соразмерный, соответствующий, согласующийся, равный, эквивалентный	30
АДОРНО (Adorno), ВИЗЕНГРУНД-АДОРНО (Wiesengrund-Adorno) Теодор (1903—1969) — немецкий философ, социолог, музыковед, композитор	30
АЙЕР (Ayer) Алфред Джулс (1910—1989) — британский философ и логик, представитель логического неопозитивизма	32
АКЦИДЕНЦИЯ (лат. accidentia — случай, случайность) — философское понятие, обозначающее временное, преходящее, несущественное, изменчивое, случайное свойство вещи (в отличие от существенного, ...	

субстанциального)	34
АЛАН ЛИЛЛЬСКИЙ (Alain de Lille, латинизированный аналог — Alanus ab Insulius) (1120/1128— 1202/1203) — французский схоласт, философ, теолог, поэт, удостоенный титула "Doctor Universalis".	34
АЛЕКСАНДЕР (Alexander) Сэмюэл (1859—1938) — английский философ-неореалист.	35
АЛЬБЕРТ (Albert) Ганс (р. в 1921) — немецкий философ, социолог, экономист.	37
АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ (Albertus Magnus) (1193/1207—1280) — немецкий философ, доминиканский теолог, естествоиспытатель, граф Альберт фон Больштедт, удостоенный звания "Doctor Universalis" ("всеобъемлющий доктор").	39
АЛЬТЮССЕР (Althusser) Луи Пьер (1918—1990) — французский философ, крупнейший представитель неомарксизма.	40
АМАЛЬРИК из Бены, Амори (Amaury) Шартрский (ум. ок. 1206) — французский средневековый философ-мистик.	41
АНАКСАГОР (500—428 до н.э.) — древнегреческий (из Клазомен) философ, математик и астроном, около 30 лет прожил в Афинах, фактический основоположник афинской философской школы.	42
АНАКСИМАНДР (610—540 до н.э.) — ионийский (из Милета) натурфилософ, ученик и последователь Фалеса.	42
АНАКСИМЕН (585—525 до н.э.) — ионийский (из Милета) натурфилософ, ученик Анаксимандра.	43
АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — в узком смысле доминирующее направление в англо-американской философии 20 в., прежде всего, в послевоенный период.	43
"АНАТОМИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕСТРУКТИВНОСТИ" ("The anatomy of human destructiveness", 1973) — произведение Фромма, посвященное проблеме агрессивности как биологического и антропологического феномена.	45
АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ (Anselm) (1033—1109) — теолог, представитель схоластического реализма, с 1093 — архиепископ Кентерберийский (Англия). Основные произведения: "Монолог", "Прибавление к рассуждению" ("Proslogion"), "Диалог о грамматике" и др.	47
АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА — в "Критике чистого разума" Канта — противоречащие друг другу утверждения о космологических идеях.	47
АНТИ-ПСИХОЛОГИЗМ — парадигмальная установка, постулируемая модернизмом (см. Модернизм) и в особенности постмодернизмом.	48
АНТИХРИСТ (1) в христианских моделях миропредставления эсхатологического толка — оппонент, противник Иисуса Христа, лже-Христос.	50
АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ — комплекс идей и учений, продуцированных древнегреческими и древнеримскими мыслителями в период с 7 в. до н.э. по 6 в. н.э.	53
АНТИ-ЭДИП — парадигмальная фигура постмодернистской философии, фиксирующая отказ последней — в общем контексте переосмысления феномена детерминизма (см. Неодетерминизм) — от презумпции принудительной каузальности.	60
АПЕЙРОН (греч. α — отрицательная частица, peiron — предел, конец) — понятие древнегреческой философии, обозначающее "беспределное".	61
АПЕЛЬ (Apel) Карл-Отто (р. в 1922) — немецкий философ, один из основоположников современной версии философии постмодерна.	62
АПОКАТАСТАСИС (греч. — возвращение в прежнее состояние, восстановление) — понятие, посредством которого обозначалось необходимое возвращение вещей в свое былое обличье.	64
АПОЛЛОНОВСКОЕ и ДИОНИСИЙСКОЕ — философско-эстетические понятия, использованные Шеллингом для описания формы и порядка как олицетворения сущности бога Аполлона.	64
АПОСТЕРИОРИ (лат. a posteriori, букв. — из последующего) — философский термин, означающий знание, полученное из опыта, в противоположность a priori ("доопытному" знанию).	64
АПРИОРИ (лат. a priori, букв. — из предшествующего) — философский термин, имеющий важное значение в теории познания, в частности, в философии Канта.	64
АПРИОРНЫЕ СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ — в "Критике чистого разума" Канта — одна из групп в совокупности априорного знания; разновидность априорных суждений.	65
АРИСТОТЕЛЬ (384 — 322 до н.э.) — древнегреческий философ и ученый-энциклопедист.	66
АРОН (Aron) Реймон Клод Фердинанд (1905— 1983) — французский философ, социолог, публицист.	69
"АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ" ("L'archeologie du savoir", 1969) — работа Фуко, завершающая первый, так называемый "археологический период".	70
АРХЕТИП (греч. arche — начало и typos — образ; первообраз, проформа) — понятие, восходящее к традиции платонизма и играющее главную роль в "аналитической психологии", разработанной Юнгом.	77
АТЕИЗМ (от греч. atheos — безбожный).	78
АТРИБУТ (лат. attribuo — придаю, наделяю) — неотъемлемое свойство объекта, без которого он не может ни существовать, ни мыслиться.	79
АЦЕНТРИЗМ — фундаментальная установка постмодернистской философии.	79
Б.	80
БАДЕНСКАЯ (ФРЕЙБУРГСКАЯ, ЮГО-ЗАПАДНОГЕРМАНСКАЯ) ШКОЛА — направление в неокантианстве, основывающееся на трансцендентально-психологической интерпретации учения Канта.	80
БАРТ (Barth) Карл (1886—1968) — швейцарский теолог.	82
БАРТ (Barthes) Ролан (1915—1980) — французский литературовед, философ-структуралист.	84
БАТАЙ (Bataille) Жорж (1897—1962) — французский философ, писатель, экономист, публицист, этнограф, искусствовед, поэт.	86
БАХТИН Михаил Михайлович (1895—1975).	87
БАШЛЯР (Bachelard) Гастон (1884—1962) — французский философ, методолог, культуролог, психолог.	88
БЕББИДЖ (Babbage) Чарльз (1792—1871) — британский математик, философ, в начале 1830-х разработавший базовую концепцию вычислительной машины, осуществленную лишь в конце 1940-х.	95
"БЕГСТВО ОТ СВОБОДЫ" ("Escape from Freedom", 1941) — работа Фромма, посвященная анализу причин и механизмов действия динамических факторов психики человека, побуждающих его к добровольному отказу от	

свободы и самого себя.....	97
БЕЗУМИЕ — понятие, приобретающее собственно философскую и культурологическую размерность в контексте выхода книги Фуко "История безумия в классическую эпоху" (1961).....	98
БЕМЕ или Бем (Bohme, Bohm) Якоб (Иаков) (1575—1624) — немецкий теософ, гностик, мистик. Родился в бедной крестьянской семье. До 10 лет пас скот, обучался сапожному ремеслу.....	99
БЕНТАМ (Bentham) Иеремия (1748—1832) — британский философ, социолог, юрист, виднейший представитель утилитаризма.....	100
БЕНЬЯМИН (Benjamin) Вальтер (1892—1940; покончил с собой на францужско-испанской границе, спасаясь от нацистов) — немецкий философ и историк культуры.....	101
БЕРГСОН (Bergson) Анри (1859—1941) — французский философ, возродивший традиции классической метафизики, один из основоположников гуманитарно-антропологического направления западной философии.....	103
"БЕРГСОНИЗМ" ("Le Bergsonisme", 1966) — сочинение Делеза.....	108
БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874—1948) — русский философ и публицист.....	110
БЕРКЛИ (Berkeley) Джордж (1685—1753) — британский теолог и философ.....	113
БЕРНАР КЛЕРВОСКИЙ (Bernard de Clairvaux) (1091—1153) — классик европейского мистицизма, теолог. Родился в знатной бургундской семье, в юности писал светскую лирику.....	114
БИНАРИЗМ — понятие, актуализированное в контексте постмодернистской критики классического типа рациональности и фиксирующее фундированность западной ментальности дуальными семантико-структурными.....	115
БЛОХ (Bloch) Эрнст (1885—1977) — немецкий философ, социолог и публицист неомарксистской ориентации. Создатель "философии надежды" и "онтологии Еще-Не-Бытия".....	118
БОДРИЙЯР (Baudrillard) Жан (р. в 1929) — французский философ, социолог.....	121
БОЛЬНОВ (Bollnow) Отто Фридрих (1903—1991) — немецкий философ.....	124
БОЛЬЦАНО (Bolzano) Бернард (1781—1848) — чешский философ, теолог, математик, логик.....	125
БОНАВЕНТУРА (Bonaventura), настоящее имя — Джованни Филанца (1217—1274) — средневековый схоласт.....	126
БОЭЦИЙ (Boethius) Аниций Манлий Торкват Северин (480—524, казнен) — римский философ, ученый-энциклопедист, один из основоположников средневековой схоластики.....	127
БРЕНТАНО (Brentano) Франц Клеменс Гоноратус Герман (1838—1917) — австрийский философ и психолог. Родился в Германии.....	127
БРЕНТАНО (Brentano) Франц Клеменс Гоноратус Герман (1838—1917) — австрийский философ и психолог.....	127
БРУНО (Bruno) Джордано Филиппо (1548—1600) — итальянский мистик, философ и поэт. Монах-доминиканец, бежал из монастыря (1576).....	133
БРЭДЛИ (Bradly) Фрэнсис Герберт (1846—1924) — британский философ, представитель абсолютного идеализма, теоретик консерватизма.....	134
БРЮНСВИК (Brunschvicg) Леон (1869—1944) — французский философ.....	135
"БУДУЩЕЕ ОДНОЙ ИЛЛЮЗИИ" ("Die Zukunft einer Illusion", 1927) — произведение Фрейда, в котором рассматриваются психологические и социокультурные основания и функции религии.....	139
"БУНТУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК" (1943—1951, опубликована в 1951) — книга Камю.....	140
БУРБАКИ НИКОЛЯ (Bourbaki Nicolas) (1936).....	141
БУРИДАН — см. ЖАН БУРИДАН.....	143
БЫКОВ Василь (р. в 1924) — белорусский писатель, общественный деятель.....	143
БЫТИЕ — категория, фиксирующая основу существования (для мира в целом или для любой разновидности существующего).....	144
"БЫТИЕ И ВРЕМЯ" ("Sein und Zeit", 1927) — основная работа Хайдеггера.....	144
"БЫТИЕ И НИЧТО. Опыт феноменологической онтологии" ("L'Etre et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique", Paris, 1943) — основное философское произведение Сартра.....	158
БЭКОН Роджер — см. РОДЖЕР БЭКОН.....	163
БЭКОН (Bacon) Фрэнсис (1561—1626) — британский философ, основатель методологии опытной науки, учение которого стало отправным пунктом мышления всего Нового времени.....	163
В	164
"ВВЕДЕНИЕ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ" ("Introduzione all'esistenzialismo", 1942) — работа Аббаньяно. "В.вЭ." отразила сформировавшийся взгляд мыслителя на значение философии как экзистенциальной по своей природе.....	164
ВЕЗДЕСУЩНОСТЬ (лат. — omnipraesentia) — понятие философской системы Фомы Аквинского.....	168
ВЕЙЛЬ (Weyl) Герман (1885—1955) — математик и философ, член Национальной Академии Наук США, лауреат Международной премии имени Лобачевского (1927).....	168
ВЕНСКИЙ КРУЖОК — группа ученых и философов, в 1920-е ставшая центром разработки идей логического позитивизма.....	170
"ВЕСЕЛАЯ НАУКА" (старопровансальск. — gava scienza) — (1) одно из самоопределений южнофранцузской рыцарской культуры, презентировавшей свой идеал в куртуазной поэзии трубадуров 11—12 вв.....	171
ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ — один из основополагающих и в то же время наименее проясненных концептов философии жизни Ницше.....	172
ВЕЩЬ — отдельный предмет материальной действительности, обладающий относительной независимостью и устойчивостью существования.....	177
"ВЕЩЬ В СЕБЕ" — одно из центральных понятий гносеологии, а затем и этики Канта.....	178
ВИКО (Vico) Джамбаттиста (1668—1744) — итальянский философ.....	179
ВИНДЕЛЬБАНД (Windelband) Вильгельм (1848—1915) — немецкий философ, один из классиков историко-философской науки, основатель и видный представитель Баденской школы неокантианства.....	180
ВИНЕР (Wiener) Норберт (1894—1964) — математик, основатель кибернетики (США).....	181
ВИРТУАЛИСТИКА (лат. virtus — воображаемый, мнимый) — комплексная научная дисциплина, изучающая проблемы виртуальности и виртуальной реальности.....	183
ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ, виртуальное, виртуальность (англ. virtual reality от virtual — фактический, virtue —	

добродетель, достоинство: ср. лат. virtus — потенциальный, возможный, доблесть, энергия, сила, а также мнимый, воображаемый; лат. realis — вещественный, действительный, существующий)	184
ВИТАЛИЗМ (лат. vitalis — живой, жизненный) — (1) — течение в биологии, отстаивающее наличие у представителей живого мира особых нематериальных факторов, определяющих специфичность этого мира и его качественное отличие от неживого	187
ВИТГЕНШТЕЙН (Wittgenstein) Людвиг (1889— 1951) — австрийско-британский философ, профессор Кембриджского университета (1939—1947), скиталец и подвижник	187
ВЛАСТЬ — в классических философских концепциях — особое отношение между людьми, способность осуществлять свою волю	190
ВОЛЬТЕР (Voltaire), настоящее имя — Франсуа Мари Аруэ (Arouet) (1694—1778) — французский философ, писатель, историк, представитель французского Просвещения	191
ВОЛЬФ (Wolff) Христиан (1679—1754) — немецкий мыслитель, философ и математик, с именем которого связано начало Просвещения в немецкой философии	192
ВОЛЯ — феномен саморегуляции субъектом своего поведения и деятельности, обеспечивающий векторную ориентацию имманентных состояний сознания на объективированную экстернорную цель и концентрацию усилий на достижении последней	193
ВОЛЯ К ВЛАСТИ -- основное понятие в философии Ницше, используемое им для обозначения принципа объяснения всего совершающегося в мире как таковом; его субстанциальной основы и фундаментальной движущей силы	194
"ВОСКРЕШЕНИЕ СУБЪЕКТА" — стратегическая ориентация позднего (современного) постмодернизма (см. After-postmodernism), фундированная отказом от радикализма в реализации установки на "смерть субъекта", сформулированной в рамках постмодернистской классики	198
«ВОССТАНИЕ МАСС» ("La Rebelion de las masas", 1930) — работа Ортеги-и-Гассета. Философ констатирует, что в современной Европе происходит явление "полного захвата массами общественной власти"	199
ВРОЖДЕННЫЕ ИДЕИ — термин философской традиции, означающий понятия, которые присущи мышлению изначально и получают свое развитие в процессе чувственного постижения	200
ВСЕЕДИНСТВО — философское учение (идея, принцип), раскрывающее внутреннее органическое единство бытия как	200
"ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. ВВЕДЕНИЕ" — текст Ясперса (1951—1952)	202
ВУЛЬГАРНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ (лат. vulgaris — упрощенный) — понятие, введенное в обиход Энгельсом для характеристики взглядов философов материалистической ориентации начала — середины 19 в.	203
Г	204
ГАЛИЛЕЙ (Galilei) Галилео (1564—1642) — итальянский мыслитель эпохи Возрождения, основоположник классической механики, астроном, математик, физик, один из основателей современного экспериментально-теоретического естествознания	205
ГАРМОНИЯ (греч. harmonia — связанность и соразмерность частей) — установка культуры, ориентирующая на осмысления мироздания (как в целом, так и его фрагментов) и человека с позиции полагания их глубинной внутренней упорядоченности	206
ГАРМОНИЯ СФЕР (музыка сфер) — представления древнегреческих мыслителей о музыкальном звучании планет, солнца, луны и их сфер, о музыкально-математической архитектонике космоса	207
ГАРТМАН (Hartmann) Николай (1882—1950) — немецкий философ	207
ГАРТМАН (Hartman) Эдуард (1842—1906) — немецкий философ, один из представителей идейного пессимизма и иррационализма второй половины 19 в.	209
ГАССЕНДИ (Gassendi) Пьер (1592—1655) — французский философ и математик	212
ГВАТТАРИ (Гаттари) (Guattari) Феликс (1930— 1992) — французский психоаналитик и философ	212
ГЕГЕЛЬ (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих (1770 — 1831) — немецкий философ, создатель философской системы, являющейся не только завершающим звеном в развитии немецкой трансцендентально-критической философии	214
ГЁДЕЛЬ (Gödel) Курт (1906 — 1978) — математик и логик, член Национальной Академии наук США и Американского философского общества	217
ГЕЛЕН (Gehlen) Арнольд (1904—1976) — немецкий философ и социолог, один из классиков философской антропологии	219
ГЕЛЬВЕЦИИ (Helvetius) Клод Адриан (1715— 1771) — французский философ, крупнейший представитель французского Просвещения и школы французского материализма, идеолог революционной французской буржуазии 18 в.	221
ГЁЛЬДЕРЛИН (Hölderlin) Иоганн Христиан Фридрих (1770—1843) — немецкий поэт и мыслитель, выступивший на заре романтизма и в значительной мере повлиявший на философию и осмысление существа поэтического творчества прежде всего в 20 в.	221
ГЕЛЬМГОЛЬЦ (Helmholtz) Герман Людвиг Фердинанд (1821—1894) — германский естествоиспытатель 19 в. (физиолог, математик, физик) и философ	224
ГЕМПЕЛЬ (Hempel) Карл Густав (1905—1997) — немецкий логик и философ науки, представитель неопозитивизма	225
ГЕНЕАЛОГИЯ — (1) один из основных философских методов Ницше: "совершенно новая наука", или "начало науки", сводящаяся к "истории происхождения предрассудков" и, таким образом, к "процедуре разоблачения исторического смысла ценностей"	227
ГЕНОН (Guenon) Рене (1886 — 1951) — французский мыслитель, исследователь так называемой Сакральной традиции и ее различных версий. Бакалавр философии	231
ГЕНОТЕКСТ/ФЕНОТЕКСТ — термины, введенные Кристевой в работе "Семиотика" (1969) и позднее получившие более детальную проработку в ее докторской диссертации "Революция поэтического языка"	232
ГЕРАКЛИТ из Эфеса (544/540/535—483/480/475) — древнегреческий философ, основатель первой исторической или первоначальной формы диалектики	233
ГЕРДЕР (Herder) Иоганн Готфрид (1744—1803) — немецкий философ-просветитель	234

ГЕРМЕНЕВТИКА (греч. hermeneutike — толкование) — направление в философии и гуманитарных науках, в котором понимание рассматривается как условие (осмысления) социального бытия.	235
ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ — метафора, описывающая продуктивное движение мысли герменевта в рамках техник герменевтической реконструкции.	236
ГЕРЦЛЬ Теодор (1860—1904) — один из основоположников сионизма, автор брошюры "Еврейское государство."	237
ГЁТЕ (Goethe) Иоганн Вольфганг (1749—1832) — немецкий поэт, просветитель, ученый и философ.	237
ГЕТЕРОНОМИЗМ (греч. heteros — иной, nomos — закон, основание) — тенденция в развитии философского знания, выражающаяся в намерении обосновать сущее не из него самого, а исходя из определенного метафизического положения.	238
ГИЛЕМОРФИЗМ (греч. hile — материя, morphē — форма) — новоевропейское обозначение (окончательно утвердилось в литературе в 19 в. применительно к Аристотелю) осевой семантической конструкции.	239
ГИЛОЗОИЗМ (греч. hyle — вещество, материя и zoe — жизнь) — философская концепция, признающая одушевленность всех тел, космоса, материи, природы.	241
ГИЛЬБЕРТ (Hubert) Давид (1862 — 1943) — германский математик, логик, философ, руководитель одного из основных центров мировой математической науки первой трети 20 в.	242
ГНОСЕОЛОГИЯ (греч. gnosis — знание, logos — учение) — философская дисциплина, занимающаяся исследованиями, критикой и теориями познания, — теория познания как таковая.	243
ГНОСТИЦИЗМ (греч. gnosis — познание, знание) — эклектическое религиозно-философское течение поздней античности.	244
ГОББС (Hobbes) Томас (1588—1679) — английский государственный деятель и философ.	246
"ГОЛОС И ФЕНОМЕН: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля" ("La voix et le phénomène". Paris, 1967) — работа Деррида.	247
ГОЛЬБАХ (Holbach) Поль Анри (1723—1789) — французский философ, один из основателей школы французского материализма и атеизма.	249
ГОНСЕТ (Gonseth) Фердинанд (1890—1975) — швейцарский философ и математик, один из лидеров неореализма, автор концепции "идонеизма" — теории соответствия (адекватности), диалектики единства и взаимозависимости субъекта и объекта.	249
"ГОСУДАРСТВО" — один из наиболее известных диалогов Платона, относящийся к расцвету его творческой деятельности (70—60-е, 4 в. до н.э.).	252
ГРАММАТОЛОГИЯ — традиционно — область языкознания, которая устанавливает и изучает соотношения между буквами алфавита и звуками речи.	255
ГУМАНИЗМ (лат. humanitas — человечность) — мировоззрение антропоцентризма.	265
ГУМБОЛЬДТ (Humboldt) Вильгельм фон (1767— 1835) — немецкий философ, языковед, государственный деятель, дипломат, один из основателей Берлинского университета (1810).	266
ГУССЕРЛЬ (Husserl) Эдмунд (1859—1938) — немецкий философ, основатель феноменологии, одна из наиболее значительных фигур в философии 20 в.	267
Д	275
DIFFERENCE — понятие философии постмодернизма, являющее собой "общий корень всех оппозиционных понятий, которые маркируют наш язык" (Деррида).	275
ДАНТЕ Алигьери (Dante Alighieri) (1265—1321) — итальянский поэт общеевропейского и мирового масштаба.	276
ДАО (кит. — Бог, слово, логос, путь) — понятие древнекитайской философии, обозначающее то, что: не имея ни имени, ни формы; будучи вечно единым, неизменным, непреходящим, существующим от века.	278
ДАОСИЗМ — учение о дао или "пути вещей".	278
ДАРВИН (Darwin) Чарлз Роберт (1809—1882) — британский естествоиспытатель, автор теории происхождения видов путем естественного отбора.	279
ДВИЖЕНИЕ — понятие процессуального феномена, охватывающего все типы изменений и взаимодействий.	279
ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ теория.	280
ДЕИЗМ (лат. deus — Бог) — философская парадигма синтеза сциентистски ориентированного рационализма и идеи Бога.	280
ДЕКАРТ (Descartes) Рене (латинизиров. имя — Картезий; Renatus Cartesius) (1596—1650) — французский философ, математик, физик, физиолог.	281
ДЕКОНСТРУКЦИЯ — направление постмодернистского критицизма, связываемое с работами Деррида. Являясь	284
ДЕЛЕЗ (Deleuze) Жиль (1925—1995) — французский философ.	286
ДЕМИУРГ (греч. demiourgos — "творящий для народа", т.е. ремесленник, мастер-создатель) — субъект миротворения в теологических, религиозно-философских и ранне-натурфилософских космогониях.	291
ДЕМОКРИТ из Абдеры (460 — около 370 до н.э.) — древнегреческий философ, ученый-энциклопедист, ученик Левкиппа.	292
ДЕРЕВО — фундаментальный культурный символ, репрезентирующий вертикальную модель мира, семантически фундированную идеей бинарных оппозиций.	292
ДЕРРИДА (Derrida) Жак (р. в 1930) — французский философ, литературовед и культуролог, интеллектуальный лидер "Парижской школы" (1980 — 1990-е).	296
ДЕСТРУКЦИЯ (Destruction) — одно из центральных понятий фундаментальной онтологии Хайдеггера.	299
ДЕТЕРМИНИЗМ (лат. determino — определяю) — учение классической философии о закономерной универсальной взаимосвязи и взаимообусловленности явлений объективной действительности.	299
ДЖЕМС (Джеймс) (James) Уильям (1842— 1910) — американский психолог и философ.	300
ДЖЕНТИЛЕ (Gentile) Джованни (1875—1944) — итальянский философ, неогегельянец, основатель "актуального идеализма" ("актуализм").	302
ДИАЛЕКТИКА — философская концептуализация развития, понятого как в онтологическом, так и в логико-понятийном его измерении.	303
"ДИАЛЕКТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ. Философские фрагменты" ("Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente".	

1947) — совместная работа Хоркхаймера и Адорно.	304
<u>ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ</u> — самообозначение диалектической философии объективистского типа.	306
<u>ДИАЛОГ</u> (греч. dialogos — беседа) — информативное и экзистенциальное взаимодействие между коммуницирующими сторонами.	307
<u>ДИАЛОГИЗМ</u> — направление в философии первой половины 20 в., ставившее целью создание нового типа рефлексии на основе диалога — в качестве отношения к Другому как к "Ты".	307
<u>ДИЛЬТЕЙ</u> (Dilthey) Вильгельм (1833—1911) — немецкий философ, психолог и историк культуры	310
<u>ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ</u> (конец 2—3 в.) — древнегреческий историк философии.	313
<u>ДИОГЕН СИНОПСКИЙ</u> (ок. 404 — ок. 323 до н.э.) — древнегреческий философ, ученик и последователь Антисфена.	314
<u>ДИСКУРС</u> (discursus: от лат. discere — блуждать) — вербально артикулированная форма объективации содержания сознания, регулируемая доминирующим в той или иной социокультурной традиции типом рациональности.	314
<u>ДИСПОЗИТИВ</u> (франц. dispositif — порядок, расположение как "диспозиция", а также устройство, механизм) — термин философской концепции Фуко.	318
<u>ДИСПОЗИТИВ СЕМИОТИЧЕСКИЙ</u> — базовый термин концепции означивания Кристевой.	320
<u>ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА</u> — обоснования истинности тезиса о существовании бытия Бога, практикуемые катафатической теологией.	320
<u>ДОКТОР</u> (лат. — doctor) — почетный титул ведущих теологов и философов средневековья: doctor angelicus (ангельский Д.) — Фома Аквинский.	321
<u>ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ</u> — понятие и регулятивный принцип, введенные в дисциплинарный оборот современной философии Деррида ("О грамματοлогии") и постулирующие идею одновременной возможности-невозможности начала (всегда производного и вторичного).	321
<u>ДОСОКРАТИКИ</u> — древнегреческие философы раннего периода (6—5 вв. до н.э.), а также их преемники в 4 в. до н.э., творившие вне русла аттической "сократической" и софистической традиций.	322
<u>ДРУГОЙ</u> — понятие современной философии.	323
<u>ДУАЛИЗМ</u> (лат. dualis — двойственный)	324
<u>ДУНС СКОТ</u> — см. ИОАНН ДУНС СКОТ.	325
<u>ДУССЕЛЬ</u> (Dussel) Энрике (р. в 1934) — аргентинский философ, теолог, историк, одновременно представляет "философию и теологию освобождения".	325
<u>ДЬЮИ</u> (Dewey) Джон (1859—1952) — американский философ, систематизатор прагматизма, создатель школы инструментализма.	330
<u>ДЮРИНГ</u> (Düring) Евгений (1833—1921) — немецкий философ и экономист, профессор механики.	331
Е	332
<u>ЕВКЛИД Александрийский</u> (предположительно 330—277 до н.э.) — математик Александрийской школы Древней Греции	332
<u>ЕВРАЗИЙСТВО</u> — идеократическое геополитическое и социально-философское учение, морфологический комплекс	333
<u>"ЕВРОПЕЙСКИЕ РЕВОЛЮЦИИ И ХАРАКТЕР НАЦИЙ"</u> ("Die Europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen". Jena, 1931) — книга Розеншток-Хюсси.	335
Ж	337
<u>ЖАБОТИНСКИЙ Зеев</u> (Владимир) (1880—1940) — еврейский мыслитель, политик, журналист, писатель. Родился в Одессе.	337
<u>ЖАН БУРИДАН</u> (Buridan) (ок. 1300 — ок. 1358) — французский философ и логик, представитель номинализма (в варианте терминизма).	339
<u>ЖИЖЕК</u> (Žižek) Славой (р. в 1949) — философ, уроженец Словении.	339
<u>ЖИЗНЕННЫЙ МИР</u> (Lebenswelt) — одно из центральных понятий поздней феноменологии Гуссерля, сформулированное	341
<u>"ЖИЗНЕННЫЙ ПОРЫВ"</u> — понятие философской системы Бергсона — несущая конструкция его модели "творческой эволюции".	342
<u>ЖИЛЬСОН</u> (Gilson) Этьенн Анри (1884—1978) — французский философ, один из крупнейших представителей неомизма, яркий представитель тенденции аджорнаменто и глубокий теоретик-медиевист.	343
<u>ЖИРАР</u> (Girard) Рене (р. в 1923) — французский философ, культуролог, антрополог, литературовед, создатель оригинальной "фундаментальной антропологии" и основанной на ней теории культуры.	345
<u>ЗАКАТ МЕТАНАРАЦИЙ</u> (или "закат больших нарративов") — парадигмальное основоположение постмодернистской философии, заключающееся в отказе от фиксации приоритетных форм описания и объяснения наряду с конституированием идеала организации знания в качестве варибельного.	349
<u>"ЗВЕЗДА ИСКУПЛЕНИЯ"</u> — книга Розенцвейга, один из важнейших документов иудаистского модернизма.	351
<u>ЗЕНОН Элейский</u> (ок. 490 — ок. 430 до н.э.) — древнегреческий философ, представитель элейской школы (6—5 вв. до н.э., г. Элея, Южная Италия).	354
<u>ЗЕНОН-СТОИК</u> (346/336/333—264/262 до н.э.) — древнегреческий философ (из Китиона на Кипре).	355
<u>ЗНАК</u> — традиционно — материальный, чувственно воспринимаемый предмет	356
И	357
<u>ИБН РУШД</u> или <u>Ибн Рошд</u> (латинизированная транскрипция — Аверроэс, Averroes) Абу аль-Валид Мухаммед ибн Ахмед (1126—1198) — арабский философ.	357
<u>ИБН СИНА</u> (латинизированная транскрипция — Авиценна, Avicenna)	358
<u>ИГРА</u> — понятие, фиксирующее процессуальность, самодостаточную как в онтологическом	359
<u>ИДЕАЛИЗМ</u> (фр. idéalisme от гр. idea — идея) — термин, введенный в 18 в. для интегрального обозначения философских концепций.	363
<u>ИДЕИ РАЗУМА</u> (трансцендентальные идеи) — у Канта — понятия разума, отвечающие его потребности доведения	

синтеза, начатого рассудком, до безусловной законченности:	366
ИДЕНТИЧНОСТЬ (лат. identificare — отождествлять, позднелат. identifico — отождествляю) — соотнесенность чего-либо ("имеющего бытие") с самим собой в связности и непрерывности	366
ИДЕОЛОГИЯ — понятие, посредством которого традиционно обозначается совокупность идей, мифов, преданий	371
ИДЕЯ — понятие, широко используемое в различных философских системах для обозначения наиболее развитых форм духа (позднее — знания).	373
"ИМЕТЬ ИЛИ БЫТЬ?" ("To have or to be?", 1976) — работа Фромма, посвященная анализу "бытия" и "обладания" как фундаментальных способов человеческого существования	374
ИММАНЕНТНЫЙ (лат. immanens — пребывающий внутри) — понятие, обозначающее свойство, внутренне присущее предмету, процессу или явлению:	375
ИНАКОСТЬ (греч. heterores, лат. alteritas) — термин философии Платона	375
"ИНАЧЕ, ЧЕМ БЫТЬ, ИЛИ ПО ТУ СТОРОНУ СУЩНОСТИ" ("Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence", 1974) — центральная работа позднего периода творчества Левинаса	375
"ИНАЧЕ, ЧЕМ ЗНАТЬ" ("Нечто иное, чем знание") ("Autrement que savoir", 1988) — коллективная монография Левинаса, Г.Петитдеманжа (G.Petitdemahge) и Ж.Роланда (J.Rolland)	376
ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — одно из основных слагаемых мировой философии, история которой охватывает более двух с половиной тысячелетий.	377
ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ — исходно — одна из основных методологических установок прагматизма, в более узком смысле — версия прагматизма Дьюи и его последователей (С. Хук, Дж. Тафте, А. Мур, А. Мерфи и др.)	378
ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫЙ (лат. intelligibilis — умопостигаемый) — философская категория, образующая пару понятий с категорией сенсительный.	379
ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ (лат. intentio — стремление, внимание) — основное понятие феноменологии Гуссерля.	379
ИНТЕРНЕТ (InterNet) (англ. взаимо-сеть или сеть сетей) — феномен культуры.	380
ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ — особая общность между познающими субъектами, условие взаимодействия и передачи	382
ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ — понятие постмодернистской текстологии, артикулирующее феномен взаимодействия текста с семиотической культурной средой в качестве интериоризации внешнего.	382
ИОАНН ДАМАСКИН (родовое имя Мансур, т.е. "победительный") (ок. 675 — до 750) — византийский богослов и философ, один из греческих отцов церкви, систематизатор	385
ИОАНН ДУНС СКОТ (Duns Scotus) (1265/1266— 1308) — шотландский средневековый философ и теолог, представитель неортодоксальной ветви схоластики	385
ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА (810—877/887) — средневековый философ. Родился, по всей видимости, в Ирландии	388
ИРРАЦИОНАЛИЗМ (лат. irrationalis — бессознательное, неразумное) — философские течения, провозглашающие примат неразумного начала и делающие его основной характеристикой как самого мира, так и его миро-понимания.	389
"ИСПОВЕДЬ" — центральное произведение Августина Блаженного (датируется 400).	390
ИСТИНА — универсалия культуры субъект-объектного ряда (см. Универсалии), содержанием которой является оценочная характеристика знания в контексте его соотношения с предметной сферой.	393
"ИСТИНА И МЕТОД. Основные черты философской герменевтики" — произведение Гадамера (1960).	395
ИСТОРИЦИЗМ — стратегия исторического (и — шире — гуманитарного) познания, предполагающая постижение истории с парадигмальной позиции снятия субъект-объектной оппозиции внутри когнитивной процедуры.	404
ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ (материалистическое понимание истории) — парадигма философии истории, созданная и разработанная Марксом и Энгельсом.	407
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ — философская дисциплина, предметом которой является процесс возникновения и развития философского знания	407
ИТЕРАТИВНОСТЬ (санскр. itēra — другой) — понятие, введенное в дисциплинарный оборот современной философии Деррида, для обозначения повторяемости как таковой	410
К	411
KRITIK (нем.; фр. critique; русск. критика; англ. criticism — от греч. kritike — искусство судить)	411
КАЛОКАГАТИЯ (греч. kalos kai hagatos — красивый и хороший) — этико-эстетический идеал древнегреческой культуры, предполагающий гармонию телесного и душевного совершенств.	414
КАМПАНЕЛЛА (Campanella) Томмазо (1568— 1639) — итальянский философ, поэт, политический деятель.	414
КАМЮ (Camus) Альбер (1913—1960) — французский философ, публицист, писатель, драматург.	415
КАНТ (Kant) Иммануил (1724—1804) — немецкий философ и естествоиспытатель.	416
КАНТОР (Cantor) Георг (1845—1918) — немецкий математик, логик, теолог, создатель теории трансфинитных (бесконечных) множеств, оказавшей определяющее влияние на развитие математических наук на рубеже 19— 20 вв.	418
КАРНАВАЛ — культурный и массовый поведенческий феномен, фундированный соответствующим "типом образности" (М.М.Бахтин).	420
КАРНАП (Carnap) Рудольф (1891—1970) — немецко-американский философ и логик	422
КАРСАВИН Лев Платонович (1882—1952) — русский философ. Окончил Петербургский университет.	424
КАРТЕЗИАНСТВО (от Картезий, Cartesius — латинизиров. имени Декарта) — термин, используемый для обозначения учения самого Декарта	425
КАССИРЕР (Cassirer) Эрнст (1874—1945) — немецкий философ и культуролог.	428
КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ (лат. imperativus — повелительный) — базовое понятие этики Канта.	431
КАУЗАЛЬНОСТЬ (лат. causalis — причинный, causa — причина), или причинность, понятие, использовавшееся в философии традиционного	432
КАЧЕСТВО и КОЛИЧЕСТВО — философские категории, впервые проанализированные в таком статусе Аристотелем в "Категориях" и "Топике	432
КИБЕРНЕТИКА [древнегреч. kybernetike (techne) — "искусство управления"] — отрасль знания, суть которого была	

сформулирована Винером как наука "о связи, управлении и контроле в машинах и живых организмах..."	433
КИНИКИ — см. СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ	436
КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — одна из основных составных частей мировой истории философии, характеризующаяся ярко выраженной самобытностью	436
КЛАССИКА — НЕКЛАССИКА — ПОСТНЕКЛАССИКА — исторические типы философствования	437
КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — см. КЛАССИКА — НЕКЛАССИКА — ПОСТНЕКЛАССИКА	441
КЛЕЙН (Klein) Кристиан Феликс (1849—1925) — немецкий математик, глава математического мира и основатель одного из основных центров мировой науки первой четверти 20 в.	441
КОГЕН (Cohen) Герман (1842—1918) — немецкий философ, основатель и виднейший представитель марбургской школы неокантианства	443
КЪЕРКЕГОР, Киркегор (Kierkegaard) Серен (1813—1855) — датский философ и писатель	500
Л	502
ЛАКАН (Lacan) Жак (1901—1981) — французский психоаналитик и философ. Как автор концепции "структурного психоанализа"	502
ЛАКАТОС (Лакатош) (настоящая фамилия — Липшиц) (Lakatos) Имре (1922—1974) — венгерско-британский философ и методолог науки, ученик Поппера	506
ЛАМАРК (Lamarck), шевалье де (Жан Батист Пьер Антуан Моне) (1744—1829) — французский мыслитель и натуралист, профессор зоологии в Ботаническом саду в Париже (с 1793)	508
ЛАМЕТРИ (Lametrie) Жюльен Офре де (1709—1751) — французский мыслитель, философ и врач	508
ЛАО-ЦЗЫ (6—5 вв. до н.э.) — полупоупендарный основатель даосизма, одного из наиболее значительных течений в философской мысли Китая	509
ЛАПЛАС (Laplace) Пьер Симон (1749—1827) — французский ученый, астроном, физик, математик, основоположник теории вероятности	510
"ЛЕВИАФАН" (чудовище из финикийской мифологии) — сочинение Гоббса (первый вариант на английском языке, датируется 1651)	510
ЛЕВИНАС (Levinas) Эммануэль (12.01.1906—25.12.1995)	512
ЛЕВКИПП (5 в. до н.э.) — древнегреческий философ (из Милета или Абдера или Элея). О жизни Л. практически ничего неизвестно	517
ЛЕЙБНИЦ (Leibniz) Готфрид Вильгельм (1646—1716) — немецкий философ, математик, физик, юрист, историк, языковед	518
"ЛЕКЦИИ ПО ВВЕДЕНИЮ В ПСИХОАНАЛИЗ" ("Vorlesungen zur Einfuehrung in die Psychoanalyse". Wien, 1916—1917	519
"ЛЕКЦИИ ПО ФЕНОМЕНОЛОГИИ ВНУТРЕННЕГО СОЗНАНИЯ ВРЕМЕНИ" ("Vorlesungen zur Phänomenologie des innern Zeitbewubtseins". 1905) — работа Гуссерля	520
ЛЕССИНГ (Lessing) Готхольд Эфраим (1729—1781) — немецкий философ-просветитель, писатель, критик, основатель национального немецкого театра	523
ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ — термин, описывающий ситуацию, сложившуюся в философии в первой трети — середине 20 в. и обозначающий момент перехода от классической философии	524
ЛИОТАР (Lyotard) Жан-Франсуа (р. в 1924) — французский философ, теоретик "нерепрезентативной эстетики", создатель концепции "нарратологии"	524
ЛОБАЧЕВСКИЙ Николай Иванович (1792—1856) — русский математик, создатель новой геометрической системы (неевклидовой геометрии), философ, педагог	526
"ЛОГИКА СМЫСЛА" ("Logique du sens", Paris, 1969) — сочинение Делеза. ("Логика смысла1" и "Логика смысла2" с комментариями Мишеля Фуко)	528
"ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ" ("Tractatus Logico-philosophicus") — основное произведение раннего периода творчества Витгенштейна	530
ЛОГОМАХИЯ — методологическая стратегия философии постмодернизма, фундированная радикальным отказом от логоцентризма	536
ЛОГОС (греч. logos) — философский термин, фиксирующий единство понятия, слова и смысла	536
ЛОГОТОМИЯ — одна из парадигмально значимых методологических презумпций философии постмодернизма, фиксирующая отказ от характерной для классической культуры установки на усмотрение глубинного смысла	537
ЛОГОФИЛИЯ — понятие, введенное философией постмодернизма для обозначения специфики социокультурного статуса	538
ЛОГОФОБИЯ — понятие постмодернистской философии	538
ЛОГОЦЕНТРИЗМ — понятие, введенное постмодернистской философией	539
ЛОКК (Locke) Джон (1632—1704) — английский философ-просветитель, политический деятель, основоположник социально-политической доктрины либерализма	540
ЛОТЦЕ (Lotze) Рудольф Герман (1817—1881) — немецкий философ, врач, психолог, естествоиспытатель. Родился в Баутцене	541
ЛЬЮИС (Lewis) Клайв Стейплз (1898—1963) — английский философ, историк культуры, писатель	544
ЛЮБОВЬ — универсалия культуры субъектного ряда, фиксирующая в своем содержании глубокое индивидуально-избирательное интимное чувство	547
ЛЮТЕР, Людер (Luther) Мартин (1483—1546) — немецкий мыслитель и теолог, идеолог Реформации в Германии	549
М	552
Das MAN (нем. Man — неопределенно-личное местоимение) — понятие, введенное в "Бытии и Времени" Хайдеггера (1927)	552
MODERN (нем. die Moderne, фр. Modernité) — современность	553
МАЙЕВТИКА (греч. maieutike — повивальное искусство) — метафора, с помощью которой Сократ прояснял сущность своего метода	553

<u>МАЙМОНИД (Maimonides), настоящее имя Моше бен Маймон или сокращенно на иврите Рамбам (Раби Моше бен Маймон) (1135—1204)</u>	554
<u>МАКИАВЕЛЛИ (Machiavelli) Никколо ди Бернардо (1469—1527) — итальянский мыслитель, политический деятель, историк и военный теоретик</u>	554
<u>МАЛЬБРАНШ (Malebranche) Никола (1638—1715) — французский философ, главный представитель окказионализма</u>	555
<u>МАМАРДАШВИЛИ Мераб (1930—1990) — грузинский и российский философ</u>	556
<u>МАНИХЕЙСТВО — религиозно-философское учение, возникшее в 3 в. на Ближнем Востоке и распространившееся в 3—11 вв. от Северной Африки до Китая</u>	558
<u>МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА НЕОКАНТИАНСТВА — направление в русле неокантианства</u>	559
<u>МАРИТЕН (Maritain) Жак (1882—1973) — французский философ, крупнейший представитель неотомизма</u>	562
<u>МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН (Markus Aurelius Antoninus; 121—180) — римский консул (с 140), римский император династии Антонинов (161—180)</u>	564
<u>МАРКС (Marx) Карл (1818—1883) — немецкий социолог, философ, экономист</u>	564
<u>МАРКСИЗМ — идейное течение второй половины 19—20 вв., традиционно связываемое с концепцией общества и человековедения, сформулированной в работах Маркса</u>	566
<u>МАРКУЗЕ (Markuse) Герберт (1898—1979) — немецко-американский социолог и философ, представитель Франкфуртской школы</u>	567
<u>МАРСЕЛЬ (Marcel) Габриэль Оноре (1889—1973) — французский философ, основоположник католического экзистенциализма, профессор в Сорбонне</u>	568
<u>МАТЕРИАЛИЗМ (лат. materialis — вещественный) — философское миропонимание, мировоззрение</u>	570
<u>МАТЕРИЯ (лат. materia — вещество) — философская категория, которая в материалистической традиции</u>	571
<u>МАХ (Mach) Эрнст (1838—1916) — австрийский физик и философ. Окончил Венский университет (1860)</u>	572
<u>МЕЙЕРСОН (Meyerson) Эмиль (1859—1933) — французский философ и химик польского происхождения</u>	574
<u>МЕЙНОНГ (Meinong) Алексис фон (1853—1920) — австрийский философ и психолог, ученик Brentano</u>	577
<u>МЕРА — философская категория, традиционно используемая в контексте отображения взаимосвязи и взаимозависимости количественных и качественных изменений</u>	578
<u>МЕРЛО-ПОНТИ (Merleau-Ponty) Морис (1908—1961) — французский философ, представитель феноменологии и экзистенциализма</u>	579
<u>МЕТАНАРАЦИЯ (или "метаповествование", "метарассказ", "большая история") — понятие философии постмодернизма, фиксирующее в своем содержании феномен существования концепций, претендующих на универсальность</u>	581
<u>МЕТАФИЗИКА (греч. meta ta physika — после физики: выражение, введенное в оборот александрийским библиотекарем Андроником Родосским</u>	582
<u>"МЕТАФИЗИКА" — собрание четырнадцати книг Аристотеля разнородного содержания, традиционно располагавшихся после ("мета-") его "Физики"</u>	584
<u>МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ — понятие постмодернистской философии</u>	585
<u>"МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ" — главное философское произведение Декарта</u>	586
<u>МЕТАЯЗЫК — 1) в классической философии: понятие, фиксирующее логический инструментальный рефлексии над феноменами семиотического ряда, 2) в</u>	590
<u>МЕТОД (греч. methodos — путь к чему-либо, прослеживание, исследование) — способ достижения цели</u>	591
<u>МЕТОДОЛОГИЯ — учение о способах организации и построения теоретической и практической деятельности человека</u>	592
<u>МЕХАНИЦИЗМ — способ объяснения движения и взаимодействия изучаемых объектов исходя из механических закономерностей</u>	592
<u>"МИР КАК ВОЛЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ" (опубликовано в 1818, дополнялось в изданиях 1844 и 1859) — сочинение Шопенгауэра</u>	593
<u>"МИФ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ. АРХЕТИПЫ И ПОВТОРЕНИЕ" ("Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition. Paris, 1949"; есть переиздания: рус. перев., 1998) — книга Элиаде</u>	596
<u>МОДЕРНИЗМ — неклассический тип философствования</u>	598
<u>МОДУС (лат. modus — мера, образ, способ) — философский термин, с помощью которого в 17—18 вв.</u>	599
<u>МОНАДА (греч. monas — единица, единое) — понятие доклассической и классической философии, используемое для обозначения фундаментальных элементов бытия</u>	599
<u>"МОНАДОЛОГИЯ" — очерк философской системы Лейбница, написанный в</u>	602
<u>МОНИЗМ (греч. monos — один)</u>	603
<u>МОНТЕНЬ (Montaigne) Мишель Эйкем де (1533—1592) — французский мыслитель, юрист, политик</u>	604
<u>МОНТЕСКЬЕ (Montesquieu) Шарль Луи, Шарль де Секонда, барон де Ла Бред и де Монтескье (1689—1755)</u>	605
<u>МОРЕ (More) Томас (1478—1535, казнен по повелению Генриха VIII) — английский юрист и философ. Лорд-канцлер (1529—1532)</u>	606
<u>МУНЬЕ (Mounier) Эммануэль (1905—1950) — французский философ</u>	606
<u>МУР (Moore) Джордж Эдуард (1873—1958) — британский философ, представитель неореализма</u>	608
<u>Н</u>	609
<u>"НАДЗИРАТЬ И НАКАЗЫВАТЬ" ("Surveiller et punir". Paris, 1975) — работа Фуко</u>	609
<u>НАРРАТИВ (лат. narrare — языковой акт, т.е. вербальное изложение — в отличие от представления)</u>	613
<u>"НАСИЛИЕ И САКРАЛЬНОЕ" ("La violence et le sacré". Paris, 1972) — книга Жиара</u>	615
<u>НАСТОЯЩЕЕ — понятие постмодернистской философии</u>	618
<u>НАТОРП (Natorp) Пауль (1854—1924) — немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства</u>	619
<u>НАТУРФИЛОСОФИЯ (лат. natura — природа) — философская концепция природы</u>	620
<u>НАУКА — особый вид познавательной деятельности, направленной на выработку объективных, системно организованных и обоснованных знаний о мире</u>	622

"НАУКА ЛОГИКИ" ("Wissenschaft der Logik") — центральная работа Гегеля.....	625
"НАУКИ О ПРИРОДЕ И НАУКИ О КУЛЬТУРЕ" (1910) — одна из наиболее значимых работ Риккерт.....	628
НАУКОУЧЕНИЕ (нем. — Wissenschaftslehre) — 1. Термин, используемый.....	633
"НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА" ("Negative Dialektik", 1966) — книга Адорно.....	636
НЕЙМАН фон (Neumann von) Джон (Янош, Иоганн) (1903—1957) — математик, философ (США).....	640
НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — см. КЛАССИКА — НЕКЛАССИКА — ПОСТНЕКЛАССИКА.....	643
"НЕМЕЦКАЯ ИДЕОЛОГИЯ" — основное философское произведение Маркса и Энгельса.....	643
НЕМЕЦКАЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — этап в развитии немецкой и западноевропейской философской мысли с середины 18 до первой трети 19 в.....	645
НЕОДЕТЕРМИНИЗМ — новая версия интерпретации феномена детерминизма (см. Детерминизм) в современной культуре.....	647
НЕОКАНТИАНСТВО — философское течение в Германии, развивавшее учение Канта.....	654
НЕОМАРКСИЗМ.....	655
НЕОПЛАТОНИЗМ — философско-мистическое направление античной мысли 3—6 вв.....	656
НЕОПОЗИТИВИЗМ — см. ПОЗИТИВИЗМ.....	657
НЕОПРАГМАТИЗМ — ретроспективная философская интерпретация прагматизма.....	657
НЕОРАЦИОНАЛИЗМ — направление в европейской (преимущественно франкоязычной) философии, окончательно оформившееся в 1940—1970.....	658
"НЕУДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ КУЛЬТУРОЙ" ("Das Unbehagen in der Kultur", 1930) — книга Фрейда.....	663
"НЕЧТО, ОТНОСЯЩЕЕСЯ К ГРАММАТОЛОГИИ" ("De la Grammatologie", Paris: Les Edition de Minuit, 1967) — книга Деррида.....	664
НЕ-Я — противопологаемый "Я" один из членов второго основоположения наукоучения Фихте.....	664
НИГИЛИЗМ (лат. nihil — ничто) — исходно — одна из характерных черт буддистской и индуистской философии.....	665
НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ (Nicolaus Cusanus) (настоящее имя — Николай Кребс (Krebs)) (1401—1464).....	666
"НИКОМАХОВА ЭТИКА" — сочинение Аристотеля (время написания не установлено).....	669
НИЦШЕ (Nietzsche) Фридрих (1844—1900) — немецкий мыслитель.....	671
НОВАЛИС (Novalis) (настоящие имя и фамилия — Фридрих фон Харденберг (von Haardenberg)) (1772—1801) — немецкий мыслитель, поэт и прозаик Йенского романтизма.....	674
"НОВЫЕ ОПЫТЫ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ" — работа Лейбница (написана в 1704, опубликована в 1765).....	675
НОМАДОЛОГИЯ (от общеевропейск. nomad — кочевник).....	677
НОМИНАЛИЗМ (лат. nomina — имена, nominalis — относящийся к названиям).....	679
НОУМЕН — философское понятие, которое было введено в неоплатонизме для обозначения мира умопостигаемых сущностей.....	680
НОЭЗИС и НОЭМА (греч. noesis — мышление, поема — акт мышления) — понятия, фиксирующие модус процессуальности интенционального сознания.....	680
НУЛЕВАЯ СТЕПЕНЬ — понятие философии постмодерна, означающее мнимую референциональность мифологического (Р.Барт).....	680
НЬЮТОН (Newton) Исаак (1643—1727) — английский физик, математик, философ и теолог.....	684
О	687
ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА теория — социально-философская концепция, трактующая гражданское общество.....	687
ОВЧАРЕНКО Виктор Иванович (р. в 1943) — российско-белорусский философ, социолог, историк и психолог.....	688
"О ГРАДЕ БОЖЬЕМ" — одно из важнейших сочинений Августина Блаженного (датировка написания: 413—427).....	689
"ОДНОМЕРНЫЙ ЧЕЛОВЕК. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества" ("The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society", 1964) — книга Маркузе.....	690
ОЗНАЧАЕМОЕ — термин, используемый в семиотике для определения содержательной ("умопостигаемой") стороны знака.....	690
ОЗНАЧАЮЩЕЕ — чувственно воспринимаемая сторона знака, относящаяся к плану выражения.....	691
ОЗНАЧИВАНИЕ — базовое понятие постмодернистской концепции текстовой семантики.....	691
ОККАЗИОНАЛИЗМ (лат. occasio — случай, occasio-nalis — случайный) — направление в западно-европейской философии 17 в.....	692
ОККАМ Уильям — см. УИЛЬЯМ ОККАМ.....	693
"ОКО И ДУХ" ("L'Œil et l'esprit", Paris, 1964) — последняя изданная при жизни работа Мерло-Понти.....	693
ОНТОЛОГИЯ (греч. on, ontos — сущее, logos — учение) — учение о бытии.....	695
ОНТО-ТЕО-ТЕЛЕО-ФАЛЛО-ФОНО-ЛОГО-ЦЕНТРИЗМ — понятие, введенное Дерридой.....	697
ОПРЕДЕМЕЧИВАНИЕ и РАСПРЕДЕМЕЧИВАНИЕ — понятия, оформившиеся в историко-философской традиции на стыке немецкой трансцендентально-критической философии и традиционного марксизма.....	698
ОПЫТ — 1) философская категория, фиксирующая целостность и универсальность человеческой деятельности как единства знания, навыка, чувства, воли.....	699
"ОПЫТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ" ("An essay concerning human understanding", 1690) — главный труд Локка.....	699
ОРИГЕН (ок. 185—254) — христианский теолог, философ, ученый, представитель ранней патристики.....	701
ОРТЕГА-и-ГАССЕТ (Ortega y Gasset) Хосе (1883—1955) — испанский философ.....	703
ОРТОДОКСИЯ (лат. ortos — правильный, doxa — мнение).....	706
ОСЕВОЕ ВРЕМЯ — философско-историческая категория, введенная Ясперсом как средство осмысления единства истории.....	706
"ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ".....	707
"ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ МЕТАФИЗИКИ" ("Die Grundbegriffe der Metaphysik") — работа Хайдеггера.....	708

"О СОКРОВЕННОМ ОТ СОЗДАНИЯ МИРА" ("Des choses cachées depuis la fondation du monde". Paris, 1978; avec J.-M. Oughourlian et G.Lefort) — книга Жирара	710
"ОТКРЫВАЯ СУЩЕСТВОВАНИЕ ВМЕСТЕ С ГУССЕРЛЕМ И ХАЙДЕГГЕРОМ" ("En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger", 1949) — третья значительная послевоенная работа Левинаса	715
ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО — понятие, введенное в оборот Бергсоном ("Два источника морали и религии", 1932)	716
ОТРАЖЕНИЕ — категория гносеологии, выступающая в качестве фундаментальной для материалистической традиции когнитивного оптимизма	718
ОТЧУЖДЕНИЕ — философская категория для обозначения общественного процесса, в границах которого происходит превращение результатов и продуктов деятельности людей в независимую силу	718
П	719
ПАРАДИГМА (греч. paradeigma — пример, образец)	719
ПАРАЦЕЛЬС (лат. Paracelsus — "более великий, нежели Цельс") Ауреол Теофраст, настоящее имя — Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Хохенхейм (Hohenheim) (1493—1541) — швейцарский философ	719
ПАРЕЙСОН (Pareyson) Луиджи (1918—1991) — итальянский философ	720
ПАРМЕНИД Элейский (вторая половина 6 — начало 5 в. до н.э.)	721
ПАСКАЛЬ (Pascal) Блес (1623—1662) — французский философ-мистик и математик, основоположник теории вероятностей	721
ПАТНЭМ (Putnam) Хилари (р. в 1926) — американский философ и логик	723
ПАТРИСТИКА (лат. patres — отцы) — направление философско-теологической мысли 2—8 вв., связанное с деятельностью раннехристианских авторов — Отцов Церкви	724
ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — см. КЛАССИКА — НЕКЛАССИКА — ПОСТНЕКЛАССИКА	769
"ПО ТУ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА. Прелюдия к философии будущего" ("Jenseits von Gut und Böse", 1886) — работа Ницше	771
"ПОХВАЛА ГЛУПОСТИ" (либо "Похвальное слово Глупости"; "Moriae Encomium, sive Stultitiae Laus") — одно из центральных произведений Эразма Роттердамского	775
ПОЭТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ — понятие, содержание которого фиксируется способ (стиль, тип) мышления, основанный на презумпции принципиальной недосказанности (неполноты) и метафоричности	776
ПРАГМАТИЗМ (греч. pragma — дело, действие) — философское учение, рассматривающее действие, целесообразную деятельность в качестве центрального, определяющего свойства человеческой сущности	779
ПРЕФОРМИЗМ (от лат. prae — пред, перед и forma — форма, вид; praeformo — заранее формирую, преобразую) — концепция развития организма как разворачивания заложенных в зародышевых структурах свойств	780
"ПРИЗРАКИ МАРКСА" ("Spectres de Marx") — книга Деррида, опубликованная на французском языке в 1993	780
"ПРОЗРАЧНОСТЬ ЗЛА" ("La transparence du mal". Paris, 1990) — сочинение Бодрийяра	785
ПРОКЛ по прозвищу Диадокх ("преемник") (412—485) — древнегреческий философ-платоник. Родился в Константинополе	788
ПРОЛЕГОМЕНЫ (греч. prolegomena — говорить наперед) — в западноевропейской интеллектуальной традиции определенный объем предварительных замечаний о предмете	791
ПРОПЕДЕВТИКА (греч. propaideio — предваряю) — сокращенное изложение какой-либо науки в систематизированном виде, т.е. подготовительный, вводный курс в какую-либо науку	791
ПРОСВЕЩЕНИЕ — под П. принято понимать культурно-идеологическое и философское движение общественной мысли, связанное с эпохой утверждения капиталистических отношений	792
ПРОТАГОР (480—410 до н.э.) — древнегреческий философ	792
"ПРОТИВ МЕТОДА" ("Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge", 1974) — программное сочинение Фейерабенда	793
ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ (от греч. член Ареопага, судебной коллегии в античных Афинах) — христианский неоплатоник 5 или начала 6 в., представитель поздней патристики	797
ПСИХОАНАЛИЗ — в узком значении — разработанный Фрейдом комплекс психодиагностических и психотерапевтических	798
"ПСИХОЛОГИЯ МАСС И АНАЛИЗ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО Я" — произведение Фрейда (1921), посвященное	799
ПУАНКАРЕ (Poincare) Жюль Анри (1854—1912) — французский мыслитель, математик и астроном, автор философской доктрины конвенционализма	800
ПУСТОЙ ЗНАК — понятие постмодернистской философии, фиксирующее парадигмальную презумпцию постмодернизма на восприятие семиотических сред как самодостаточной реальности	801
"ПУТЬ ДРЕВНИХ, ПО КОТОРОМУ ШЛИ ЛЮДИ БЕЗЗАКОННЫЕ" ("La route antique des hommes pervers". Paris, 1985) — книга Жирара	804
Р	806
RESSENTIMENT (фр. "мстительность") — понятие, имеющее особое значение для генеалогического метода (см. Генеалогия) Ницше	806
"РАЗЛИЧИЕ И ПОВТОРЕНИЕ" ("Différence et Repetition", 1969) — книга Делеза	808
РАЗЛИЧИЯ ФИЛОСОФИЯ — понятие, посредством которого философия постмодернизма рефлексивно характеризует современный (постнеклассический) тип философствования	809
"РАЗУМ И РЕВОЛЮЦИЯ. Гегель и становление социальной теории" ("Reason and Revolution. Hegel and the rise of social theory", 1941) — работа Маркузе	810
РАССЕИВАНИЕ (от фр. dissemination)	811
РАССЕЛ (Russell) Бертран (1872—1970), лорд, внук премьер-министра Великобритании Джона Рассела	813
"РАССУЖДЕНИЕ О МЕТОДЕ" — программное произведение Декарта	816
"РАССУЖДЕНИЕ О ПОЗИТИВНОМ ДУХЕ" (1844) — сочинение Конта	819
"РАССУЖДЕНИЕ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ОСНОВАНИЯХ НЕРАВЕНСТВА МЕЖДУ ЛЮДЬМИ" — сочинение Руссо (1755)	822

РАЦИОНАЛИЗМ (лат. ratio — разум)	824
РЕАЛИЗМ (лат. realis — действительный, вещественный)	826
РЕАЛЬНОСТЬ (лат. realis — вещественный, действительный)	827
РЕИЗМ (от лат. res — вещь) — 1) (в широком смысле	827
РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ — многозначное понятие, широко употребляется в философии, психологии, социологии, социальном познании в целом. Наиболее	828
РЕФЛЕКСИЯ — тип философского мышления, направленный на осмысление и обоснование собственных предпосылок, требующий обращения сознания на себя	831
РИЗОМА (фр. rhizome — корневище) — понятие философии постмодерна, фиксирующее принципиально веструктурный и нелинейный способ организации целостности	832
РИКЕР (Ricoeur) Поль (р. в 1913) — французский философ, профессор Сорбонны (1956), Страсбургского и Чикагского университетов, почетный доктор более чем 30 университетов мира	835
РИККЕРТ (Rickert) Генрих (1863—1936) — немецкий философ, виднейший представитель Баденской школы неокантианства	837
РОДЖЕР БЭКОН (Roger Bacon) (около 1214 — после 1294)	837
"РОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ ИЗ ДУХА МУЗЫКИ" ("Die Geburt der Tragödie aus dem geiste der Musik", 1872)	838
РОЗЕНЦВЕЙГ (Rosenzweig) Франц (1886—1929) — немецкий философ-диалогист	841
РОЗЕНШТОК-ХЮССИ (Rosenstock-Huessy) Ойген Мориц Фридрих (1888—1973)	842
РОЛС (Rawls) Джон (р. в 1923) — американский философ, автор концепции неоконтрактуализма	849
РОМАНТИЗМ — сложное, внутренне противоречивое духовное движение в западной культуре рубежа 18—19 вв.	850
РОРТИ (Rorty) Ричард (р. в 1931) — американский философ	852
РОТХАКЕР (Rothacker) Эрих (1888—1965) — немецкий философ, культуролог и культур-социолог, один из основоположников	856
РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ — часть мировой философии, обладающая значительным историческим, содержательным и идейным своеобразием	857
РУССО (Rousseau) Жан-Жак (1712—1778) — французский философ-просветитель, политический мыслитель, писатель, поэт, драматург, теоретик искусства	861
С.....	864
САД (Sade) Донасьен-Альфонт-Франсуа де (1740— 1814) — французский писатель, автор политических трактатов	864
САЛЛИВАН (Sullivan) Гарри (1892—1949) — американский социальный философ, психиатр и психолог, автор оригинальной концепции психиатрии как научной дисциплины о межличностных взаимоотношениях	867
САМОСОЗНАНИЕ — (само-со-знание)	867
САМОСТЬ — (1) — в аналитической психологии Юнга архетип	869
САПЕГА Лев (1557—1633) — белорусский мыслитель, государственный, общественный и военный деятель, канцлер Великого княжества Литовского, Русского и Жамойтского (ВКЛ), дипломат	869
САРТР (Sartre) Жан Поль (1905—1980) — французский философ, писатель, один из наиболее значительных представителей французской феноменологии, основатель атеистического экзистенциализма	870
СВЕДЕНБОРГ (Swedenborg) Эмануэль (1688— 1772) — шведский ученый-естествоиспытатель и теософ-мистик	873
СВЕРХЧЕЛОВЕК — в истории философии — метафорический концепт	875
"СВЕРХ-Я" (Супер-Эго, Идеальное-Я, Идеал-Я, Я-Идеал	877
СВОБОДА — универсалия культуры субъектного ряда, фиксирующая возможность деятельности и поведения в условиях отсутствия внешнего целеполагания	878
СВОБОДА ВОЛИ — способность человека к самоопределению в своих действиях	879
СЕКС (лат. sexus — пол) — культурный феномен взаимоотношений полов	881
СЕКСТ ЭМПИРИК (200—250) — древнегреческий врач и философ	888
СЕЛЛАРС (Sellars) Рой Вуд (1880—1973) — американский философ, один из основателей критического реализма	888
СЕМАНАЛИЗ (semanalyse) — "теория текстуального означивания", семиотическая концепция, разработанная Кривековой	889
СЕМИОЗИС (греч. sema — знак) — термин, принятый в семиотике	891
СЕМИОТИКА (греч. semeion — знак) — научная дисциплина, изучающая производство, строение и функционирование различных знаковых систем	891
СЕМЬ МУДРЕЦОВ — в древнегреческой интеллектуальной традиции группа исторических лиц	893
СЕНЕКА Луций Анней (Lucius Annaeus Seneca) (ок. 4—65) — древнеримский философ	893
СЕН-СИМОН (Sen-Simon) Клод-Анри де Рувруа (1760—1825	893
СЕНСУАЛИЗМ (лат. sensus — чувство, ощущение) — философская установка на акцентировку сферы чувственного опыта	895
СИМУЛЯКР (фр. simulacres, от simulation — симуляция) — термин философии постмодернизма для обозначения внепонятийного средства фиксации опыта	896
СИМУЛЯЦИЯ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее феномен тотальной семиотизации бытия вплоть до обретения знаковой сферой статуса единственной и самодостаточной реальности	898
"СИСТЕМА ВЕЩЕЙ" ("Le system des objets", 1968) — одна из первых работ Бодрийяра	899
"СИСТЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА" ("System des transzendentalen Idealismus", Tübingen, 1800) — центральная работа раннего Шеллинга	903
"СКАНДАЛ В ФИЛОСОФИИ"	907
СКЕПТИЦИЗМ	907
СКЛАДКА	908
СКЛАДЫВАНИЕ	912
СКОВОРОДА Григорий Саввич (1722—1794) — украинский просветитель, философ, педагог, поэт	914
СКОТИЗМ — схоластическое направление средневековой философии 14—15 вв.	914

СКРИПТОР ("пишущий") — понятие, сменившее в постмодернистской текстологии традиционное понятие "автор"	915
СЛЕД — понятие (в границах языковых игр, присущих творчеству Деррида — не-понятие), противопоставляемое в рамках описываемой традиционной логикой сопряженной бинарной оппозиции	915
"СЛОВА И ВЕЩИ: археология гуманитарных наук" ("Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines", 1966) — книга Фуко	916
"СЛУЧАЙНОСТЬ, ИРОНИЯ И СОЛИДАРНОСТЬ" ("Contingency, Irony and Solidarity", Cambridge, Mass., 1989) — работа Рорти	918
"СМЕРТЬ АВТОРА" — парадигмальная фигура постмодернистской текстологии, фиксирующая идею самодвижения текста как самодостаточной процедуры смыслопорождения	925
"СМЕРТЬ БОГА" — фундаментальная метафора постмодернистской философии, фиксирующая в своем содержании парадигматическую установку на отказ от идеи внешней принудительной каузальности	927
"СМЕРТЬ СУБЪЕКТА" — метафорический термин для обозначения одного из двух полюсов амбивалентной тенденции размывания определенности субъект-объектной оппозиции в рамках постмодернистской программы преодоления традиции бинаризма	928
СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ — понятия, задающие разные формы осуществления основной языковой связи "знак — означаемое" в процессах понимания и в системе языка	931
"СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ ИСТОРИИ" ("Vom Ursprung und Ziel der Geschichte", 1949) — произведение Ясперса	932
СОБЫТИЕ (со-бытие, со-бытийность)	933
СОБЫТИЙНОСТЬ	938
СОВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	942
СОДЕРЖАНИЕ и ФОРМА	942
СОЗНАНИЕ	943
СОКРАТ (около 470—399 до н.э.) — античный мыслитель	944
СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ	946
СОЛИПСИЗМ (лат. solus ipse — только сам) — теоретическая установка, сквозь призму которой весь мир видится произведением сознания (Я), которое — единственное, что дано несомненно, во всякое время тут	950
СОЛОВЬЁВ Владимир Сергеевич (1853—1900) — русский философ	950
СОССЮР (Saussure) Фердинанд де (1857— 1913) — швейцарский лингвист, выдвинувший базисные положения в области теории языка, оказавшие значительное воздействие на гуманитарную мысль 20 в.	952
СОФИОЛОГИЯ — учение о Софии Премудрости Божией русских религиозных философов 19—20 вв	953
СОФИСТИКА	954
СОФИЯ (греч. sophia — мастерство, знание, мудрость) — смыслообраз античной, а позднее христианской и в целом европейской культуры	955
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ — раздел философии, определенным образом описывающий качественное своеобразие общества	957
СОЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ (время человеческого бытия) — коллективное перцептуальное В., универсалия культуры, содержание которой лежит в основе концептуального В., конституирующегося в феномене истории	958
СПЕНСЕР (Spencer) Герберт (1820—1903) — британский философ и социолог	960
"СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ" (первоначальное, авторское название "Философия как странная речь", Минск, 2001) — книга Т.М.Тузовой	962
СПИНОЗА (Spinoza, Espinosa) Бенедикт (Барух) (1632—1677) — нидерландский философ. Родился в Амстердаме	966
СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ — качественно своеобразный этап в истории философии	967
"СТАНОВЛЕНИЕ ТЕОРИИ НЕЛИНЕЙНЫХ ДИНАМИК В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ. Сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм" — монография М.А.Можейко	971
СТЕПАН Вячеслав Семенович (р. в 1934) — российско-белорусский философ и организатор науки	973
СТОИЦИЗМ — одна из школ древнегреческой философии, основателем которой был Зенон из Китиона (город на острове Кипр), живший в конце 4 — начале 3 в. до н.э	973
"СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ. Опыт православной теодицеи" (1914) — четвертый переработанный вариант магистерской диссертации Флоренского	975
СТРУКТУРАЛИЗМ — обозначение в целом неоднородной сферы гуманитарных исследований, избирающих своим предметом совокупность инвариантных отношений (структур) в динамике различных систем	976
"СТРУКТУРА НАУЧНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ" ("The Structure of Scientific Revolutions", 1962) — основная работа Куна, ставшая значительной вехой в оформлении постпозитивистской философии науки	977
СУАРЕС (Suarez) Франсиско (1548—1617) — испанский мыслитель, представитель поздней схоластики в истории средневековой философии и теологии	984
СУБСТАНЦИЯ (лат. substantia — сущность, нечто, лежащее в основе) — философское понятие классической традиции для обозначения объективной реальности в аспекте внутреннего единства всех форм ее саморазвития	984
СУБЪЕКТ и ОБЪЕКТ (лат. subjectus — лежащий внизу, находящийся в основе и objectura — предмет) — фундаментальные категории философии	985
СУДЬБА	986
СУЩНОСТЬ (лат. haecceitas — этовость и quidditas — чтойность) и ЯВЛЕНИЕ — философские категории	989
СХОЛАСТИКА (греч. schola — ученая беседа, школа и лат. scholastica — ученый) — интеллектуальный феномен средневековой и постсредневековой европейской культуры в рамках теолого-философской традиции	989
Т	994
ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ — понятие и концепция философской системы Бергсона: введены в работе "Творческая эволюция"	994
"ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ" ("L'évolution créatrice", 1907) — работа Бергсона	995
ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН (Teilhard de Chardin) Пьер (1881—1955) — французский естествоиспытатель, член ордена иезуитов (1899), священник (с 1911), мыслитель и мистик	998

ТЕКСТ — в общем плане связная и полная последовательность знаков.....	999
ТЕКСТОВОЙ АНАЛИЗ — одна из методологических стратегий постмодернистской текстологии, призванных представить текст как процесс нон-финального смыслогенеза.....	1000
ТЕЛЕОЛОГИЯ (греч. telos — завершение, цель; teleos — достигший цели и logos — учение) — учение о целесообразности как характеристике отдельных объектов или процессов и бытия в целом.....	1001
ТЕЛЕСНОСТЬ — понятие неклассической философии, конституированное в контексте традиции.....	1003
ТЕЛО — термин традиционного эстетического и социо-гуманитарного знания (см. также Телесность), обретающий.....	1003
ТЕЛО БЕЗ ОРГАНОВ — понятие философии постмодерна, представляющее собой результат содержательной аппликации фундаментальной для постмодернизма идеи об имманентном креативном потенциале децентрированной семантической среды (см. Ризома) на феномен телесности.....	1008
ТЕОДИЦЕЯ (фр. theodicee от греч. theos — бог и dike — справедливость).....	1010
"ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ. СТРУКТУРА, ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ" (Москва, 2000) — работа Степина, в которой представлена оригинальная концепция структуры и генезиса теоретического знания.....	1011
"ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ИСТОРИОГРАФИИ" ("Teoria e storia della storiografia", 1917) — работа Кроче.....	1014
"ТЕОРИЯ ИНТУИЦИИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ" ("Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl", 1930) — первая работа Левинаса и первая фундаментальная интерпретация феноменологии Гуссерля во франкоязычной философии.....	1018
ТЕРТУЛЛИАН (Tertullianus) Квинт Септимий Флоренс (около 160 — после 220) — классик христианской патристики.....	1020
ТОЖДЕСТВА ФИЛОСОФИЯ — понятие, используемое философией постмодернизма для характеристики философии классического типа, фундированной презумпцией наличия универсальной закономерности мироздания.....	1021
ТОЖДЕСТВО и РАЗЛИЧИЕ — две взаимосвязанные категории философии и логики.....	1022
ТОЛАНД (Toland) Джон (1670—1722) — английский философ, один из первых представителей свободомыслия в интеллектуальной традиции Нового времени.....	1022
"ТОЛКОВАНИЕ СНОВИДЕНИЙ" ("Die Traumdeutung", Вена, 1900) — работа Фрейда.....	1023
ТОМ (Thom) Рене Фредерик (р. в 1923) — французский математик и философ, создатель математической теории катастроф.....	1024
"ТОТАЛЬНОСТЬ И БЕСКОНЕЧНОЕ. Эссе на тему экстерииорности" ("Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité", 1961) — монография докторской диссертации Левинаса.....	1025
ТРАДИЦИОНАЛИЗМ.....	1030
"ТРАКТАТ О ГРАЖДАНСКОМ ПРАВЛЕНИИ" — сочинение Локка (1690).....	1033
ТРАНСГРЕССИЯ — одно из ключевых понятий постмодернизма, фиксирующее феномен перехода непроходимой границы и прежде всего — границы между возможным и невозможным.....	1035
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА — часть трансцендентальной логики Канта.....	1036
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА (логика иллюзии) — второй отдел трансцендентальной логики Канта.....	1037
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЛОГИКА — вторая часть трансцендентального учения о началах в "Критике чистого разума".....	1038
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — неклассическое направление трансцендентально-критической философии, основоположником которого является Гуссерль.....	1038
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ВООБРАЖЕНИЕ (трансцендентальный синтез способности воображения, трансцендентальная способность воображения.....	1040
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО АППЕРЦЕПЦИИ — в философии Канта — единство самосознания, производящее чистое наглядное представление "я мысля.....	1043
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ОЗНАЧАЕМОЕ — фундаментальный термин постмодернистской текстологии, фиксирующий в своем содержании якобы стоящий за текстом внетекстуальный референт как онтологический гарант определенности текстовой семантики.....	1044
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ — одно из основных понятий посткантовской метафизической логики. Введено в философский обиход Кантом.....	1045
"ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ЭМПИРИЗМ" — самообозначение Делезом собственной философской установки, являющейся несущей конструкцией его интеллектуального творчества.....	1046
ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ и ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ (лат. transcendens — перешагивающий, выходящий за пределы).....	1047
ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ (лат. transcendens — выходящий за пределы) — философский термин, означающий высший род интеллигибельных объектов, принципиально не представимых в качестве возможного объекта чувственного опыта.....	1048
ТРЕНДЕЛЕНБУРГ (Trendelenburg) Фридрих Адольф (1802—1872) — немецкий философ и логик.....	1048
У	1049
УАЙТХЕД (Whitehead) Альфред Норт (1861—1947) — британский философ, математик, логик, методолог.....	1049
УИЛЬЯМ ОККАМ (Ockham, Occam) (около 1285—1349) — английский философ, логик и теолог, монах-францисканец.....	1051
УНИВЕРСАЛИИ (лат. universalis — общий) — общие понятия.....	1052
УТОПИЯ (греч. : ou — отрицательная частица, topos — место, т.е. "место, которого нет") — понятие для обозначения описаний воображаемого/идеального общественного строя.....	1054
УЧИТЕЛЯ ЦЕРКВИ — мыслители, удостоенные Ватиканом почетным именем "doctor ecclesiae". Греческие отцы церкви.....	1055
Ф	1055

ФАЛЕС (около 640/625 — около 547/545 до н.э.) — древнегреческий философ и политический деятель (из Милета), один из "семи мудрецов". В 585 до н.э. предсказал солнечное затмение.	1055
ФЕЙЕРАБЕНД (Feuerabend) Пол (Пауль) Карл (1924—1994) — американско-австрийский философ и методолог науки. Уроженец Вены.	1055
ФЕЙЕРБАХ (Feuerbach) Людвиг Андреас (1804— 1872) — немецкий философ.	1057
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ — процедура феноменологической философии Гуссерля, напоминающая "радикальное сомнение" Декарта.	1058
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — течение западной философии 20 в. Хотя сам термин Ф. использовался еще Кантом и Гегелем.	1060
"ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВОСПРИЯТИЯ" ("Phénoménologie de la perception". Paris, 1945) — основное произведение Мерло-Понти.	1062
"ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА" ("Phénoménologie des Geistes") — первая из крупных работ Гегеля.	1066
ФИЛОСОФИЯ (греч. phileo — люблю, sophia — мудрость; любовь к мудрости) — особая форма познания мира, вырабатывающая систему знаний о фундаментальных принципах и основах человеческого бытия.	1071
ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ — особый этап в истории западно-европейской философии, характеризующийся утверждением новой, специфической формы философствования.	1073
ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ — направление в западно-европейской философской мысли, сложившееся в последней трети 19 в. в Германии.	1074
"ФИЛОСОФИЯ И ЗЕРКАЛО ПРИРОДЫ" ("Philosophy and the mirror of nature", 1979) — работа Рорти.	1076
"ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ" — работа Риккерта (1904).	1079
"ФИЛОСОФИЯ ПРАВА" — работа Гегеля (опубликована в 1821).	1080
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ — 1) — специальная философская дисциплина, занимающаяся проблематикой человека.	1083
"ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ" ("Philosophische Untersuchungen") — главное произведение позднего периода творчества Витгенштейна.	1086
ФИХТЕ (Fichte) Иоганн Готлиб (1762—1814) — один из виднейших представителей немецкой трансцендентально-критической философии; родился в семье ткача, учился в Йене.	1095
ФИШЕР (Fischer) Куно (1824—1907) — немецкий историк философии 19 в.	1097
ФЛОРЕНСКИЙ Павел Александрович (1882— 1937) — русский философ, ученый-энциклопедист.	1098
ФЛОРЕНТИЙСКИЙ ПЛАТОНИЗМ — направление философской мысли эпохи Ренессанса.	1102
ФОМА АКВИНСКИЙ (Thomas Aquinas) (1225/1226—1274) — средневековый теолог и философ, один из крупнейших представителей схоластики 13 в. Родился в Италии.	1102
ФОНОЛОГИЗМ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее такое свойство классической культуры, как характерный для нее акцент на вокально-голосовой презентации языка.	1106
"ФОРМИРОВАНИЕ НАУЧНОГО ДУХА: ВКЛАД В ПСИХОАНАЛИЗ ОБЪЕКТИВНОГО ЗНАНИЯ" — работа Башляра (1938), центральный труд первого периода его творчества.	1108
ФРАНК Семен Людвигович (1877—1950) — русский философ.	1111
ФРЕГЕ (Frege) Готлоб (1848—1925) — немецкий логик, математик и философ. Профессор Йенского университета.	1113
ФРЕЙД (Freud) Зигмунд (Сигизмунд Шломо) (1856—1939) — австрийский врач, невропатолог, психопатолог, психиатр, психолог. Основатель психоанализа и фрейдизма.	1115
ФРОММ (Fromm) Эрих (1900—1980) — немецко-американский философ, психолог, социолог.	1116
ФУКО (Foucault) Мишель (Поль-Мишель) (1926— 1984) — французский философ, теоретик культуры и историк.	1118
"ФУКО" ("Foucault", 1986) — сочинение Делеза. Книга состоит из двух частей. В первой — "От архива к диаграмме" — размещены две статьи ("Новый архивариус", "Новый картограф"), написанные Делезом еще при жизни Фуко.	1125
Х	1132
ХАБЕРМАС (Habermas) Юрген (р. в 1929) — немецкий социальный философ и социолог, концепция которого выступает рубежной точкой поворота неклассической философии от модернизма к постмодернизму.	1132
ХАЙДЕГГЕР (Heidegger) Мартин (1889—1976) — немецкий философ, один из крупнейших мыслителей 20 в.	1143
ХАОС (греч. chaos — зияние; от chasco — разеваю) — в современной культуре понятие, связанное с оформлением в неклассической европейской культуре парадигмальной матрицы исследования нелинейных процессов.	1154
ХАОСМОС — понятие постмодернистской философии, фиксирующее особое состояние среды, не идентифицируемое однозначно ни в системе отсчета оппозиции хаос — космос.	1155
ХЕНГСТЕНБЕРГ (Hengstenberg) Ханс-Эдуард (р. в 1904) — немецкий философ, представитель теологической версии философской антропологии.	1156
ХОРА — понятие философии постмодернизма, фиксирующее в своем содержании феномен самодвижения семиотических сред, характеризующегося имманентными пульсационными версификациями своего направления и форм.	1157
ХОРКХАЙМЕР (Horkheimer) Макс (1895— 1973) — немецкий философ и социолог.	1159
ХОРНИ (Horney) Карен (1885—1952) — немецко-американский социальный философ, психоаналитик и психолог, один из основателей и лидеров неопсихоанализа.	1160
ХРИСИПП (Chrysippos) из Сол (281/278—208/205 до н.э.) — древнегреческий философ. Считается "вторым основателем" стоицизма после Зенона из Китиона.	1161
ХЮБРИС (франц. l'hubris — от греч. ubris — необузданность, невоздержанность, бесчинство) — термин.	1162
Ц	1163
"ЦЕНТРИЗМ" — структурный и смысловой модуль таких понятий постмодернистского дискурса, как "фоноцентризм", "логоцентризм", "фаллоцентризм" и др., результат процесса "центрации", т.е. подчинения всех элементов некоторой системы всеобщему эквиваленту.	1163
ЦИЦЕРОН (Cicero) Марк Туллий (106—43 до н.э.) — римский политик, философ, оратор.	1167

Ч	1167
ЧЕЛОВЕК — фундаментальная категория философии, являющаяся смысловым центром практически любой философской системы.	1167
"ЧЕЛОВЕК ДЛЯ СЕБЯ. Исследование психологических проблем этики" ("Man for Himself, 1947) — книга Фромма, характеризующая западную цивилизацию как находящуюся в моральном кризисе.	1169
"ЧЕЛОВЕК ПО ИМЕНИ МОИСЕЙ И МОНОТЕИСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ" ("Moses and Monotheism", 1939) — произведение Фрейда, посвященное психоаналитическому рассмотрению истории религии	1170
ЧИСТЫЕ ПОНЯТИЯ РАССУДКА — вычлняемые в трансцендентальной аналитике Канта элементы или начала чистого рассудочного знания.	1171
ЧИТАТЕЛЬ — адресат текста, т.е. субъект восприятия (понимания, интерпретации, осмысления или конструирования — в зависимости от подхода) его семантики; субъект чтения	1172
ЧТЕНИЕ — совокупность практик, методик и процедур работы с текстом.	1177
"ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?" ("Qu'est-ce que la philosophie?", Les Editions de Minuit, 1991) — книга Делеза и Гваттари.	1180
Ш	1191
ШВЕЙЦЕР (Schweitzer) Альберт (1875—1965) — немецко-французский мыслитель-гуманист, теолог, врач, пастор, музыковед, теоретик философии культуры, общественный деятель.	1191
ШЕЛЕР (Scheler) Макс (1874—1928) — немецкий философ и социолог, один из основоположников аксиологии, культур-социологии и социологии знания, философской антропологии.	1192
ШЕЛЛИНГ (Schelling) Фридрих Вильгельм Йозеф (1775-1854) — один из виднейших представителей немецкой трансцендентально-критической философии.	1196
ШЕСТОВ Лев (Лев Исаакович Шварцман) (1866— 1938) — российский философ и литератор, представитель русского религиозно-философского возрождения начала 20 в.	1199
ШИЗОАНАЛИЗ (греч. schizein — расколоть) — одно из направлений современного постструктурализма. Программным сочинением Ш. выступил двухтомный труд Делеза и Гваттари "Капитализм и шизофрения" (1972—1980).	1199
ШИЛЛЕР (Schiller) Фридрих (1759—1805) — немецкий поэт, философ, просветитель, испытавший на себе огромное влияние идей республиканской Франции.	1204
ШЛЕГЕЛЬ (Schlegel) Фридрих (1772—1829) — немецкий философ, писатель, языковед, один из наиболее ярких теоретиков романтизма.	1206
ШЛЕЙЕРМАХЕР (Sleiermacher) Фридрих Эрнст Даниэль (1768—1834) — немецкий философ, богослов и филолог.	1207
ШЛИК (Schlick) Мориц (1882—1936, застрелен бывшим своим студентом психопатом на лестнице в здании университета) — австрийский философ, физик и логик.	1208
ШОПЕНГАУЭР (Schopenhauer) Артур (1788— 1860) — немецкий философ, основоположник системы, проникнутой волюнтаризмом, пессимизмом и иррационализмом.	1210
ШПЕНГЛЕР (Spengler) Освальд (1880—1936) — немецкий мыслитель и философ, один из основоположников философии культуры, автор оригинальной философско-исторической концепции.	1212
ШПЕТ Густав Густавович (1879—1937) — русский философ и искусствовед.	1214
Э	1215
ЭЙДОС (греч. eidos — вид, образ, образец) — термин античной философии, фиксирующий способ организации объекта.	1215
ЭЙНШТЕЙН (Einstein) Альберт (1879-1955) - выдающийся мыслитель 20 в., создатель физической теории пространства, времени и гравитации	1216
ЭКЗЕГЕТИКА (греч. exegemaí — истолковываю)	1220
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ [позднелат. — ex(s) istentia — существование], или философия существования, — одно из крупнейших направлений философии 20 в.	1221
ЭКЗИСТЕНЦИЯ (существование, лат. exsistentia, от глагола ex-sisto, ex-sistere — выступать, выходить, обнаруживать себя, существовать, возникать, показываться, становиться, делаться) — философская категория, используемая для обозначения конкретного бытия.	1224
ЭКХАРТ (Eckhart) Иоганн, Майстер (нем. — мастер, учитель) Экхарт (1260—1327/1328) — немецкий схоласт и философ-мистик, доминиканец, из рыцарского рода Хохгеймов.	1227
ЭЛЕМЕНТЫ (лат. elementum — стихия, первовещество; калька греч. stoiheia, от stoihos — члены ряда, т.е. первоначально буквы алфавита) — в ранней древнегреческой философии четыре первоначальных вещества (земля, вода, огонь, воздух) и как "пятый элемент" (лат. quinta essentia — "пятая сущность") — ночь либо эфир.	1227
ЭЛИАДЕ (Eliade) Мирча (1907—1986) — румынский ученый, антрополог, историк религии. Изучал топику мифа и мифологизма в литературе 20 в.	1228
ЭМАНАЦИЯ (позднелат. emanatio — истечение) — термин неоплатонизма, фиксирующий онтологический вектор перехода от семантически и аксиологически высшей сферы универсума к менее совершенным.	1230
ЭМПЕДОКЛ из Акраганта, Сицилия (490/487/482— 430/424/423) — древнегреческий философ, врач, жрец и чудотворец, оратор и государственный деятель, почитался учениками как божество.	1231
ЭМПИРИЗМ (греч. empeiria — опыт) — направление в теории познания, признающее чувственный опыт источником знаний и утверждающее, что все знание основывается на опыте.	1232
ЭНГЕЛЬС (Engels) Фридрих (1820—1895) — немецкий философ, социолог, сооснователь (вместе с Марксом) идеологии "научного социализма".	1232
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ (греч. enkyklios — круг, "завершенный цикл" дисциплин; paedia — воспитание, образование, культура) — понятие европейской интеллектуальной (философской и педагогической) традиции.	1233
"ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ФИЛОСОФСКИХ НАУК" ("Encyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse", 1817) — третья после "Феноменологии духа" и "Науки логики" крупная работа Гегеля, излагающая его систему	

абсолютного идеализма.	1234
ЭОН (греч. αἰὼν — век) — понятие древнегреческой и современной философии.	1237
ЭПИКТЕТ (греч. Epictetus — не имя собственное, а разговорное прозвище раба — "приобретенный") (50—125/135/138?) — античный философ, представитель позднего стоицизма.	1238
ЭПИКУР (341—270 до н.э.) — древнегреческий философ-моралист эпохи эллинизма, афинянин по происхождению.	1239
ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ (Erasmus Roterodamus), или Дезидерий Эразм (Desiderius Erasmus), (настоящее имя Герард Герардсон) (1469—1536) — нидерландский гуманист, незаконнорожденный сын голландского священника, получил образование в Париже, затем преподавал в Кембридже.	1239
"ЭРИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА" - трактат Шопенгауэра, предметом которого выступает "учение о свойственной человеку от природы страсти к спору".	1240
"ЭРОС И ЦИВИЛИЗАЦИЯ" ("Eros and Civilization", 1955) — работа Маркузе. Опираясь на концепцию Фрейда (подзаголовок книги — "Философское исследование учения Фрейда").	1240
ЭТИКА (греч. ethika: от ethos — нрав, обычай, характер, образ мысли).	1242
Ю.	1246
ЮМ (Hume) Дэвид (1711—1776) — британский дипломат, историк, философ, публицист эпохи Просвещения.	1246
ЮНГ (Jung) Карл Густав (1875—1961) — швейцарский психоаналитик, психиатр, философ культуры. Основатель аналитической психологии.	1247
ЮСТИН философ (Ю.—мученик) (Iustin) (умер около 165) — раннехристианский богослов и философ, представитель ранней патристики	1249
Я	1250
Я — фундаментальная категория философских концепций личности, выражающая рефлексивно осознанную самотождественность индивида	1250
ЯЗЫК — сложная развивающаяся семиотическая система, являющаяся специфическим и универсальным средством объективации содержания как индивидуального сознания, так и культурной традиции.	1251
ЯЗЫКОВЫЕ ИГРЫ — понятие современной неклассической философии языка, фиксирующее речевые системы коммуникаций.	1258
"Я И ТЫ" ("Ich und Du". Berlin, 1923; есть переиздания; рус. перев., 1993, 1995) — книга Бубера, в которой он впервые изложил свою основную интуицию, в той или иной степени присутствующую во всех его последующих работах.	1260
ЯН и ИНЬ — взаимосопраженные понятия древнекитайской философской школы даосизма, а также китайский символ двойственного распределения сил, включающий активный или мужской принцип (Я.) и пассивный, или женский, принцип (И.).	1262
ЯСПЕРС (Jaspers) Карл (1883—1969) — немецкий философ и психиатр, один из создателей экзистенциализма.	1263
АВТОРЫ СТАТЕЙ	1266
ПРИЛОЖЕНИЕ	1269
ГЕЙЗЕНБЕРГ (Heisenberg) Вернер Карл (1901— 1976) — германский физик-теоретик, один из создателей квантовой механики. Лауреат Нобелевской премии по физике за создание матричной механики (1932).	1269
КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ — направление в европейской (преимущественно англо- и немецкоязычной традициях) философии науки, возникшее на основе пересмотра (нео)позитивистской методологии и представлений о сути знания.	1271
НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО — направление в европейской философии.	1274
"НОВЫЙ ОРГАНОН, или Истинные указания для истолкования природы" ("Novum Organum Scientiarum") — основное сочинение Ф.Бэкона	1276
ФИЧИНО (Ficino) Марсилио (1433—1499) — итальянский философ, глава флорентийской платоновской Академии	1278
ШРЁДИНГЕР (Schrödinger) Эрвин (1887—1961) — австрийский физик-теоретик, создатель волновой механики, лауреат Нобелевской премии по физике	1278
ПРИЛОЖЕНИЕ К СТАТЬЕ "АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ"	1280
Таблица 1.	1280
Таблица 2.	1281
СОДЕРЖАНИЕ	1281

ПРЕДИСЛОВИЕ

Подобно буквам слова, жизнь и история имеют смысл.

Вильгельм Дильтей

Эффекты событий обретают смысл лишь в интерпретации.

Жиль Делез

Энциклопедия "История философии" предлагает читателю комплексное аналитическое рассмотрение историко-философской традиции и включает в себя более семисот статей, посвященных феноменам классической, неклассической и постнеклассической философии.

Предметная специфика данного издания обусловила и особенности его структуры: прежде всего, в словник энциклопедии вошли номинации, отражающие имена, понятия и тексты, определившие собою как те или иные эпохи в истории философской мысли, так и поворотные

моменты ее развития. Несмотря на необходимость селекции материала (вызванной объемом однотомного издания), в энциклопедии особенно подробно представлены те феномены философской традиции, которые находились в фокусе философского интереса на протяжении и классического, и неклассического, и современного (постнеклассического) периодов ее истории, т.е. те, которые могут быть обозначены как сквозные по отношению к исторической эволюции философии как таковой.

Важнейшими презумпциями редакторской концепции данного издания являются:

1) презумпция предметной целостности: энциклопедия ставит перед собой задачу не только фиксации как можно более полной и подробной — тезауруса философской традиции, но и рассмотрения последней в качестве целостного феномена, обнаружения основных тенденций его исторической динамики и социокультурной детерминации (см., например, статьи **"Классика — Неклассика — Постнеклассика"**, **"Лингвистический поворот"**, **"Модернизм"**, **"Постмодернизм"** и др.);

2) презумпция актуальности: редакционная коллегия издания придерживалась той точки зрения, что в современных условиях необходимо ориентироваться не только на воспроизведение классического философского канона, но и на демонстрацию тех тенденций его переосмысления, которые характерны для культуры постмодерна: так, особое место в структуре энциклопедии занимает блок статей, посвященных феноменам философской традиции, которые, относясь к предшествующим периодам развития культуры (вплоть до античности) и будучи, казалось бы, сугубо периферийными феноменами в культурном пространстве прошлого, в контексте постмодернистской философии получают "второе дыхание", актуализируясь в ином, подчас совершенно неожиданном качестве. Например, парадигма

5

стоицизма в принципиально нетрадиционном ключе переосмыслена в философии постмодернизма; понятие "эон" получило новаторскую интерпретацию в рамках концепции "переоткрытия времени" (см. **Эон, Событийность, Переоткрытие времени**); традиционные формы юмизма радикально трансформированы в методологии "трансцендентального эмпиризма" Ж.Делеза (см. **Юм, "Трансцендентальный эмпиризм"**); идея логоса вновь оказалась в фокусе философского интереса в контексте постмодернистской критики логоцентризма европейской культуры; понятие интенциональности (см. **Интенциональность, Логос, Логоцентризм, Логотомия, Логомахия, Постметафизическое мышление**), разработанное в свое время средневековой схоластикой, обрело новое звучание в философии 20 в. (см. **Схоластика, Brentano, Гуссерль**); деизму как явлению культуры западного образца дается сегодня совершенно новое объяснение в свете идей современного неопредетерминизма (**Неопредетерминизм**); ницшеанская парадигмальная фигура "воли к власти" вновь актуализируется (и воспринимается иначе) в свете постмодернистской концепции "воли к истине" (**Воля к власти, Истина**); феномен телесности радикально по-новому трактуется в методологии шизоанализа (**Тело, Телесность, Шизоанализ**) и т.д.

3) презумпция плюрализма: как в плане варибельности предложенных интерпретаций, так и с точки зрения широты представленного материала (энциклопедия существенно расширяет диапазон аналитики философии 20 столетия, делая предметом философского осмысления те феномены современной ментальной традиции, которые до настоящего времени не рассматривались с точки зрения их философской размерности, а также вводит в философский оборот многие до настоящего времени системно не анализировавшиеся феномены восточно-славянской и латиноамериканской философских традиций, в известной мере восполняя тот имеющийся в энциклопедических изданиях пробел в рассмотрении неклассической и постнеклассической философии, который определяется ее осмыслением на материале сугубо западно-европейской культуры: см., например, статьи **Быков, Дуссель** и др.);

4) презумпция концептуальной системности: при авторском характере статей энциклопедии и достаточно широкой варибельности интерпретационных позиций, нашедшей свое отражение в содержании конкретных статей, редакционная коллегия, тем не менее, ориентировалась на необходимость концептуального и методологического единства издания в целом;

5) презумпция академизма, предполагающая отказ от каких бы то ни было форм политико-аксиологической ангажированности.

Создание книги осуществлено в рамках энциклопедического проекта, инициированного директором издательства "Интерпрессервис" И.С. Фалько и директором издательства "Книжный Дом", кандидатом философских наук С.В. Кузьминым. В свет уже вышли энциклопедия "Постмодернизм" и "Новейший философский словарь", а к выпуску готовятся еще семь оригинальных энциклопедических изданий.

Тексты энциклопедии не содержат сокращений, помимо общеупотребительных; отсутствие инициала перед фамилией означает ссылку к соответствующей статье энциклопедии.

Научные редакторы выражают благодарность Е.А. Завадской и Б.Л. Рубинштейну за помощь в создании энциклопедии "История философии".

А.А. Грицанов, Т.Г. Румянцева, М.А. Можейко, А.И. Мерцалова

6

А

AFTER-POSTMODERNISM — современная (поздняя) версия развития постмодернистской философии—в отличие от постмодернистской классики деконструктивизма

AFTER-POSTMODERNISM — современная (поздняя) версия развития постмодернистской философии—в отличие от постмодернистской классики деконструктивизма (см. **Постмодернистская чувствительность, Пустой знак, Деконструкция, Означивание, "Смерть субъекта", Номадология**). В своем оформлении во многом стимулирован таким феноменом современной культуры постмодерна, как "кризис идентификации", и содержательно разворачивается как генерирование программ преодоления последнего (см. **Воскрешение субъекта**). В этом контексте может быть выделено два фундаментальных вектора трансформации парадигмальных установок постмодернизма на современном этапе его развития: 1) вектор программного неоклассицизма, т.е. "культурного классицизма в постмодернистском пространстве" (М.Готдингер), предполагающий существенное смягчение критики референциальной концепции знака (см. **Пустой знак**) и отказ от радикальной элиминации феномена означаемого в качестве детерминанты текстовой семантики (см. **Означивание**); указанная установка инспирирует формулировку такой задачи, как "реанимация значения" (Дж.Уард) или "возврат утраченных значений" — как в денотативном, так и в аксиологическом смыслах этого слова (М.Готдингер), что приводит к оформлению (восстановлению) соответствующих проблемных полей в рамках постмодернистского типа философствования (проблемы денотации и референции, условия возможности стабильной языковой семантики, проблема понимания как реконструкции исходного смысла текста и т.п.); 2) коммуникационный вектор, смещающий акцент с текстологической реальности на реальность коммуникативную и центрирующий, в связи с этим, вокруг понятия Другого. Современная культура обозначается Бодрийяром как культура "экстаза коммуникации" (показателен в этом отношении аксиологический сдвиг философской традиции, зафиксированный в динамике названий фундаментальных для соответствующих периодов философской эволюции

трудов: от "Бытия и времени" Хайдеггера к "Бытию и Другому" Левинаса). Если в классическом постмодернизме Другой интерпретировался как внешнее (социо-культурное) содержание структур бессознательного (что фактически было унаследовано от лакановской версии структурного психоанализа, где бессознательное было артикулировано как "голос Другого"), то А.-Р. задает концепту "Другой" новую (коммуникационную) интерпретацию, в системе отсчета которой реальность языка перестает быть для постмодернизма самодовлеющей (см. Другой). В качестве водораздела между классическим постмодернизмом и современным может быть оценена концепция Апеля, — в частности, понимание им языка и языковых игр. Апель рассматривает язык не в контексте субъект-объектных процедур прагматического или когнитивного порядка, но в контексте субъект-субъектных коммуникаций, которые в принципе не могут быть сведены к передаче сообщений. — Язык выступает в этом контексте не столько механизмом объективации информации или экспрессивным средством (что означало бы — соответственно — объективистскую или субъективистскую его акцентировку), сколько медиатором понимания в контексте языковых игр. Если трактовка последних Витгенштейном предполагала опору на взаимодействие между субъектом и текстом, а в понимании Хинтички — на взаимодействие между "Я" и реальностью как двумя игроками в игре, ставка в которой — истинность высказывания, — то Апель трактует языковую игру как субъект-объектное отношение, участники которого являют собой друг для друга текст — как вербальный, так и невербальный. Это задает особую артикуляцию понимания как взаимопонимания. Апелевская версия постмодернистской парадигмы смягчает примат лакановского "судьбоносного означающего" над означаемым, восстанавливая в правах классическую для философской герменевтики и генетически восходящую к экзегетике презумпцию понимания как реконструкции имманентного смысла текста, вы-

7

ступающего у Апеля презентацией содержания коммуникативной программы игрового и коммуникативного партнера. Выступая в качестве текста, последняя не подлежит произвольному означиванию и, допуская оп-
ределенный (обогащающий коммуникационную игру) плюрализм прочтения, тем не менее, предполагает ау-
тентичную трансляцию семантики речевого поведения субъекта в сознание Другого, который вне этой
реконструкции смысла не конституируется как коммуникационный партнер. — Ставкой в игре оказывается
не истина объектного, но подлинность субъектного.

М.А. Можейко

АББАНЫО (Abbagnano) Никола (1901—1990) — итальянский мыслитель, философ, основоположник концепции "позитивного экзистенциализма".

АББАНЫО (Abbagnano) Никола (1901—1990) — итальянский мыслитель, философ, основоположник концепции "позитивного экзистенциализма". Основные сочинения А., посвященные данной концепции: "Структура экзистенции" (1939), "Введение в экзистенциализм" (1942), "Позитивный экзистенциализм" (1948), "Возможность и свобода" (1956), а также ряд статей, написанных им в 1940—1950-е. Уже в ранних работах "Истоки иррациональной мысли" (1924), "Проблема искусства" (1925), "Новый английский и американский идеализм" (1928) А. приходит к отрицанию автономной диалектики мысли, предполагая действие скрытой силы, господствующей над ней. Мысль выступает у него как символ движений, противоречий, ситуаций самой жизни. Как, по А., символ не является самостоятельным, а черпает свою ценность и значение из того, что являет и выражает, так и мысль, представленная на уровне логичности, не может быть абсолютно чистой, автономной. В "Принципе метафизики" (1936) А. пишет: "Если сердце имеет доводы, которые не понимает разум, значит, необходимо найти разум, который использовал бы, как свои, доводы сердца". Именно экзистенциализм, по мнению А., устраняет отчужденность между мыслью и жизнью. Выводы относительно человеческого существования в мире, осуществленные немецким экзистенциализмом, подтолкнули А., а также А.Карлини, Парейсона, Ф.Ломбарди к спецификации тематики итальянского экзистенциализма с акцентом на ценностном характере бытия человека ("Принцип философии бытия" — Э.Пачи, "Структура экзистенции" — А.). С целью популяризации основных тем экзистенциализма в 1943 журналом "Primato" проводится опрос крупнейших итальянских мыслителей и постепенно вырабатывается новый угол зрения, более оптимистичный, чем в немецком экзистенциализме, который позже был охарактеризован Н.Казине в статье "Отступление и падение экзистенциализма" в "Saturday Review" (1959) таким образом: "Мы считаем, что причину краха экзистенциализма следует искать в нигилистическом повороте, который он принял. Чело-
веческая личность не нигилистична. Может быть, в некоторых обстоятельствах и на какой-то ограниченный период человек может принять добродетель пораженчества, но со временем его чувство меры заявит о себе и он будет жаждать вдохновения и позитивной ценности". Экзистенциализм, делает вывод А., оставил человека на погибель, так как отказался предложить ему какое-то средство, инструмент, установку, способную противостоять неустойчивости человеческих начинаний, позволить смотреть в будущее с разумной, хотя и осмотрительной верой. В связи с этим А. пересматривает назначение философии, анализирует экзистенцию в различных формах ее проявления, формирует новый категориальный аппарат, хотя при этом активно использует ряд терминов Хайдеггера, Ясперса и Сартра. Исходной посылкой учения А. является то, что философия призвана рассматривать человека не как объект или же растворяться в его субъективности, а в проблематичности его собственного существования. Философия должна бороться за свою собственную жизнь, доказывая ее непреложную возможность, тем самым разрешая собственную проблему, но не устраняя ее. А. отрицает божественное познание мира, т.е. полное обладание всем возможным знанием. Он различает необходимое знание, которое характеризует *бесконечную* мыслительную жизнь, и проблематичное — как выбор и решение проблемы существования *конечного* человека, которое в качестве своей нормы и высшей категории рассматривает "возможность". Таким образом, проблематичный характер отношения между философией и реальностью, т.е. "возможность", не может формироваться как незаинтересованное самопознание (как это репрезентирует феноменология); поэтому философия не является, по мнению А., познанием или наукой. Привнося ценностный момент в существование отдельного конечного человека, а не абстрактного индивида, выступив с призывом, требующим ответственности за свое решение в выяснении отношения с миром, самим собой и другими людьми, Аббаныо провозглашает философию экзистенцией, экзистенциальным актом: "Если существует философия как доктрина, должна существовать философия как человеческий акт, как момент или природа человеческой экзистенции. И в этом философствовании всякая доктрина должна находить свои основания...". В данном случае взгляд на природу философии у А. совпадает с точкой зрения Ясперса, согласно которому философия призвана "сообщать" себя людям, давать им путь для понимания себя. (Но если А. предлагает вариант гуманистического оптимизма, веры в возможности человека, то Ясперс проявлял в этом отношении опре-
деленный пессимизм, делая упор на жизненных ситуациях, которые остаются неизменными в своем существовании: смерть, страдание, предоставленность человека

циальный акт — это акт проблематичной неопределенности, с одной стороны, и подлинного решения — с другой. Иногда человек, указывает А., не принимает никаких решений, рассеян, не владеет собой и не владеет по-настоящему своими возможностями. А. выявляет движение экзистенции как самоопределение человека. Он указывает, что структура экзистенции — это *призыв* к решению, движение, но не само решение. Не услышать призыв — возможность греха, погружение в жизнь такую, как она есть, расслабленность. Альтернативой экзистенции выступает, согласно А., *вовлеченность*: вовлекаться в экзистенцию — значит выбирать собственное предназначение и оставаться ему *верным*. Только в силу вовлеченности экзистенциализм может укорениться в своей возможности. Как уже отмечалось, категория "возможного" является одной из основополагающих в концепции А., хотя первым придавшим этому понятию особое значение был Кьеркегор, подчеркнувший негативную перспективу возможного, показавший, как оно разрушает всякое человеческое ожидание. У А. категория возможного выступает как метод — очерчивает всюду возможное быть, которое является возможным не быть. Возможность как *отношение с бытием* подтверждается замечательной ссылкой А. на Платона в "Софисте": "Я утверждаю теперь, что все обладающее по своей природе /свойством — *Т.К./* либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие от чего-то незначительного и только один раз — все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как возможность". Эта же категория является определяющей и в характеристике А. "негативного" экзистенциализма, проявляющегося в различных человеческих ситуациях. Первая ситуация, в которой присутствует равнозначность всех возможностей, где каждый выбор оправдан, описывается философией Сартра и Камю. Каждый человек, будучи абсолютно свободным, проектирует свой мир, будучи ответственным за свой выбор. Но всякий проект, будучи ограниченным отдельно взятым сознанием, наталкивается на реальность и, следовательно, обречен на неудачу. "Неизбежная судьба делает равнозначными все виды человеческой деятельности", — пишет А. в работе о Сартре под названием "Человек — несостоявшийся творец собственной судьбы". Выбор, считает А., который не поддерживается верой в ценность того, что выбирают, — невозможен: это отказ от выбора, *невозможность возможности*. Другая ситуация, согласно А., возникает, когда существует равнозначность всех возможностей, за исключением одной — возможности смерти. В статье "Существование человека в мире" А. характеризует взгляд Хайдеггера на существование человека, как способного строить проекты на будущее ("проект смысла бытия вообще может быть сделан в горизонте времени"), но посредством выбора возможностей, которые он унаследовал от прошлого. В силу этого человеку достается один выбор — "бытие-для-смерти" — единственный и в силу этого необходимый. Превратить ли свою жизнь в непрерывный похоронный обряд или же отнестись к смерти как к факту среди прочих? Ни позиция Хайдеггера, ни Сартра не удовлетворяют А. Как сгнившее яблоко отсыхает и падает, но дерево остается плодоносным, так и смерть, по его мысли, заставляет нас жить, открывая новые возможности в их прозрачности, отвлекая от всего, что рассеивает человеческую личность, устраняя наносное. Рождение и смерть, считает А., раскрывают нашу связь с другими людьми. А. предлагает третий путь, представляющий возможность в качестве поиска, направленного на установление границ и условий самой возможности. Он называет ее *трансцендентальной возможностью*, выражающей вовлеченность человека по отношению к бытию; трансцендентальная возможность прикрепляет его к Бытию, вводит в коэкзистенциальное сообщество, в должное в смысле верности самому себе и судьбе. Осуществляется выбор самого себя в соединении прошлого с будущим: решение решать не имеет оттенка предоопределенности и находится в руках человека — "человека выбирающего". С точки зрения А., человеку нужно решиться на судьбу в силу временности своего существования, прикрепиться к Бытию, которое находится за пределами этой временности. Но это решение относительно себя не является у А. ницшеанским мотивом "любви к дальнему" и разрывом с "ближними", или же противопоставлением толпе отдельного индивида, остро ощущающего обезличенность своего существования (Ясперс). Выбор человека, пишет А., вовлекает его в отношения с другими людьми, которые гарантируются *нормой собственной возможности*: мы понимаем других людей и даем другим способ понять нас лишь в той мере, в какой мы понимаем себя. Одновременно происходит включение человека в мир. Бытие трансцендирует экзистенцию и в то же время формирует индивидуальность человека, включает экзистенцию как свою составную часть, становясь местом встречи и общения человека с другими людьми. Принятие мира как акт самовключения в мир означает принятие чувственного опыта и выступает у А. в форме исследования, где чувственный опыт, с одной стороны, упорядочивается и контролируется, с другой же — выступает как система объективной детерминации. Основной характеристикой природы мира, по мнению А., является телесность, и поэтому, постигая мир, человек исследует телесность как таковую в пространстве и времени. Таким образом, в частности, выявляет себя наука как на-

чало принятия мира и связанность с подлинной природой человека. Человеческий выбор, как полагал А., осуществляется в мире на фоне свободы, которая имеет тройственный смысл: 1) признание возможности как отношение с бытием, упрочение его в реализации Я и своего предназначения; 2) единство Я и предназначения определяет единство мира; 3) Я способно реализовать себя лишь в сообществе людей на основе солидарности, дружбы, любви. Экзистенциализм не постулирует креативной свободы, человек не является центром мира. Мир не устроен и не предопределен для целей человека, иначе бы утратился смысл

человеческого существования, его проблематичность. Принятие мира в свойственном ему бытии, в его порядке — необходимое условие самореализации. Человеческая свобода, пишет А., это реальная, ужасная свобода, поэтому экзистенциализм едва ли можно представить как философию, превозносящую человека и его судьбу, дающую полные гарантии. Тем не менее концепция "позитивного экзистенциализма" А., подтверждая проблематичность человеческого существования в мире, содержит конструктивный момент, освещающая возможность отношения человека с Бытием как подлинную. А. также автор книг "История философии" (в трех томах, 1946—1950) и "Философия, религия, наука" (1947). [См. также "Введение в экзистенциализм" (Аббаньяно), "Позитивный экзистенциализм" (Аббаньяно).]

Т.В. Комиссарова

АБЕЛЯР Пьер — см. ПЕТР АБЕЛЯР.

АБСОЛЮТНАЯ ИДЕЯ — основополагающее понятие гегелевской философии, выражающее безусловную полноту всего сущего и в то же время само являющееся этим единственно подлинно сущим.

АБСОЛЮТНАЯ ИДЕЯ — основополагающее понятие гегелевской философии, выражающее безусловную полноту всего сущего и в то же время само являющееся этим единственно подлинно сущим. А.И. — это еще и предмет всей системы гегелевской философии. Будучи и субстанцией и субъектом одновременно, она осуществляет себя в процессе собственного имманентного развития. Самораскрытие ее содержания проходит в виде ряда ступеней постепенного движения от абстрактно-всеобщего к конкретному, частному. Данное движение вперед заключает в себе три основных стороны деятельности: полагающую, противопологающую и соединяющую, т.е. обнаружение и разрешение противоречий, благодаря чему и осуществляется переход к более высоким ступеням развития. На первом этапе А.И. предстает в виде логической А.И., как "идеи-в-себе", лишенной самосознания, развивающейся исключительно в стихии чистой мысли. В таком виде она является предметом логики. Вторая ступень самораскрытия А.И. — это природа, или идея в ее "инойбытии", "самоотпустившая" себя в чужое, положенное, правда, ею же самой, чтобы затем "извести из себя это иное" и снова "втянуть его в себя", став субъективностью, духом. Познав себя в форме природы и найдя себя в ней в форме человеческого сознания, А.И. вновь приходит к себе, чтобы стать тем, что она есть. Т.о., она превращается в абсолютный дух, "идею-в-себе-и-для-себя" — завершающее звено, реализующее саморазвитие А.И., выступающей на этом этапе предметом гегелевской философии духа. Соблюдая не только букву, но и дух гегелевского учения, следует заметить, что А.И., по Гегелю, не существует оторванно от природы и конечного духа, до них или раньше их. Строго говоря, абсолютное не есть первоначально, или прежде, только логическая идея, потом — природа и, наконец, познавший самое себя дух; здесь нет места чисто временному прохождению абсолютным одной ступени за другой. Сам Гегель полагал, в частности, что абсолютное одновременно существует в различных формах, ни одна из которых не выражает всю его суть целиком, являясь лишь отдельными моментами, сторонами последнего. Рассматриваемый Гегелем в заключительной части его системы абсолютный дух представляет собой поэтому единство всех своих моментов. В этом смысле взятые отдельно в их самостоятельности, эти моменты есть лишь абстракции, являющие собой историю абсолютного в одном из его измерений. Было бы точнее, т.о., говорить не о "переходе" абсолютной логической идеи к природе, а от нее к духу (это, по Гегелю, мнимый переход), а лишь о переходе логики к философии природы и философии духа.

Т.Г. Румянцева

АВГУСТИН БЛАЖЕННЫЙ (Augustinus Sanctus) Аврелий (354—430) — христианский теолог и философ, представитель зрелой патристики, оказавший существенное влияние как на развитие христианского богословского канона

АВГУСТИН БЛАЖЕННЫЙ (Augustinus Sanctus) Аврелий (354—430) — христианский теолог и философ, представитель зрелой патристики, оказавший существенное влияние как на развитие христианского богословского канона (и в католической, и в православной, и в протестантской его версиях), так и на эволюцию культуры западного образца в целом. Родился в римской провинции Нумидии в г. Тагасте (современный Сук-Арас в Алжире). Сын язычника Патриция (римского гражданина, мелкого землевладельца) и ревностной христианки Моники (под влиянием которой муж незадолго до смерти — 370 — принял крещение и не без влияния которой А. обратился к христианскому вероучению). Получил гуманитарное образование (Мадавра, Карфаген), преподавал риторику в Тагасте, Карфагене, Риме и Медиолане (современный Милан). В юности испытал влияние римских авторов (Гортензий, Цицерон и др.), был сторонником манихейства, привлечшего его, по ретроспективной оценке самого А., системностью и риторизмом. Однако, когда манихейский лидер Фавст не сумел ответить на его вопросы (383), утратил доверие к

манихейству. Испытал влияние скептицизма Новой академии (Афинской школы философии — см. **Скептицизм**). Однако наиболее серьезным увлечением в истории дохристианской духовной эволюции А. стал неоплатонизм. Именно в контексте латинских переводов Плотина А. впервые познакомился с трактовкой Бога

как нематериального трансцендентного Бытия. Слушая проповеди епископа Медиоланского Амвросия (исходно — с целью анализа их риторических аспектов), А. находит убедительным для себя христианское вероучение. Поворотным моментом в становлении А. в качестве христианина выступило чтение им Послания апостола Павла к Римлянам, окончательно склонившее его к принятию нового вероучения (согласно легенде, побудительным мотивом, заставившим А. наугад развернуть Послания Павла, явилось мистическое "видение" А., связанное с услышанным им голосом ребенка в саду). В 387, на Пасху, в возрасте тридцати двух лет А. принял крещение в Медиолане. Основал монашескую общину в Гиппоне, в течение тридцати пяти лет был епископом Гиппона, превратив монастырь в Гиппоне в богословскую семинарию. Блестяще проявил себя в полемике с манихейством, донатизмом и пелагианством: участвовал в публичных диспутах с манихейцами (после диспута 404 манихей Феликс признал себя обращенным в христианство); принимал участие в осудившем донатизм Карфагенском соборе (411). Сорок три года жизни А., после принятия им христианства, считаются в богословской традиции образцом христианского образа жизни и служения. В православии признан блаженным, а в католицизме — святым и Учителем Церкви. А. считается автором устава, которым руководствуются ряд монашеских орденов католической церкви: орден каноников-обсервантов св. А. (августинцы-каноники) и орден отшельников св. А. (августинские братья, из которых вышел Лютер и к которому принадлежал Г. Мендель), а также ассумпционисты (с середины 19 в.) и ряд женских монашеских конгрегаций августинок. Литературное наследие А. поистине необъятно: в своей ретроспективно ориентированной работе "Пересмотренное заново" (427), посвященной исправлению некорректностей ранних своих текстов, А. фиксирует, что им было исправлено 97 сочинений, в общей сложности содержащих 232 книги; известны также 224 его письма и более 500 текстов проповедей. Философская компонента литературного наследия А. включает в себя как дохристианские, так и христианские произведения: "Против академиков (скептиков)" (386), "О жизни блаженной" (386), "О порядке" (386), "Монологи" (387), "О бессмертии души" (387), "О количестве души" (388—389), "Об учителе" (388—389), "О музыке" (388—389), "Об истинной религии" (390), "О пользе веры" (391), "О свободной воле (О свободе выбора)" (388—395), "Против послания Мани, именуемого Основоположным" (396), "Против Фавста" (в 33 книгах, ок. 400), "О духе и букве" (412), "О природе и благодати" (415) и др. Наиболее значительными произведениями А., оказавшими влияние не только на формирование христианского религиозного канона, но и на эволюцию европейской культуры в целом, являются "Исповедь" (400) и "О граде Божьем" (413—426). Учение А. сыграло значительную роль как в развитии христианской теологии, так и в разворачивании европейской историко-философской традиции. Идеи А. оказали огромное влияние на формирование христианского богословского канона, его авторитет в вопросах теологии и философии был тотальным — вплоть до конституирования и доминирования в католицизме томистской парадигмы. Столь же значимую роль сыграли они и в эволюции европейской философии, конституировав традицию августинизма в рамках средневековой схоластики и определив многие семантико-аксиологические векторы последующего философского развития Европы. А. может быть оценен как один из основоположников догматической теологии, в частности, 15 книг его трактата "О Троице" (399—419) представляют собой согласованное и систематическое изложение многочисленных текстов Св. Писания, на базе которых конституирован Никейский Символ веры. Важнейшим моментом теологической концепции А. и важнейшим его вкладом в эволюцию европейской богословской традиции выступает трактовка А. проблемы Троицы. Согласно А., в основе сущности Троицы (соотношения Божественных ипостасей) лежит такой феномен, как имманентный внутренний диалог самозерцания, самопознания, общения и любви, — сущность Бога мыслится в качестве не рядоположенной ипостасям Троицы, но в качестве реализующей себя в процессуальности их диалога. Подобная экзистенциально-психологически артикулированная интерпретация Троицы, предложенная А., задавала мощный импульс развития эмоционально-психологической составляющей христианства, и инициировала конституирование в европейской культуре как традиции имманентизма в интерпретации субъективной сферы (см. **Экзистенциализм**), так и философской традиции диалогизма (см. **Диалог**, **Диалогизм**, **Другой**). Важнейшим моментом учения А. выступает его концепция соотношения веры с рациональным знанием: в русле общей тенденции патристики А. осуществляет синтез христианской веры и античного рационализма, постулируя веру в качестве исходного основания любого знания: "разве учитель будет стараться объяснить темные места у Вергилия, если

прежде того не поверит в значительность Вергилия? Точно так же и читатель Св. Писаний должен уверовать в их авторитет прежде, чем научиться их понимать". Основываясь на библейской презумпции "покуда не уверуете, не уразумеваете" (Ис. 7:9), А. постулирует в качестве основания этого синтеза презумпцию "верую, дабы понимать", задавшую впоследствии программный канон христианской ортодоксии в отношении проблемы соотношения веры с рациональной критикой (см. **Ортодоксия**). Полемические сочинения А., направленные против манихеев, пелагианцев и др., являются важной вехой в развитии христианской экзегетической традиции, поскольку полемика, как правило, переводится А. в плоскость интерпретации тех фрагментов Св. Писания, которые, по его мнению, ошибочно толкуются его оппонентами (см. **Экзегетика**). Трактат в 12 книгах "О Книге Бытия дословно" (401—414) является признанным шедевром экзегетической литературы; каноническим считается трактат А. "О христианском учении" (396, дополнен в 426), целевым образом адресованный в качестве руководства истолкования Библии для читателей и проповедников Св.

Писания. Важнейшим моментом экзегетической концепции А. являются последовательная дифференциация им "вещи" и "знака вещи", разработанная им обширная типология знаков (см. **Знак**). А. известен также в христианской традиции как "учитель благодати" (именно к А. восходит столь значимое для христианской теологии концептуальное обоснование различия между "внешней" благодатью как буквой закона и "внутренней" благодатью как его духом). Благодать мыслится А. как необходимая для восстановления человеческой природы, "поврежденной грехопадением": по словам А., в данном контексте уместно метафорически "говорить... о человеке, которого полумертвым бросили на дороге разбойники и который, ослабевший и жестоко израненный, не способен снова взойти на вершины праведности, с которых прежде спустился", и исцеление человеческой воли может исходить, по мысли А., лишь от Христа, как "доброго самаритянина". Согласно сотерио-логической концепции А., спасение непосредственно зависит от действия Божьей благодати в человеческом сердце. В этом контексте А. вводит свое знаменитое различие "posse rescare" ("неспособности согрешать") и "posse non rescare" ("способности не согрешать"): именно "способностью не согрешать", основанной на презумпции свободы воли, согласно А., был изначально наделен Адам и именно этой способностью он не сумел воспользоваться. Что же касается "неспособностью согрешать", то ее А. сопрягает с Христом как "вторым Адамом", — именно через него сообщается миру эта способность не только "желать лишь благого", но и "волить к благому". Таким образом, в контексте сотериологии А. разработана системная концепция свободы воли, основанная на дифференциации таких феноменов, как "желать" (velle) и "мочь" (posse): согласно позиции А., "подобно тому, как мы иногда желаем того, чего не можем, точно так же иногда мы можем то, чего не желаем", — свобода в этом контексте интерпретируется А. не как способность "выбора", но как способность "исполнения" (см. **Свобода воли**). В трактовке природы философского знания А. движется в русле характерного для римской традиции "прикладного" подхода к философии: "истина" интерпретируется им как один из инструментов достижения благодати. В этом контексте А. создает концептуальную модель универсума, во многом предвосхитившую ряд идей Декарта. Онтология А. моделируется как учение о Боге как "совершенном Бытии". Существенно важным моментом философского учения А. является его идея о возможности выведения бытия Бога как абсолютного Бытия из самодостоверности человеческого мышления (в то время как применительно к бытию конкретной предметности этот тезис, по мысли А., не является верным). Переосмысливая основополагающие презумпции неоплатонизма (в частности, в рамках неоплатонической концепции эманации), А. конституирует идею изначально сотворенных Богом "потенций", в "надлежащее время" обретающих статус действительного бытия, т.е. "семенных логосов" как своего рода оплодотворяющих смыслов (rationes semi-nales), что во многом предвосхищает ряд моментов современной философии языка и постмодернистской семиологии (в частности, в рамках концепции "диссеминации" Деррида — см. **Рассеивание**). А. оценивается западно-христианской культурой как основоположник системной философии истории, его работы сыграли существенную роль в оформлении христианского понимания предопределения и конституировании христианского провиденциализма. А. разрабатывает концепцию исторического процесса как учение о двух "градах" — земном и небесном, основанных, соответственно, на любви к себе (персонифицированной в фигуре Каина) и на любви к Богу (персонифицированной в фигуре Авеля). История мыслится А. как процесс, конечной целью которого является достижение "вечного мира в Боге", когда "церковь воинствующая" превратится в "церковь торжествующую". В соответствии с этим, моральное учение А. основано на евангельской презумпции милосердной любви (caritas), осмысленной А. в качестве высшей формы развития чувственной сферы человека, единственно способной придать подлинный смысл всем выразительным средствам человеческого языка и мышления. Фигура А. является культовой (в сугубо светском смысле этого слова) не только для христиански артикулированной традиции европейской культуры, — основные

12

сочинения А. могут быть отнесены к тем текстам европейской культуры, резонанс которых оказал конституирующее влияние на формирование глубинных оснований культурной традиции западного образца: так, именно "Исповедь" А., реконструирующая его духовный путь от язычества к христианству, не только заложила в европейской культуре основы такого жанра, как жанр духовной биографии (да и автобиографии как таковой), но и задала интенцию на рафинированные формы утонченной интроспекции и интеллектуального самоанализа, ставшие для европейского менталитета фундаментальными и смыслообразующими.

М.А. Можейко

АВЕНАРИУС (Avenarius) Рихард (1843—1896) — швейцарский философ, один из основателей эмпириокритицизма

АВЕНАРИУС (Avenarius) Рихард (1843—1896) — швейцарский философ, один из основателей эмпириокритицизма. С 1876 — совместно с Вундтом — начал издавать в Германии "Трехмесячник научной философии". Преподавал "индуктивную философию" в университете Цюриха (1877—1896). Основные сочинения: "Философия как мышление о мире по принципу наименьшей траты сил. Прологомены к критике чистого опыта" (1876), "Критика чистого опыта" (в 2-х томах, 1888—1890), "Человеческое понятие о мире" (1891),

"О предмете психологии" (1894—1895) и др. Собственную философскую позицию А. именовал "эмпириокритицизм" — "надпартийным" философским подходом, критически рассматривающим все, якобы проверенные, истины. Целью А. являлась разработка философии как строгой науки наподобие позитивных природоведческих дисциплин. Согласно А., "любая область нашей среды устроена так, что индивиды на определенном этапе познания говорят: "Это следует проверить". Если же, по мысли А., "среда — предпосылка утверждения, то последнее полагается как опыт". Содержанием утверждения в таком контексте выступает "испытанное". Критикуя "чистый опыт", А. призывает вернуться к "естественному понятию мира", постулирующему существование индивидов, элементов окружающей среды, а также — множественность актуальных отношений между всеми ними ("закон жизненного ряда"). По версии А., содержание опыта "естественного понятия мира" включает в себя то, что есть данное из меня, из соответствующей среды и из зависимостей между фрагментами опыта. Сопряженная же с данным опытом гипотеза наделяет движения моих близких определенным значением — точнее, трактует их /движения — А.Г./ как высказывания. Это у А. — "основное эмпириокритическое допущение принципиального человеческого равенства". Началом исследования, его исходным пунктом, А. именуется "ближнего", "не затронутого никакой — ни дикой, ни цивилизованной философией". Под опытом подразумеваются лишь мысли, находимые ближним данными, но лишь "такими, какими он находит их данными". Поэтому естественное понятие о мире, согласно А., искажается интроспекцией — истинным бичом, по версии А., истории философии. Свою, нетрадиционную, трактовку интроспекции А. обозначил так: "В то время как я оставляю дерево предо мною, как виденное, в том же самом отношении ко мне, в каком оно найдено, как данное, — господствующая же психология вкладывает дерево, как "виденное", в человека (т.е. в его мозг). Это вкладывание "виденного" внутрь и т.д. в человека и есть то, что мы обозначаем словом интроспекция". А. разработал учение об "эмпириокритической принципиальной координации", уловив потребность естествознания в философском обосновании новых научных картин исследуемой реальности, идеалов и норм теоретического объяснения. По замыслу А., учение о "принципиальной координации" должно было открыть возможность для преодоления дуализма физического и психического, отрыва наук о природе от наук о человеке, раскрыть эффект воздействия познавательных субъекта, средств наблюдения и т.п. на образ исследуемого объекта. По А., индивид и среда противопоставлены, но они оба как реальности принадлежат одному опыту — то, что описывает критик, суть интеракция или взаимодействие среды и нервной системы индивида. "Исходный ближний" и "близкий ближний", по схеме А., принимают некоторую составную часть окружающей среды за количественно единую для них обоих и называют ее "киноварью". Как писал А.: "Я называю человеческого индивидуума, как (относительно) постоянного члена некоторой эмпириокритической принципиальной координации, центральным членом последней; а составную часть окружающей среды — безразлично, будет ли она опять-таки человеком или деревом, — называю противоположным членом... Некоторая же составная часть моей окружающей среды — ближний — есть центральный член некоторой принципиальной эмпириокритической координации". Различие между физическим и психическим оказывалось не принципиальным. Познание, в конечном счете, может интерпретироваться как адаптационный процесс биологического порядка, как процедура "восстановления равновесия", как субъективная окраска элементов среды. Наше "Я", согласно А., отнюдь не наделено категориальными структурами (в отличие от мнения Канта): комплекс наших представлений суть результат нашей успешной адаптации к среде. Основанием адекватного теоретического объяснения А. считал принцип "экономии мышления", обусловленный: а) природой мышления как продукта прогрессивного приспособления к среде ("мышление как максимальный результат при наименьшей мере силы"); б) функцией философии как

13

"критики чистого опыта" — элиминирование из культурной сферы излишних ее фрагментов типа материализма или спиритуализма. Исходный принцип учения А. — нерасторжимое единство "системы С" или центрального члена, и "системы R" или противочлена, т.е. субъекта и объекта ("без субъекта нет объекта и без объекта нет субъекта"). Общее понятие, под которое, согласно А., можно подвести все сущее и которое не может быть подведено ни под какое другое более общее понятие — это "ощущение". В картине мира понятию ощущения А. отводил ключевую роль. Учение А. о "принципиальной координации" не смогло войти в теоретическое основание естественных наук того времени, поскольку не признавало независимого существования объективной реальности, а также излагалось (как и вся философия А.) избыточно тяжеловесным и запутанным языком. Мах предлагал даже создать специальный толковый словарь философии А.

А.А. Грицанов

АВТОНОМИЯ (греч. *autos* — собственный и *nomos* — закон) — понятие философии истории, социальной философии и социологии, фиксирующее в своем содержании феномен дистанцирования личности от социального контекста.

АВТОНОМИЯ (греч. *autos* — собственный и *nomos* — закон) — понятие философии истории, социальной философии и социологии, фиксирующее в своем содержании феномен дистанцирования личности от

социального контекста. Выделяя этапы исторического становления А. как социального феномена, можно зафиксировать: 1) исходное выделение человека из природы (А. социума или нулевой цикл формирования А.) и индивида из рода (индивидуальная А. или собственно А.); 2) формирование в рамках традиционного общества парадигмы автаркии (autarkia — независимость, самоудовлетворение), основанной на имплицитной идее А. (стоицизм в античной Греции, буддизм в Древней Индии и др.). Уже на этом этапе конституирования А. может быть зафиксировано существенное отличие протекания данного процесса в контексте восточной культуры и культуры западного образца: если на Востоке А. мыслится как дистанцирование от социального контекста в условиях растворенности человека в природных (космических) циклах, то применительно к Европе, где отношение к природе конституируется в парадигме природопользования, феномен А., в тенденции, конституируется в экстремальном своем варианте — А. как тотальное противостояние среде. Вместе с тем, на данном этапе принцип А. не конституирован в качестве эксплицитно сформулированного идеала, — напротив, в культурном пространстве доминирует идеал принадлежности к общности (так, если, согласно законодательству Солона, человек, во время уличных беспорядков не определивший своей позиции с оружием в руках, изгонялся из общины, то этот факт значим не только содержательно, но и с той точки зрения, что демонстрирует процедуру изоляции от общины в качестве одной из крайних пенитенциарных мер традиционного общества); 3) оформление в рамках христианской традиции (особенно после "Исповеди" Августина) не только идеалов, но и технологий глубинной интроспекции и скрупулезной морально-психологической рефлексии, культивация рафинированного интеллектуального самоанализа. Христианство, в целом, существенно сдвигает культурные акценты: безусловно сохраняющая свой статус идея всеобщего единения (в духовном аспекте) дополняется и уравнивается идеей А. в плане отношения к наличному социальному контексту. Интерпретация последнего в свете презумпции Второго Пришествия предполагает перенесение аксиологических акцентов (при осмыслении феномена социальной темпоральности) с настоящего к будущему, что задает в христианстве парадигму А. как радикального дистанцирования от социального контекста как воплощения несправедливости и источника страданий: "не имеем здесь постоянного града, но взыскуем грядущего" (Посл. к евр., 13, 13—14). Согласно позиции Тертуллиана, христиане есть "одионые частные лица", признающие над собой лишь "божественную Божию власть", — именно в раннем христианстве закладываются эксплицитно конституированные идейные основы А. индивидуального субъекта по отношению к светской власти (равно как и космополитизма и индивидуализма): "для нас нет дел более чужих, чем дела государственные", и "для всех только одно государство — мир" (Тертуллиан). В этом контексте существенно трансформируется семантика религиозных таинств: если в традиционной дохристианской культуре культ выступал именно в функции регулятора сферы повседневности, то христианские таинства, напротив, мыслятся как акты реального приоткрывания сакральной сферы в сфере повседневности. В целом, христианство формирует культурную ориентацию на А., понятую в конкретном аксиологическом контексте как нормативную ориентацию на нездешнее: "быть в мире, но не от мира сего". Таким образом, ядром христианства как особого типа культуры является его центрация на личности особого типа, ориентированной на сохранение самоидентичности и духовной А. в социально-политических и духовно-идеологических контекстах, и, вместе с тем, на индивидуальную ответственность за судьбы мира; 4) новый импульс развитию культурного идеала А. был придан феноменом индивидуализма Нового времени: развитие книгопечатания привело к формированию "культуры зрения", фундированной презумпцией А. "собственного видения", "личной точки зрения", "индивидуального взгляда на вещи" (в

14

противоположность суггестивно ориентированной традиционной "культуре слуха"). Масштабная интеграция человечества в условиях индустриальной системы хозяйствования отнюдь не предполагает содержательного духовного единения, которое бы делало доступным для индивида переживание своей принадлежности к общности, что вызывает к жизни такие феномены, как знаковая демонстрация принадлежности к виртуальной группе; неизменно обреченные на неудачу модернизационные попытки реанимации экстатических технологий переживания единства, свойственных архаической культуре (суррогатный характер подобных поисков проанализирован Фроммом [см. **"Иметь или быть?" (Фромм)**] и т.п. — Платой за А. индивида, репрезентированную как в когнитивно артикулированной А. точки зрения, так и в социально артикулированной А. частной жизни, оказывается утрата чувства общности, последняя начинает рефлексивно осмысливаться в качестве ценности (в отличие от культуры традиционного общества, где она выступала как данность и в силу этого не подвергалась эксплицитному осмыслению). Однако конституирование идеи А. в качестве аксиологического экстремума шкалы культурных ценностей индустриализма обусловило не подвергаемую ни малейшему сомнению готовность человечества заплатить эту цену: в системе отсчета субъекта западного типа индивидуальность и индивидуальная А. выступают абсолютным мерилем ценностного пространства; 5) в 20 в. понятие "А." было не только аксиологически актуализировано в новом культурном контексте, но и получило радикально новое содержательное развитие в неклассической философской традиции, а именно — в концепции экспертократии, которая к 1980-м сменяет собой концепцию технократии. Концепция экспертократии отличается от последней тем, что, органично впитывая в свое содержание идеи гуманизации и гуманитаризации культуры, она в новом ключе интерпретирует статус и роль интеллигенции в обществе. По оценке Гоулднера, интеллигенция выступает в социальной системе в качестве "значимого маргинала". Концепция экспертократии базируется на теории "нового класса", под

которым понимается группа высокообразованных специалистов, чей доход не определяется собственностью, но является прямо пропорциональным интеллектуально-творческому потенциалу. В центре концепции экспертократии стоит, таким образом, не технический специалист и не менеджер, но эксперт — специалист-ученый. И если неоконсервативное направление концепции экспертократии фокусирует внимание на интерпретации интеллигенции в качестве класса ("класс экспертов"), объединенного общностью образования, стиля мышления и ценностных идеалов (Д. Мойнихен), то радикальное направление данной концепции акцентирует идеологический характер данной общности и критический потенциал его коллективного сознания. Так, Гоулднером показано, что интеллигенция как класс обладает не только высоким и во многом универсально-общим культурным потенциалом, но и "культурой критического дискурса" (см. **Дискурс**). Феномен дискурса содержательно переосмыслен в рамках данного направления и получает свою расширительную трактовку, которая основывается на трактовке дискурса в качестве своего рода рефлексивной речевой коммуникации, предполагающей самоценное обсуждение (проговаривание) и интерпретацию всех значимых для участников коммуникации ее аспектов. Это создает своего рода коммуникативную реальность, не совпадающую с реальным социальным фоном ее протекания: последний и не принимается на уровне позитивистской констатации, и не отрицается на уровне субъективного алармизма, — он просто дистанцируется, освобождая место для "коммуникативного пространства" (Гоулднер). В радикальном направлении концепции экспертократии семантико-аксиологический фокус смещается с коммуникативных аспектов дискурса на социально-критические. По мнению Гоулднера, дискурс принципиально идеологичен, ибо А. является как целью, так и способом существования интеллигенции как "нового класса", а дискурс выступает средством ее, А., достижения; между тем, формирование в структуре общества класса, который, с одной стороны, автономен, дискурсивно дистанцирован от нормативной социальной структуры, а с другой — критически ориентирован по отношению к последней, означает конституирование не просто маргинальной, но дестабилизирующей социальной силы, поскольку в рамках критического дискурса как средства достижения А. интеллектуалами проговариваются деструктивно-критические интерпретации наличной социальной среды, являясь готовыми идеологическими программами для оппозиции. Более того, в случае если социальный фон дискурсивных практик оказывается неадекватным (оказывает сопротивление автономизации), он выступает специальным целеположенным объектом деструкции — во имя все той же возможности А. Подобная, казалось бы, маргинальная позиция интеллигенции как субъекта А. на деле оказывается социально акцентированной и доминирующей, а решающее значение "критической свободной мысли интеллектуалов" (Гоулднер) в истории позволяет говорить о реальной экспертократии, целью которой оказывается А. интеллектуалов.

М.А. Можейко

15

АВТОР — парадигмальная фигура отнесения результатов той или иной (прежде всего творческой) деятельности с определенным (индивидуальным или коллективным) субъектом как агентом этой деятельности (греч. autos — сам);

АВТОР — парадигмальная фигура отнесения результатов той или иной (прежде всего творческой) деятельности с определенным (индивидуальным или коллективным) субъектом как агентом этой деятельности (греч. autos — сам); характерна для культурных традиций определенного типа, а именно: с выраженной доминантой ориентации на инновации (лат. augere — расти, приумножаться). Максимальное свое проявление обретает в культурах западного образца — начиная с античности, — в силу акцентирования в ней субъектной составляющей деятельности в целом и фокусировки внимания на активности целепологающего субъекта в частности. На уровне мышления повседневности это проявляется в практикуемой обыденным языком формуле так называемого "примысленного субъекта" в грамматических конструкциях, передающих ситуацию безличного процесса [в диапазоне от древнегреческого "Зевс дождит" — до современного английского "it is raining", — в отличие от семантически изоморфных, но структурно принципиально иных "дождит" (русск.), "хмарыцца" (бел.), "ploae" (молд.) и т.п.]. На уровне концептуальных культурных образований данная установка проявляется в особом типе структурирования философских моделей мироздания, предполагающих фиксацию изначального субъекта — инициатора и устроителя космогенеза, трактуемого в данном случае в качестве целенаправленного процесса деятельности данного субъекта (см. Античная философия), — даже при условии очевидной эволюционистской ориентации концепций: от известной критики Платона в адрес Анаксагора по поводу недостаточной амортизации введенного им концепта "нус" — до парадигмальных установок деизма. Дифференцируясь в различных исторических типах культур, А. может обретать статус субъекта присвоения определенного продукта (феномен авторского права) или объекта инкриминирования определенной (сопряженной с последствиями функционирования этого продукта в социальном контексте) вины: ср. двойную семантику англ. author — как "творец" и как "виновник". В традициях, опирающихся на мощную социальную мифологию (от христианизированной средневековой Европы до тоталитарных режимов 20 в.), фигура А. обретает особый статус, выступая гарантом концептуальной и социальной адаптивности идеи. В качестве философской — проблема А. конституируется уже в поздней античности (в неоплатонизме) — как проблема

идентификации письменных текстов: прежде всего, гомеровских и текстов Платона. Значительное развитие получает в рамках христианской экзегетики, где разрабатывается каноническая система правил авторской идентификации текста, ос-

нованная на таких критериях, как: качественное (в оценочном смысле) и стилевое соответствие идентифицируемого текста с уже идентифицированными текстами определенного А.; доктринальное непротиворечие этого текста общей концепции А., которому приписывается данный текст; темпоральное совпадение возможного хронологического отрезка написания данного текста, определяемого как содержательно (по упоминаемым в тексте реалиям), так и формально (по показателям языкового характера), с периодом жизни субъекта адресации данного текста (Иероним). В рамках герменевтической традиции А. обретает статус ключевой семантической фигуры в процессе интерпретации текста: понимание последнего полагается возможным именно (и лишь) посредством реконструирования исходного авторского замысла, т.е. воспроизведения в индивидуальном опыте интерпретатора фундирующих этот замысел фигур личностно-психологического и социокультурного опыта А., а также сопряженных с ним смыслов. В ходе разворачивания традиции философской герменевтики данная установка эволюционирует — в режиме *crescendo* — от выделения специального "психологического аспекта интерпретации" в концепции Дильтея — до обоснования "биографического анализа" как тотально исчерпывающей методологии интерпретации у Г.Мишса. Философская традиция аналитики текстовых практик (рассказов) эксплицитно фиксирует особый статус А. как средоточия смысла и, что было оценено в качестве фактора первостепенной важности, носителя знания о предстоящем финале истории (см. Нарратив). По последнему критерию А. радикально отличается от другого выделяемого в контексте нарратива субъекта — его "героя", который, находясь в центре событий, тем не менее, лишен знания тенденции их развития и представлений о перспективах ее завершения (Бахтин о выраженном в приеме не прямой речи различии А. и персонажа в случае ведения повествования от первого лица; Аренд о фигуре хора в греческой трагедии как выражающего позицию А. как содержательно объективированную, — в отличие от позиций персонажей как выражающих субъективную идентификацию; Ингарден о деятельности историка как авторского "внесения фабулы" в историческое повествование; Ф.Кермоуд о фундаментальном для наррации "смысле завершения" и т.п. — ср. с платоновским сравнением не видящего конца своего пути человека с марионеткой в руках всевидящих богов, играющих с ним и по своему усмотрению моделирующих финал игры). Сопряжение с фигурой А. такой функции, как предвидение финала, проявляется в различных областях европейской культуры — как в очевидно телеологически артикули-

16

рованных (христианская идея Провидения), так и предельно далеких от телеологии (например, идея А.Смита о "невидимой руке", ведущей меновой рынок к определенному состоянию). В философии постмодернизма понятие "А." переосмыслено в плане смещения акцента с индивидуально-личностных и социально-психологических аспектов его содержания — на аспекты дискурсивно-текстологические. В границах такого подхода имя А. обретает совершенно особый статус: при сохранении всех параметров индивидуализации (ибо имя А. сохраняет все характеристики имени собственного), имя А., тем не менее, не совпадает ни с дескрипцией, ни с десигнацией (ибо сопрягает имя собственное не столько с персоной, сколько с адресуемым этой персоне текстовым массивом, помещая в фокус внимания не биографию индивида, а способ бытия текстов). Более того, А., с этой точки зрения, отнюдь не тождествен субъекту, написавшему или даже непосредственно подписавшему тот или иной текст, т.е. фигура А. может быть атрибутирована далеко не любому тексту (например, деловой контракт, товарный реестр или запись о назначенной встрече) и — более того — не любому произведению (ибо само понятие произведения подвергается в постмодернизме не только проблематизации, связанной со сложностью определения и выделения произведения как такового в массиве текстового наследия того или иного А., но и радикальной критике). В данном контексте фигура А. мыслится постмодернизмом как не фиксируемая в спонтанной атрибуции текстов некоему создавшему их субъекту, но требующая для своего конституирования особой процедуры (экзегетической по своей природе и компаративной по своим механизмам), предполагающей анализ текстов в качестве своего рода дискурсивных практик. А., таким образом, понимается "не как говорящий индивид, который произнес или написал текст, но как принцип группировки дискурсов, как единство и источник их значений, как центр их связности" (Фуко). Или, иначе, "автор — это принцип некоторого единства письма", и фигура А. "характерна для способа существования, обращения и функционирования дискурсов внутри того или иного общества" (Фуко). Центральными функциями А., понятого подобным образом, выступают для постмодернизма: 1) классификация (разграничения и группировки) текстов, 2) установление отношений (соотношений) между текстовыми массивами, 3) выявление посредством этого определенных способов бытия дискурса. (По оценке Фуко, "Гермес Трисмегиста не существовало, Гиппократ тоже — в том смысле, в котором можно было бы сказать о Бальзаке, что он существовал, но то, что ряд текстов поставлен под одно имя, означает, что между ними устанавливается отношение гомогенности или преемственности, устанавливается аутентичность одних текстов через другие, или отношение взаимного разъяснения, или сопутствующего употребления".) Постмодернизм выделяет А. двух типов, дифференцируя А., погруженного в определенную дискурсивную традицию, с одной стороны, и А., находящегося в так называемой "транс-дискурсивной

позиции", — с другой. Последний характеризуется тем, что не только выступает создателем своих текстов, но и инспирирует возникновение текстов других А., т.е. является зачинателем определенного (нового по отношению к наличным) типа дискурсивности. Фуко называет такого А. — *istraurateur* (учредитель, установитель) — в отличие от *fondateur* (основателя), т.е. основоположника традиции дисциплинарного знания, предполагающей — на всем протяжении своего развития — сохранение доктринальной идентичности. *Istrateur* же не только создает своим творчеством возможность и парадигмальные правила образования других текстов строго в границах конституируемого типа дискурса, но и открывает простор для формирования текстов принципиально иных, отличных от произведенных им и могущих входить с последними в концептуальные противоречия, но, однако, сохраняющих релевантность по отношению к исходному типу дискурса. В качестве примера А. подобного типа Фуко называет Фрейда и Маркса, ибо, по его оценке, в рамках традиций как психоанализа, так и марксизма имеет место не просто игра по сформулированным их основоположниками правилам, но "игра истины" в полном смысле этого слова, предполагающая — при радикальной трансформации исходных содержательных оснований — регулярное "переоткрытие А.", "возврат" к его дискурсу, осуществляющийся "в своего рода загадочной стыковке произведений и А." (Фуко). Наряду с подобным переосмыслением, фигура А. в контексте философии постмодернизма подвергается также радикальной критике. В рамках парадигмальных установок постмодернизма фигура А. воспринимается сугубо негативно, а именно: как референт внетекстового (онтологически заданного) источника смысла и содержания письма, как парафраз фигуры Отца в его классической психоаналитической артикуляции (см. **Анти-Эдип**), как символ и персонификация авторитета, предполагающего наличие избранного дискурса легитимации и не допускающего варьирования метанаррации, а также как средоточие и метка власти в ее как метафизическом, так и непосредственно социально-политическом понимании. — Таким образом фигура А. фактически оказывается символом именно тех парадигмальных установок философской классики и модернизма, которые выступают для философии эпохи постмодерна предметом эли-

17

минирующей критики, что находит свое разрешение в артикулируемой постмодернизмом концепции "смерти А." (см. также **"Смерть субъекта"**).

М.А. Можейко

АГНОСТИЦИЗМ (греч. а — отрицание, *gnosis* — знание) — философская установка, согласно которой невозможно однозначно доказать соответствие познания действительности, а следовательно, выстроить истинную всеобъемлющую систему знания.

АГНОСТИЦИЗМ (греч. а — отрицание, *gnosis* — знание) — философская установка, согласно которой невозможно однозначно доказать соответствие познания действительности, а следовательно, выстроить истинную всеобъемлющую систему знания. Вырастает из античного скептицизма и средневекового номинализма. Термин введен в середине 19 в. английским естествоиспытателем Т.Гексли для обозначения непознаваемости того, что не может быть обнаружено непосредственно как сенсительное (предмет чувственного восприятия), и на этом основании ложности всего интеллигбельного. (Следует отличать А. от античного скептицизма. В философии скептицизма отрицается истинное как предмет мысли, т.е. релятивизируется всякое бытие, неважно, сенсительное или интеллигбельное. На этом основании скептики, придерживаясь гераклитовской позиции "все течет", предлагают употреблять вместо "существует" слово "кажется". Для А. же характерно понимание истинного как всецело сенсительного бытия, так что сомневаться следует только в бытии интеллигбельном.) Традиция А. берет начало в философии Беркли, полагающего, что человеку невозможно выйти из своего опыта, чтобы решить вопрос об отношении этого опыта к фактам действительности. Вслед за ним Юм выступает с последовательным отрицанием истинного познания, начиная с критики основополагающего закона познания — причинности, который, с его точки зрения, лишь представление, характеризующее восприятие мира человеком. Человеческое познание, с этой точки зрения, — цепь субъективных опытов и примысливаемых к ним предположений, причем ставится цель свести последние к минимуму (идеал — математическое естествознание). Юм насчитывал три "ряда опыта": "впечатление", "вера в существование предмета", "идея". Впечатления возникают из чувственного опыта. Повторяемость одного впечатления ведет к вере в существование данного предмета. Идеи представляют собой наиболее яркие впечатления. Все интеллигбельное, т.е. чисто мировоззренческие вопросы, оказываются лишенными смысла. Например, вопрос об объективной реальности сенсительных предметов выходит за пределы чувственного опыта, поэтому "спрашивать, существуют ли тела или нет, бесполезно". Немецкая трансцендентально-критическая философия преодолевает позицию Юма, говоря не об одном, а о двух источниках познания. Так, по утверждению Канта, познающий субъект не может выйти не только за границы чувственного опыта, но также и за пределы мира интеллигбельных объектов (нельзя помыслить немислимое). Поэтому имманентное знание необходимо дополнять знанием трансцендентным. По сути, работа Канта по описанию познания как выстраивания мира (феноменов) и избеганию вопрошания о мире вообще (вещь-в-себе) лежит в русле, задаваемом Юмом. Существенный

вклад в эволюцию А. внесло "открытие" сфер, участие сознания в которых ограничено (в частности — воля или бессознательное, интуиция). А. развивается в позитивизме, неопозитивизме и постпозитивизме как конвенционализм — признание, что невозможно "проверить" понятие на практике, оно — функция от соглашения сообщества познающих, а не от факта действительности. Традиция позитивизма, порывая с метафизикой, продолжает линию юмовского А. Идеалом истинного знания позитивизм провозглашает опытное познание естественных наук, отрицая гносеологическую ценность интеллигибельных объектов. Прагматическая философия и критический реализм рассматривают истину как произведение нерелексивной веры. Крайней степени А. достигает в современной философии, призывающей отказаться вообще от понятия реальности и рассматривать только различные модификации человеческого сознания и языка в их относительности.

Д.В. Майборода, А.Н. Шуман

АДЕКВАТНЫЙ (лат. *adaequatus* — приравненный) — соразмерный, соответствующий, согласующийся, равный, эквивалентный

АДЕКВАТНЫЙ (лат. *adaequatus* — приравненный) — соразмерный, соответствующий, согласующийся, равный, эквивалентный. Представление, образ, знание считаются А., если они соответствуют вещи, оригиналу, объекту, к которому относятся, если они "правильны", носят характер объективных истин. В этом контексте истина есть адекватность мышления бытию. (Фома Аквинский: "истина есть соответствие предмета и представления".) Противоположность А. — неадекватный, инадекватный.

А.А. Грицанов

АДОРНО (Adorno), ВИЗЕНГРУНД-АДОРНО (Wiesengrund-Adorno) Теодор (1903—1969) — немецкий философ, социолог, музыковед, композитор.

АДОРНО (Adorno), **ВИЗЕНГРУНД-АДОРНО** (Wiesengrund-Adorno) Теодор (1903—1969) — немецкий философ, социолог, музыковед, композитор. Один из ведущих представителей Франкфуртской школы, внес крупный вклад в эстетику модернизма. Творческую деятельность А. начал уже в 17-летнем возрасте с опубликования первой критической статьи "Экспрессионизм и художественная правдивость" (1920), в которой речь шла об экспрессионистской драме. Следом появляются полемические и критические статьи преимущественно о музыке. В них предметом рассмотрения А. становятся

18

музыкальные направления, формирующие образ "музыкального ландшафта" 1920-х. При этом метод анализа А. феноменов передачи музыкального содержания характеризуется акцентированием не художественной выразительности, а когнитивного потенциала музыки, что свидетельствует о рациональном осмыслении музыкального материала. С начала 1920-х вовлечен в интеллектуальную орбиту Франкфуртского института социальных исследований, вокруг которого стала складываться так называемая Франкфуртская школа. Философия А. строилась на исходном мотиве о необходимости подвергать критике любые теории общества по мере исторического изменения последнего. Ранние философские работы А. были посвящены критическому разбору философских систем Гуссерля (1924) и Кьеркегора (1930), которые критиковались им за пренебрежение факторами социальной реальности и приоритетную трактовку субъекта. В этот же период ярче всего сказались симпатии А. по отношению к марксизму, — марксизму неортодоксальному, разработанному Лукачем и Коршем, некоторые установки которого А. будет разделять в течение всей жизни. Наиболее значимой для философии А. была марксистская концепция товарного феетицизма, интегрированная с идеей Лукача об "овеществлении". В 1934 А. эмигрировал из фашистской Германии в Великобританию, с 1938 жил в США. В эмиграции связи А. с институтом особенно укрепились, обернувшись интенсивным интеллектуальным сотрудничеством. Результатом стала одна из важнейших работ А. "Диалектика просвещения" (1947), написанная им совместно с Хоркхаймером. В ней авторы бросили вызов вере в исторический прогресс, которая составляла незыблемый потенциал марксистской традиции. История общества интерпретирована в книге как универсальная история просвещения. Показано, что в ходе борьбы за выживание человек вынужден постоянно совершенствоваться в управлении миром в своих собственных субъективных целях. Эта постоянная ориентация на господство изменяет сущность человеческого мышления, делая его несостоятельным в осуществлении своей собственной саморефлексии, низводя разум до значения неизменного во всех ситуациях инструмента. Так процесс просвещения оборачивается последовательной рационализацией мира в субъективно-инструментальном смысле. В ходе ее человеческий разум опускается до слепой процедуры формального автоматизма, осуществляемой им исключительно в поле действия самого себя. Логическая и техническая "аппаратура подавления" внешней природы, созданная человеком с помощью науки и техники, через господство и разделение труда подавляет и природу самого человека. Он все меньше распоряжается созданной аппаратурой, которая все более обособляется от него. Опасность медленного дрейфа человеческого миропонимания в сторону укрепления пустого автоматизма сложившихся стереотипов, действий по правилам, узаконенным лишь силой привычки, еще острее будет обозначена в следующей совместной работе А. и Хоркхаймера "Авторитарная

личность" (1950). Люди, считают авторы, сплюсываясь в ходе рационализации в "узловые пункты установившихся реакций и укрепившихся представлений", обнаруживают завуалированные склонности к авторитаризму. На основе проведенных в 1940-е социологических исследований А. выявил весьма симптоматичное для антидемократической структуры сочетание таких личностных черт, как конвенциональность, покорность власти, деструктивность и цинизм. В "авторитарной личности" А. усматривал проявление недуга позитивистской цивилизации, результат действия ее тоталитарных тенденций. Вместе с тем франкфуртские теоретики не утверждали, что просвещение было полностью репрессивным или что инструментальный разум будет полностью отвергнут. Своей критикой прогрессивного историзма они надеялись подготовить в интеллектуальной сфере почву для поиска концепции справедливого общества. В 1950—1960-е А. продолжал входить в число ведущих мыслителей Франкфуртской школы. Это был наиболее плодотворный период творческой деятельности А. Были написаны, в частности, весьма значительные философские произведения: "К метакритике эпистемологии" (1956), "Негативная диалектика" (1966), "Эстетическая теория" (1970). В них получила дальнейшее развитие развернутая им ранее совместно с Хоркхаймером теория рациональности. В этих же работах А. разрабатывает свою негативную диалектику как диалектический способ противоречиво мыслить о противоречиях. Неудовлетворенность А. формально-логическим мышлением была вызвана его глубокой убежденностью в том, что между вещами и их понятиями имеет место конфронтация, в условиях которой угнетается "нетождественное", т.е. "то, что не уступает себя понятию, дезавуирует в-себе-бытие этого понятия". Высказываясь против систематизации, детерминированности, категориального аппарата как инструментов формально-логического мышления, А. основным принципом своей "негативной диалектики" делает принцип отрицания "тождества". В ее рамках А. отклоняет категорию диалектического снятия, которая вменялась Гегелем в качестве неперемennого условия осуществления философской системы. А. переосмысливает гегелевскую категорию "определенного" (bestimmte) отрицания, придавая отрицанию другое значение. Если по Гегелю оно являлось движущим моментом, в соответствии с которым диалектика подводила к развертыванию и снятию, то А. поворачивает его как "твердое", "непоко-

19

лебимое" (unbeirrte) отрицание, которое более не должно приступать к снятию. Принимая во внимание руководящую для Франкфуртской школы идею о социальной обусловленности всех форм духовной жизни, которая и сообщает социальный подтекст адорновской интерпретации логики движения мышления, возможно подчеркнуть, что и в негативной диалектике А. выражается реакция на бесчеловечную общественно-историческую реальность. А. не удовлетворяет позитивное гегелевское отрицание, поскольку он рассматривает его как санкционирующий существующий порядок вещей. Последний, по мнению А., оказывается "недостаточно отрицаемым". В таком истолковании отрицания содержится решающий момент, отделяющий негативную диалектику А. от диалектики Гегеля. Важнейшую часть теоретического наследия А. составляет философская критика культуры, в сферу которой входят все его многочисленные музыкально-критические работы. Среди них "Философия новой музыки" (1949), "Опыт о Вагнере" (1952), "Призмы. Критика культуры и общество" (1955), "Диссонансы. Музыка в управляемом мире" (1956), "Введение в социологию музыки" (1962). Ключевое значение в этих работах получила критика "массового" коммерческого искусства, искажающего, по А., сознание людей до уровня, на котором критическое мышление оказалось под угрозой искоренения. Стандартизация и псевдоиндивидуализация опровергали притязания массовой культуры угодить индивидуальным вкусам. Критическому сознанию и счастью отдельной личности, по А., могло бы способствовать только "аутентичное" искусство, под которым у него подразумевалось искусство стиля "модерн". Искусство, которое сознательно разоблачает собственные притязания на целостность и самодостаточность, по мнению А., более способно к продуктивному отрицанию общественной реальности, нежели то, которое продолжает держаться своей претенциозности. А. разработал философско-эстетическую концепцию "новой музыки", отстаивая позиции эстетического модернизма и протестуя против призывов вернуться к классической или реалистической альтернативам искусства. Труды А. оказали влияние на современную западную философию, социологию, эстетику, музыковедение, а также на идеологию леворадикального студенческого движения 1960-х. [См. также "Негативная диалектика" (Адорно), "Диалектика Просвещения" (Хоркхаймер, Адорно).]

С.Н. Александрова

АЙЕР (Ауег) Алфред Джулс (1910—1989) — британский философ и логик, представитель логического неопозитивизма

АЙЕР (Ауег) Алфред Джулс (1910—1989) — британский философ и логик, представитель логического неопозитивизма. Получил образование в Итоне и Крайст-Чёрч-колледже Оксфордского университета. Окончив обучение в 1932, А. отправился в Вену, где познакомился с новой формой позитивизма, которая разрабатывалась "Венским кружком". С 1933 — лектор в Крайст-Чёрч-колледже. Профессор Лондонского (1946—1959) и Оксфордского (1959—1978) университетов. В 1952 избран членом Британской академии, в 1959 получил звание заслуженного профессора, в 1970 возведен в рыцарское достоинство. Основные сочинения: "Язык, истина и логика" (1936), "Основания эмпирического знания" (1940), "Проблема знания"

(1956), "Понятие личности и другие эссе" (1963), "Человек как предмет научного исследования" (1964), "Бертран Рассел: философ века" (1967), "Происхождение прагматизма" (1968), "Рассел и Мур: наследие аналитической философии" (1971), "Центральные вопросы философии" (1973), "Философия в 20 веке" (1983), "Свобода и мораль и другие эссе" (1984), "Витгенштейн" (1985) и др. В 1977 и 1984 вышли в свет два тома автобиографии А.: "Часть моей жизни" и "Вторая половина жизни". Философские взгляды А. сформировались под воздействием Рассела, Мура и Венского кружка, членом которого он был. В работе "Язык, истина и логика" А. дал классическое феноменистское изложение доктрины логического позитивизма, которую стремился приспособить к традиции британского эмпиризма. Предложения логики и математики считал аналитическими (априорными) и отделял от синтетических (эмпирических) предложений естествознания. Главную задачу видел в элиминации "метафизики", т.е. традиционных философских проблем и мировоззренческих вопросов. По А., философия не в состоянии конкурировать с естествознанием, ибо не располагает спекулятивными истинами, сопоставимыми с научными гипотезами. Вопросы философии науки А. сводил к логическому анализу и реконструкции языка последней вкупе с переводом соответствующих понятий в систему логически ясной и непротиворечивой терминологии. Объяснение значения какого-либо эмпирического высказывания сводимо, согласно воззрениям А., к его перефразированию посредством соответствующего контекстуального (денотативного либо экстенционального плана) определения так, чтобы стала достижимой его проверка в терминах чувственного опыта. По мысли А., "философ не интересуется непосредственно физическими свойствами вещей. Он имеет дело только с тем способом, каким мы говорим о них... Философия есть отдел логики, ибо... характерная черта чисто логического исследования состоит в том, что оно имеет дело с формальными следствиями наших определений, а не с эмпирическими фактами". Предложения "метафизики" для А. "научно-неосмысленны", поскольку не являются ни логическими тавтологиями, ни эмпирическими гипотезами, представляя собой следствия логических и

20

лингвистических ошибок. Претензии философии на генерирование метафизических истин должны быть отвергнуты. По мнению А., в избавлении от "метафизических" суждений нет ничего страшного: "безмозглому высокомерию не место в философии". При этом философия, по А., никогда не должна заниматься "разбиением" объектов Вселенной на элементарные, атомарные сущности: допущение существования последних — метафизическая чепуха. Философский анализ суть анализ лингвистический. Согласно А., "мы можем определить метафизическое предложение как предложение, которое имеет назначением выразить подлинное высказывание, но на деле не выражает ни тавтологии, ни эмпирической гипотезы. Поскольку же тавтологии и эмпирические гипотезы образуют весь класс значимых высказываний, мы вправе заключить, что все метафизические утверждения бессмысленны". По версии А., аналитичный статус философских высказываний снимает как таковую проблему существования разнообразных философских направлений и сопряженное с ним наличие философских споров. В книге "Основания эмпирического знания" А. отвергал версию британских эмпиристов, согласно которой выражения "чувственное данное", "идея" и т.п. являются некие "имена объектов", чьи свойства аналогичны свойствам иных объектов. Отсюда и некорректность проблемы: обладают ли чувственные данные свойствами, которые мы не воспринимаем? С точки зрения А., поскольку мы можем здраво и непротиворечиво судить о мире и на языке "материальных объектов", и на языке "чувственных данных", нам достаточно установить, какой язык с большей легкостью слетает с наших губ. По формулировке А., феноменизм предполагает следующее: повседневные предложения о материальных объектах можно перевести в предложения, отсылающие исключительно к чувственным данным, в разряд последних входят и гипотетические предложения вида "если бы я сделал то-то и то-то, я бы имел такие-то чувственные данные". Мы вправе считать, что утверждения о чувственных данных никогда не могут "точно определить" материальный объект; в итоге мы не в состоянии разложить предложение о материальном объекте на множество предложений о чувственных данных. А. активно использовал метод лингвистического анализа выражений естественного языка, ибо, по его мнению, позитивная функция философии сводима к дисциплинарному анализу "категориальных понятий". Главное в анализе языка, по мысли А., — устранение двусмысленных символов, тождественных по своей устной или письменной форме, но имеющих различный смысл. (Ср.: предложения "он /есть/ хозяин дома" и "собака /есть/ млекопитающее" включают связку "есть", обладающую в первом случае смыслом эквивалентности, а во втором — смыслом включения в класс.) В отличие от аналогичных рассуждений Рассела, А. идет далее: по его мнению, поскольку символ не есть система знаков, т.к. знаки не являются частью символа, постольку символы суть некие логические конструкции, составленные из чувственных содержаний. Символизм А. основывался, таким образом, на допущении существования вещей (особенного) и их свойств и отношений, которые могут принадлежать также и классам вещей. (Так, по А., британское общество — логическая конструкция из индивидов, стул — логическая конструкция из определенного количества "чувственных содержаний" и т.д.) При этом, согласно утверждению А., словесные конвенции, равно как и язык, неизбежно выступают пределами человеческого познания: немыслимо когда-либо "целиком выйти за рамки языка и с этой выгодной позиции рассматривать мир для того, чтобы понять, какая система лучше всего описывает его". В то же время сам А. отдавал явное предпочтение так называемому феноменистическому языку, базирующемуся на терминологических рядах, сопряженных с "чувственными

данными" (sense-data). Разграничение же "чувственных данных" и материальных объектов, по А., — удел языка, а не факта. Согласно схеме А., предложение "А воспринимает вещь М, имеющую свойство Х", должно быть трансформировано в форму "А воспринимает чувственное данное С, которое имеет свойство Х и принадлежит М". С точки зрения А., "критерием, по которому мы определяем, что материальная вещь существует, состоит в истинности различных гипотетических высказываний, утверждающих, что если будут выполнены определенные условия, то мы воспримем ее"; физические тела тем самым определяются А. как "постоянная возможность ощущений". Тем более, по утверждению А., "...в то время как ситуация, которая непосредственно устанавливает существование чувственных данных, осуществляет это решающим образом, нет таких ситуаций, которые могли бы решающим образом установить существование материальной вещи". В отличие от Карнапа, видевшего истинность предложения в формальной возможности его включения в данную систему языка, А. утверждал, что неинтерпретированная совокупность высказываний может стать языком лишь в том случае, когда "по меньшей мере некоторые из выражений, которые она содержит, приобрели значение. А это осуществляется с помощью метода остенсивного определения (ostensive definition), т.е. путем корреляции этих выражений не с другими выражениями, но с тем, что действительно наблюдается". В центре внимания раннего А. попала также концепция "сильной" и "слабой" (вероятностной) верификации: "высказывание считается верифицируемым в сильном смысле термина только и если только его ис-

21

тинность может быть решающим образом установлена на опыте. Но оно верифицируемо в слабом смысле, если опыт может сделать его вероятным". Его (как и позже) особенно беспокоила проблема — что же подлежит верификации. В предисловии ко второму изданию "Языка, истины и логики" (1946) — под воздействием критики — А. стал трактовать принцип верификации как чисто методологическое требование установления осмысленности предложений. А. поддержал введение семантического определения истины в принцип верификации (утверждение истинности положения в метафизике эквивалентно факту принятия этого предложения в предметном языке). Тем самым верификация в "слабом" смысле выступала как допустимость операции написания предложения, заменяющей чувственную верификацию операциями фиксации предложения. (По А., "признаком подлинного фактического высказывания является не то, что оно должно быть эквивалентно некоторому опытному высказыванию или какому-либо конечному числу опытных высказываний, но просто то, что из него, в конъюнкции с определенными иными посылками, могут быть выведены некоторые опытные высказывания, не дедуцируемые из одних только этих иных посылок".) А. предложил собственную вероятностную (косвенную) модель верификации, основанную на двух утверждениях: 1) предложение в конъюнкции с некоторыми другими посылками должно быть верифицируемо хотя бы в одном утверждении, не дедуцируемом непосредственно из одной из посылок; 2) эти посылки не должны включать в себя какое-либо утверждение, которое не было бы ни аналитическим, ни непосредственно проверяемым, ни способным к независимому его установлению в качестве непосредственно верифицируемого. Фактически эта "поправка" А. была равнозначна отказу от классической редукционистской схемы верификации и переходу к гипотетико-дедуктивной концепции построения научного знания. Последняя предполагала выдвижение гипотез с последующим подтверждением их через эмпирически проверяемые следствия (т.е. было снято требование возможности сведения теории к эмпирическому базису науки). В общем плане А. ввел третьего кандидата на "верификацию" — "утверждение" (в дополнение к "предложению" и "высказыванию"). По его схеме "предложение" суть грамматически значимый набор слов; "утверждение" суть то, что такие наборы выражают; "высказывание" — подкласс, содержащий только "утверждения", выраженные "строго осмысленными" предложениями. По А., тем самым, "высказывание" как таковое не может быть "бессмысленным". Только предложения являются "строго осмысленными". Только "утверждения", таким образом, подлежат верификации. В издании "Проблема познания" А. рассматривал особенности восприятия, памяти, тождества личности, возможности познания "других сознаний", а физические объекты трактовал как логические конструкции из "чувственных данных". Объектом полемики в этой работе выступил для А. скептицизм. А. отказался от признания существования "базисных высказываний", т.е. окончательных верификаторов, неподверженных переосмыслению (его позиция вплоть до 1946). Он был вынужден констатировать, что "программа феноменализма не может быть выполнена. Утверждения о физических объектах непереводимы в общем и целом в утверждения о чувственных данных... Прежде допускалось, что, поскольку утверждения о физических объектах могут быть верифицированы или фальсифицированы только с помощью чувственных данных, они должны быть как-то сводимы к утверждениям о чувственных данных. Сделать такое допущение естественно, но сейчас я думаю, что оно ложно. Здесь налицо параллель с научными теориями, которые относятся к таким вещам, как атомарные частицы... Наличную стоимость таких теорий следует искать в утверждениях более низкого уровня, от истинности или ложности которых зависит их ценность; в то же время утверждения такой теории — это не просто иная формулировка этих утверждений более низкого уровня... утверждения о физических объектах теоретичны относительно утверждений о чувственных данных. Отношения между ними не строго дедуктивны; сказать же, что они индуктивны — значит оставить их точную природу подлежащей объяснению". (А. полагал проблему индукции псевдопроблемой.) В работе "Центральные вопросы

философии" А. квалифицирует свою философию как "усовершенствованный реализм", причем приверженность последнему он объясняет как результат выбора с точки зрения "удобства". Обращая внимание на разнообразие феноменов языка и их способов употребления, А. отвергал идею о необходимости логической формализации и унификации языковых выражений. (По А., знать — это не просто быть уверенным, а иметь "право быть уверенным" на основании фактов.) А. также известен как один из основателей доктрины эмотивизма, отрицающей научную значимость утверждений теоретической и нормативной этики. Осмысленность признавалась им только за утверждениями описательной этики (фиксация фактов реального поведения в конкретных социокультурных операциях). Теоретическая же этика, по А., конвенциональна, а нормативная этика есть дедукция из нее. Однако, согласно А., главное в нормативной этике то, что она служит средством воздействия на поведение людей через навязывание им соответствующих воззрений. По мнению А., мировоззрение неопозитивизма исключает саму возможность религиозного знания в контексте "нашей трактовки метафи-

22

зики". Хотя, согласно А., поскольку "утверждение, что Бог существует, является бессмысленным, то и утверждение атеиста, что Бога нет, равно бессмысленно, ибо осмысленно противоречить можно только осмысленному высказыванию". В целом "линия А." в логическом позитивизме (известный отход к эпистемологии, близкой британскому эмпиризму) не совпадала с соответствующей "линией Карнапа", ориентировавшегося на реалистическое объяснение восприятия и физикалистскую трактовку сознания. (См. Карнап, Венский кружок.)

А.А. Грицанов

АКЦИДЕНЦИЯ (лат. accidentia — случай, случайность) — философское понятие, обозначающее временное, преходящее, несущественное, изменчивое, случайное свойство вещи (в отличие от существенного, субстанционального),

АКЦИДЕНЦИЯ (лат. accidentia — случай, случайность) — философское понятие, обозначающее временное, преходящее, несущественное, изменчивое, случайное свойство вещи (в отличие от существенного, субстанционального), которое может быть элиминировано без изменения сущности вещи (несущественное свойство вещи). Впервые понятие А. употреблено Аристотелем в "Метафизике" и "Физике", затем — Порфирием, разделившим А. на "отделимые" (человеческий сон) и "неотделимые" (цвет кожи у человека). Распространенность получило в схоластике (некоторые качества вещей трактовались как "реальные А.", существующие сами по себе вне субстанций, которым они, как правило, присущи). В результате полемики Декарта и Гоббса со сторонниками идеи "реальных А." Спиноза отказался от термина А. в пользу понятия "модус" (единичное проявление субстанции). Употреблялось также Кантом, Фихте и др.

А.А. Грицанов

АЛАН ЛИЛЛЬСКИЙ (Alain de Lille, латинизированный аналог — Alanus ab Insulius) (1120/1128— 1202/1203) — французский схоласт, философ, теолог, поэт, удостоенный титула "Doctor Universalis".

АЛАН ЛИЛЛЬСКИЙ (Alain de Lille, латинизированный аналог — Alanus ab Insulius) (1120/1128—1202/1203) — французский схоласт, философ, теолог, поэт, удостоенный титула "Doctor Universalis". Особо популярен в Западной Европе 15 в. Преподавал в Париже, боролся с ересью катаров. Основные сочинения: трактат "О католической вере против еретиков", трактат "Правила теологии" (134 "правила" или "теологические максимы"), библейский словарь ("сумма") "Словоразличия" (разбор библейских понятий по трем уровням смысла), "Плач природы" (философско-моралистическое видение в художественной прозе и стихах), гекзаметрическая аллегорическая эпопея "Антиклавдиан" (1183—1184) — энциклопедия всеобщих знаний своего времени как теологического, так и нетеологического характера. Богословие стремился фундировать на рациональные основания таким образом, чтобы мышление подчинялось правилам логики: "У авторитета нос из воску, и его можно повернуть в любом смысле, а поэтому следует подкрепить его разумными доводами". Источник порождения природы, который она не ведает, — в Боге, истоки мысли могут и должны быть находимы в вере и теологии мистического плана. Мистическое познание "верит, чтобы познавать", природное познание — "познает, чтобы верить".

А.А. Грицанов

АЛЕКСАНДЕР (Alexander) Сэмюэл (1859—1938) — английский философ-неореалист.

АЛЕКСАНДЕР (Alexander) Сэмюэл (1859—1938) — английский философ-неореалист. Родился в Австралии, переехал в Англию в 1877. Профессор университета в Манчестере (1893—1923). Один из авторов теории "эмержентной эволюции". Основные работы: "Моральный порядок и прогресс" (1889),

"Птолемеевский и коперниканский взгляды на место духа во Вселенной" (1909), "Ощущения и образы" (1910), "Основание реализма" (1914), "Пространство, Время и Божество" (в четырех книгах, 1920), "Несколько разъяснений" (1921), "Красота и другие формы ценности" (1933), "Историчность вещей" (1936) и др. Пафосом творчества А. было "дать ясное описание" мира, в котором мы живем, передвигаемся и мыслим. Философия, с его точки зрения, "...жива описанием: она использует аргументы только как подспорье для понимания фактов, так же как ботаник использует микроскоп". Свой метод А. характеризовал как "попытку исключить философские предпосылки и описать то, что действительно присутствует в конкретном опыте". В статье "Птолемеевский и коперниканский взгляды на место духа во Вселенной" А. подверг критике философский идеализм, особенно в лице Канта. Согласно А., "коперниканская революция" Канта, поместившая субъекта в фокус системы эмпирической реальности и познания, по сути явила собой "птолемеевскую контрреволюцию": дух превратился в центр действительности. Дух же, по мнению А., — лишь наиболее развитая часть Вселенной, выступающая одним из свойств вещей. Утверждая собственный "новый реализм", А. писал: "Реализм избегает антропоморфизма; помещает человека и сознание на подобающие им места в мире конечных вещей; с одной стороны, лишает физические вещи окраски, которую им придало суетное или самонадеянное сознание; с другой стороны, устанавливает их границы с сознаниями, исходя из меры их собственного существования". Для подобного реализма присущ натурализм, трактующий человека как лишь одну из конечных вещей (а не как господина универсума). Стремясь преодолеть присущие натурализму установки на "обеднение" и "обесценивание" сознания, А. использовал идею "эмерджентной эволюции", восходящую к Дж.Г.Льюису ("Проблемы жизни и сознание" — 1875) и впоследствии эволюционистски интерпретированную Ч.Л.Морганом ("Инстинкт и опыт" — 1912). В соответ-

23

ствии с моделью "эмерджентной эволюции" А., материя, как и жизнь, как и психика — "эмерджентно" ("внезапно", "скачкообразно") возникли из "пространства-времени" А.Эйнштейна — Г.Минковского. Эта эволюция, по А., инициируется и направляется неким идеальным импульсом — "низусом" (лат. *nisus*, т.е. порыв — термин, встречавшийся уже у Лейбница и Гегеля), устремленным к новому. Согласно А., "многие удовлетворяются, сказав, что это /возникновение нового — А.Г./ есть дело Божества. Я не использую этого языка, ибо считаю его ненаучным, но соглашаюсь с его духом". ("Вселенная, по А., насквозь исторична, она — сцена движения".) Общность пространственно-временных точек, образующих действительность, породила, по А., не только вещи с их качествами, жизнь, психику, ценности, "ангелов", но и самого Бога. Онтология А. элиминирует из "объема" "эмерджентной эволюции" все содержательные наполнения: в "сухом остатке" у А. обнаруживается лишь "нераздельные" "пространство-время". (По мысли А., "не будет преувеличением сказать, что решение всех жизненно важных проблем философии зависит от решения вопроса о сущности пространства и времени и, конкретнее, об их соотношении друг с другом".) Вещи, по мнению А., начинаются в пространстве и времени и всегда остаются "конфигурациями" пространства и времени. Анализ "категорий" как всепроникающих и вездесущих свойств вещей, как определений первичного материала — пространства-времени, А. посвятил вторую часть ("О категориях") книги "Пространство, Время и Божество". Категории как признаки пространства-времени, остающиеся постоянными при всяких изменениях, — субстанция, взаимодействие, тождество, количество, целое, часть, универсальность, отношение и т.д. — А. обозначал как "тот серый или нейтральный по цвету холст, на котором вышиты яркие цвета Вселенной". По А., нет "конкретных сущих" и "универсалий" — всякое сущее есть "индивидуальное", т.е. сразу "конкретное" и "универсалия". Оно является "конкретным сущим", поскольку отлично от других вещей с таким же "общим планом строения", и "универсальным", ибо один и тот же план строения повторяется повсюду либо как строение того же самого конечного сущего (катящийся мраморный шарик сохраняет свою форму), либо как строение разных конечных сущих (все мраморные шарики одинаково устроены). Проясняя в третьей части ("Порядок и проблемы эмпирического существования") книги "Пространство, Время и Божество" вопрос о "соотношении" эмпирических качеств вещей с лежащими в их основании движениями, А. выходит на актуальнейшую проблему философии 20 века об отношении сознания и тела. (См. **Тело**.) Последнее отношение, по мнению А., состоит в том, что тот самый процесс, который

воспринимается изнутри, или переживается как ментальный процесс, может быть созерцаем как нервный процесс. Физиологические процессы определенного уровня сложности суть акты сознания. Сознание есть новое качество, "объяснения" возникновения новых качеств у нас нет — по А., он "просто имеет место". (По мысли А., "живое тело является также физическим и химическим... Но новое качество жизни, которым оно обладает, не химично, не механично, но есть нечто новое. Так, части живого тела имеют цвет, но жизнь не окрашена; они материальны, но жизнь не материальна; материально лишь тело, которое живет".) Выяснение последовательности и количества стадий генерирования новых качеств — удел естествознания; философ-метафизик же удовлетворяется общим пониманием "уровня существования". Реальность у А. распадается на множество уровней, каждый из них обусловлен непосредственно ему предшествующим, может быть выражен в его терминах, но не может быть на его основе "предсказанным". Функции же "познающего" (не обязательно человека) иерархизированы так: "наслаждение" собою; "созерцание" низших уровней действительности; "осведомленность" о вещах, однопорядковых с ним. "Познающий" более низкого ранга

может у А. лишь "предошутить" природу более высокого. Пространство-время, по мнению А., постижимы лишь посредством априорной интуиции, выступающей основой и условием всякого ощущения; без нее невозможен никакой опыт. Одновременно, по схеме А., интуиция эмпирична, ибо, ничего не привнося в опыт, она лишь раскрывает его содержание. Обусловлено это тем, что пространство-время и его главные свойства первичны по отношению к сознанию. С точки зрения А., избыточная субъективизация релятивизма, порожденного теорией относительности, неверна: "... метафизически позиция релятивиста есть позиция солипсиста, или, скорее, тот же вопрос ставится, как в солипсистской теории познания". Материальность постигается у А. посредством чувства сопротивления, не предоставляющего людям конкретной информации о действительности, но при этом однозначно утверждающего нас в материальном аспекте последней. По А., такое положение вещей лежит "по ту сторону" каких бы то ни было объясняющих реконструкций: "...существование возникших качеств, описанных таким образом, есть нечто такое, что должно быть принято с "естественным благочестием" исследователя... Оно не допускает объяснения". По сути идеалистически интерпретируя теорию относительности, А. утверждал, что "пространство-время есть система движений, и могли бы назвать пространство-время движением... Точки-моменты должны рассматриваться не как физические электроны, но как метафизические элементы... Они действительны, но, ес-

24

ли простительно явное противоречие, они — идеальные действительности". ("Точки-моменты" у А. суть конечные единицы пространства-времени.) Гносеология А. фундировалась предположением о том, что "представление об объекте не есть умственная картина, произведенная вещью в моей душе, но сама вещь или извлечение из нее". Сознание таким образом выступает свойством определенных органических структур: дерево не находится внутри нашего сознания, но предстает ему как объект "сопребывающий" с носителем сознания. Материал мира, согласно мнению А., нейтрален по отношению к сознанию и реальности. Акт сознания у А. суть волевое движение, реакция на объект. Последний постигается именно движением воли — "содержание" ментального акта не является бледной копией его объекта. Этому содержанию присущи психологические свойства, характерные для ментального акта как процесса (а именно: интенсивность и направленность). Познание (свойственное, по А., и "психической" компоненте вещей: "материальности" в неорганической природе; "качеству жизни" — в органической; "божественности" — в мире в целом) сводимо к соприсутствию объекта и субъекта. При этом "объекты обязаны сознанию только тем, что они познаются"; познаваемый объект не выводится из опосредующих представлений, а постигается сознанием непосредственно — в виде собственной "перспективы". Эти перспективные изображения вещей могут просто воображаться или предполагаться, становясь мнениями, лишь будучи дополненными санкцией "да будет так!" спекулятивной воли. Как отмечал А., "истина, руководимая реальностью, создается в процессе общения умов путем взаимного подтверждения или опровержения мнений". А. не допускал существования степеней истины, но полагал возможность ее эволюции. Умозаключение трактуется А. как предмет логики и оно, по его версии, "делает совершенно очевидным, что истина есть не просто реальность, но единство реальности с сознанием, ибо умозаключение вплетает суждения в систему, система же и последовательность принадлежат реальности не как таковой, но лишь в отношении к сознанию". Общий ключ к пониманию философского мировоззрения А. правомерно усматривать в его трактовке Бога как цели и недостижимого предела "эммерджентной эволюции", Бога как "бесконечного мира с его стремлением к божеству". ("Бог, с точки зрения А., это целый мир как обладающий качеством божественности. Целый мир является "телом" такого существа, а "божественность" его душой".) А. не допускал придания Божественного статуса пространству-времени, пусть даже бесконечному и творящему. Последнему, по его убеждению, поклоняться невозможно и нелепо. Философия может установить, что Бог как особая метафизическая сущность не существует. Но, полагал А., философия призвана вести к Божеству, а не в обратном направлении. "Я верю, — писал А., — что теистическая концепция Бога в конечном счете требуется фактами природы". Согласно А., "философия, которая оставляет одну часть человеческого опыта в подвешенном состоянии, не найдя для нее места в мире истины, вызывает серьезные подозрения".

А.А. Грицанов

АЛЬБЕРТ (Albert) Ганс (р. в 1921) — немецкий философ, социолог, экономист.

АЛЬБЕРТ (Albert) Ганс (р. в 1921) — немецкий философ, социолог, экономист. Представитель "критического рационализма", который трактовал в духе необходимости развития самокритики собственных оснований, принятия принципов плюральности и конструктивности научных теорий, усиления в нем критической составляющей. Отстаивал тезис о неизбежности технологизации современного социального (по)знания, являющегося основой ответственных социально-политических решений. Считается разработчиком политической философии "критического рационализма". Кроме идей Поппера (А. считали даже "ортодоксальным попперианцем") в его концепции заметно влияние Г.Динглера (разработавшего своего рода рационалистическую версию операционализма — децизионизм), а в социальной философии и

социологии — М.Вебера, Т.Гейгера и первого учителя А.Г.Вайсера (философа неокантианской ориентации и идеолога СДПГ — Социал-демократической партии Германии). Философское становление А. приходится на послевоенное время, так как с 1939 он находился в действующей армии, а затем в американском плену. Учился в Кельнском университете, изучал экономику и социальные науки. С 1952 — научный сотрудник Института социальных наук Кельнского университета, затем приват-доцент этого университета. С конца 1950-х — последователь Поппера. В 1963 возглавил кафедру социологии и теории науки Мангеймского университета. В 1964 активно включился в "спор о позитивизме", инициированный Адорно и Поппером. Основную полемику вел с Хабермасом. Являлся одним из авторов (наряду с З.Бжезинским, Ароном и др.) труда "198-е десятилетие. Коллективный прогноз на период 1970—1980 гг.". Завершил научную карьеру ординарным профессором Гейдельбергского университета. Основные работы А.: "Экономическая идеология и политическая теория" (1954); "Трактат о критическом разуме" (1968, программная работа); "В защиту критического рационализма" (1971); "Конструкция и критика. Очерки философии критического рационализма" (1972); "Просвещение и управление" (1976); "Трактат о критической практике" (1978, программная работа); "Наука и погрешности разума" (1982) и др. В идеях Поппера А. увидел "опровержение классического рационализма" с его априорными

25

претензиями безошибающего разума, с одной стороны, и смерть позитивизма (игнорировавшего активную роль разума в познании) в его преодолении "критическим рационализмом" — с другой. Основная проблема методологии для А. — обоснование притязаний научного разума. Став на точку зрения фаллибилизма, он отстаивает тезис о принципиальной "погрешимости" человеческого разума, о неизбежности и непреодолимости ошибочности любых идей и теорий, о небесспорности любых предлагаемых решений той или иной проблемы (оспаривая последним пунктом и правомерность прагматической версии обоснования знания, в которой впервые и была предложена Пирсом сама идея фаллибилизма). А. трактует фаллибилизм как теорию "способностей человеческого разума ошибаться". В то же время, соглашаясь с идеей Динглера о невозможности рационального обоснования какого-либо знания внутри него самого, он ставит под сомнение предлагаемое Динглером волевое "фундаментальное решение" как методологический постулат обоснования науки. Новая методология науки должна исходить из признания нереализуемости любых попыток разыскать незыблемые конечные и достоверные основания для принятия как исходных положений научной теории, так и практических решений (на основе рационалистического анализа исходных проблемных ситуаций). Каждый раз мы имеем дело не более чем с теоретическими конструкциями разума, а в этом качестве они всегда уязвимы, как в силу отсутствия "достаточного основания", собственной относительности, так и в силу своей "частичности" — ведь наряду с данным конструктом всегда (потенциально) может быть "положен" другой конструкт. Принцип же достаточного основания классической философии, вводя "оправдание" чего-либо через указание на его позитивную причину и признание возможности редукции к ней, блокирует критику оснований (познания, а тем самым так или иначе ведет к его догматизации. В результате порождается фундаменталистский тип (познания, начало которому было положено Аристотелем. В рамках такого рода доктрин методолог попадает в ситуацию "трилеммы Мюнхаузена" (барон, как известно, пытался вытащить себя из болота за собственную косицу). Методолог вынужден выбирать из трех равным образом неприемлемых стратегий: 1) регресса обоснований в бесконечность, так как каждое вновь обнаруженное основание в свою очередь требует собственного обоснования; 2) логического круга, когда одно обосновывается через другое, а автономный фундамент познания принципиально не может быть обнаружен; 3) произвольной остановки процесса в некоем определенном пункте, который и кладется в основание (т. е. подвергается действию механизма догматизации в силу своей исходной произвольности). Последний случай, с точки зрения А., особенно показателен в научном познании, так как порождает "догматический рационализм" и "стратегии иммунитизирования", основанные на произвольно (в смысле исходя из частных интересов) сделанных ценностных выборах, маскируемых совокупностью суждений о фактах. Это и есть путь фундаментализма, всегда исходящего из признания необходимости обосновывающего абсолюта. Тем самым открывается возможность для подмены науки идеологией, достоверного ложным. В силу сказанного, А. считает необходимым положить в основание современной методологии принцип критической проверки, а саму эпистемологию строить как "аппроксимационную теорию знания" (как концепцию "правдоподобия"). В познавательных процедурах следует тогда различать: 1) ориентацию на знание как достигаемый результат, когда его наделяют статусом достоверного для данной проблемной (познавательной) ситуации; 2) ориентацию на знание как процесс непрерывного движения к истине, что предполагает постоянную критику знания как достигнутого результата, подлежащего дискредитации (фальсификации). При этом, согласно А., всегда есть (потенциальная) возможность опровержения научного знания. Надежность научного (познания, таким образом, "фабрикуется" и контролируется в самих познавательных практиках, которые движутся как бы между двумя своими полюсами — конструктивизма и критицизма. Познание как определенная практика всегда продуцирует необходимость того или иного критически обоснованного рационального выбора, что указывает на невозможность ограничения (замыкания) знания только в "чистом познании" и на его принципиальную плюралистичность. Согласно А., "никогда нельзя быть уверенным, что некоторая определенная теория надежна даже тогда,

когда кажется, что она разрешила поставленные перед ней проблемы". (По)знание всегда гипотетично и проблемно. Во всех познавательных ситуациях следует ориентироваться на поиск иных — альтернативных — теорий, которые могут оказаться обладающими большей объяснительной силой. Ориентация на плюралистичность познания позволяет институционализировать его критицистическую составляющую и исходно пытаться блокировать стремление к догматизации полученного знания, так как эта ориентация предполагает методологическую критику любых систем воззрений, их понимание не более как "правдоподобными". Отсюда, с одной стороны, распространение принципа критики А. на основания самого "критического рационализма", а с другой — анализ проблемы перехода от одних знаниевых систем и практик к другим, возможностей их трансформационного преобразования. Сколь бы (по)знание ни стремилось к идеалу нейтральности, оно

26

всегда содержит в себе нормативный компонент, за которым рано или поздно обнаружатся ценностные основания, точно так же, как то, что оно соотносено с нормированностью конкретных социально-знаниевых практик. Обнаруживать и преодолевать нормативно-ценностную зависимость (по)знания — задача критики, конструктивистская же часть программы А., оставляя возможность и доступность для критики, имеет целью так продюцировать элементы (по)знания, чтобы они способствовали преодолению обнаруженных разрывов (демаркаций). "С точки зрения критицизма, важной считается не проблема отграничения одной области от другой, но, скорее, вопрос о том, как результаты, полученные в одной области... могут быть применены к критике данных, полученных в других областях, и к усовершенствованию процесса решения проблем в этих областях" (А.). Путь к решению этого круга задач лежит через технологизацию знания, основанную на шеститактовой стратегии: 1) анализ наличной проблемной ситуации и выдвижение первоначальных гипотетических предположений по ее разрешению; 2) критическая проверка всех выявленных возможных решений с точки зрения их эвристической силы-слабости; 3) конструирование возможных альтернативных решений и критическая оценка того, что они могут дать; 4) акт выбора и принятие решения; 5) пошаговая реализация выбранного решения; 6) проверка всего замысла с точки зрения общих "регулятивных идей" (истины, справедливости, красоты). Общая стратегия познания строится в конечном итоге как технологизируемая "программа теоретического объяснения на основе закономерностей" — выявленных инвариантов (на данный момент познания), которые кладутся в основание рационального действия в социокультурных и жизненных ситуациях. С точки зрения А.: "Измерение, калькулирование, управление, программирование и прогнозирование — это виды деятельности, становящиеся все более важными для существования цивилизации". В последней наука превращается в "центральную институциональную сферу" общества, без использования результатов которой невозможна никакая стратегия действия, адекватная современному постиндустриальному обществу, построенному на принципах рациональности (носителями последних все больше являются "новые средние слои"). Владея техниками просвещения (образования) и управления, субъекты постиндустриального общества ориентированы на критику и контроль происходящего с ними, а тем самым они втягиваются в социально-политическую жизнь (придавая своему обществу статус "открытого общества"). Но тем самым и эпистемология "критического рационализма", согласно А., должна быть построена (или перестроена) как философия политики: "Исследование имеющихся взглядов по политической проблематике привело нас к тому, чтобы отказаться от каких-либо форм политической теологии и обратиться к мышлению, свойственному традициям социально-научного познания, которое в определенной степени можно также рассматривать как образец для рационального анализа и решения социальных проблем". В основу социальной доктрины А. были положены идеи, восходящие к социальной философии Поппера, но значительно переинтерпретированные А.: 1) идея критики "тотальности" идеологий; 2) идея "открытого общества"; 3) идея действия "в границах возможного". В философии политики А. продолжает свою критику "догматического рационализма", но уже как критику идеологий, как критику "стратегий иммунизирования". Задача критики при этом тройка. Это: 1) защита науки от ложного сознания, продюцируемого догматизацией ценностных суждений, мимикрирующих под суждения о фактах; 2) преодоление "идеологической пропаганды господствующей власти", игнорирующей принципы социальных технологий (техник) и неинституционализирующей социальную критику; 3) уход от катастрофизма идеологического мышления либо догматизирующей неизменности традиции (консервативный догматизм фашистского или клерикального типов), либо исходящего из политической теологии (утопический догматизм — прежде всего марксизм). Последний и является основным объектом критики в политической философии А. Вместо того, чтобы исходить из "границ возможного", марксизм настаивает на тотальности отрицания во имя принципиально не верифицируемой и не фальсифицируемой идеи ("как учит нас опыт, мечта об обществе, совершенно свободном от господства, утопична", точно так же, как "не может быть никакого идеального социального строя, который мог бы быть справедливым для всех"). К тому же, настаивает А., общество может быть реформировано, но не может быть создано заново. Отсюда он определяет марксизм как "мышление по партийной линии", как "радикальное, тотальное мышление в альтернативах", важнейшей из которых является оппозиция "свой — чужой". "Мышление по схеме "друг — враг" связано с идеей привилегированного доступа к истине для определенных лиц, именно носителей священного знания. Это учение подобно весьма старым теологическим представлениям, переодетым в современную терминологию,

в которой речь идет об определении сознания через классовое положение, следовательно, о невозможности правильного познания и представления без экзистенциального соучастия...". Поэтому, согласно А., марксистская доктрина принципиально строится как рассчитанная на теократию, а любые "криптонормативные идеологические представления" ориентированы на

27

идеал "закрытого общества". Инструмент построения "открытого общества" — рациональная политика "критического рационализма", противодействующая догматизации (идеологизации) как постоянной угрозе мышлению "вследствие постоянно действующего принципа инерции". Рациональная политика, будучи технологизируемой программой критики идеологий, не порождает в то же время "ценностный вакуум". "Технологическая система, как бы то ни было, ценностно свободна в том смысле, что она не содержит оценок, рекомендаций, ценностных суждений и т. д. Она показывает только, что человеческие действия могут вызывать определенные эффекты" (А.). Но она же не вольна выйти за установленные самим типом культуры границы возможных действий и практик, которые обнаруживаемы благодаря способности к рефлексии критического стиля мышления, формируемого в процессах просвещения (образования), и усвоению конструктивно-технических способов работы в процессах управления. В этом смысле в современных типах общества, согласно А.: "Сама теоретическая работа является частью социальной жизни, которую она делает своей темой. Существование свободной социальной науки, которая сама может выбирать свои темы и которая не связана в своих результатах, имеет в политике большое значение". (См. также **Критический рационализм**.)

В.Л. Абушенко

АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ (Albertus Magnus) (1193/1207—1280) — немецкий философ, доминиканский теолог, естествоиспытатель, граф Альберт фон Большедт, удостоенный звания "Doctor Universalis" ("всеобъемлющий доктор").

АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ (Albertus Magnus) (1193/1207—1280) — немецкий философ, доминиканский теолог, естествоиспытатель, граф Альберт фон Большедт, удостоенный звания "Doctor Universalis" ("всеобъемлющий доктор"). В доминиканский орден вступил около 1223. Преподавал в Парижском университете с 1245. В 1931 канонизирован католической церковью. Преподавал в доминиканском университете в Кельне, был учителем в т.ч. и Фомы Аквинского. Первый крупный христианский продолжатель традиции аристотелизма в эпоху средневековья. Написал комментарии и "Парафразы" к Аристотелю, а также философское сочинение "Сумма теологии". Стремясь согласовать богословие и науку, полагал первую сверхъестественным опытом, а вторую — опытом естественным, низшей ступенью первого, конституирующихся в целом в единое универсальное знание. Утверждая сотворенность времени и материи, сумел совместить схоластику и физику Аристотеля. По А., первыми в процессе творения были так называемые четыре "со-вечных" сущности: материя, время, природа ангелов и небо эмпирея. Допускал существование составных нематериальных сущностей (ангелы и деятельные разумы — бессмертные части любой человеческой души). Различал "простое", сущность которого совпадает с источником его бытия, и "составное", бытие которого не тождественно его сущности. Главным методом научного исследования считал наблюдение. Космос, по А., — наполненная различными силами совокупность форм. Разум неотделим от чувств, познание есть единый процесс взаимодействия чувственного восприятия и мышления. Высшее доступное человеку состояние — растворение в созерцании Бога. Соединение с Богом осуществимо через отрешение от мира путем очищения нашего видения Его от чувственных образов, логических категорий и собственно идеи бытия, удерживающей Его среди тварных вещей. Противопоставление души и тела неправомерно. Мораль человека — продукт не его рассудка, а совести, относящейся к практическому разуму.

А.А. Грицанов

АЛЬТЮССЕР (Althusser) Луи Пьер (1918—1990) — французский философ, крупнейший представитель неомарксизма.

АЛЬТЮССЕР (Althusser) Луи Пьер (1918—1990) — французский философ, крупнейший представитель неомарксизма. Член ФКП (1948—1980), участник войны в Испании и Движения Сопротивления. Ученик Башляра. Более 30 лет (до 1981) преподавал в парижской Эколь Нормаль. Основные сочинения: "За Маркса" (1965), "Читать "Капитал" (в соавторстве с Э. Балибаром и Р. Этабле, 1965), "Философия и житейская философия выдающихся ученых" (1967, опубликована в 1974), "Ленин и философия" (1969), "Идеология и идеологические аппараты государства" (1970), "Элементы автократии" (1973), "Позиции" (1976), "Почему я не могу оставаться в Коммунистической партии Франции" (1978), "Заметки о психоанализе" (1993), "О философии" (1994) и др. Смысл творчества А. обуславливался политическими (осуждение Сталина на XX съезде КПСС, раскол в комдвижении ввиду конфликта между китайскими и советскими коммунистами) и теоретическими истоками. Во времена А. неомарксизм в его экзистенциалистской версии исполнял функции своеобразной философии истории, стремясь установить связь между наличным порядком вещей и пережива-

емыми субъективностями индивидов. Марксистская догматика в условиях демократической Западной Европы могла воспроизводиться лишь деформированным мировосприятием отдельных людей. А именно: оценкой отношения "эксплуататоры — эксплуатируемые" в качестве экзистенциального и, как следствие, осознанным выбором социальной модели, исключающей мировоззренческий плюрализм. (По мысли А., "невежды", превратившие "Капитал" в свою Библию, оказались прозорливее подавляющего большинства ученых мужей. Причина этого в том, что "вопреки буржуазной и мелкобуржуазной идеологии, которая оказывает на них страшное давление, они /эксплуатируемые — А.Г., А.Ф./ не могут не видеть этой эксплуатации, поскольку она составляет их повседневную жизнь".) В контексте осмысления того, что данная

28

мифологема стремительно утрачивала популярность и маргинализировалась, А. определил идеологию как некое "выражение пережитого отношения человека к условиям его существования". Данное выражение, по А., всегда фундировано чем-то воображаемым и в принципе не имеет отношения к познанию истины. Согласно А., основание марксизма необходимо отыскивать не в философии свободы, но в соображениях эпистемологического порядка. А. стремился трактовать Маркса с позиций структурализма, рассматривая его как первого философа, предложившего концепцию, могущую быть оцененной как "смерть субъекта". Поэтому он, в отличие от предшественников, не обращается к ранним работам Маркса, содержащим элементы гуманизма, а делает акцент на поздних произведениях. А. усматривает радикальный разрыв между гегельянской антропологией Маркса и структурным анализом социальной реальности, предлагаемом в "Капитале". Им подчеркивается новизна метода Маркса по сравнению с диалектикой Гегеля. Эта новизна, по мысли А., заключается в отказе от гегелевского сведения философских проблем к субъекту как единому центру антропологической каузальности. Как полагал А., марксизм не диалектичен, метод Маркса кардинально нов. Опережая свое время, Маркс был вынужден, за неимением адекватных языковых средств, употреблять гегелевскую терминологию. Правильнее же, согласно А., элиминировать слово "диалектика" из профессиональных словарей как преждевременный проект. По схеме А., науки — это *теоретические практики*, превращающие в "познания" (суть в научные истины) идеологические результаты существующих *эмпирических практик* (всевозможных видов деятельности людей). Диалектика (как и философия) является *общей теорией практики* как таковой (практику в целом А. трактовал как эквивалент "единства человека и природы"). Основана эта общая теория на теории научных практик (или эпистемологии). Как отмечал А., в диалектике "теоретически выражена сущность теоретической практики вообще, а через нее — сущность практики вообще, а через нее — сущность изменений, "становления" вещей вообще". А. стремится к обоснованию марксизма в качестве строгой научной теории, направленной на выявление структур социальной реальности с помощью исторического материализма (науки — учения о социальных формациях) и диалектического материализма (философии — теории научной практики). По мысли А., исторический материализм был изложен Марксом в "Капитале". Эту книгу А. рассматривал как крупнейшее событие в истории науки, сопоставимое с основанием математики Фалесом или физики Галилеем ("Ленин и философия"). Философия Маркса, по А., содержится в логике "Капитала"; ее больше "нигде" ("Читать "Капитал") невозможно обнаружить. А. использует принцип "теоретического антигуманизма", который направлен против любых попыток привнести в марксизм антропологическую тематику. Как отмечал А., "не с конкретными людьми имеет дело наука, а с людьми-функциями в определенной структуре, носителями рабочей силы, представителями капитала... В теории люди соединены формой, поддерживающей структурные отношения, индивидуальность предстает в форме особых эффектов структуры". Теоретический антигуманизм Маркса, по А., — основание как познания, так и практической трансформации мира: "нельзя что-то знать о людях, если только не испепелить философский миф о человеке. Любая философия, пытающаяся так или иначе реставрировать марксистскую антропологию или философский гуманизм, будет в теоретическом смысле собиранием пыли". (В 1967 А. выступает с курсом лекций, критикующих так называемый "шардено-марксизм", соединяющий в себе космологизм Тейяра де Шардена, религию и некоторые марксистские принципы.) Согласно А., осмысление соотношения исторического и диалектического материализмов (как, соответственно, науки об истории и философии этой науки) правомерно осуществлять в рамках категориально-понятийного комплекса, включающего ряд базовых терминов: 1. "Практика" (или "трансформация без субъекта"), включающая исходный материал, средства производства, конечный продукт. 2. Сопряженная с ней (практическая и теоретическая) идеология — единство реальных и воображаемых отношений к наличным условиям существования людей; по А., "идеология окликает индивидов как субъектов", тем самым конституируя их. "Узнавание/неузнавание", "интерпелляция" ("запрос", "призыв") конституируют основания теории идеологии А. По его мысли, функция идеологического узнавания суть "одна из двух функций идеологии как таковой (ее обратная сторона — это функция неузнавания)". Как отмечал А., "идеология "действует", или "функционирует" так, что среди индивидов она "рекрутирует" субъектов (она рекрутирует их всех); или "трансформирует" индивидов в субъектов (она трансформирует их всех). Происходит это в той самой операции, которую я называю *интерпелляцией*, или окликаньем. Эта операция стоит даже за самыми обычными действиями, например, когда полицейский (или кто-нибудь другой) окликает тебя: "Эй, ты!"...Индивид, которого только что

окликнули на улице, обернулся. В результате этого "психологического поворота на 180 градусов" он превратился в *субъекта*. Почему? Потому что он распознал, что оклик был "действительно" адресован ему и что "окликнули *действительно его*" (а не кого-то другого)... И вы, и я всегда уже субъекты и как таковые постоянно исполняем ритуалы *идеологического уз-*

29

навания, гарантирующего, что мы действительно есть конкретные, индивидуализированные, различимые и, естественно, незаменимые субъекты". 3. Структурированное целое ("всегда заранее заданное"). Согласно А., комплексирование социального процесса не есть итог разворачивания исходного противоречия, а изначально обусловлено; общественное бытие, по мнению А., исторически выступает в качестве совокупности всевозможных (экономической, политической, идеологической и теоретической) практик (марксово-гегельянские схемы "центрированной тотальности" А. акцентированно замещает рассеянной топикой равноправных и разнокачественных инстанций). 4. Сюр-детерминация или "сверх-детерминированное противоречие". 5. "Эпистемологический перелом", связанный с созданием диалектического материализма, по мысли А., был осуществлен Марксом вне контекста предшествующих социальных теорий). Согласно схеме А., марксова теория — наука о научности науки — центрирована на механизмах продуцирования знаний. По мысли А.: а) наука есть знание происхождения (посредством "эпистемологического разрыва" — термин Башляра) *идеологии*; б) наука являет собой это самое знание вследствие изменения этого *идеологического* продукта ("Читать "Капитал"). А. весьма точно отметил, что познавательная процедура суть конструирование мышлением постигаемого объекта ("мыслительное присвоение находящегося вне мышления реального объекта"). В 1970-е, в эпоху спада популярности марксизма, А. пересматривает ряд своих взглядов: он переносит акцент с трактовки марксизма как научной теории на его интерпретацию в качестве теории политической борьбы. (Маркс, с точки зрения А., "основал не новую философию практики, а новую практику философии"). По убеждению А., на разных этапах своего существования марксизм реализовывал: а) апологетическую функцию (обосновывая конкретные политики и практики); б) экзегетическую функцию (комментируя тексты, полагавшиеся до этого непреложной истиной); в) практическую функцию (раскалывая социум и науку на "буржуазную" и "пролетарскую" компоненты). Жизнь самого А. была омрачена шизофренией, которой он страдал многие годы. Несмотря на длительные курсы лечения, эта болезнь в конечном счете привела к преждевременному завершению его философской карьеры. В 1980, в состоянии шизофренического расстройства, он убил свою жену Элен Леготье и был помещен в психиатрическую клинику, где находился до 1988. Немногочисленные работы А. оказали сильное влияние на леворадикальные течения шестидесятых и, в частности, на маоистские группы французских интеллектуалов, вокруг которых начиналось формирование постструктурализма. Его влияние определяется также многолетней работой в качестве преподавателя в Высшей нормальной школе. Среди его учеников следует выделить Фуко и Деррида.

А.А. Грицанов, А.В. Филиппович

АМАЛЬРИК из Бены, Амори (Амаугу) Шартрский (ум. ок. 1206) — французский средневековый философ-мистик.

АМАЛЬРИК из Бены, Амори (Амаугу) Шартрский (ум. ок. 1206) — французский средневековый философ-мистик. В Парижском университете читал лекции по философии и богословию. Пантеистическое учение А. сохранилось, в основном, благодаря работам его оппонента Жерсона. В своих основаниях миропонимание А. может быть истолковано следующим образом: Вселенная — эманация Бога, составляющего сущность вещей; любой верующий призван ощущать себя как элемент тела Христова, в то время как Бог постоянно присутствует в открывающих себя ему; тех, кто пребывает в любви, не должно осуждать за грехи их. Душа, прикоснувшись к Богу благодаря истинной любви, утрачивает свою первозданную природу и соединяется с Ним, сама становясь Богом. Бог более не выступает для души чем-то внешним и не может быть поэтому ею любим и почитаем. Идеи А. были трансформированы его последователями (амальриканцами) в этическое учение, согласно которому добро и зло неотделимы друг от друга, ибо они исходят от Бога. Воскрешение и Страшный Суд поэтому являются выдумками. Парижский (1209) и Латеранский (1215) соборы осудили учение А. Последователи его были приговорены к сожжению. Прах самого А. было приказано вырыть и развеять в поле.

А.А. Грицанов

АНАКСАГОР (500—428 до н.э.) — древнегреческий (из Клазомен) философ, математик и астроном, около 30 лет прожил в Афинах, фактический основоположник афинской философской школы.

АНАКСАГОР (500—428 до н.э.) — древнегреческий (из Клазомен) философ, математик и астроном, около 30 лет прожил в Афинах, фактический основоположник афинской философской школы. Ученик Анаксимена. Был обвинен в безбожии и изгнан (431 до н. э.). Известное нам сочинение — "О природе". А.

известен фактическими исследованиями в области астрономии и метеорологии. Высказал гипотезу об огненной природе Солнца и объяснил солнечное затмение экранированием его Луною, а лунное тем, что ее загораживает от Солнца Земля; предсказал падение метеорита во Фракии. Многообразие тел в природе А. сводит к различным неизменным, неисчислимо многим и бесконечно малым элементам действительного мира ("семена вещей", "подобочастные", позднее названные "гомеомериями"), которые вначале были в беспорядке смешаны и образовывали хаос. А. отрицал пустоту, утверждал относительность малого и большого, допускал бесконечную делимость вещества. Ни одна вещь не возникает и не исчезает, а образуется лишь из трансформации уже существующих вещей ("во всем заключается часть всего"). Идея

30

А. "все во всем" получает оригинальную интерпретацию в свете концепции взаимодействия элементарных частиц, развиваемой современной квантовой физикой. Мировой "ум" ("нус"), тончайшее и легчайшее вещество, содержащее, по А., полное знание обо всем и обладающее величайшей силой, приводит их в движение и упорядочивает: неоднородные элементы отделяются друг от друга, а однородные соединяются. (Первая европейская философская версия модели мира, где деятельное начало — определятельная характеристика всякой сущности.) Анаксагорическая концепция "ума" ("нуса") как движущей силы космогонического процесса являет собой классический пример техноморфной модели космологии в досократической натурфилософии, неся в своем содержании все типичные для нее характеристики (см. Античная философия). Будучи заключен в материи, в которой он творит, "нус" несоединим с ней. С именем А. связывается начало эксплицитно конституируемой и рефлексивно-осмысленной традиции европейского интеллектуализма, в рамках которой духовная автономия оценивается как цель и способ существования интеллигенции. Целью, по А. "является теоретическое познание и проистекающая из него свобода" (такой взгляд на вещи сохраняется в западной культуре вплоть до концепций современной экспертократии). А. выступал как один из главных идеологов афинской демократии. Отношения А. с Периклом персонифицируют собой первую в европейской истории модель влияния философов на образ мыслей государственного деятеля. Именно в силу политических причин А. и был осужден на смерть, хотя непосредственным поводом для обвинения А. противниками Перикла послужили его астрономические взгляды (в частности, ему было инкриминировано отрицание божественной природы Солнца). Сочинения А. после его казни были запрещены, и их распространение среди афинской интеллигенции (круги Геродота, Фидия, Эсхила, Софокла, Еврипида и Аристофана) может быть оценено как первый европейский прецедент феномена нелегальной литературы (по свидетельству Плутарха, "сочинение его... ходило лишь среди немногих, причем принимались меры предосторожности и брались клятвы верности").

А.А. Грицанов, М.А. Можейко

АНАКСИМАНДР (610—540 до н.э.) — ионийский (из Милета) натурфилософ, ученик и последователь Фалеса.

АНАКСИМАНДР (610—540 до н.э.) — ионийский (из Милета) натурфилософ, ученик и последователь Фалеса. А. приписывают первое письменное прозаическое произведение ("О природе"). Считается также, что А. совершил несколько колониальных экспедиций, написав после этого ряд географических сочинений, и первым изобразил границы тогдашнего мира на карте. А. сделал ряд инженерных изобретений, среди которых солнечные часы ("гномон") и др.; много занимался астрономией, пытался сравнить величину Земли с другими известными тогда планетами. А. был первым среди философов, провозгласившим в качестве первоначала апейрон — как нечто материальное, качественно неопределенное и бесконечное, что явилось значительным шагом вперед по сравнению с другими мыслителями, говорившими о каком-то одном и обязательно конкретном, качественном первоначале. Из апейрона путем выделения, по А., возникает все, что было, есть и будет в этом мире. Сам апейрон, как то, из чего все возникает и во что все превращается, есть нечто постоянно пребывающее и неуничтожимое, беспредельное и бесконечное во времени. (До Аристотеля слово "апейрон" у всех античных мыслителей, включая и А., выступало как прилагательное, т.е. атрибут некоего существительного.) А. можно считать одним из прародителей античной диалектики, т.к. именно с него начинается ее предыстория. Так, рассуждая о различных видах существования первоначала, он выдвинул идею о равноправии материальных состояний. Влажное, согласно А., может высохнуть, сухое — увлажниться и т.д., т.е. речь шла о взаимосвязи и возможности взаимопереходов между различными состояниями материального, более того, противоположные состояния, по А., имеют под собой какую-то общую основу, будучи сосредоточены в этом едином — апейроне — из которого они все и вычленяются. Эти идеи А. проложили путь к одной из важнейших диалектических идей, выдвинутых последующей философской мыслью, — идее единства и борьбы противоположностей. А. приписывают одну из первых в интеллектуальной традиции Запада формулировок закона сохранения материи ("из тех же вещей, из которых рождаются все сущие вещи, в эти же самые вещи они разрушаются согласно предназначению"). Порождение оформленного Космоса у А. осуществляется через этап вычленения из "всеобъемлющего мирового зародыша", этап "разделения" влажного холодного ядра и огненной коры и этап взаимодействия и борьбы последних. А. ввел термин "закон", апплицировав понятие общественной практики на природу.

Полагал, что порождение всего живого обусловлено испаряемой солнцем влагой и поэтому происхождение людей можно объяснить изменением "животных другого вида", напоминающих рыб.

Т.Г. Румянцева

АНАКСИМЕН (585—525 до н.э.) — ионийский (из Милета) натурфилософ, ученик Анаксимандра.

АНАКСИМЕН (585—525 до н.э.) — ионийский (из Милета) натурфилософ, ученик Анаксимандра. А. можно рассматривать и как продолжателя линии последнего, и как прямого последователя Фалеса. В качестве материального первоначала А. предложил такое, которое одновременно отвечало и идее Фалеса (первоначало как

31

конкретная природная стихия) и представлениям Анаксимандра (бескачественное начало — апейрон). Воздух у А. — это самая бескачественная из всех материальных стихий, прозрачная и невидимая субстанция, которую трудно увидеть, которая не имеет цвета и обычных телесных качеств. При этом воздух — это качественное первоначало, хотя во многом и являющееся образом всеобщей стихийности, наполненным обобщенно-абстрактным, философским содержанием. Из воздуха, согласно А., благодаря разрежению возникает огонь, благодаря сгущению — ветер, облака, вода, земля и камни. На принципе параллелизма микрокосма и макрокосма основан выбор А. воздуха в качестве космогонического первопринципа и актуальной жизненной основы космоса: "подобно тому как воздух в виде нашей души скрепляет нас, так дыхание и воздух охватывают всю Землю". Постулирование "сгущения" и "разрежения" единой праматерии предполагало шаг к разработке первых учений о качественных изменениях в мире.

Т. Г. Румянцева

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — в узком смысле доминирующее направление в англо-американской философии 20 в., прежде всего, в послевоенный период.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — в узком смысле доминирующее направление в англо-американской философии 20 в., прежде всего, в послевоенный период. В широком плане — А.Ф. — это определенный стиль философского мышления, подразумевающий строгость и точность используемой терминологии наряду с осторожным отношением к широким философским обобщениям и спекулятивным рассуждениям. Респектабельность процессов аргументации в границах А.Ф. не менее важна, чем достигаемый с их помощью результат. Язык формирования философских идей выступает в А.Ф. не только как важное средство исследования, но и как самостоятельный объект изучения. Для достижения этих целей А.Ф. широко использует исследовательский потенциал формальной логики, эмпирическую эпистемологию, данные сопряженных наук. В определенном смысле правомерна трактовка А.Ф. не столько как некоей "школы", сколько как особого интеллектуального "движения" в границах философской мысли 20 в. в ранге специфической метафилософской дисциплины. Традиционно А.Ф. ассоциировалась с неопозитивизмом, одним из этапов философии позитивизма. Термином "неопозитивизм" нередко обозначалось любое строгое и самоосознающее философское учение, уделявшее заметное внимание логико-лингвистическим аспектам анализа рассматриваемых и реконструируемых явлений и процессов. Обозначение "позитивизм-неопозитивизм" допустимо лишь для отдельных разновидностей А.Ф. и лишь на некоторых этапах ее развития (см. **Венский кружок**). Многие ведущие представители А.Ф. были акцентированно антипозитивистски ориентированы. Ги-

потеза истории науки о том, что А.Ф. (тождественная неопозитивизму) постепенно вытесняется из массива философской мысли Запада постпозитивизмом, в известном смысле соответствует реалиям только такой дисциплины, как философия науки. Общими установками, присущими всей А.Ф., правомерно полагать: лингвистический поворот, семантический акцент — особое внимание ею уделяется проблематике значения, постулирование метода анализа в качестве фундирующего философскую рефлексию с целью организации философии как "строгого знания", отрицание жесткого водораздела между собственно философскими проблемами и вопросами логики, лингвистики, методологии. К теоретическим и концептуальным предпосылкам А.Ф. традиционно относят: сократические индуктивные схемы; платоновскую диалектику; аристотелевские аналитики, эксплицирующие формальные структуры мышления и рассуждения; семантические изыскания софистов и стоиков; логико-семантические открытия Оккама и Иоанна Дунса Скота; идеи Ф. Бэкона об "идолах рынка", препятствующих движению к истине вследствие хаоса и беспорядка в речевой коммуникации из-за различных смыслов употребляемых людьми словосочетаний; концепцию образования понятий Локка; понимание Юмом сферы перцептуального опыта как сложной комбинации представлений и идей на основе ассоциативного принципа единственной реальностью в контексте особенной значимости сигнальной функции слова; философию мышления Декарта; гипотезу о процедурах концептуализации опыта и конструирования объектов научного познания Канта. А.Ф. очевидно являет собой аккумулированную совокупность высших достижений классического философствования. К реальным и подлинно новаторским достижениям и работам в рамках А.Ф., обусловившим ее подлинный

философский облик и придавшим ей высокий профессиональный статус, принято относить творчество ряда мыслителей англо-саксонских государств. Работы Фреге, а также "Principia Mathematica" Рассела и Уайтхеда продемонстрировали эффективность аппарата математической логики для реконструкции оснований математики. В развитие этого подхода Фреге в статье "О смысле и значении" ("Смысл и денотат") (1892) положил начало стремлениям использовать подходы математической логики для разрешения уже собственно философских вопросов. Фреге сформулировал базовые проблемы и ввел главные понятия А.Ф. Сравнивая познавательный потенциал "синтетических" ($A=B$), согласно Канту, и аналитических ($A=A$) суждений, Фреге отметил, что новое знание порождается благодаря первым, но при этом остается открытым вопрос о том, на чем реально фундируется их истинность, т.е. каковы именно основания отождествления разнящихся между собой выражения А и выражения В.

32

По Фреге, "имена собственные" (выражения, слова и обозначения) — элементы синтетических суждений — отождествляются тогда, когда они имеют общий референт (совпадающий внешний объект, на который они направлены). Значение этих "имен" и сводимо к указанию на некий объект (к "референции"). Обозначение значения именами собственными необходимо дополняется и тем, что они также выражают и определенный смысл. Экстраполируя подход на совокупность повествовательных предложений, Фреге сделал вывод, что мысль, заключенная в них, являет собой смысл наряду с тем, что их подлинная значимость (истинность либо ложность) суть их значение. Традиционалистская редукция таких предложений к субъект-предикатным суждениям не обеспечивает постижения их значения, вследствие чего Фреге и разработал (с помощью так называемой "логики кванторов") подходы для конституирования логически безупречного языка, в рамках которого любое имя собственное указывает на соответствующий референт, а истинная ценность предложений не корректируется включением в их строй любых новых имен. Следующий шаг в эволюции идей и концепций А.Ф., одновременно явившийся поворотным пунктом в ее истории (именно этот этап трактуют как исходный большинство ее адептов) связан с творчеством Рассела и Мура. Рассел, отстаивая идею о плюралистической Вселенной (т.е. таковой, когда действительность существует вне сознания), предположил, что иное видение ее может быть объяснено только изначальной порочностью приема редукции предложений к суждениям субъектно-предикатной организации. Переосмыслив референциальную теорию значения Фреге, Рассел стал рассматривать язык как "картину", отражающую атомарные факты. Он, а затем и Витгенштейн разработали следующие типовые процедуры логико-философского анализа: противопоставление "глубинного" логического анализа языка традиционалистскому и "поверхностному", придание математической логике статуса универсального средства для решения многих философских и научных проблем с использованием грамматического анализа. Мур разработал концептуальные подходы для процедур перефразировки неясных высказываний в синонимичные и более ясные. С Мура начинается постепенный переход от анализа математических и логических структур к исследованию реального функционирования обыденного языка. С середины 1930-х позитивистская программа редукции языка постепенно утрачивает свои позиции, т.к. ее ограниченность выявляется ключевыми авторитетами неопозитивизма — представителями Венского кружка и Витгенштейном. В 1940— 1950-е позитивистские методы в А.Ф. сменяются методами лингвистического исследования, которые отказываются от использования математической логики и

принципов эмпирического атомизма. Начиная с этого момента, А.Ф. начинает вновь обращаться к традиционным философским проблемам и включать в поле собственных интересов принципы других течений, сближаясь с установками прагматизма, герменевтики и структурализма. Сохраняя критический пафос по отношению к метафизике, проблемы которой должны быть разрешены с помощью терапевтических процедур лингвистического анализа, А.Ф., в тоже время, отказывается от идеи устранения метафизических предпосылок из языка философии и науки. Уточняя статус и функции метафизических рассуждений, представители этого этапа А.Ф. пришли к выводам о том, что метафизика — не бессмыслица, она не является информативной дисциплиной, но задает некое специфически-парадоксальное видение мира ("как в первое утро его рождения"), призывает к нетрадиционному взгляду на мироздание, постоянно динамично генерируя в границах этого процесса оригинальные научные гипотезы; метафизика пронизывает религию и мораль, психологию и религию. Метафизическое видение мира организуется на таких же основаниях, как и остальное знание людей, поэтому постижение "глубинной грамматики" ее — вовсе не бесполезный процесс. В случае невозможности фальсифицировать те или иные метафизические системы, необходимо помнить о потенциальной возможности их взаимной конвертации в рамках научно-интеллектуальных сообществ. Этико-юридические изыски представителей А.Ф. оказались сконцентрированы в русле трех доминирующих парадигм: интуиционизма (Мур, В. Росс, Г. Причард), отрицавшего объективную ипостась ценностей; эмотивизма (Ч.Стивенсон и др.), постулировавшего наличие двойного смысла — дескриптивного (намерение дать другому некое знание) и эмотивного (обоюдные стимулы для соответствующего диалога) — в этических суждениях и терминах; прескриптивизма (Р.Хеар и др.), обращавшего особое внимание на императивную нагруженность высказываний подобного характера. Работы позднего Витгенштейна, П.Стросона, Куайна, М.Даммита, Д.Дэвидсона и др. подчеркивают неустрашимую двусмысленность и историчность языка, который рассматривается как совокупность "языковых игр", "схем", "парадигм", задающих множественные стандарты интерпретации. Логический

анализ сменяется анализом "грамматики", которая меняется в зависимости от конкретных ситуаций или "языковых игр". Постпозитивизм и лингвистический анализ отказываются от референциальной теории значения, различения аналитических и синтетических суждений, трактовки опыта как чего-то трансцендентного языка. А.Ф. второй половины 20 в. активно использует принципы лингвистики и психологии, а также многих течений континен-

33

тальной философии. Центральными темами становятся проблемы понимания, смысла, коммуникации, которые рассматриваются с различных точек зрения. Таким образом, современная А.Ф. представляет собой крайне неоднородное явление, которое объединяет совершенно разные концепции, зачастую представляющие взаимопротиворечащие подходы. При этом, несмотря на сравнительно небольшое количество общих базовых предпосылок, разделяемых представителями А.Ф. в 1990-х, эта философская школа (или группа философских школ) сохраняет мощный обновленческий потенциал и эвристическую значимость. Приверженцы А.Ф. в конце 20 в. вновь сочли необходимым сохранять верность исходным теоретическим основаниям данной интеллектуальной традиции (интерес к проблемам метафизического порядка, поиск все новых и новых подходов к общей теории языка). С другой стороны, осуществили (например, П.Хакер и Г.Бейкер) ряд удачных модернизаций традиционалистских парадигм А.Ф. (преодоление жесткого водораздела между подходом "истории идей" и подходом "истории философии", результативное в признании продуктивности учета историко-культурного контекста для адекватной реконструкции взглядов мыслителей прошлых эпох). На первый план в рамках А.Ф. начинает выходить социально-политическая проблематика (теоретические работы Ролса и Нозика). (См. также **Позитивизм, Фреге, Рассел, Мур, Куайн, Уайтхед, Витгенштейн, Лингвистический поворот.**)

А.А. Грицанов, А.В. Филиппович

"АНАТОМИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕСТРУКТИВНОСТИ" ("The anatomy of human destructiveness", 1973) — произведение Фромма, посвященное проблеме агрессивности как биологического и антропологического феномена.

"АНАТОМИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕСТРУКТИВНОСТИ" ("The anatomy of human destructiveness", 1973) — произведение Фромма, посвященное проблеме агрессивности как биологического и антропологического феномена. Фромм вводит разделение агрессии "доброкачественной" — филогенетически заложенного импульса к атаке (или бегству) в ситуации, когда возникает угроза жизни, и агрессии "злокачественной" (деструктивности и жестокости). "Доброкачественно-оборонительная" агрессия необходима для выживания индивида и рода, имеет биологические формы проявления и затухает, как только исчезает опасность. "Злокачественно-деструктивная" агрессия присуща только человеку и практически не наблюдается у других млекопитающих; по Фромму, этот вид агрессии не имеет филогенетической программы и служит биологическому приспособлению. Фромм подвергает критике понимание агрессивности в инстинктивизме (отдельные положения учения Фрейда, К.Лоренца и др.) и бихевиоризма (Б.Скиннер и др.). Инстинктивистские концепции трактуют агрессивность как постоянный фактор психической жизни, заданный биологически и имеющий тенденцию накапливаться и искать разрядки в деструктивных поведенческих актах ("гидравлическая концепция агрессивности"). Бихевиоризм, по мысли Фромма, рассматривает агрессивность только в контексте визуально наблюдаемого поведения, исключая из анализа целостную человеческую личность. Как результат, бихевиористские концепции не могут объяснить психические явления, не обусловленные вызовами среды, и учесть мотивирующие поведение импульсы. Фромм считает, что и инстинктивизм, и бихевиоризм являются формами редукционизма, сводящими понимание человека соответственно либо к унаследованным из прошлого моделям, либо к некритическому воспроизведению сегодняшних социальных схем. В качестве альтернативы этим моделям Фромм предлагает реформированный психоанализ как учение о характере и о конфликтах между характерологическими страстями, органично присущими личности, и необходимостью самоограничения. Фромм стремится опровергнуть представление о присущих человеку от рождения деструктивных наклонностях, используя для этого данные нейрофизиологии, психологии животных, палеонтологии и антропологии. Так, нейрофизиология показывает, что при отсутствии внутренних или внешних раздражителей импульсы зон мозга, активизирующие и сдерживающие агрессивность, находятся в состоянии подвижного равновесия (т.е. агрессивность не действует постоянно, а возникает ситуативно). Сам нейрофизиологический механизм обеспечения защиты жизни демонстрирует неочевидность значимости агрессивности, поскольку в физиологии мозга (и в поведении) не меньшую значимость имеет рефлекс бегства (нервные волокна и центры нападения и бегства расположены очень близко). При этом "инструментальная" агрессивность хищников нейрологически отлична от защитной агрессивности и у других животных не встречается; человек же в своем филогенезе не являлся хищником. Характерно, что в неволе животные значительно чаще проявляют агрессивность, чем в естественных условиях обитания. Причиной этого является сокращение жизненного пространства и разрушение структуры внутривидовых контактов. Однако аналогичные явления в человеческом обществе (аномия), по Фромму, имеют иную природу и связаны не столько с плотностью населения, сколько с ущербностью социальной структуры,

утратой настоящих человеческих связей и жизненных интересов. Если решение проблем, связанных с перенаселением, у животных имеет биологические основания, то у человека — социальные и политические. Антропологические данные не подтверждают наличие деструктивности и жестокости у примитивных народов в процессе охоты, а также опровергают тезис о присущем человеку стремлении к господству (социальные отноше-

ния таких народов не определяются командно-подчиненной психологией). Войны первобытных народов не имеют характера массовых организованных действий, их эскалация экономически невыгодна. В целом, по Фромму, воинственность является функцией цивилизационного развития. Агрессивность в обществе тем выше, чем выше степень разделения труда. Самыми агрессивными являются социальные системы, которым уже присуще деление на классы. Фромм полагает, что основой превращения человека в эксплуататора и разрушителя стала "революция городов" 4—3 тысячелетий до н.э. Рост производительности и разделение труда, превращение прибыли в капитал, необходимость централизованного учета готовой продукции обусловили классовое расслоение общества. В этот же период возникает собственно институт войн, направленных на захват ценностей и на преодоление политической и династической раздробленности. Возникшая социальная система изначально являлась эксплуататорской; власть в ней опиралась исключительно на силу, страх и подчинение. Городская цивилизация становится источником жажды власти (сализма) и страсти к разрушению жизни (некрофилии). Таким образом, деструктивность и жестокость не являются сущностными чертами человеческой природы, однако могут достигать значительной силы и распространенности. Фромм считает, что их объяснение следует искать не в унаследованном от животных предков разрушительном инстинкте, а в тех факторах, которые относятся к специфически человеческим условиям существования. Так, даже в форме защитной реакции агрессивность у людей встречается значительно чаще, чем у животных. Фромм рассматривает ряд видов этой формы агрессивности, "собственно человеческих вариантов ее проявления"; их объединяют понятия псевдоагрессии и оборонительной агрессии. Псевдоагрессия (в виде непреднамеренной агрессии, игровой агрессии и агрессии-самоутверждения) обозначает "действия, в результате которых может быть причинен ущерб, но которым не предшествовали злые намерения". Оборонительная агрессия связана у человека с ответными реакциями на угрозы свободе, индивидуальному или групповому нарциссизму, на попытку лишения человека иллюзий, а также с конформистским, или "инструментальным", поведением. В силу специфики человеческого существования она проявляется сильнее, чем у животного: человек реагирует не только на наличную, но и на возможную угрозу; он подвержен манипуляции, руководству, убеждению; человек нуждается не только в физических, но и в психических условиях выживания — прежде всего в "системе координат" и в объектах почитания. Главным условием снижения оборонительной агрессии, в силу невозможности изменения ее биологической основы, является, по мысли Фромма, устранение из жизни как индивидов, так и групп взаимных угроз. Это предполагает в первую очередь создание системы производства и распределения, обеспечивающей людям достойные условия бытия и включающей или делающей непривлекательным стремление к господству одной группы над другими. В отличие от оборонительной, "злокачественная" агрессия не порождается инстинктами и присуща только человеку. Фромм утверждает, что она не нужна для физиологического выживания, но в то же время представляет собой важную составную часть человеческой психики. Деструктивность рассматривается им как возможная реакция на психические потребности, глубоко укорененные в человеческой жизни, как результат взаимодействия различных социальных условий и экзистенциальных потребностей человека. Фромм определяет человека как примата, начинающего свое развитие в момент эволюции, когда инстинктивная детерминация становится минимальной, а развитие мозга достигает максимального уровня. Соответственно у человека возникают специфически человеческие (экзистенциальные) потребности, общие для всех людей и ориентированные на преодоление своего страха, изолированности, беспомощности, заброшенности, на поиск новых форм связи с миром. По Фромму, различные способы удовлетворения экзистенциальных потребностей проявляются в таких страстях, как любовь, нежность, стремление к справедливости, независимости и правде, в ненависти, сализме, мазохизме, деструктивности, нарциссизме. Именно страсти являются стержнем мотивационной сферы человека. Таким образом, "злокачественная" агрессия, по Фромму, является иррациональным (неконструктивным) вариантом ответа на экзистенциальные потребности. При этом Фромм различает "кажущуюся" деструктивность (необусловленные страстью к разрушению деструктивные действия, например ритуальные), "спонтанные" формы деструктивности (активизация деструктивных импульсов при чрезвычайных обстоятельствах, например деструктивность в состоянии экстаза, деструктивность как идеальная цель) и укорененную в характере деструктивность (сализм и некрофилия). Сализм Фромм определяет как страстное влечение к неограниченной власти над другим живым существом; развитию сализма способствует эксплуататорская социальная система и ситуация отсутствия "положительных стимулов" (в качестве "клинического случая анально-накопительского сализма" Фромм рассматривает Г.Гимmlера, "клинического случая не-сексуального сализма" — И.Сталина). Некрофилия, по Фромму, есть страсть к разрушению жизни и привязанность ко всему мертвому, разложившемуся, механическому. Одним из симптомов некрофилии Фромм считает присущее тех-

ногенному обществу вытеснение интереса к живому интересом к артефактам. Развитие некрофилии связывается им с определенными генетическими предпосылками; однако собственно некрофильский характер формируется под влиянием гнетущей, лишенной радости атмосферы в семье и — в первую очередь — "злокачественными" кровосмесительными узами. Примером "клинического случая некрофилии" Фромм считал А.Гитлера. "А.Ч.Д.", выступив одним из прецедентов многомерного психоаналитического подхода к анализу социальной проблематики, содействовала дальнейшей отработке методологии социологического психологизма.

М.Н. Мазаник

АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ (Anselm) (1033—1109) — теолог, представитель схоластического реализма, с 1093 — архиепископ Кентерберийский (Англия).

Основные произведения: "Монолог", "Прибавление к рассуждению" ("Proslogion"), "Диалог о грамматике" и др.

АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ (Anselm) (1033—1109) — теолог, представитель схоластического реализма, с 1093 — архиепископ Кентерберийский (Англия). Основные произведения: "Монолог", "Прибавление к рассуждению" ("Proslogion"), "Диалог о грамматике" и др. А.К. продолжал скорее платоновскую, чем аристотелевскую, традицию в философии, поэтому его учение не являлось схоластическим в полной мере. Проблема соотношения веры и разума решалась А.К. в духе августицизма: вера предшествует разуму ("верю, чтобы понимать"). Однако, по А.К., разум с помощью искусства диалектики должен прояснить истину, которая содержится в положениях веры. А.К. полагал, что рациональному доказательству доступны все "истины откровения". Диалектика оказывается, таким образом, своеобразным орудием веры: христианское вероучение, с одной стороны, обуславливает исходные посылки диалектического рассуждения, а с другой — предопределяет и его конечные выводы. Попытка рационально обосновать догматы вероучения (сотворение мира из ничего, догматы Троицы, первородного греха, искупительной жертвы Иисуса и др.) осуществлялась А.К. на концептуальной основе философского "реализма". А.К. выдвинул так называемое онтологическое доказательство существования Бога. Он постулировал необходимость существования такого объекта, выше которого ничто помыслить нельзя. Из понятия Бога как максимального совершенства А.К. выводил реальность его бытия. отождествляя, по существу, мысль с бытием, выводя онтологию из логики, А.К. утверждал, что если Бог мыслится как совокупность всех совершенств — он вечен, всеведущ, всеблаг, бесконечен и т.д., — то он должен обладать и предикатом существования, иначе все совершенства окажутся мнимыми. А.К. удалось сформулировать в логически чистом виде важную проблему: можно ли осуществлять умозаключения от мышления к бытию, переходить от чистой мысли к фактическому существованию. А.К. уделял также внимание этическим вопро-

сам (например, свобода воли и свобода выбора), предложил свою концепцию истины (учение о референциальной, препозициональной и актуальной истинах) на основе изучения семантической функциональности языка и поиска внутренних законов, управляющих языком. Теория языка Бога у А.К. сопоставима с "логосом" Платона и "Verbum" Августина (речь Бога — это точный образ природы вещей, соответственно, слова человека — неточные и неполные образы вещей). Позиция "крайнего реализма" А.К. многократно подвергалась философской критике, начиная от его современников и до Канта. Однако значение его учения определяется, с одной стороны, рационализацией августицизма, а с другой, — разработкой концептуальной основы схоластической философии.

А. Р. Усманова.

АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА — в "Критике чистого разума" Канта — противоречащие друг другу утверждения о космологических идеях.

АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА — в "Критике чистого разума" Канта — противоречащие друг другу утверждения о космологических идеях. Развивая учение о разуме как высшей познавательной способности доводящей синтез, начатый еще рассудком, до безусловной законченности, Кант вводит в своей трансцендентальной диалектике понятие "идей разума" (включающих системы психологических, космологических и теологических идей) — идей трансцендентальных. В отличие от категорий рассудка, "идеи разума" представляют собой понятия о глобальных целостностях; мыслимое в них безусловное единство многообразного никогда не может быть найдено в границах опыта, и поэтому чувства не могут дать им адекватного предмета. Однако "драма" человеческого разума, его "судьба", по мысли Канта, состоит в том, что эти универсальные целокупности разум неизбежно будет стараться толковать как предметные, неправомерно применяя идеи разума к тому, что не является чувственно данным. Это, так называемое конститутивное применение трансцендентальных идей, приводит к тому, что разум впадает в заблуждения, "иллюзорные ошибки и видимости", свидетельством чего и являются возникающие при этом, с одной стороны паралогизмы (или, по Канту, "односторонние видимости", когда речь идет о психологических идеях) и А.Ч.Р., с другой стороны. Имеется в виду "двусторонняя видимость", т.е. не одно иллюзорное, а два

противоположных утверждения, относящихся друг к другу как тезис и антитезис — в контексте неправомерного применения космологических идей. В соответствии с четырьмя классами ранее выделенных им категорий рассужда Кант выводит четыре антиномии, или четыре группы противоречащих друг другу суждений, касающихся: 1) величины мира, 2) его деления, 3) возникновения и 4) зависимости существования. Они сформулированы им следующим

36

образом: 1) "Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве / Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве". 2) "Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое, или то, что сложено из простого / Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей и вообще в мире нет ничего простого". 3) "Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность / Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы". 4) "К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность / Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины". Важно отметить, что антиномиями Кант считает отнюдь не любые, уже противоречащие друг другу суждения. К их числу могут быть отнесены только те, истинность которых не может быть проверена непосредственно в опыте, т.е. предельно общие, "воспаряющие над опытом знания", касающиеся мироздания в целом, а также обязательно доказанные суждения. Поэтому сам Кант, выделив антиномии, затем последовательно доказывает тезисы и антитезисы каждой из них, пользуясь при этом так называемой логикой от противного. Лишь после этого он разрешает антиномии. При этом сама процедура "разрешения космологической диалектики" понимается им как ее радикальное устранение из "метафизики", прошедшей через горнило "критического исследования". В отношении первых двух антиномий (математических) Кант признал ложность как тезисов, так и антитезисов ("Так как мир не существует сам по себе, то он не существует ни как само по себе бесконечное целое, ни как само по себе конечное целое"). Устранение второй антиномии осуществлялось аналогичным образом. Что же касается третьей и четвертой антиномий (динамических), то, по мысли Канта, и тезисы и антитезисы здесь могут быть одновременно истинными, хотя и в разных отношениях, так как они представляют собой "синтез разнородного" — феноменов и ноуменов. Кантовская антитетика, представляющая собой учение о противоречиях человеческого разума и их роли в познании, сыграла большую роль в истории диалектики, поставив целый ряд проблем перед его непосредственными последователями, и явившись, таким образом, мощным импульсом для собственно диалектических размышлений всех представителей немецкой философии. [См. также "Критика чистого разума" (Кант).]

Т.Г. Румянцева

АНТИ-ПСИХОЛОГИЗМ — парадигмальная установка, постулируемая модернизмом (см. Модернизм) и в особенности постмодернизмом

АНТИ-ПСИХОЛОГИЗМ — парадигмальная установка, постулируемая модернизмом (см. Модернизм) и в особенности постмодернизмом (см. Постмодернизм), которая заключается в программной элиминации субъективного фактора при интерпретации феноменов культуры. Традиция А.-П. исходно конституируется в сфере методологии и теории познания. В отличие от классической философии, фундированной презумпцией объективности содержания адекватного знания о мире, основанного на эмпирических данных чувственного опыта (идея "отражения"), философия 20 в. подвергает этот "психологизм" радикальному сомнению — по меньшей мере, по трем основаниям: 1) трансцендентализм семантически сопрягает психологизм с когнитивным натурализмом, в силу чего теория познания, отвечающая требованиям анти-натурализма, мыслится как базирующаяся на парадигме А.-П. (от Марбургской школы неокантианства в модернизме — до "трансцендентального эмпиризма" Делеза); 2) принцип А.-П. ставится во главу угла в программно не(анти)-психологической концепции субъективности Гуссерля (гуссерлианская программа де-натурализации и де-психологизации не только познания, но и культуры в целом); 3) неопозитивистский эмпиризм (парадигма *sense data*) также преодолевает психологизм эмпириокритицизма (программа дистанцирования методологии от "психологии научного открытия" у Г.Рейхенбаха и др.). Традиция А.-П. в современной ее артикуляции программной ориентации и художественной практики модернизма в искусстве, например, позднего экспрессионизма, осуществившего радикальную переориентацию с презумпции выражения субъективного состояния художника на презумпцию выражения сущности объекта "как он есть" (Э.Л.Кирхнер) — вплоть до стратегии "деформации формы" как средства проникновения за феноменологическую видимость к ноуменальной сущности объекта (от Дж.Энсора — к Э.Хеккелю, Э.Х.Нольде, В.Кандинскому и К.Шмидту-Ротлуффу). Классическими произведениями А.-П. этого периода могут рассматриваться: серия "Портреты городов" О.Кокошки, визуальный ряд которой фундирован не презумпцией чувственно-эмоционального их восприятия, но, напротив, рациональным знанием о специфике их истории, культуры и традиций; офорты М.Бекмана, понятые как "наборы визуальных шифров" и др. Тенденция А.-П. находит свое содержательное развитие в контексте кубизма, опирающегося на определенные идеи Платона, Канта и Гегеля (по оценке Рейнгардта, "сын пармского крестьянина Жюль Брак усвоил фило-

софию в застольных разговорах начала века") и программно ставящего своей целью моделирование возможных миров: искусство предстает не как изобразительная, но как конструктивная деятельность. В рефлексивной самооценке Х.Гриса, "кубизм есть только новый способ представления вещей", и, согласно "Манифесту кубизма" (1912), кубистское произведение есть концепция мира, созданная посредством знаковых кодов. (В этом отношении эволюция художественной программы кубизма претерпевает ту же эволюцию, что и экспрессионистская: от "бунта против вещей" и презумпции "выразить то, что было в нас самих" у раннего П.Пикассо — до его же программного требования "слиться с объектом", т.е. "скорее изображать вещи такими, какими их знают, чем такими, какими их видят".) В контексте данной установки интенция кубизма на А.-П. объективируется в программе антивизуализма: принципиальное "отрицание наивного реализма" предполагало в кубизме "отказ от зрения" как традиционной основы живописи с ее презумпцией перспективы и ракурса видения объекта. Призыв П.Пикассо "уважайте объект!" предполагает восприятие последнего вне каких бы то ни было сиюминутных ассоциаций, имеющих субъективную психологическую подоплеку. Согласно кубистской концепции творчества, художник должен быть "чист" и независим от собственного, личного и личностного видения объекта, — в позднем кубизме конституируется так называемая "секта чистых" или "пуризм" (не случайно А.Сальмон сравнивал кубизм с религией гугенотов). В контексте развития А.-П. кубистская "война против зрения" (П.Пикассо) может быть рассмотрена как выражение идеи элиминации субъекта — в данном случае субъективной точки зрения — в предельно простом, оптико-топографическом ее понимании. По оценке Г.Аполлинера, в кубизме "художники, не будучи более ограниченными чем-то человеческим, представляют нам произведения более умоизобразительные, нежели чувственные". Своего апогея в рамках модернизма стратегия А.-П. достигает в таком направлении, как футуризм с его сформулированным Маринетти программным требованием "заменить психологию человека, отныне исчерпанную, лирическим завладением материалом". Традиционный психологизм не просто отрицается в футуризме, но заменяется пафосным механицистским объективизмом — вплоть до сформулированной в "Манифесте футуристической живописи" (1910) идеи "создания механического человека с заменимыми частями". Следует, однако, заметить, что в полемике кубизма с футуризмом в 1912 кубизм обвинял последний в сюжетности и литературности, а тем самым — в уступке психологизму, конкретно имея в виду такие направления футуристической живописи, как динамизм и симультанизм, могущие быть отнесенными к неоимпрессионизму (например, тезис Дж.Баллы о том, что "у бегущих лошадей не по четыре ноги, а по двадцать"). Финальная дискредитация психологизма осуществляется в дадаизме: по признанию М.Дюшана, относящемуся к дадаистскому периоду его творчества, "я ... стремился изобретать, вместо того, чтобы выражать себя" (см. Дадаизм). Своего апогея в рамках модернизма традиция А.-П. достигает в контексте эстетической концепции "невозможного искусства", фокусирующего внимание не на эмоциональной сфере человека, но на "свойствах материалов" и пафосно провозгласившего программу конституирования "микроэмоционального искусства". В неклассической философии А.-П. Находит свое развитие не только в философии искусства (например, в анализе "дегуманизации искусства" у Ортеги-и-Гассета), но и во многих иных предметных областях. Так, например, в контексте проблемы интерпретации А.-П. проявляет себя как ориентация на отказ от традиционного видения интерпретации текста (понимания) как реконструкции исходного авторского замысла (эволюционное движение от "биографического анализа" Г.Миша к структуриализму, ориентированному на трактовку интерпретационной процедуры как основанной на выявлении объективных гештальтно-организационных характеристик текста — см. Интерпретация). В структурном психоанализе субъект характеризуется как "децентрированный", растворенный в формах языкового порядка (см. Лакан). В целом, современная философия констатирует парадигмальный поворот в интерпретации самого феномена субъекта: не только психологически артикулированный (так называемый "вожделирующий") субъект фрейдистского типа, но и рациональный субъект типа декартовского уступают место деперсонифицированной презентации культурных смыслов (языка): по оценке Деррида, неклассическая философия практически осуществила деструкцию таких фундирующих саму идею субъективности феноменов, как "самодостаточность и самоналичие". Идущая от философского и художественного модернизма (от структурного анализа и дадаизма — прежде всего), линия А.-П. как растворения субъективности в семиотическом пространстве языка находит свое развитие в философии постмодернизма. Свою цель в данной сфере постмодернизм формулирует следующим образом: "взломать ... пока еще столь герметическую преграду, которой удерживает вопрос о письме ... под опекой психоанализа" (Деррида). Согласно постмодернистскому видению дискурсивных практик письма и чтения, последние задают семиотическое пространство, в рамках которого "производимое действие совпадает с переживаемым воздействием; пишущий пребывает внутри письма, причем не как психологическая личность... а как непосредственный участник действия" (Р.Барт). Утрата субъектом психологической артикуляции приводит к тому, что он не только теряет личностные качества и

37

сивной самооценке Х.Гриса, "кубизм есть только новый способ представления вещей", и, согласно "Манифесту кубизма" (1912), кубистское произведение есть концепция мира, созданная посредством знаковых кодов. (В этом отношении эволюция художественной программы кубизма претерпевает ту же эволюцию, что и экспрессионистская: от "бунта против вещей" и презумпции "выразить то, что было в нас самих" у раннего П.Пикассо — до его же программного требования "слиться с объектом", т.е. "скорее изображать вещи такими, какими их знают, чем такими, какими их видят".) В контексте данной установки интенция кубизма на А.-П. объективируется в программе антивизуализма: принципиальное "отрицание наивного реализма" предполагало в кубизме "отказ от зрения" как традиционной основы живописи с ее презумпцией перспективы и ракурса видения объекта. Призыв П.Пикассо "уважайте объект!" предполагает восприятие последнего вне каких бы то ни было сиюминутных ассоциаций, имеющих субъективную психологическую подоплеку. Согласно кубистской концепции творчества, художник должен быть "чист" и независим от собственного, личного и личностного видения объекта, — в позднем кубизме конституируется так называемая "секта чистых" или "пуризм" (не случайно А.Сальмон сравнивал кубизм с религией гугенотов). В контексте развития А.-П. кубистская "война против зрения" (П.Пикассо) может быть рассмотрена как выражение идеи элиминации субъекта — в данном случае субъективной точки зрения — в предельно простом, оптико-топографическом ее понимании. По оценке Г.Аполлинера, в кубизме "художники, не будучи более ограниченными чем-то человеческим, представляют нам произведения более умоизобразительные, нежели чувственные". Своего апогея в рамках модернизма стратегия А.-П. достигает в таком направлении, как футуризм с его сформулированным Маринетти программным требованием "заменить психологию человека, отныне исчерпанную, лирическим завладением материалом". Традиционный психологизм не просто отрицается в футуризме, но заменяется пафосным механицистским объективизмом — вплоть до сформулированной в "Манифесте футуристической живописи" (1910) идеи "создания механического человека с заменимыми частями". Следует, однако, заметить, что в полемике кубизма с футуризмом в 1912 кубизм обвинял последний в сюжетности и литературности, а тем самым — в уступке психологизму, конкретно имея в виду такие направления футуристической живописи, как динамизм и симультанизм, могущие быть отнесенными к неоимпрессионизму (например, тезис Дж.Баллы о том, что "у бегущих лошадей не по четыре ноги, а по двадцать"). Финальная дискредитация психологизма осуществляется в дадаизме: по признанию М.Дюшана, относящемуся к дадаистскому периоду его творчества, "я ... стремился изобретать, вместо того, чтобы выражать себя" (см. Дадаизм). Своего апогея в рамках модернизма традиция А.-П. достигает в контексте эстетической концепции "невозможного искусства", фокусирующего внимание не на эмоциональной сфере человека, но на "свойствах материалов" и пафосно провозгласившего программу конституирования "микроэмоционального искусства". В неклассической философии А.-П. Находит свое развитие не только в философии искусства (например, в анализе "дегуманизации искусства" у Ортеги-и-Гассета), но и во многих иных предметных областях. Так, например, в контексте проблемы интерпретации А.-П. проявляет себя как ориентация на отказ от традиционного видения интерпретации текста (понимания) как реконструкции исходного авторского замысла (эволюционное движение от "биографического анализа" Г.Миша к структуриализму, ориентированному на трактовку интерпретационной процедуры как основанной на выявлении объективных гештальтно-организационных характеристик текста — см. Интерпретация). В структурном психоанализе субъект характеризуется как "децентрированный", растворенный в формах языкового порядка (см. Лакан). В целом, современная философия констатирует парадигмальный поворот в интерпретации самого феномена субъекта: не только психологически артикулированный (так называемый "вожделирующий") субъект фрейдистского типа, но и рациональный субъект типа декартовского уступают место деперсонифицированной презентации культурных смыслов (языка): по оценке Деррида, неклассическая философия практически осуществила деструкцию таких фундирующих саму идею субъективности феноменов, как "самодостаточность и самоналичие". Идущая от философского и художественного модернизма (от структурного анализа и дадаизма — прежде всего), линия А.-П. как растворения субъективности в семиотическом пространстве языка находит свое развитие в философии постмодернизма. Свою цель в данной сфере постмодернизм формулирует следующим образом: "взломать ... пока еще столь герметическую преграду, которой удерживает вопрос о письме ... под опекой психоанализа" (Деррида). Согласно постмодернистскому видению дискурсивных практик письма и чтения, последние задают семиотическое пространство, в рамках которого "производимое действие совпадает с переживаемым воздействием; пишущий пребывает внутри письма, причем не как психологическая личность... а как непосредственный участник действия" (Р.Барт). Утрата субъектом психологической артикуляции приводит к тому, что он не только теряет личностные качества и

38

деперсонифицируется (становится "кодом, не-личностью, анонимом"), но и исчезает в целом — как явление:

"он — ничто и никто ... он становится ... зиянием, пробелом" (Кристева). (См. также "Смерть субъекта", "Смерть Автора", "Трансцендентальный эмпиризм".)

М.А. Можейко

АНТИХРИСТ (1) в христианских моделях миропредставления эсхатологического толка — оппонент, противник Иисуса Христа, лже- Христос

АНТИХРИСТ (1) в христианских моделях миропредставления эсхатологического толка — оппонент, противник Иисуса Христа, лже-Христос. Предполагается, что А. неизбежно будет побежден после того, как восстанет против Иисуса на исходе мирского времени. Апокалиптическая традиция иудеев в качестве одного из главных субъектов мирового процесса видела противника Мессии. В эпоху раннего христианства разнообразные влиятельные враги этого вероучения (от Навуходоносора до Домициана и Нерона) трактовались как воплощенный А. Фигура А. — карикатура-гротеск на Агнца, закланного в начале мира, эго тень Христа, пародия на Него. Торжество Римской империи, оценивавшей себя самое гордо и богохульно, воспринималось первыми христианами торжеством сатанинских, антихристовых сил истории, но не Божьей истины: на головах "зверя" на царских коронах — имена кощунственные (слово "август" — титул династии императоров Рима — по-гречески "сибастрис" — "священный", "дающий благословение"). По свидетельству Иоанна Богослова: "И дивилась вся земля, следя за зверем; и поклонились дракону, который дал власть зверю, и поклонились зверю, говоря: кто подобен зверю сему?... И дана ему власть действовать сорок два месяца". (Тем самым устанавливалось, что есть некое определенное время торжества А., срок гонения.) Согласно наиболее емким и развернутым характеристикам, А. — человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога... Люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся... А. персонифицировался с системным отвержением христианства. В текстах Нового Завета любой, не разделяющий тезис о телесном воплощении логоса в посюстороннем мире, выступает как А.: "...всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста...". В последующей истории христианства образ А. служил безотказным и эффективным оружием в борьбе различных его течений: протестанты именовали А. римского папу, католики усмотрели А. в Лютере. (2) Центральный фигурант предпоследней работы Ницше "Антихрист. Проклятие христианству" ("Der Antichrist"; первое издание — в 1895, окончательная редакция — 1956). Персонаж, именуемый "А.", был недвусмысленно авторизован самим Ницше. Он отмечал в письме к Мальвиде фон Мейзенбург от 3-4 апреля 1883: "Угодно ли Вам услышать одно из новых моих имен? В церковном языке существует таковое: я есмь... Антихрист" (замечание К.А.Свасьяна). Позиция Ницше была не совместима с традиционалистским атеизмом. Последний есть именно отрицание существования Бога, что же касается Ницше, то он признавался, что "еще ребенком узрел Бога во всем блеске". Скорее позиция Ницше напоминает бунт, преодоление, а не голое и бесплодное отрицание. Священников Ницше именует "ядовитыми пауками на древе жизни", "паразитическим типом человека". И в то же время Ницше полагает, что именно христианство и отчеканило самые, пожалуй, тонкие лица в человеческом обществе. Церковь для Ницше — смертельный враг всего благородного на земле, она стремится растоптать всякое величие в человеке, она выступает за все болезненное и слабое. Однако и тут Ницше признает в ней особого рода власть: церковь более благородное учреждение, нежели государство. Эту двойственность можно объяснить тем, что Ницше родился в семье протестантских священников, и эта близость к христианству для него была очень важной, тем более что, по его убеждению, большинство христиан — христиане несовершеннолетние. (Как писал Ясперс в работе "Ницше и христианство", расхождение между притязанием, требованием и действительностью испокон веков было движущей силой христианства". Ясперс полагал, что главная особенность страстной ненависти Ницше в том, что "его вражда к христианству как действительность была неотделима от его связи с христианством как требованием". Это привело к тому, что Ницше призывает не просто отделаться от христианства, но преодолеть его через сверххристианство. Он хочет преодолеть его, опираясь на те самые силы, которые и принесли христианство в мир.) Говоря "Бог умер", Ницше ставил диагноз современной действительности. Отчего умер Бог? Ответов у Ницше несколько, но только один развит до конца: причина смерти Бога — христианство. Христианство как вероучение и догма чуждо Ницше; он признает в нем лишь человеческую истину в символической форме. Христианство для Ницше — это существование на выворот, испорченность: "...оно создало идеал из противоречия инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно-сильных натур, т.к. оно научило их чувствовать высшие духовные ценности как греховные, ведущие к заблужде-

нию, как искушение". Ницше же ценит саму жизнь как инстинкт роста, устойчивости, накопления сил, власти: "где недостает воли к власти, там упадок". Христианство, согласно Ницше, религия сострадания. Противопоставление страдания и со-страдания является одним из центральных положений мировоззрения

Ницше. По его мысли, страдание способствует самопреодолению, росту власти над самим собой; высшее здоровье заключается в способности преодолевать болезнь и боль. Со-страдание, напротив, расслабляет, уменьшает "волю к власти". Христианство есть религия милосердия, сострадания; собственное дионисийство Ницше провозглашает как религию страдания и жизнеутверждения. По убеждению Ницше, христианство на место человеческих истин поставило фикции — Бог, искупление, милость, добродетель и т. д., придав им характер безличности и всеобщности: "самые глубокие законы сохранения и роста повелевают как раз обратное; чтобы каждый находил себе свою добродетель, свой категорический императив". С иронией относился Ницше и к идее "чистого духа". Вера в "чистый дух" не является, по его мысли, доказательством высшего происхождения человека, его божественности. Если мы отбросим нервную систему, чувства (т.е. "смертную оболочку"), то, как писал Ницше, мы "обсчитаемся". Христианство, по Ницше, — это отказ от действительности, ее оклеветание. Народ, который верит в себя, имеет также и своего собственного Бога. В нем он чтит свои добродетели. Основой такой религии является благодарность народа за свое существование. Такое божество, по Ницше, проявляется как в добре, так и во зле. Христианский бог — бог только добра, которому не знакомы ни сила, ни победа, ни гнев. Если народ погибает, если исчезает его вера в будущее, его надежда на свободу, то меняется и Бог, превращаясь в доброго и скромного, советующего "душевный мир", "осторожность", "любовь к другу и врагу" и т.д. По Ницше, у богов нет иной альтернативы: "или они есть воля и власть... или же они есть бессилие к власти — и тогда они по необходимости делаются добрыми...". Христианское понятие о божестве ("Бог как Бог больных. Бог как паук, Бог как дух"), с точки зрения Ницше, есть одно из самых извращенных понятий о божестве, какие только существовали. Это Бог, выродившийся в противоречие с жизнью, обожествляющий "ничто". Источник христианства для Ницше — это античность. Уже первоначальная апостольская община представляла собой, по Ницше, мир больных. В позднеантичном мире эти люди повсюду встречали родственные души, т.к. в язычестве давно уже росло антиязычество — уродливые и больные религиозные формы. И вот христианство усвоило учения и обряды всех подземных культов Римской империи, порождения больного разума. Ибо, согласно Ницше, "судьба христианства лежит в необходимости сделать самую веру такой же болезненной, низменной и вульгарной, как были болезненны, низменны и вульгарны потребности, которые оно должно было удовлетворить". Сократ и Платон для Ницше — провозвестники этого явления. Античность сама породила христианство. Христианство вобрало в себя все проявления ущербной и угасающей жизни: жертвенность, аскетизм, философию мироотрицания и т.д. Оно победило, как считает Ницше, благодаря своим историческим корням — иудаизму: "Евреи — это самый замечательный народ мировой истории, потому что они, поставленные перед вопросом: быть или не быть, со внушающей ужас сознательностью предпочли быть какою бы то ни было ценою: и этою ценою было радикальное извращение всей природы...". Как подчеркивал Ницше, они оградили себя от всех условий, в которых народ только и мог жить... они извратили ценности, изобрели моральные идеалы, которые — до тех пор, пока в них верят, — превращают их в немоту, а их ничтожество — в ценность... Именно здесь и проявился инстинкт ressentiment, из которого всякое жизнеутверждение выглядит злом. Евреи, несмотря на свою силу и мощь, сами отказались от мира действительности, от реальности, что привело к понижению воли к власти и явилось причиной физиологического спада, decadence. В связи с христианством Ницше вводит слово "ressentiment" — это злопамятство и мстительность, ненависть, злоба, но это все сопровождается чувством бессилия. Яркий пример ressentiment — это распятие Бога, т.е. человек мог простить все, кроме того, что человек — это не он (Бог). Под ressentiment Ницше понимает и основу христианского мира. Образ Иисуса Христа у Ницше стоит особняком. Реальность Иисуса, по его мнению, не имеет к истории христианства никакого отношения. Иисус для Ницше — это некий человеческий тип, которому нужно дать психологическую характеристику. Иисус несет в мир новую жизненную практику, а не новое знание. Эта практика имеет своей целью блаженство, которое заключается в том, чтобы чувствовать себя дома в том мире, который не может потревожить никакая реальность, — в мире внутреннем. Дело блаженного проявляется в том, что он проходит мимо мира, или сквозь мир, не позволяя ему себя затронуть. Свое понимание Христа Ницше противопоставляет понятиям "герой" и "гений". Христос — это не герой, как хотят показать его Евангелия. Он — противоположность борьбе; неспособность к противодействию делается здесь моралью; блаженство в мире, в кротости, в неспособности быть врагом. Что же касается слова "гений", то Ницше пишет: "Говоря со строгостью физиолога, здесь было уместно совершенно иное слово — слово "идиот". Для Ницше не Ренан, а Досто-

евский был тем, кто угадал Христа, поэтому "идиот" равен здесь "святому", что доказывается соединением: "святой идиот". Все это имеет своей причиной крайнюю восприимчивость к страданию и раздражению, "инстинкт ненависти против всякой реальности". Ницше считал, что христианство с самого начала есть опасное извращение того, что было истиной для Христа. По мысли Ницше, "в сущности, христианином был только один, и тот умер на кресте". Христос, по Ницше, — не родоначальник и не исток христианства, а всего лишь одно из его средств. Прежде всего, на место действительного Христа поставили выдуманный образ: борца и фанатика, образ Спасителя, в котором важны были лишь смерть и воскресение. Главным же заслуженным, на которое делает упор Ницше, было обожествление такого психологического типа. Задача Иисуса — дать образец новой жизни, нового поведения. "Новое поведение, но не новая вера...", — комментирует Ницше.

Только внутренние реальности Христос принимал как реальности. Он лишь символ. "Ничего нет более не христианского, как грубые церковные понятия о Боге как личности, о грядущем "Царстве Божьем", о потустороннем "Царстве Небесном", о "Сыне Божьем", втором лице св. Троицы — это... всемирно-исторический цинизм в поругании символа". Христос, по Ницше, умер не для спасения людей, но чтобы показать, как нужно жить. Здесь Евангелие против Христа или, наоборот, Христос против Евангелия. "До бессмыслицы лживо в "вере" видеть примету христианина, хотя бы то была вера в спасение через Христа; христианской может быть только христианская практика, т.е. такая жизнь, какой жил тот, кто умер на кресте...". Как же получилось так, спрашивает Ницше, что Христос стал Сыном Божьим? Не выдержала идея равенства всех как детей Божьих, которому учил Иисус; мстью человека было неумеренно поднять Иисуса, отделить его от себя: совершенно так, как некогда "иудеи из мести к своим врагам отделились от своего Бога и подняли его на высоту". Один Бог и один Сын Божий: оба — порождение *ressentiment*. Воскрешение, вера в личное бессмертие разрушают "всякую естественность в инстинктах", т.е. все, что есть в инстинктах хорошего, что способствует жизни, ручается за будущее, — возбуждает теперь недоверие. "Жить так, чтобы не было более смысла жить, — это становится теперь "смыслом" жизни...". Истинность христианства для Ницше заключается в том, что оно не исторично, но ежечасно; не церковь основа христианства, а сам человек, и идея Вечного Возвращения связана с пониманием Христа, как возникающего ежемгновенно. Ницше противопоставляет Иисусу Павла в образе первого огрубителя и губителя христианства. (Как предупреждал К.Свасьян в комментариях к "Антихристу", две последние книги Ницше — "Антихрист" и "Ессе Номо" — требуют особенно осторожного и критического подхода: "элемент невменяемости и распада Я свил себе в этих сочинениях зловещее гнездо...") Для Ницше Павел является, пожалуй, самым ненавистным персонажем истории, исказившим смысл учения Христа. Противопоставляя друг другу Христа и Павла, Ницше исходил из лютеровской интерпретации посланий апостола. Теологическим обоснованием разрыва с католической церковью служили учения Лютера о предопределении и об "оправдании верою". Именно Лютер довел до предела противопоставление разума и веры, что дало Ницше возможность говорить об изначальной враждебности христианства разуму. Несмотря на слова Павла: "А теперь пребывают... три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше", Ницше, вслед за Лютером, считал Павла проповедником спасения "только верою". Ницше не увидел, что Павел по своей сути близок ему, Ницше, что он поборник свободного самоопределения в новом опыте. Тема Ницше "бытие в становлении", тема свободы, вседозволенности, подлинности звучат и у Павла. И самое главное — тема песни и танца у Павла: "...буду петь духом, буду петь и умом". Такая ситуация, при которой Ницше еще пишет: "Павел был величайшим из всех апостолов мести...", может быть объяснена сквозь призму лютеранства и, возможно, надвигающейся тени безумия на лицо Ницше. В "Антихристе" затронут и буддизм. Ницше осуждает и христианство, и буддизм за принадлежность к нигилистическим религиям, при этом он видит в них серьезные различия. "Осуждая христианство, — писал Ницше, — я не хотел бы быть несправедливым по отношению к родственной религии... к буддизму". Он находит буддизм "в сто раз реальнее христианства", "в сто раз холоднее, правдивее и объективнее". Главное для Ницше в буддизме — это отказ от понятия "Бог", замена "борьбы против греха" на "борьбу против страдания", отказ от аскетического идеала и в то же время умеренность в потребностях, немстительный характер буддистского учения. Если в христианстве, по Ницше, ищут спасения низшие сословия и поэтому "христианству нужны были варварские понятия и оценки, чтобы господствовать над варварами", то буддизм, по мысли философа, — религия "цивилизации", близящейся к концу, приведшей к усталости, религия для "добрых, нежных рас, достигших высшей степени духовности". В этом смысле буддизм также стоит выше христианства. Сравнение Иисуса с Буддой имеет весьма неожиданное продолжение, т.е. аутентичное христианство, христианство самого Христа могло бы стать чем-то вроде европейской формы буддизма. Буддизм используется Ницше прежде всего как средство полемики с христианством. Отношение к "Законам Ману" у Ницше такое же двой-

ственное, как и к буддизму. В "Антихристе" достоинство "Законов Ману" видится им как раз в том, что знатные сословия, философы и воины с их помощью держат в руках массы. Ложь не отрицается, но упор сделан на цели этой лжи, и здесь Ницше говорит о том, что христианству как раз и недостает святых целей. В вину буддизму Ницше ставит пессимизм, жизнеотрицание. В противоположность этому Ницше ставит Диониса, "учителя вечного возвращения", — Дионис против Будды. Еще одна причина отрицательного отношения Ницше к христианству связана с понятием "тело". Тело в христианстве презирается, оно на последнем месте. Вершина отвращения и презрения к телу — это аскетизм, т.е. *ressentiment*, направленный на себя, это и распятие, т.е. *ressentiment*, направленный на другого. Тело для Ницше имеет первостепенное значение. Его философия — это танец не как движение души, а как движение тела. (См. **Тело**.) Метафора — это основной элемент языка тела, тела как становления. Становление и есть преодоление языка. В танце тела рождается мысль. Мыслить у Ницше — это возвращать понятиям их первоначальный смысл, метафоричность, уже стертую в понятийном языке. Дионис и есть образ этого тела, которое собирается по кусочкам до полного воскрешения, это вечное становление. Вместе с понятием "тело" Ницше раскрывает понятие "свет". Точнее, тело и свет у него неразделимы. Ницше призывает полдень, когда исчезнут все тени, заглушающие тело иллюзорной двойной реальностью, когда тело и свет будут не разделены. Что же

касается христианства, то это время полумрака, это сумерки: нет тела и нет света, есть только одна иллюзия реальности. Свет и есть то условие, при котором тело может выйти за пределы самого себя. Ницше писал, что человек есть "еще не установившееся животное" с неопределенными возможностями. Однако именно этот "недостаток" человека и есть в то же время его шанс. Он еще не то, чем может быть, но он еще может стать всем. Ницше отнюдь не хочет, чтобы человек стал, наконец, "установившимся животным", то есть определенным типом, ибо это непременно означало бы стадный тип. Совсем наоборот, подлинная сущность человека заключается именно в том, что он не установился, что он всегда может выйти за свои пределы. (См. **Сверхчеловек**.) Ницше повторяет вслед за Иисусом: нет больше никаких противоположностей. Это значит, что Христос и Дионис, Бог и Человек, Христианин и А. — это одно — лабиринт. В вечном становлении человека снимаются все противоположности.

А.А. Грицанов, И.Н. Сидоренко

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ — комплекс идей и учений, продуцированных древнегреческими и древнеримскими мыслителями в период с 7 в. до н.э. по 6 в. н.э

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ — комплекс идей и учений, продуцированных древнегреческими и древнеримскими мыслителями в период с 7 в. до н.э. по 6 в. н.э. и характеризующихся определенным проблемно-содержательным и стилевым единством. Является продуктом нетрадиционного типа культуры, основанного на динамичном социальном развитии и формировании критического мышления. Для такого типа культуры специфично оформление внутри него особого мета-уровня (мета-культуры), ориентированного на рефлексивное переосмысление глубинных мировоззренческих оснований и универсалий традиционной культуры, преодоление мифологических стереотипов мышления и выработку на базе этого новых способов видения мира, причем характерная для нетрадиционных культур установка на плюральность знания делает возможным параллельное сосуществование различных версий миропонимания. А.Ф. является первым в истории Европы феноменом мета-культуры и не только первым историческим типом философствования, но и первой формой концептуального мышления вообще. В силу этого она содержит в себе такие предметные области, которые в будущем конституируются как самостоятельные теоретические дисциплины (математика, астрономия, медицина, лингвистика и др.). Развитие А.Ф. является важнейшим этапом исторической динамики предмета философского познания, сыграв принципиальную роль в разворачивании проблемных полей философии как таковой. В рамках А.Ф. были конституированы онтология и метафизика, гносеология и логика, антропология и психология, философия истории и эстетика, моральная и политическая философии. С логико-хронологической точки зрения А.Ф. включает в себя этапы, показанные в Таблице 1 (см. в конце книги). Развитие досократической философии представляет собой процесс формирования натурфилософских космологических моделей, центрирующихся вокруг проблемы соотношения феноменологически артикулированной множественности мира с его субстанциальным единством: проблемы архэ (греч. *arche* — начало) — единой основы мироздания (старшие физики) и проблемы интегрального единства множественных миров (младшие физики). Выделение в рамках старших физиков Ионийской и Итальянской традиций фиксирует оформление в древнегреческой натурфилософии двух различных стилей философского мышления: эмпирико-сенсуалистического, ориентирующегося на материально-вещественный аспект бытия (Ионийские города Малой Азии — греческий "Восток") и логико-рационалистического, фокусирующего внимание на формальных и числовых закономерностях (южно-италийские и сицилийские колонии — греческий "Запад"). Уже в рамках натурфилософского периода Элейская школа не только положила начало абстрактной западно-европейской метафизике, задав программный образец умозрительно-спекулятивного конструирования

42

модели бытия, но и осуществила деонтологизацию знания (разделение "пути истины" и "пути мнения"), задав тем самым импульс к тому, чтобы сделать знание специальным предметом философского анализа. В атомистической теории, являющейся вершиной и завершением натурфилософского периода развития А.Ф., фактически эксплицитно ставится проблема отражения единства космоса в логике понятий, выявляется вопрос об адекватности философского видения мира самому миру. Становление классической аттической философии знаменует собой радикальный поворот к логико-гносеологической, социально-политической, нравственно-этической и антропологической проблематике. Этот поворот связан, прежде всего, с софистической традицией и с фигурой Сократа, чей метод и задает в истории западноевропейской философии импульс раскрытия рефлексивного потенциала философии. В рамках зрелой классики А.Ф. вырабатывает совершенные образцы системных абстрактно-теоретических философских концепций, задающих канон западно-европейской философской традиции (Платон и Аристотель). Являясь результатом рефлексивного рационального переосмысления универсальных мировоззренческих оснований мифологической культуры, древнегреческая философия на ранних этапах своего развития обнаруживает в имманентно философском содержании следы мифологического наследия. Прежде всего, это может быть зафиксировано в предметном плане: центральным предметом познания в древнегреческой натурфилософии выступает космос, а основной формой философского учения выступают космологические модели. В

проблемном плане мифологическое наследие сказывается в том, что для досократических философских учений характерен генетизм как стратегический объяснительный принцип. (В силу этого центральный вопрос онтологии — вопрос о сущности и устройстве мира — высвечивается в ракурсе вопроса о его происхождении.) Актуальное состояние мироздания уясняется посредством реконструкции его генезиса. Несмотря на то, что проблема субстанциальной основы бытия конституируется уже у старших физиков, тем не менее практически все досократические философские учения остаются по своей проблематике космогониями. Лишь классическая философия Атики предлагает онтологии, которые с полным основанием можно отнести не к генетическим, но к структурно-функциональным: концепция соотношения налично данного мира с миром идеальных образцов у Платона и аристотелевская мировая схематика. Поскольку досократическая натурфилософия сохраняет интенцию на выстраивание космической модели посредством последовательного введения бинарных оппозиций ("горячее — холодное" и "сухое — влажное" в милетской школе, "Филия — Раздор" у Эмпедокла, "бес-предельность — предел" в пифагореизме, "пустота — атомы" у атомистов и т.п.), постольку о мифологическом наследии в А.Ф. можно говорить и в плане структурно-архитектоническом. Наименее выражено влияние мифологии на философию античности в плане методологическом: лишь на самых ранних этапах ее развития можно обнаружить доминирование аналогии и традукции. Стратегии мирообъяснения, предложенные в рамках античной философии, могут быть типологизированы следующим образом: 1. Биоморфная модель космического процесса интерпретирует его на основе принципов гилозоизма и анимизма (от фалесовского "мир полон богов" до концепции космоса как живого организма в платоновском "Тимее" и модели надлунного мира Аристотеля). В контексте такого подхода античный генетизм приобретает особую окраску: бытие рассматривается не просто как ставшее, но как рожденное (греч. *phusis* так же этимологически восходит к глаголу "рождать", как и русск. "природа"), а его возникновение трактуется как генезис (греч. *genesis* — зарождение и порождение). Такой подход с неизбежностью предполагает введение в космический процесс особых структур, семантически соответствующих мифологической паре божественных прародителей Вселенной — Земле и Небу (четыре пары древнеегипетской огдоады, Гея и Уран в древнегреческой мифологии, Фрейр и Герд в скандинавской и т.п.). Так, в "Тимее" Платона основными компонентами любого генезиса выступают "то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку". Отцовское начало выступает носителем цели генезиса, т.е. образа (идея, эйдос) будущего творения; мир идей-образцов первичен и выступает иницирующей стороной космогенеза постольку, поскольку семантически сопряжен с мужской инициативой. Доминирование идеальных образов над материальным (=материнским) началом выражает в данном случае не идеалистические, но патриархальные взгляды. В более поздней традиции стоицизма этот аксиологический вектор приводит к оформлению концепции о "сперматическом логосе" как "оплодотворяющем принципе" универсума. Эволюция ставшего, рожденного бытия мыслится в биоморфной интерпретации космологии как спонтанное произрастание по естественным законам (греч. *phusis* наряду с семантикой "природы" имеет также более архаический семантический аспект, восходящий к проиндоевропейскому корню *bhu*, задающему синонимические параллели "быть" и "расти", — ср. русск. однокоренные "бытие" и "былинка"). Такой подход накладывает особый отпечаток на интерпретацию исходных элементарных начал мироздания: "корни" у

43

Эмпедокла и "семена" у Анаксагора. Логически полное свое выражение биоморфная космологическая модель находит в концепции единства микро- и макрокосма: *mikrokosmos* (малый мир — мир человека) и *makrokosmos* (большой мир — Вселенная, универсум) мыслятся в качестве абсолютных параллелей мироздания. Данная идея генетически восходит к архаической мифологеме прочеловека: Пуруша — "родитель своих родителей" в древнеиндийской мифологии, Пань-Гу в древнекитайской и т.п. В связанных с ними сюжетами организация и упорядочивание мироздания происходят таким образом, что, например, руки и ноги Пань-Гу образуют четыре части света, плоть — почву, кровь — водоемы, дыхание — ветер, глаза — луну и солнце, кости — камни, голос — гром, волосы — растения, пот — росу и т.д.; паразиты, жившие на теле Пань-Гу, стали людьми. Аналогично, Пуруша выступает перво жертвой для упорядочивающего благоустройства не только космического (голова — небо, ноги — земля, пупок — воздух), но и социального пространства (рот — брахманы, руки — кшатрии, бедра — вайшьи, ступни — шудры). Философская концепция единства микро- и макрокосма интерпретирует вселенский и человеческий миры как структурно и семантически изоморфные, и любой феномен рассматривается через призму их параллелизма (Гераклит, Анаксагор, Демокрит, Платон, стоики и др.). Однако указанный параллелизм характеризуется очевидной амбивалентностью: в качестве объяснительной доминанты может быть принята как та, так и другая сторона единой пары (аргументация от микрокосма и, соответственно, альтернативная — от макро-). Это обстоятельство задает две специфические тенденции в развитии А.Ф.: интерпретацию бытия в свете антропоморфизма (наделение природы человеческими свойствами, например, идея космической души по аналогии с сознанием человека) и — как обратный вектор — интерпретация человека в свете натуралистического онтологизма (человек как результат смешения стихий или комбинаторики атомов). Поскольку как в том, так и в другом контексте человек мыслится как отражающий в себе универсум,

постольку общей для философии античности становится идея о самопознании как способе постижения сущности мироздания (начиная с гераклитовского "я выпросил самого себя"). 2. Техноморфная модель космического процесса рассматривает мир не как спонтанно "ставший", но как сотворенный. Разумеется, в рамках такого подхода центральным вопросом становится вопрос о субъекте космотворения, и Платоном вводится в философский оборот специальный термин для общего и абстрактного его обозначения, интегрирующего ранние натурфилософские дефиниции: демиург (греч. *demiurgos* — мастер, ремесленник). Первичная этимология понятия полностью сохранилась в философском контексте: творение мира понимается как его оформление (организация, космизация хаоса), где, наряду с действующим субъектом, необходимым компонентом процесса выступает исходный преобразуемый материал (центральная для греческой философии оппозиция материи и формы). Более того, структура деятельного акта (субъект и цель деятельности, орудие, предмет деятельности и продукт) практически в полном объеме семантико-структурно фиксируется в аристотелевской классификации мировых причин: действующей, целевой, материальной и формальной. Что же касается более ранних моделей мирообъяснения, то в них комплексные филосоемы типа гераклитовского логоса, предела у пифагорейцев или нуса у Анаксагора синкретично репрезентируют и действующее, и целеполагающее, и оформляющее начала, противостоящие неоформленному ("беспредельному", "безвидному") субстанциально-материальному началу. Процесс оформления косной материи (внесение эйдоса) осуществляется в соответствии с универсальной закономерностью (правильностью, необходимостью), диктующей способы организации мироздания, как природа объекта диктует способы превращения его в продукт. В ранне-философских системах античности эта космическая соразмерность осмысливалась как важный аспект активного (действующего) начала: "мерность" гераклитовского логоса или правильный ритм пульсаций во взаимосмене Фии и Нефкоса у Эмпедокла. В зрелых философских концепциях указанная закономерность фиксируется в специальных терминах от мифологически пограничных ("ананка") до абстрактных ("закон"). Таким образом, демиургос А.Ф. принципиально отличается от христианского Демиурга, который творит мир, во-первых, из ничего, а, во-вторых, вне какой бы то ни было внешней детерминации. Несмотря на то, что креационный вариант интерпретации космогенеза достаточно распространен и имеет универсальные мифологические аналоги ("гончарные" сюжеты миротворения в ближневосточных мифологиях, мир как вышивки Зевса и т.п.), тем не менее, техноморфная модель креационного процесса наиболее типична именно для А.Ф. (Ср. концепцию спонтанности в даосизме или древнекитайскую философскую модель "самокачества" — "цзы-жань", объясняющую сущность вещей всеобщим космическим резонированием однопорядковых "жань"; "чжи-жань", т.е. привнесенное извне или созданное качество, мыслится как навязанное и остается на аксиологической периферии.) Форсированный креационный аспект античных космологий обусловлен причинами социокультурного порядка. Если аграрная ориентация традиционных восточных обществ предполагала использование объективных результатов спонтанных процессов, то для

44

меленной Греции, где мастер-демиург творит вещи, напротив, характерен культурный пафос активного преобразования (при строительстве дороги мастера не "обходили" гору, но прорубали ее насквозь или делали ступеньки). В этой связи при осмыслении деятельности в восточных культурах акцент падает на объективно-предметную ее составляющую (превращение предмета в продукт по законам природы), а в древнегреческой — на субъектную (целеполагающий субъект). Соответственно, в древнекитайском языке *вэньянь* основную функционально-семантическую оппозицию составляют имя и предикатив (предмет и изменение его свойств), в то время как в древнегреческом языке — имя и глагол (субъект и осуществляемое им действие). Это находит свое выражение в альтернативности нормативно-аксиологических структур в восточной и древнегреческой культурах: с одной стороны, даосский принцип недеяния "у-вэй" ("Даже если имеется много орудий, не надо их употреблять... Высшая добродетель подобна воде. Вода приносит пользу всем существам и ничему не противоборствует... Поднебесную получают в управление, следуя недеянию... Когда правительство деятельно, люди становятся несчастными"), с другой — активная жизненная позиция как нормативное требование классической античной этики (например, полисный закон во времена Солона, предусматривающий лишение гражданских прав того, кто во время уличных беспорядков не определит свою позицию с оружием в руках; реакция Гомера на "гнев Ахиллеса", чье уединение и уход от борьбы он воспринимает как из ряда вон выходящие, хотя с точки зрения восточной культуры это было бы как раз типовым и соответствующим регламенту поведением обиженного). В рамках техноморфных моделей космического процесса целеполагающее действующее начало не просто занимает семантически выделенную позицию, — эта позиция внутренне противоречива: акцентированное, аксиологически центральное целевое начало (нус, логос и т.п.) семантически оказывается как бы излишним в процессе развертывания внутренне активного и фактически самодостаточного материального начала. Это было осмыслено уже в рамках самой А.Ф.: Платон в "Федоне" отмечал, что нус (греч. *nus* — ум) в модели мира Анаксагора, заявленный как "устроитель" мироздания, реально "остаётся без всякого применения и... порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам", помимо естественных. Такое смещение акцентов вызвано характерным для древнегреческой культуры расслоением деятельности на проективную (формулировка приказа) и реализующую (его выполнение), что связано с личным характером античного рабства. Структура

деятельностного акта мыслится в древнегреческой культуре таким образом, что господин представлен как носитель целей деятельности, способный еще до их реализации создавать идеальный образ будущего продукта деятельности в своем сознании (деятельность как *praxis*); раб же трактуется лишь как орудие, но — по Аристотелю — "орудие говорящее", т.е. способное, в отличие от других орудий, понимать и практически реализовывать высказанную в приказе программу (деятельность как *poietis*). Как пишет Аристотель в "Политике", "если бы каждый инструмент мог выполнять свойственную ему работу сам, по данному ему приказанию..., то господам не нужны были бы рабы". В силу примата свободного над рабом акцент при осмыслении деятельности еще более смещался на субъектную ее составляющую, связанную с целеполаганием. Даже при отражении объективных процессов последние трактуются как деятельность примысленного (как правило, мифологического) субъекта: например, характерная для древнегреческого языка конструкция — "Зевс дождит". Однако, после формулировки приказа, процесс его выполнения в ходе орудийной деятельности раба оказывается самодостаточным: говорящим орудием приводится в действие орудие неговорящее, с помощью чего изменяются в нужную сторону свойства предметов. Аналогично, "замысел", "запуск", целеполагающая инициация космического процесса оказывается важной, но фактически единственной функцией действующего начала (ранний аналог будущего деизма). 3. Социоморфная модель космического процесса делает акцент на его закономерности, трактуя космос по аналогии с государством, упорядоченным в соответствии с законом и на основе справедливости. Уже в самых ранних вариантах философских учений обнаруживается своего рода пенеттенциальный аспект космического процесса; классический пример — апейронизация в философии Анаксимандра: оформившиеся стихии подвергаются деструкции и возврату в аморфное состояние в наказание за преступление меры. Аналогично у Гераклита: "грядущий огонь всех обоймет и всех рассудит". В концепции Парменида объективной закономерностью мироустройства выступает не просто онтологическая правильность (мера), но справедливость. Ритмичность космических пульсаций вселенского объединения и распада регламентируется у Эмпедокла законом и мыслится как своего рода юридическая тяжба. Подобная юридическая окрашенность античного социоморфизма связана с особенностями осмысления древнегреческой философией мифологемы судьбы, которая соединяет в своей семантике аспекты необходимости, объективной закономерности, с одной стороны, и справедливости — с другой. В период господства неписаного закона (зрелый матриархат) любое распределение, раздел имущества и т.п. осуществлялось в греческой общине по жребию. Обозначение судьбы

45

как мойры (*moira*) происходит от греч. *moirao* — разделяю и *meigomai* — получать по жребию. Однако исход жеребьевки предопределен чем-то, что ни в коей мере не подвластно людям. В связи с этим мойра мыслится как абсолютно объективная, индифферентная к жизненной участи конкретного индивида и независимая от человеческих воли и желания закономерность — неумолимый рок (ср.: с архаической магией, где судьба-мана не была глуха к просьбам и на нее можно было воздействовать в рамках сакральной практики). В индивидуально-личностном измерении судьба выступает как "своя мойра" или айса (греч. *aísa* — участь, доля, жребий). Однако, жесткое предопределение участи, которую можно узнать (гадание, обращение к оракулу), но нельзя ни изменить, ни предотвратить, тем не менее не лишают смысла жизненную активность: для грека сознание исполненного рока, достойное несение своего жребия причисляет человека к героям. Правда, вынести такую оценку можно лишь с завершением жизненного пути. Завершенная, исполненная судьба понимается как морос (греч. *moros* — судьба, участь, кончина); первоначально слово "герой" означало в надгробных надписях просто умершего. Применительно к социальному контексту объективная неотвратимость судьбы выступала как ананке, олицетворяющая подавляющие человека социальные силы (греч. *ananke* — судьба, принуждение, подневольность, насилие, страдание). Важнейшим и общим для всех названных мифологем является следующий аспект их содержания: выступая по отношению к индивиду в качестве абсолютной необходимости (неотвратимости), судьба как таковая, в космической системе отсчета, вовсе не характеризуется необходимостью с точки зрения своего внутреннего содержания. Индетерминированная игра случая в ходе жеребьевки фиксируется в до-эпической культуре в мифологеме слепой случайности

— тюхе (греч. *tyche* — судьба, стечение обстоятельств, случайность, беда, удача). Однако, в условиях упрочения полиса (солонский период) мифологема судьбы радикально трансформирует свое содержание. В античной культуре формируется тенденция толкования социально окрашенной судьбы не только и не столько в качестве сопряженной с подневольностью и насилием ананке, сколько в качестве персонифицированной Дике, олицетворяющей справедливость и законность (греч. *Dike* — право, законность, справедливость). Этимологически аттическое *dike* выражало идею возмездия за убийство; аналогично (как наказание по приговору) употребляется это слово и у Гомера. В эпической мифологии Дике выступает как гарант справедливости, занимая на Олимпе место среди Гор, символизирующих атрибуты полисной организации. Она олицетворяет уже не слепой рок, чуждый каких бы то ни было разумных оснований, но судьбу, понятую с точки зрения внутренней рациональной обоснованности. В масштабе человеческой жизни рациональная обоснованность индивидуальной судьбы оборачивается справедливостью, а именно: справедливым воздаянием за деяния. Наряду с Дике (справедливостью) и Эйреной (миром) среди Гор важное место занимает Эвномия — благозаконие. В зрелой эпической культуре

образ Дике тесно связан с мифологемой номоса. Как и *moira*, *nomos* означает "доля", "удел", но при этом не связывается со жребием: греч. *neto* (распределяю) употреблялось только применительно к определению прав на пользование пастбищем, что не определялось жеребьевкой, но регулировалось посредством фиксированного в обычае правила (греч. *nomos* имеет два значения: законоположение и выпас). Таким образом, за мифологемой судьбы стояло уже не представление о неразумной слепой силе, но идея наличия пронизывающей социальный и природный мир разумной и внутренне обоснованной закономерности, проявления которой по отношению к индивиду характеризуются правомерностью и справедливостью (см. Таблицу 2 в конце книги). Этот синкретизм представлений об объективной закономерности и сознательной справедливости в полной мере проявляется и в философских учениях античности: для древнегреческой философии характерно понимание упорядоченности мира как правомерности, а закономерности — как законности. В этом контексте становится очевидной космологическая семантика "юридической" терминологии многих античных авторов (см. *гераклитовское "Дике настигнет лжецов и лжесвидетелей"*), непосредственного фигурирования в натурфилософских моделях смыслообразов Дике и Эриний как блюстителей соблюдения космосом своей меры ("солнце не преступит меры, иначе Эринии, слуги Дике, его настигнут" — у Гераклита, парменидовская трактовка, "пути истины" как откровения из уст Дике). В реальном процессе развития А.Ф. биоморфная, техноморфная и социо-морфная модели космического процесса не существуют изолированно друг от друга, нередко семантически перекрываясь в конкретных философских учениях, их фрагменты взаимодействуют и содержательно обогащают авторские модели. Так, например, у Платона биоморфная модель (порождение мира как результат взаимодействия и соединения материального=материнского и отцовского, эйдетического начал) трансформируется под влиянием патриархальных установок в модель техноморфную (творение мира отцом, понятием как "образец образцов"), что задает культурный вектор, во многом инспирировавший оформление в европейском менталитете модели божественной креации мира "по образу и подобию своему". В логико-хронологической развертке философской проблематики в рамках А.Ф. прояв-

46

ляют себя общие закономерности развития познавательного процесса. Так, натурфилософский круг А.Ф. вырабатывает своего рода общие представления о мире, софисты и Сократ осуществляют аналитику, а зрелые философские системы античной классики (Платон и Аристотель) репрезентируют собой стадию синтетического знания. Аналогично и в масштабах каждого из названных этапов: например, внутри натурфилософского круга старшие физики концептуализируют общее представление о мире, элеаты репрезентируют стадию анализа, а философские системы младших физиков есть не что иное, как попытки формирования синтетической мировой модели, завершившиеся становлением атомизма. В силу мировоззренческой природы философской проблематики в исторической динамике предмета философского знания обнаруживаются и закономерности развития мировоззрения: от выделения человека из природы (онтолого-метафизическая проблематика натурфилософии) к выделению индивида из рода (социально-этическая проблематика аттической философской классики). В процессе разворачивания философской проблематики реализуется и процесс развития понятийного аппарата философского мышления; в силу того, что А.Ф. выступает исторически первой формой философствования, это может быть оценено как формирование категориального аппарата западного типа философии как таковой. Может быть выделено два важнейших аспекта этого процесса: 1) возникновение исходных философских понятий в результате рефлексивного осмысления и эксплицирования содержания базовых универсалий античной культуры; 2) оформление собственно философских категорий в качестве систем определений. Процесс формирования философских категорий осуществляется поэтапно. Глубинные мировоззренческие основания (универсалии) эксплицируются из фонда культуры посредством фиксации и сведения в единую систему смысловых аспектов содержания соответствующих понятий, что осуществляется в процессе философского анализа характерных для античной культуры знаковых систем (древнегреческого разговорного языка, структур мифологических сюжетов и др.). С фундаментальными универсалиями древнегреческой культуры ("начало" и "судьба") коррелируются наиболее общие понятийные структуры античной натурфилософии ("субстанция" и "закономерность"), реализующиеся в многообразии частных своих проявлений в конкретных философских учениях ("огонь", "вода" и др., "нус", "логос" и др.). Этапы развития содержания указанных универсалий античной культуры, послужившие материалом переосмысления для формирования категорий древнегреческой философии, отражены в таблице 2. Однако категории философии не являются непосредственным результатом рефлексии над универсалиями античной культуры. Между универсалиями античной культуры и категориями древнегреческой философии в качестве опосредующего звена может быть обнаружен пласт специфических понятийных структур: если развитая, оформившаяся к классическому периоду категория субстанции конституируется в качестве системы определений, то такие характерные для античной натурфилософии понятийные структуры, как "огонь", "вода", "воздух", "пустота" и т.п. есть еще не что иное, как единичные определения сущности, причем весьма бедные, основанные на перечне скудного набора не всегда существенных признаков, а подчас и данные в форме простого указания: "вода", "воздух" и т.п. Даже, казалось бы, абстрактные категории ("апейрон", "атом" и т.п.) на деле выступают как сугубо частное определение субстанциального начала, фиксирующее лишь один из возможных его параметров: то, что бесконечно; то, что неделимо. (Так, греч. *ton areion* лингвистически является переходной формой от

прилагательного к существительному, т.е. грамматическая субстантивация представлена в данном случае не сильной, но слабой своей формой. Максимальный уровень абстрагирования признака — абстрактное субстанциализированное качество — слишком высок для досократической философии, где качество выступает еще неотчуждаемой характеристикой носителя данного качества, только носитель этот неизвестен Анаксимандру и помечается им по единственному зафиксированному проявлению: то, что бесконечно. Аналогично атом — начало, о котором известно, что оно неделимо.) Значимость подобных, исходных понятийных структур в процессе становления категориального аппарата философии состоит в возможности создания ряда философских моделей мира путем оперирования этими исходными понятийными структурами, погружая их в различные системы отношений друг к другу. Их функционирование в контексте различных философских построений обуславливает проявление и появление новых аспектов их содержания, фиксация которых дает возможность создать систему разносторонних дефиниций отраженного в той или иной категории десигната. Это позволяет создавать абстракции более высокого порядка по отношению к исходным, что выводит к такому уровню философского мышления, на котором возможно формирование собственно философских категорий как систем определений. Богатство этих определений базируется на философском осмыслении различных аспектов соответствующего понятия, фиксация которых осуществляется в ходе разрешения конкретных философских проблем. Так, например, варианты решения натурфилософской проблемы соотношения единого и многого основывались на принципе исономии (греч. *isonomia* — равнове-

47

сие, равномерность, равное распределение), классическая формулировка которого — "не более так, чем иначе". Исходно этот принцип выражал основы гармонично равновесного состояния мироздания (у Анаксимандра: "то, что находится посередине и занимает одинаковое положение относительно всех концов, должно ничуть не более двигаться вверх, чем вниз или в стороны"). Не случайно и неподвижное бытие элеатов шаровидно: все точки шаровой поверхности равноудалены от центра ("замкнуто, массе равно вполне совершенного шара с правильным центром внутри"). Аналогичен Спайрос как исходное состояние неразвернутого мироздания у Эмпедокла: "Равный себе самому отовсюду был шар или Сферос". Негативная диалектика Зенона есть результат доведения данного принципа до абсолюта: тотальная однородность бытия исключает возможность выделения какого бы то ни было избранного направления движения, откуда вытекает невозможность движения как такового; в этом смысле элеатское Бытие

— культурный аналог идеи буриданова осла (см. **Жан Буридан**). Экстраполяция принципа исономии на мир в целом естественно предполагает вывод, что и космос существует не более так, чем иначе, что наличное бытие

— лишь один вариант из множества возможных. Так, по Демокриту, "существует в бесконечной пустоте бесконечное множество миров., и они имеют начало и конец во времени". Отмеченный временной аспект весьма важен: в бытии первоначала мира могут быть выделены определенные циклы, причем отрезок времени, соответствующий каждому из них, содержательно наполнен и представляет собой эон (греч. *aión* — век в смысле событийно свершившейся судьбы; ср. русск. — "на своем веку"). Каждый эон — лишь один из возможных рождающихся космосов, воплощенная в нем одна из судеб архэ, и каждый эон, возникнув, существует в течение определенного времени, а затем деструктурируется и, теряя форму, вливается в архэ, а на его место оформляется новый эон. По Аристотелю, "свершение, отнимающее время жизни каждого, в котором нет ничего сверх пределов, положенных природой, зовется эон". Соответственно, в ткани конкретных философских моделей, где космос трактуется как эон, существенно модифицируется трактовка первоначала — последнее начинает интерпретироваться как вечно пребывающее основание преходящих миров-эонов, а наличное бытие ("этот мир") мыслится в качестве одной из ипостасей начала, характеризуемого как айдион (греч. *to aidion* — вечное). И как понятие апейрона не отражает субстанциальную Бесконечность, но лишь фиксирует одно из свойств непознанного еще начала мира ("то, что бесконечно"), так и айдион имеет скорее предикативный смысл: то, что стоит за преходящими космическими циклами; то, что вечно. Та-

ким образом, фиксация временного аспекта формирующейся категории "субстанция" обогащает ее семантику: в принципе, вечность потенциально содержит в себе все возможные эоны, а поскольку, по элеатам, "в вечности нет никакой разницы между возможностью и существованием", то на каждый конкретный момент времени айдионом уже практически порождены все возможные эоны, и возникновение чего бы то ни было в принципе невозможно. В силу этого, в учениях младших физиков попытки разрешить проблему соотношения единого и многого предпринимаются уже не в плане исчерпавшей себя (после элеатов) трактовки архэ в качестве айдиона, а в совершенно альтернативном ракурсе: выведение единства мира из его изначальной множественности (смещение стихий у Эмпедокла, подобочастные у Анаксагора и т.п.). Это приводит к необходимости осмысления и фиксации новых аспектов архэ (неоднородность, дискретность), что, в свою очередь, обеспечивает дальнейшее содержательное обогащение категории "субстанция". Таким образом, базисные для А.Ф. категории "субстанция" и "закономерность" непосредственно не выражены вербально ни в одной из философских систем доклассического периода и могут быть представлены как своего рода интегральные категории, различные грани которых фиксируются в поэтапных поименованиях соответствующих феноменов с помощью понятийных структур (смыслообразов) меньшей

степени абстрактности. Описанный механизм поступательно выводит А.Ф. к тому уровню развития, когда возможно создание абстракций высокого уровня сложности, дающих возможность моделировать различные варианты мироустройства, не имеющие аналогов в наличном опыте. Данная гносеологическая возможность в условиях установки древнегреческой культуры на плюральность знания реализуется в действительную традицию создания гипотетических мировых моделей, которые могут быть оценены как своего рода космологии навырост: натурфилософские описания устройства будущих возможных миров. Генерирование А.Ф. логически фундированных моделей возможных миров фактически знаменует собою становление и развитие прогностического потенциала философии. Многим аспектам гипотетических моделей мироустройства, сформулированных древнегреческими мыслителями, можно поставить в соответствие феномены, обнаруженные естествознанием многие века спустя (тезис Анаксагора "все во всем", сформулированный применительно к гомео-мериям, и модель фридмонного пространства, предложенная физиками в 20 в.; зеноновская апория "стрела" и модель движения элементарной частицы без траектории в современной квантовой механике и т.д.). Важны, однако, не только и не столько подобные реализо-

48

ванные прогнозы, сколько выработка А.Ф. категориального аппарата для описания и интерпретации систем различного уровня сложности. В этом контексте закладываются основы философской аргументации как доказательства, т.е. теоретического обоснования знания. Антидогматический стиль мышления нетрадиционной античной культуры порождает систему логики, где аргумент к человеку является грубейшей ошибкой (ср. с традиционной культурой: достоверное свидетельство как аргумент истинности в логике школы Мимансы — Кумарилы; равноценность чувственного восприятия и восприятия суждений авторитета в логике Ньяя — "шабда" по трактату Харибхадры; обоснование посредством ссылки на авторитет — "агамэ" — в логике буддизма до Дигнаги и др.). Динамизм древнегреческого полиса делает также невозможной аргументацию посредством ссылки на традиционность знания. Демократическое устройство города-государства предполагает решение принципиальных вопросов на агоре, выдвигая на передний план необходимость чисто логической аргументации сформулированного тезиса — искусство убеждать было признано в Афинах особо почитаемым божеством Пейто, а за апелляцию к авторитету оратора лишали слова. Социальный климат полиса требует не просто аргументированного, доказанного знания, требующего специальных процедур логического обоснования. Интенция греческой культуры к сведению доказательства лишь к формально-логическому обоснованию правильности построения гипотезы (доказывается тезис "так может быть", но не "так есть") также обусловлена социокультурными причинами: аргументация оттачивается на агоре, в контексте обсуждения возможных в перспективе законопроектов. Аналогично в греческой философии идеи, высказанные применительно к устройству возможных будущих миров, в принципе, не могут быть верифицированы на материале наличного опыта. ("Движенья нет", — сказал мудрец брадатый, // Другой смолчал, но стал пред ним ходить..." — описанный А.С. Пушкиным антизелейский аргумент, знаменитый уже в античности, на самом деле ничего не доказывает, ибо относится к наличному миру, а опровергаемый тезис сформулирован относительно Бытия как истока миров.) Немаловажной предпосылкой сведения типовой процедуры доказательства к обоснованию формально-логической правильности построения гипотезы является то обстоятельство, что отделение умственного (интеллектуально-прогнозирующего) труда от физического (исполнительского, рабского) сделало первым образцом теоретического построения приказ: в этом случае правильность последнего — дело свободного, но реализация, предметная верификация — забота раба. Пожалуй, единственной сферой, где доказательство словом (дело

свободного) и доказательство делом (удел раба) были слиты воедино, была судебная практика Афин, в которой аргументы свободного свидетеля должны были быть подкреплены показаниями его раба, данными суду под пыткой. Однако и здесь оба названные этапа дознания истины разделены по субъекту, как вообще разделена практическая и теоретическая деятельность в условиях личного рабства. Основным критерием правильности формально-логических конструкций является их непротиворечивость, что было достаточно адекватно зафиксировано в логических системах античности. При этом, в силу синкретичности мышления древних греков, они не различали еще достаточно четко объективного и логического противоречий. Именно в этом коренятся истоки философских учений, отрицающих движение на основании противоречивости фиксирующих его теоретических конструкций (например, негативная диалектика Зенона Элейского). Ориентация на логико-теоретическое обоснование перспективных видений мира обусловило реализацию установки на плюральность знания в качестве разворачивания именно теоретической — философской — традиции. В целом, развитие А.Ф. — уникальный этап историко-философской традиции, ибо в его рамках задается практически весь спектр направлений дальнейшей исторической динамики предмета философского познания, осуществляется становление исходного базисного категориального аппарата философии, оформляются все векторы разворачивания проблемных полей философского знания. В философии античности закладываются фактически все модусы существования философии в культуре: учение, доктрина, дискурсивная практика дискуссии, эзотерические формы философствования, философия как образ жизни (а принимая во внимание Сократа, — и смерти). Философией античности положено начало развитию самостоятельных традиций онтологии, гносеологии, логики, психологии, этики, эстетики, философии истории, философии духа. В процессе развития А.Ф. происходит конституирование фактически всех жанров

философствования, типичных для европейской традиции: первая, тяготеющая к позитивному знанию, натурфилософия (Милетская школа); первая спекулятивно-умозрительная метафизика (Элейская школа); первый опыт мистического философствования (пифагореизм); первый вариант европейского просвещения (софисты); первая система рафинированно идеалистического интеллектуализма (Платон); первая универсальная и всеохватная мировая схематика (Аристотель); первые образцы релятивизма, скептицизма и мн. др. Влияние на европейскую культуру античной классики невозможно переоценить. С платоновской концепции абсолютных образцов берет свое начало не только традиция философского идеализма, но

49

и вся европейская эстетика, а неоплатонизм выступает основой христианства. Аристотелевская силлогистика закладывает основу логического каркаса европейского стиля мышления, с аристотелизмом связана интенция западной культуры к упорядочивающим классификационным схемам. А.Ф., таким образом, во многом определила важнейшие тенденции развития не только европейской философской мысли, но и западной культуры в целом.

М.А. Можейко

АНТИ-ЭДИП — парадигмальная фигура постмодернистской философии, фиксирующая отказ последней — в общем контексте переосмысления феномена детерминизма (см. Неодетерминизм) — от презумпции принудительной каузальности

АНТИ-ЭДИП — парадигмальная фигура постмодернистской философии, фиксирующая отказ последней — в общем контексте переосмысления феномена детерминизма (см. **Неодетерминизм**) — от презумпции принудительной каузальности, предполагающей наличие внешней (по отношению к объекту изменений) причины как фактора внешнего причинения. Введена Делезом и Гваттари в контексте методологии шизоанализа. В отличие от психоаналитической (см. **Психоанализ**) интерпретации бессознательного как травмирующим образом детерминированного со стороны внешних факторов, шизоанализ постулирует не только возможность, но и необходимость конституирования субъективности (бессознательного) в качестве свободного, и в первую очередь это предполагает свободу от внешнего причинения, принудительной каузальности, что влечет за собой аксиологическую негацию символа Отца в его традиционном психоаналитическом понимании и интенцию на разрушение Эдипова комплекса как базового символа классической традиции. В данном аспекте установка шизоанализа во многом совпадает с установкой структурного психоанализа Лакана, усматривающего в деспотизме "символического порядка" языка символизацию отцовской доминанты (см. **Лакан**). В обрисованном контексте шизоанализ обозначает свою резко критическую позицию по отношению к психоанализу, радикально дистанцируясь от последнего. Основанием указанной критики выступает то обстоятельство, что, по оценке шизоанализа, "психоанализ принимает участие в буржуазном угнетении в самом общем виде" (Делез, Гваттари). Сущность этого участия заключается, по мнению Делеза и Гваттари, в педалировании психоанализом идеи детерминированности (травмированности — причем, с точки зрения шизоанализа, параноидальной) бессознательного со стороны внешних по отношению к нему социальных структур — вне какой бы то ни было попытки исследования условий возможности его свободы. Типичным примером в данном случае может служить культивируемый психоанализом "фамилиализм", интерпретационно погружающий функционирование бессознательного в детерминационную зависимость от такой "псевдоструктуры", как семья. Делез и Гваттари говорят в этом контексте об "эдипизации" бессознательного, сознания и культуры в целом: "параноидальный отец эдипизирует сына". Таким образом, согласно шизоаналитической оценке, "психоанализ... не только в теории, но и на практике подчиняет бессознательное древовидным структурам, иерархическим графикам, резюмирующей памяти, центральным органам". Сама психоаналитическая процедура, по мнению Делеза и Гваттари, имеет своим результатом усугубление того калькирования отцовской доминанты, которое является неизбежным следствием фамилиализма, в то время как бессознательное — в свободном своем проявлении — должно быть не однозначной линейной "калькой", но открытой для версификационных прочтений "картой" (см. **Ризома, Номадология, Шизоанализ, Тело без органов**): "Фрейд заведомо принимал в расчет картографию /автохтонного для пациента бессознательного — *М.М./... но лишь для того, чтобы совместить ее с фотографией родителей". В этом смысле практика психоанализа оценивается в шизоанализе как травмирующая: "Задумайтесь о том, что произошло с маленьким Хансом в детском психоанализе: его ризому безжалостно крушили, пачкали его карту, куда-то прятали ее, блокировали все выходы до тех пор, пока не удалось внушить ему стыд и чувство вины, пока стыд и чувство вины не укоренились в нем". В противоположность этому, шизоанализ ставит перед собой диаметрально иные задачи, "добивается совсем другого состояния бессознательного": для данной методологии главная цель заключается отнюдь "не в том, чтобы редуцировать бессознательное", но, напротив, в том, чтобы его "создать" — на основе (и, в свою очередь, как основу) "новых высказываний, других желаний". Пафос шизоанализа заключается в высвобождении бессознательного из-под гнета "псевдоструктур", освобождении шизоидальных потоков желания от параноидальных ограничений: по словам Делеза и Гваттари, "позитивная*

задача шизоанализа: обнаружение у каждого машин желания, независимо от любой интерпретации". Бессознательное трактуется шизоанализом в качестве самодетерминирующей процессуальности, т.е. как "нечто, порождающее самого себя". Поскольку первым бастионом психоанализа, на который обрушивается шквал шизоаналитической критики, выступает "фамилиализм", постольку самый разрушительный удар направляется на концепт "Эдипова комплекса". Базовая для психоанализа метафора Эдипа становится для шизоанализа олицетворением однозначно линейной внешней каузальности, и в этом контексте вынесение концепта "Анти-Эдип" в заглавие первого тома "Капитализма и шизофрении" может быть истолковано как фиксация антилинейной ори-

50

ентации шизоаналитической методологии. Фигура Эдипа интерпретируется шизоанализом как принципиально альтернативная свободной ("сингулярной", "молекулярной", "шизофренической") форме бессознательного, противопоставляющая ей презумпции связанности ("молярности", утраты самости в агрегате) и подчиненности центру этого агрегата, олицетворенному в структуре семьи Отцом (ядром нуклеарного агрегата). По формулировке Делеза и Гваттари, "функция Эдипа как догмы или "нуклеарного комплекса" неотделима от насилия". Целью шизоанализа становится "деэдипизация бессознательного", а лозунгом — "шизофреническое — вместо Эдипова". Фигура Эдипа фактически подвергается в шизоанализе остракизму: по образному выражению Делеза и Гваттари, "бессознательное — изначально сирота". В контексте оппозиции "Шизофрения — Паранойя" (см. **Шизоанализ**) Эдипов комплекс локализуется на предельно параноидальном полюсе, в то время как "шизофреник сопротивляется невротизации. Имя Отца к нему не прилипает", а потому он фактически персонифицирует собою свободу, выступая носителем бессознательного, прорвавшегося сквозь ограничения "социальных машин" и реализовавшего себя поперек жестких направляющих осей интегральных "псевдоструктур" социальности, в первую очередь — семьи: "желание — сирота, анархист и атеист". Наряду с фигурой А.-Э. фундаментальный для постмодернистской интерпретации детерминизма отказ от идеи внешней причины находит свое выражение в серии аналогичных парадигмальных фигур: применительно к постмодернистской текстологии в этом ряду может быть обозначена фигура "смерти Автора" как внешней причиняющей детерминанты текста (см. "**Смерть Автора**"), применительно к "генеалогии" (см. **Генеалогия**) и номадологии (см. **Номадология**) — фигура "смерти Бога" как финальной и исчерпывающей внешней детерминанты (см. "**Смерть Бога**"). Семантический изоморфизм данных фигур находит свое выражение в их параллельном употреблении многими авторами: так, например, по Р.Барту, если классически понятие "произведение включено в процесс филиации", то постмодернистски понятый текст не предполагает наличия внешней по отношению к нему (вне-вербальной) причины, ибо он есть не что иное, как преходящее состояние самодостаточной процессуальности письма, — по выражению Р.Барта, "что же касается Текста, то в нем нет записи об Отцовстве". (См. также **Неодетерминизм**, "**Смерть Бога**", **Шизоанализ**.)

М.А. Можейко

АПЕЙРОН (греч. α — отрицательная частица, reion — предел, конец) — понятие древнегреческой философии, обозначающее "беспредельное".

АПЕЙРОН (греч. α — отрицательная частица, reion — предел, конец) — понятие древнегреческой философии, обозначающее "беспредельное". В ранних мифологических картинах мира (Веды, школа орфиков и т.д.) "беспредельное" исполняло роль значимого космогонического принципа. В античной традиции понятие А. уподоблялось как признаку нереальности объекта — носителя этого свойства (Парменид, Зенон Элейский, Аристотель), так и атрибутивной характеристике космоса в целом (Мелисс Самосский). Осуществляя анализ содержания понятия А. в предшествующей философской традиции, Аристотель подчеркивал, что все его предшественники трактовали А. как некий онтологический принцип. При этом большинство (включая Анаксимандра) описывали его как атрибут (прилагательное в грамматическом строе) некоей космогонической праматерии, объемлющей извне отструктурированный космос и призванной поглотить его после гибели последнего. Отсюда тезис Аристотеля о том, что Анаксимандр понимал А. в качестве "первоначала" мира как принцип всех принципов. Именно Анаксимандр впервые заговорил о первоначале как о чем-то и материальном и, одновременно, качественно неопределенном, предвосхищая будущее развитие философских идей. Мысль Анаксимандра об А. — результат развертывания внутренней логики мысли о первоначале: если существуют различные стихии, то нецелесообразно провозглашать какую-то одну из них в ранг этого первоначала, предпочитая ее всем другим. Анаксимандр решительно отказался от провозглашения в качестве первоначала воды (Фалес), воздуха (Анаксимен), огня (Гераклит) или всех четырех стихий вместе, совершив "прорыв" к А. — абстрактному, неопределенно-бескачественному, материальному началу. Тем самым был осуществлен крупный шаг вперед по сравнению с предшественниками (и даже последователями), шаг на пути к абстрагированию первоначала как общего, не ассоциируемого с конкретной качественной стихией. Платоновско-пифагорейская традиция, используя термин А. сам по себе, полагала его в статусе элемента оппозиции "беспредельное — предел". Одновременно А. "гипостазировался" и, в конечном счете, как член упомянутой оппозиции "предел — А." предшествовал аристотелевской модели "форма — материя",

выступая прообразом понятия "материя, материал" у Аристотеля.

Т.Г. Румянцева

АПЕЛЬ (Arel) Карл-Отто (р. в 1922) — немецкий философ, один из основоположников современной версии философии постмодерна.

АПЕЛЬ (Arel) Карл-Отто (р. в 1922) — немецкий философ, один из основоположников современной версии философии постмодерна. Окончил Гёттевский университет (Франкфурт-на-Майне), где в 1972 стал профессором философии. Ученик Э. Ротхакера; испытал влияние концепций Пирса, Хайдеггера, Витгенштейна, Гадамера, Дж. Остина, Хабермаса, Дж. Серля. Основные сочинения: "Идея языка в традиции гуманизма от Данте до Вико" (1963), "Трансформация философии"

51

(1973), "Идея трансцендентальной грамматики" (1974), "Идейная эволюция Ч.С. Пирса: Введение в американский прагматизм" (1975), "Теория языка и трансцендентальная грамматика в свете вопроса этических норм" (1976), "Новые попытки объяснения и понимания" (1978), "Контроверза "Объяснение — Понимание" в свете трансцендентального прагматизма" (1979) и др. Фундаментальной основой философии А. является презумпция "лингвистического поворота" в философии, понятого в качестве "трансформации *prima philosophia* в философию языка" (А.) и ориентирующего философское исследование на анализ языка как исходной реальности человеческого бытия (в этом контексте А. солидаризуется с цитируемой им позицией Гельдерлина: "мы есть, начиная с разговора"). По определению А., "философия сегодня сталкивается с проблематикой языка как основополагающей проблематикой научного образования понятий и теорий и своих собственных высказываний, а это значит — осмысленного и intersubjectively значимого выражения познания вообще". Философия, таким образом, не является более ни моделированием "бытия", "сущего" или "природы", т.е. онтологией, ни рефлексией над "сознанием" или "разумом", т.е. гносеологией, становясь отныне реакцией на "значение" или "смысл" языковых выражений ("анализом языка"). В качестве основных лейтмотивов современной философии А. выделяет следующие: 1) "первый лейтмотив обусловлен ориентацией на форму языка", 2) второй — "интуицией контекстуальности предположения феноменов, контекстуальности, в свою очередь обусловленной среди прочего также и языком: ведь он позволяет оценить то истинное и случайное, что оказывает влияние на исторически обусловленную подоснову жизненных миров". Согласно А., названные лейтмотивы задают в современной философии языка новую традицию, которая по своей природе является одновременно и постметафизической, и постфеноменологической: "оба эти лейтмотива почти полностью дискредитировали в наши дни гуссерлианскую претензию на обоснование философии в качестве строгой и беспредпосылочной науки, апеллировавшую к аподиктической очевидности усмотрения категорий или интуитивного постижения сущностей" (см. **Постметафизическое мышление**). Согласно апелевской рефлексии, разрешение сложившейся в современной философии языка ситуации может быть определено как конституирование "трансцендентальной семиотики, которая в качестве трансцендентальной прагматики языка преодолевает недостатки семантического анализа языка, благодаря чему она и включает в себя феноменологическую очевидность". Конституруемую им философскую концепцию языка А. артикулирует в этом контексте как "попытку снятия феноменологии трансцендентальной семиотикой". Стремясь избежать парадигмальных крайностей субстанциальности онтологизма и внесубстанциальности аналитической философии, А. строит "трансцендентально-герменевтическую" концепцию языка, основывая ее, с одной стороны, на признании того, что "язык является трансцендентальной величиной", а с другой — фиксируя своего рода виртуальность его статуса как "условия возможности диалогического взаимопонимания и понимания самого себя". В свете этой установки А. анализирует роль языка не только в герменевтических процедурах "понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия", протекающих в рамках субъект-объектного отношения, но — в первую очередь — в контексте субъект-субъектных отношений. Эти отношения трактуются А. как intersubjectивная коммуникация, которая, в принципе, "не может быть сведена к языковой передаче информации", но "является одновременно процессом достижения согласия". Язык выступает в этом контексте не только механизмом объективации информации и экспрессивным средством, но и медиатором понимания. Более того, коммуникация мыслится А. как основанная на предположении, условием возможности которого является "языковой консенсус", т.е. "согласованное понимание смысла в неограниченном коммуникативном сообществе". А., таким образом, дистанцируется от трактовки языка в классической философии, в рамках которой процессуальное понимание "уже выражено, отчуждено и установлено на долгий срок" в логически артикулированных структурах (наподобие гегелевского "объективного духа"); от обыденного языка, который трактуется А. в духе Хомского — как своего рода *performance*, презентация языка в ткани конкретно-ситуативной языковой практики; от искусственных языков, представляющих собою, по А., "лишь приватную актуализацию неизменной системы формализма". Оригинальная концепция языковой коммуникации А. конституируется в контексте его трактовки языковых практик в качестве языковых игр. А. обосновывает свою позицию тем, что, во-первых, коммуникативная речевая практика, будучи зависимой от лексического дискурса и связанная необходимостью следовать

грамматической организации языка, изначально построена на презумпции "следования правилу", а во-вторых, порождает внутри ограниченного правилами пространства бесконечное число вариантов своего разворачивания (вариативность "семантических каркасов"). В этой связи акты речевой коммуникации представляют собой, по А., языковые игры. Знак в данном контексте может быть, по А., функционально использован по следующим регистрам: а) "в смысле категории первичности: иконическое использование знака, чтобы схватить протокольно бытие как таковое в хо-

52

де скрещивания-называния данного феномена"; б) "в смысле категории вторичности: использование знака как индикатора для идентификации по отношению к ситуации объекта именования, существующего и причинно обуславливающего чувственное восприятие"; в) "в смысле категории третичности: символическое использование языка для опосредования первичности и вторичности, — в частности, для определения экстенционального значения данного имени (что уже начато определением через индикаторы) и установления связи с интенциональной детерминацией соответствующего понятия (детерминацией еще ожидаемой, но принципиально возможной)". Концепция языковых игр А. знаменует собой новый этап развития философии постмодерна. Если трактовка языковых игр Витгенштейном предполагала опору на взаимодействие между субъектом и текстом как возникающим в контексте языковых практик, а в рамках философии постмодерна процедуры отношения к тексту приобретают статус исходно-базовых, то А. трактует языковую игру как субъект-субъектную коммуникацию, участники которой являют друг для друга текст — как вербальный, так и невербальный. Такой контекст не только выдвигает на передний план герменевтическую подоплеку языковой игры, но и задает особую артикуляцию проблематики понимания как взаимопонимания ее участников. В парадигме доапелевского постмодерна, который сегодня с достаточной степенью правомерности может быть оценен как постмодернистская классика, текст понимался как "децентрированный" и подлежащий "деконструкции" (Деррида), как принципиально аструктурная "ризома" (Делез и Гваттари), допускающая любые возможности своего "означивания" (Кристева), что с неизбежностью предполагало примат судьбоносного "означающего" над "означаемым" (Лакан). Современная же (постапелевская) версия постмодерна смягчает ранне-постмодернистский радикализм, отчасти восстанавливая в правах классическую для философской герменевтики и генетически восходящую к экзегетике презумпцию понимания как реконструкции имманентного смысла текста, выступающего у А. в качестве презентации содержания коммуникативной программы партнера в контексте языковых игр, которые реализуются, таким образом, как "сплетенные с жизненной практикой прагматические квази-единицы коммуникации или взаимопонимания". Выступающий в качестве текста коммуникативный партнер не подлежит произвольному означиванию и, допуская определенный (обогащающий игру) плюрализм своего прочтения, тем не менее предполагает аутентичную трансляцию семантического ядра своего речевого поведения в сознание другого, который вне этой реконструкции смысла не конституируется как игровой и коммуникативный партнер. Сама ситуация языковой игры, таким образом, требует в качестве условия своей возможности понимания как обоюдной взаимной реконструкции имманентного смысла произносимых текстов, а понятийно оформленное "языковое понимание в коммуникативном сообществе" выступает необходимым "регулятивным принципом" коммуникации, предотвращая возможность ее обрыва, языковой изоляции субъекта, теряющего не только партнера и себя в качестве партнера, но и саму возможность обретения смысла. В этом отношении, по самоопределению А., осуществленная им "трансцендентально-герменевтическая рефлексия условий возможности языкового взаимопонимания в неограниченном коммуникативном сообществе обосновывает единство *prima philosophia* как единство теоретического и практического разума", а фигура А. выступает рубежной фигурой перехода от классического постмодерна к современному (см. After-postmodernism).

М. А. Можейко

АПОКАТАСТАСИС (греч. — возвращение в прежнее состояние, восстановление) — понятие, посредством которого обозначалось необходимое возвращение вещей в свое былое обличье.

АПОКАТАСТАСИС (греч. — возвращение в прежнее состояние, восстановление) — понятие, посредством которого обозначалось необходимое возвращение вещей в свое былое обличье. Учение об А., восходящее истоками к пифагорейской школе и взглядам Гераклита, нашло концептуальное оформление в воззрениях школы стоиков, утверждавших тождественность сменяющихся миров и, следовательно, неизбежное возвращение в каждый новый мир вещей, живых существ (идея реинкарнации) и событий, присущих миру предыдущему. В раннехристианской традиции понятие А. обозначало время, когда после Страшного Суда Христова были должны исполниться пророчества об утверждении Царства Божия на земле, о предстоящем обращении всех людей в христианство и об обретении святыми вечного блаженства. Идея А. коррелировалась с апокалиптическими представлениями о судьбе мира. Ориген не исключал из процедуры полного "спасения", просветления и соединения с Богом (независимо от их воли) всех душ и духов, даже дьявола, а также постулировал, вследствие этого, временный характер мук грешников в аду. В 6 в. церковь

объявила такие мысли ересью, что не помешало им проявиться вновь в 9 в. в воззрениях Иоанна Скотта Эриугены, отрицавшего сущностную реальность зла, которое, по его мнению, существует лишь как собственное отрицание, как "ничто".

А.А. Грицанов

АПОЛЛОНОВСКОЕ и ДИОНИСИЙСКОЕ — философско-эстетические понятия, использованные Шеллингом для описания формы и порядка как олицетворения сущности бога Аполлона

АПОЛЛОНОВСКОЕ и ДИОНИСИЙСКОЕ — философско-эстетические понятия, использованные Шеллингом для описания формы и порядка как олицетворения сущности бога Аполлона в отличие от разру-

53

шающих все формы творческих порывов бога Диониса. Согласно Шеллингу, "в человеке... мы находим слепую по своей природе неограниченную производительную силу, которой в том же самом субъекте противостоит осмысленная, себя ограничивающая и формирующая, таким образом, собственно управляющая сила... Быть в одно и то же время опьяненным и трезвым — в этом заключается тайна истинной поэзии. Этим и отличается аполлоновское воодушевление от просто дионисийского". Понятия А. и Д. использовали многие мыслители, в том числе Гегель и Ницше. В своей ранней работе "Рождение трагедии из духа музыки" (1872) Ницше на материалах аттических трагедий и музыкальной драмы Р.Вагнера как отдельно взятых моментов А. (рационального, светлого) и Д. (оргастически-иррационального, темного, экстатически-страстного) начал сформулировал идею двух сопряженных типов культуры и, соответственно, двух начал бытия. Усматривая культурный идеал в равновесии этих начал, Ницше, тем не менее, склонялся к Д. ипостаси культуры.

А.А. Грицанов

АПОСТЕРИОРИ (лат. a posteriori, букв. — из последующего) — философский термин, означающий знание, полученное из опыта, в противоположность a priori ("доопытному" знанию).

АПОСТЕРИОРИ (лат. a posteriori, букв. — из последующего) — философский термин, означающий знание, полученное из опыта, в противоположность a priori ("доопытному" знанию). Противоположность этих двух типов знания встречается уже у Аристотеля и Боэция, а также у европейских схоластов. Лейбниц понимал под познанием А. все опытное познание или "истины факта" в отличие от "истин разума", т.е. познания a priori. По Канту, апостериорное знание не может обладать свойствами априорного знания. Апостериорное знание, получаемое при помощи чувственного восприятия, носит случайный и неистинный характер, оно основано на прошлом опыте и не исключает возможности приобретения в будущем нового опыта, несогласовывающегося со старым. Для того, чтобы такое знание приобрело всеобщий и необходимый характер, его нужно подвести под априорные формы знания.

А.В. Ванчукевич

АПРИОРИ (лат. a priori, букв. — из предшествующего) — философский термин, имеющий важное значение в теории познания, в частности, в философии Канта.

АПРИОРИ (лат. a priori, букв. — из предшествующего) — философский термин, имеющий важное значение в теории познания, в частности, в философии Канта. Означает знание, полученное независимо от опыта, присущее сознанию изначально. Априорное знание противоположно апостериорному. Уже Аристотель различал познание вещей из их причин: из тех, которые составляют их предпосылку (целевая, формальная причина) — это познание А. и познание причины из ее действия — апостериорное познание. Лейбниц изменил смысл термина "априорное", предположив, что познание вещей из их причин полно только тогда, когда оно восходит к последним и высшим причинам, которые он называл "вечными истинами" и приравнивал познание А. к умозрительному, беспредпосылочному, самоочевидному для разума знанию. Благодаря Вольфу, понятие А. вошло в немецкую философию и было принято Кантом. Так, уже во введении к "Критике чистого разума", говоря о сущностном происхождении наших знаний, Кант писал: "...хотя все наше познание и начинается с опыта, вместе с опытом, отсюда не следует, что оно целиком происходит из опыта". Кант считал, что аффицируя нашу чувственность, вещи пробуждают одновременно и некую внутреннюю активность человеческого познания, поэтому даже опытное знание "складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой...". Проявлением этой активности познания и является человеческая способность совершать не только опытное, но и внеопытное познание. Такое познание Кант и называет априорным. В дальнейшем Кант будет считать априорными только те знания, которые, безусловно, не зависят от всякого опыта, а не от того или иного

конкретного опыта. И, наконец, из всех априорных знаний Кант выделит "чистые априорные" — те, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое; более того — те, которые имеют всеобщий и необходимый характер. Кант относил к ним сравнительно большую совокупность главным образом научных знаний, получение которых стало высшей целью и задачей человеческого познания вообще — законы, принципы и т.п. Чаще всего, по Канту, они начинаются со слов: "все", "вся" и т.д., утверждая некоторые положения и принципы относительно определенных целостных классов вещей. Эти априорные, всеобщие и необходимые знания, согласно Канту, нельзя получить эмпирическим путем, они формулируются каким-то иным — доопытным или внеопытным образом. Но априорны эти знания лишь по своей форме, их же содержание проистекает из опыта. Суть кантовского априоризма заключалась, таким образом, в акцентировании того факта, что каждый человек, начиная процесс познания, как бы заранее обладает некими существовавшими уже до него формами, которые и придают его знанию характер искомого идеала — необходимости и всеобщности. Кант различал априорные формы чувственности — пространство и время и априорные формы рассудка — чистые рассудочные понятия или категории, разделенные им на 4 класса: количества, качества, модальности и отношения. Априорные формы чувственности и рассудка организуют, придают связность и упорядоченность хаотическому знанию, полученному из опыта с помощью чувств. В современной

54

методологии науки к априорным формам знания относятся исходные постулаты науки, хотя при этом признается в их выборе момент условности и конвенциональности.

Т.Г. Румянцева

АПРИОРНЫЕ СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ — в "Критике чистого разума" Канта — одна из групп в совокупности априорного знания; разновидность априорных суждений

АПРИОРНЫЕ СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ — в "Критике чистого разума" Канта — одна из групп в совокупности априорного знания; разновидность априорных суждений, в которых (в отличие от аналитических суждений) устанавливаемое предикатом знание является новым, по сравнению со знанием, заключенном в субъекте. В суждениях данной разновидности имеет место, по Канту, новое соединение, новый синтез знаний, поэтому он и называет их синтетическими, "расширяющими" суждениями. Роль А.С.С. в познании, по Канту, чрезвычайно важна. Так, если аналитические суждения (а они своим предикатом ничего не присоединяют к понятию субъекта, а только разлагают его на части путем анализа, которые уже мыслились в нем) необходимы для познания в том плане, что придают "требующуюся для уверенного и широкого синтеза" отчетливость нашим понятиям, то А.С.С. являются собой, согласно Канту, конечную цель всего нашего познания, действительно выстраивая все его новое здание и требуя постоянного обращения к опыту. Кант акцентирует внимание на А.С.С. еще и потому, что в них находит свое выражение такая способность человеческого познания, как приобретение не просто новых, но и обладающих статусом всеобщности и необходимости знаний, воплощающих в себе по сути цель любого познавательного процесса. Эти всеобщность и необходимость достигаются, однако, не посредством апелляции к опыту, который, в принципе, не способен дать такого знания, а благодаря особым познавательным способностям человека. Наивысшего воплощения эти способности достигают в науке, истины которой, как считает Кант, и являются собой постоянно добываемые и обновляемые А.С.С. Такие суждения уже существуют, т.е. возможны. Главной проблемой всей "Критики чистого разума" становится вопрос о том, как они возможны. Как вообще возможно новое, истинное знание, обладающее непререкаемой всеобщностью и необходимостью? Вся архитектура главной кантовской работы представляет собой последовательную конкретизацию этой центральной проблемы, которая оформляется в три тесно связанных между собой вопроса: а) как возможны априорные суждения в математике? б) как возможны априорные суждения в естествознании? в) как возможны априорные суждения в метафизике? Отвечая на них, Кант одновременно исследует присущие всем людям познавательные способности, или формы познания, применяемые в этих областях знания, — чувственность, рассудок и разум. Постепенно Кантом выдвигается на первый план вопрос о возможности А.С.С. в метафизике; последний, в свою очередь, трансформируется в проблему ее (метафизики) возможности как науки вообще со своим специфическим предметом, проблематикой, языком и т.п. [См. также "Критика чистого разума" (Кант).]

Т.Г. Румянцева

АРИСТОТЕЛЬ (384 — 322 до н.э.) — древнегреческий философ и ученый-энциклопедист.

АРИСТОТЕЛЬ (384 — 322 до н.э.) — древнегреческий философ и ученый-энциклопедист. Обобщил достижения современной ему физики, астрономии, биологии и ряда других дисциплин. Явился основоположником формальной логики, предложив модально-временную логику и систему силлогистики, а

также неформальной логики, разработав теорию аргументации. Родился в Стагире, во Фракии. Отец А. — Никомах — был представителем рода Асклепидов, в котором врачебное искусство было наследственным. В 15 лет А. осиротел. В 367 до н.э. А. переехал в Афины и стал учеником Платона. В 343 Филипп Македонский предложил А. быть наставником своего сына Александра. После восшествия Александра на престол (336 до н.э.) А. возвращается в Афины. При материальной поддержке со стороны Филиппа и Александра А. собирал в Македонии натуралистические материалы для "Истории животных". В 335 до н.э. А. основал собственную школу, названную перипатетической, или Ликеем. Из-за обвинения в неуважении к богам был вынужден в 323 покинуть Афины, "чтобы афиняне еще раз не погрешили против философии" (см. **Сократ**). (Формальным предлогом обвинения послужил один из гимнов, в котором А. восхвалял добродетель как наивысшее божественное состояние. Действительной же причиной явилось происхождение А.: афиняне стремились противостоять македонской гегемонии.) Скончался вследствие болезни желудка, от которой страдал всю жизнь. По свидетельствам, А. любил изысканно одеваться, носил кольца и обувь на высоких каблуках; вел свободный образ жизни и был "привержен к наложницам". Свои рукописи и большую библиотеку он завещал своему преемнику по школе — Теофрасту. Последний, в свою очередь, завещал их некоему Нелею, наследники которого хранили их в погребке около ста тридцати лет; в результате этого рукописи оказались сильно поврежденными. Римский полководец Сулла, захватив Афины, переправил их в Рим. Впоследствии грек по имени Тираннио получил право издать тексты. Дошедшие до нас сочинения А. условно можно разделить на семь частей. Логические трактаты: "Категории", "Об истолковании", "Аналитика первая и вторая", "Топика", "О софистических опровержениях", "Риторика". Физико-астрономические сочинения: "Физика", "О небе", "О

55

возникновении и уничтожении", "Метеорологика". Трактат о "первой философии": "Метафизика". Биологические трактаты: "О душе", "История животных", "О частях животных", "О возникновении животных", "О движении животных". Этические сочинения: "Никомахова этика", "Большая этика", "Эвдемова этика". Социально-политические и исторические сочинения: "Политика", "Афинская политая". Эстетический трактат: "Поэтика". По утверждению Гегеля, А. впервые делает философию научной, осуществляя умозрение в форме спекулятивных понятий. Однако части философской науки располагаются им не системно, их связь как бы "заимствуется из опыта". Тем не менее, невзирая на отсутствие единого "движения науки", представленного гегелевским методом, у А. мы находим "целостную спекулятивную философию". Предметом "первой философии" как науки особого рода А. выделял то, что называется "сущим как таковым", — сущее в аспекте его четырех причин: формы, материи, начала движения (движущей причины) и цели. Перечисленные четыре начала определяются, исходя из более общих понятий возможности и действительности, двух основных состояний сущего. Материя и начало движения выражают понятие возможности, а форма и цель — понятие действительности, при этом материя и цель суть абстрактно всеобщее, а форма и начало движения — конкретное. Исходя из нового понимания предмета "первой философии", А. подверг критике платоновскую теорию идей как явно ненаучную. Следуя рассуждениям самого Платона, А. показал, что идеи — либо действительность без возможности, либо возможность без действительности. В первом случае эйдосы, будучи чистой действительностью, не являются материальной причиной. Однако, не имея в себе материального начала, они не могут быть и формальной причиной, так как форма не отделима от материи (одна и та же для чувственного и сверхчувственного мира). Таким образом, идеи ничего не дают для познания вещей, не являясь ни их формой, ни их материей. Во втором случае, как чистая возможность, идеи — это не целевая причина, следовательно, и не начало движения, потому что вечные и неизменные идеи не могут служить источником движения в предметном мире. Выходит, что они ничего не дают и для бытия вещей. Не являясь ни одной из четырех причин, эйдосы без надобности раздваивают мир сущего. Благодаря учению о четырех причинах, А. решает теоретические вопросы как "первой философии", так и физики и биологии, поэтому "первая философия", физика и биология у него тесно переплетены. Основное понятие А. — "перводвигатель". Бог или "последняя форма". Следует отметить, что эта "форма без материи" представляет собой не чистую формальную причину, как позднее полагала схоластика, а своеобразное единство формальной, движущей и целевой причин. Сущность "последней формы" — вечная актуальность и чистая деятельность, лишенная пассивного начала материальной причины. В "перводвигателе" действительность совпадает с возможностью, поэтому он неподвижен, однако сам является источником всякого изменения, возникновения и уничтожения. "Последней форме" противостоит чистая материальная причина, возможность как таковая. Это второе основное понятие А. Материя лежит в основе всех противоположностей, главные из которых образуют четыре элемента: огонь (теплое и сухое), воздух (теплое и влажное), вода (холодное и влажное), земля (холодное и сухое). Всякая случайность есть проявление материального начала, то есть переход от одной противоположности к другой (возникновение и уничтожение). Комбинации из четырех элементов, вызванные действием материальной причины, образуют весь предметный мир. Эфир, пятый элемент, в отличие от четырех других, является невозникшим, неуничтожимым и неизменяющимся. В нем нет ничего противоположного, поэтому он лишен материи. Из эфира состоит крайняя сфера неподвижных звезд. Эта сфера совершает бесконечное, непрерывное и равномерное движение по кругу. Ее движение есть одно изменение, без возникновения и уничтожения

(двигаясь по кругу, из точки X мы движемся к точке X), вследствие чего крайняя сфера есть чистое начало движения. Помимо этого совершенного вида движения выделяются еще два не менее основных: прямолинейное к центру, направленное вниз (Земля — центр Вселенной), и прямолинейное к периферии (вверх). Прямолинейное движение есть чистая целевая причина. Движение по прямой осуществляется через стремление элементов к их "естественным местам". Вода и земля стремятся вниз, а огонь и воздух — вверх. Этому движению соответствуют возникновение и уничтожение (двигаясь по прямой, из X мы движемся к не-X). Смещение кругового движения (движущей причины) и прямолинейного (целевой причины) образует остальные виды движения — движения неравномерные, в них целевая причина не совпадает с движущей. Непосредственно в основе каждой вещи чувственного мира находится именно этот смешанный вид движения, детерминирующий конечность всякого предмета. Вещи с более выраженной целевой причиной делятся на те, которые существуют по природе, — это одушевленные тела, и те, которые существуют вопреки природе, — это искусственные предметы. Первые, обладая душой, могут иметь начало движения в самих себе. Вторые создаются из цели (замысла) творца, для них движущая причина — форма как эталон изделия. Одушевленное тело есть сочетание формальной и целевой причин (душа — форма тела, потенциально обладающего в воз-

56

можности жизнью). Движущая причина свойственна органическому телу лишь отчасти, одушевленное тело не может совершать произвольные движения постоянно. "Душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность (форма) одушевленных тел". Искусственный предмет обладает только формальной причиной. Например, "топор" — это не душа, а форма, потому что в самом тополе нет целевой и движущей причины. Психологические феномены А. рассматривал отдельно логическим и физиологическим способом. Например, "гнев", с логической стороны, есть желание возмездия, а с физиологической — вскипание крови в сердце. А. выделял три типа души. Под действием целевой причины из растительной (питающей) души развивается животная (ощущающая) душа, а из нее — человеческая (разумная). Бессмертна только разумная часть души, т.е. ум. По мысли А., для того чтобы воспринимать формы окружающих вещей, ум должен быть таким, каково постигаемое мышлением в возможности. Если божественный ум, "перводвигатель" или "демиург" есть непрестанная деятельность по оформлению предметов, то человеческий ум — это, согласно А., "возможность предметов без материи". Ум бога вечно актуален, так как он все производит. Человеческий же ум всегда потенциален, поскольку он лишь становится всем. Сквозной темой "Метафизики" — собрания четырнадцати книг А. разнородного содержания, традиционно располагавшихся после (meta-) его "Физики" (physika), — явилась критика различных взглядов предшествующих философов, главным образом Платона и пифагорейцев, а также выяснение вопроса о том, что следует понимать под первой философией и какие ее понятия должны быть исходными. По утверждению А., существует три вида умозрительного знания: физика, математика и первая философия. Физика изучает сущее, которое способно двигаться. Исследует она его посредством определений, не мыслимых отдельно от материи. Например, сущность "вогнутого" может мыслиться отдельно от материи, а сущность "курногого" — нет. Предмет математики — сущее, которое не способно двигаться. Определения математики лишь иногда мыслятся отдельно от материи, но в большинстве случаев, как и в физике, они предполагают некий субстрат. Только первая философия изучает неподвижное и самостоятельно существующее. Она есть также наука о сущности, т.е. о сути бытия вещи. Основное же определение философии таково: "Наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе". Однако сущее и единое — одно и то же. Например, "он есть человек" и "он есть один человек" выражают одну и ту же вещь. Отсюда, по А., следует, что философия есть наука о едином: "так что сколько есть видов единого, столько же и видов сущего, и одна и та же по роду наука исследует их суть". Каждый род, будучи воспринимаем одним чувством, изучается одной наукой. В первой философии постигают вместе с тем не отдельный какой-либо род, а сущее в целом. Поэтому все частные науки составляют часть первой философии. Далее, поскольку противоположности относятся к одному роду, а значит изучаются одной наукой, философия исследует помимо единого и иное, т.е. лишенность или инаковое. Раскрывая сущность, философ должен сперва "исследовать начала умозаключения". В соответствии с этим изучению сущего как такового должно предшествовать указание достоверного начала для всего. Таким началом, по А., выступает закон противоречия: "невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении". Согласно этому закону, если мыслится что-то одно, то ему должно соответствовать только одно определение, выражающее суть бытия. Нельзя быть человеком и не быть им, т.е. быть двуногим живым существом и не являться таковым. Отсюда истинное никогда не может быть ложным; следовательно, нечто одно необходимо или утверждать, или отрицать. Тезисы "все течет" Гераклита, "всякое смешано во всяком" Анаксагора, "пустое и полное одинаково имеются в любой частице" Демокрита и подобные изречения других философов расходятся с этим началом. Заблуждение же этих философов коренится, по мысли А., в том, что они в качестве сущего признавали исключительно чувственно-воспринимаемое. Однако в действительности сущее — это суть бытия, или определение. Итак, философия должна исследовать то, что составляет сопутствующие свойства сущего как такового и противоположности его как сущего. Диалектика и софистика, также имея дело с сопутствующими свойствами вещей, не изучают при этом сущее как таковое, т.е. определения, выполняющие роль первых посылок

аподиктического доказательства. Сущее как таковое имеет первые причины, которые должен постигать философ, раскрывая суть бытия вещей. К первым причинам относятся: форма, материя, начало движения и цель. Например, у дома начало движения — строительное искусство и строитель, цель — сооружение, материя — земля и камни, форма — замысел дома. Форма представляет собой сущность чувственно-воспринимаемых вещей как действительных. Материя — это сущность чувственно-воспринимаемых вещей в возможности. Возникновение происходит из противоположного, поэтому предполагает материю как субстрат различных альтернатив. Состоит материя из элементов — предельных частей, на которые делимы тела по виду. Элементов четыре: огонь, воздух, вода и земля. Светила совершают непрестанное движение потому, что возможность, противоречащая их

57

круговому движению, отсутствует, а значит они лишены материи. Если в сущности, способной к возникновению, содержится начало движения, то такая сущность называется природой. Природа, по А., — это то, из чего и сообразно с чем нечто возникает. Возникновение происходит из состояния лишенности. Поэтому для возникающих сущностей основными считаются три причины или начала: материя, форма и лишенность. Последние два начала образуют "противоположение". Началами для цвета будут, соответственно, поверхность, белое и черное, для дня и ночи — воздух, свет и тьма. Основное начало для вечных сущностей — деятельность. Этой сущностью является ум или Бог, т.е. такое движущее, которое не нуждается в том, чтобы его самого приводили в движение. Зрительным образом Бога служит небесный купол, обладающий круговым движением. Данное начало самодостаточно, вследствие чего "Бог есть вечное, наилучшее живое существо". В наибольшей степени уму отвечает целевая причина. На этом основании именно движение светил представляет собой цель всякого движения. Платоновскую философию А. критикует за то, что в соответствии с ней эйдосов должно быть больше, чем самих вещей. Например, возможен эйдос не-человека, эйдос чего-либо приводящего, эйдос эйдоса и т.д. Познавать же вещи посредством того, что превосходит их по числу, есть невыполнимая задача. Пифагореизм А. критикует за то, что, по его словам, нет смысла вводить наравне с обычными числами также само-по-себе-одно, саму-по-себе-двойку и т.д. Например, "странно, если сама-по-себе-тройка не есть большее число, чем сама-по-себе-двойка; если же оно большее число, то ясно, что в нем содержится и число, равное двойке, а значит, что последнее неотлично от самой-по-себе-двойки". В "Метафизике" А. также проясняется значение многих понятий: тождество, качество, соотношенное, часть, целое и т.д. По используемой лексике и общему содержанию книги "Метафизики" примыкают ко "Второй аналитике" (входящей в "Органон"). Большинство ее книг — это отдельные части из различных несохранившихся логических сочинений, посвященных формам доказательного знания. В связи с этим уместно напомнить, что в "Метафизике" первая философия рассматривается как наука, строящаяся на аподиктических доказательствах, первые посылы которых представляют собой общие для всех наук начала или определения. В европейской традиции общее название собрания книг стало употребляться как синоним слову "философия" — "метафизика" стала обозначать науку об отвлеченных началах. Для этических воззрений А. характерно понимание природы добродетели как середины между двумя крайностями. Например, дружба, будучи добродетелью, находится между себялюбием и самоотречением. Определение понятия добродетели следующее. Добродетель — это "порыв к прекрасному, соединенный с рассуждением". Отсюда к добродетели следует отнести, во-первых, выбор правильных средств, то, что является предметом рассудительности, и, во-вторых, следование добропорядочной цели — правильному предмету желания. А. подверг критике этику Сократа за то, что в ней добродетель понимается исключительно как бесстрастный разум, то есть добродетелью считается лишь выбор правильных средств. Деятельность души сообразно добродетели приносит благо, одновременно удовольствие и счастье. Цель государства видится А. в благой жизни всех ее членов, для этого граждане должны быть добродетельными. Правосудие и дружба — основа нормального государственного устройства. Рабство, по А., является этически оправданным. "Всякое рабство противно природе", но поскольку рабу не свойственна рассудительность (выбор правильных средств), он лишен и добродетели. Раб способен выполнять только физическую работу, тем самым он призван подчиняться, выполняя роль инструмента. Творческое наследие А. оказало значительное влияние на все последующее становление философской мысли Европы. Учение А. до сих пор остается образцом системно выстроенной философии. [См. "Метафизика" (Аристотель).]

А.Н. Шуман

АРОН (Aron) Реймон Клод Фердинанд (1905— 1983) — французский философ, социолог, публицист.

АРОН (Aron) Реймон Клод Фердинанд (1905— 1983) — французский философ, социолог, публицист. Учился в Высшей нормальной школе вместе с Сартром (1924—1928). С 1930 — профессор Кельнского, затем Берлинского университетов. После прихода Гитлера к власти возвратился во Францию, преподавал в Гаврском лицее, Тулузском университете. В 1955—1968 — зав. кафедрой социологии Сорбонны, с 1970 — зав. кафедрой современной цивилизации в "Коллеж де Франс". С 1962 — вице-президент Всемирной социологической ассоциации. С 1963 — член Французской академии моральных и политических наук.

Почетный доктор Базельского, Брюссельского, Гарвардского университетов. В ранний период творчества испытал влияние баденской школы неокантианства, особенно своего учителя Л. Брюневилья, а затем — М.Вебера и Гуссерля. Опубликовал более 60 крупных монографических исследований, в которых философская рефлексия органично взаимопереплетается с теоретическими социологическими изысканиями, а также с исследованиями эпистемологических и методологических проблем исторического познания. Основные собственно философские работы А.: "Критическая философия истории" (1935), "Измерения исторического сознания" (1961), "Разочарование в прогрессе" (1963), "Эссе о свободах" (1965), "От одного

58

святого семейства к другому. Очерки о воображаемых марксизмах" (1969), "В защиту упадочной Европы" (1977) и др. К А. вполне применима оценка, данная им Контю: философ в социологии, социолог в философии. Социальная действительность и процесс ее исторического развития, согласно А., в своих основных структурах надындивидуальны и подвластны строго научному анализу. Однако это не отвергает микроанализа, раскрывающего намерения, ожидания, мотивы поведения действующих в исторических процессах лиц. Такой подход позволяет постигнуть все области социального целого в их связи между переменными величинами. А. — один из авторов концепции деидеологизации, которая, по его утверждению, дает возможность построить единственно верную "неидеологическую" теорию общества, изучающую "то, что есть в действительности". В 1963 А. опубликовал курс лекций, прочитанный им в Сорбонне в 1955—1956 под названием "Восемнадцать лекций об индустриальном обществе". Эту публикацию правомерно считать исходным пунктом широко распространенной в 1960—1970-х на Западе теории индустриального общества. Теоретико-методологической основой этой теории явилась концепция технологического детерминизма, базирующегося на постулате об определяющей роли техники (и технологии) в общественном развитии. Понятие техники А. трактовал как воплощение рациональной деятельности человека, его активного отношения к окружающей природной и социальной действительности. Понятие "индустриального общества" дало А. возможность установить связь экономического роста, определяемого статистически-математическим путем, с общественными отношениями и возможными иными видами роста — культурного, цивилизационного, политического. Поэтому максимизация роста — производства или потребления, с точки зрения А., не является абсолютным благом, и общественное развитие не следует понимать как "бег на скорость". Согласно А., в границах индустриального общества утратил остроту и обоснованность исторический конфликт между капитализмом и социализмом, ибо они выступают как две разновидности одного и того же типа социума. Тем не менее, вопреки широко распространенной точке зрения, А. никогда не являлся апологетом теории конвергенции: он еще в 1966 предвещал неизбежное поглощение социализма капитализмом (а не их слияние) ввиду более высокой эффективности экономики Запада. Отмирание тоталитарных политических систем и идеологий, опиравшихся, в частности, на марксову концепцию исторического закона, обуславливается, по А., исторической обреченностью марксистско-ленинской теории общественного прогресса. А. утверждал, что "только либералы, пессимисты и, быть может, мудрецы призывают человечество брать на себя лишь те задачи, которые оно может выполнить. Поэтому они не делают историю и довольствуются тем, что комментируют ее. Марксисты принадлежат к другому семейству. Они соизмеряют задачи не со своими силами, а со своими мечтами". В контексте обсуждения проблемы смысла и ценностей эволюции человеческой цивилизации симпатии А. на стороне гуманистической направленности социального знания, его "человеческого измерения". Такой теоретико-методологический подход, в его понимании, позволяет философско-социологическим концепциям углубляться в сложную сеть человеческих поступков. Основными компонентами и одновременно стержневой линией развертывания последних являются: связь "средства-цели", мотивации поведения, система ценностей, побуждающая людей совершать те или иные действия, а также ситуации, к которым действующий субъект адаптируется и в зависимости от изменения которых он определяет свои цели. История, по А., не может быть полностью обыденным знанием, поскольку это элиминирует ощущение свободы в истории: исторический макроанализ призван раскрывать намерения действующих в исторических событиях лиц. Только определенная философская система, по мнению А., может обеспечить историческую реконструкцию существенных связей между разнообразными данными о прошлом.

А.А. Грицанов

"АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ" ("L'archeologie du savoir", 1969) — работа Фуко, завершающая первый, так называемый "археологический период"

"АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ" ("L'archeologie du savoir", 1969) — работа Фуко, завершающая первый, так называемый "археологический период" в его творчестве и составляющая своеобразный триптих с работами "Рождение клиники. Археологический взгляд медика" (1963) и "Слова и вещи. Археология гуманитарных наук" (1966). Может быть рассмотрена как рефлексия структуралистских подходов и методов исследования знания над самими собой. Концептуально оформляет "А.З." как особую дисциплину и метод исследования документально зафиксированных дискурсивных практик, а также взаимосвязи последних с социокультурными обстоятельствами их конституирования и практикования. Подход Фуко акцентированно

противопоставлен традиции "истории идей", что вызвало необходимость радикальной ревизии понятийно-концептуального аппарата истории и философии науки и сопредельных дисциплинарностей. Фуко выводит возможности "А.З." как метода за пределы узкой дисциплинарной спецификации, считая, что он, восстанавливая генеалогию знания, позволяет реконструировать целые культурно-интеллектуальные исторически маркированные эпохи, выражаемые через понятие "эпистема" в работе "Слова и вещи. Археология гуманитарных наук", но практически не ис-

59

пользуемом в "А.З." Тем самым "А.З." не только подводит черту под первым периодом творчества автора, фиксируя его определенную концептуальную завершенность, но и намечает разрыв с ним, открывая перспективу движения Фуко в новый (постструктуралистский) период его творчества. Понятие концептуальных (эпистемологических) разрывов (как переинтерпретация аналогичного понятия Башляра), примененное Фуко для анализа продуцирования целостностей дисциплинарных дискурсов, оказалось способным зафиксировать и переориентацию его собственного философского подхода. Этот последний, отличаясь цельностью, методологически развивал те же идеи, которые автор высказал в своих ранних работах, но концептуально строился далее на других основаниях (термины "археология знания", а тем более "эпистема" после работы "А.З." практически не употреблялись), фокусируясь вокруг концепта "власти-знания". Что же касается собственно "А.З.", то эта работа сместила анализ Фуко с проблематики рефлексии пределов, в которых люди того или иного исторического периода только и способны мыслить, понимать, оценивать, а следовательно, и действовать, на рефлексии механизмов, позволяющих тематически концептуализировать возможные в этих пределах (эпистемах как общих пространствах знания, как способах фиксации "бытия порядков", как скрытых от непосредственного наблюдателя и действующих на бессознательном уровне сетей отношений, сложившихся между "словами" и "вещами") дискурсивные практики. Одна из ключевых методологических задач работы — окончательное развенчание представления классического рационализма о прозрачности сознания для самого себя, а мира — для человеческого (как трансцендентального) сознания. Ни сознание (в своем "подсознательном"), ни мир (в своей социокультурности) "непрозрачны", они сокрыты в исторических дискурсивных практиках, выявить исходные основания которых и есть задача А.З. как дисциплины и метода. Вторая ключевая методологическая установка работы — избегание модернизирующей ретроспекции, что требует рассмотрения выявленных прошлых состояний культуры и знания при максимально возможном приближении к их аутентичному своеобразие и специфике. Третья — избавление в анализе от всякой антропологической зависимости, но вместе с тем обнаружение и понимание принципов формирования такой зависимости. В соответствии с заявленными установками и тематизмами и строится структура работы. "А.З.", кроме введения и заключения, подразделяется на три части: "Дискурсивные закономерности" (7 параграфов), "Высказывание и архив" (5 параграфов) и "Археологическое описание" (6 параграфов). Первая часть работы рассматривает прежде всего специфику дискурсивных анализов как формы организации (по)знания. "Поначалу, — указывает Фуко, — нам требуется провести сугубо негативную работу: освободиться от хаоса тех понятий, которые (каждое по-своему) затемняют понятие прерывности". Это такие традиционно применяемые в анализах понятия, как традиция, развитие и эволюция, "ментальность" или "дух", т.е. те, которые исходно предполагают встраивание "единичностей" в некие предзаданные целостные ряды с нерелексируемыми основаниями и принципами их конструирования. Все они — "неосознанные непрерывности, которые задним числом организуют дискурс, составляющий предмет нашего анализа". Тем же операциям необходимо подвергнуть и те целостные культурные формы, в которых принято фиксировать целостность и неизменность определенных содержаний. Речь идет прежде всего о таких кажущихся очевидно-однозначными понятиях, как "книга" и "произведение". Однако внимательный взгляд исследователя обнаруживает, что "границы книги никогда не очерчены достаточно строго", а "единство книги, понимаемое как средоточие связей, не может быть описано как тождественное". Еще неоднозначнее, согласно Фуко, понятие "произведение", которое не может быть исследовано "ни как непосредственная, ни как определенная, ни как однородная общность". "Мы допускаем, что должен существовать такой уровень (глубокий настолько, насколько это необходимо), на котором произведение раскрывается во всем множестве своих составляющих, будь то используемая лексика, опыт, воображение, бессознательное автора или исторические условия, в которых он существует. Но тотчас становится очевидным, что такого рода единства отнюдь не являются непосредственно данными, — они установлены операцией, которую можно было бы назвать интерпретативной (поскольку она дешифрует в тексте то, что последний скрывает и манифестирует одновременно)". Нужно признать многоуровневость и разрывность в организации дискурса, наличие в нем "глубинных структур" и "осадочных пластов" и прервать тем самым нерелексируемую игру "постоянно исчезающего присутствия и возвращающегося отсутствия", проблематизировать все наличные "квазиочевидности". При этом нет необходимости "отсылать дискурс к присутствию отдаленного первоначала", а необходимо понять, "как взаимодействуют его инстанции". Во имя методологической строгости необходимо уяснить, что можно иметь дело только с общностью рассеянных в поле дискурса событий как с горизонтом для установления единств, которые формируются в нем. "Поле дискурсивных событий ... является конечным набором совокупностей, ограниченным уже сформулированными лингвистическими последовательностями...". В отличие от анализа истории

мысли,двигающегося из прошлого к настоящему, в дискурсивных анализах мы двигаемся в обратном направлении, пытаюсь выяснить, "почему такие высказывания возникают именно здесь, а не где-либо еще?" Речь идет о том, "чтобы заново восстановить другой дискурс, отыскать безгласные, шепчущие, неиссякаемые слова, которые оживляются доносящимся до наших ушей внутренним голосом". В этом смысле анализ мысли "всегда аллегоричен по отношению к тому дискурсу, который он использует". Фуко же интересует проблема условий самой возможности того или иного типа дискурса (как связанной определенным образом совокупности высказываний) в том виде, в каком он есть, и на том месте, на котором он есть. "Основной вопрос такого анализа можно сформулировать так: в чем состоит тот особый вид существования, которое раскрывается в сказанном и нигде более?" В этом ключе Фуко рассматривает ряд гипотез, пытающихся объяснить сложившиеся дисциплинарные общности (медицины, грамматики, политической экономии), и показывает их несостоятельность. Это гипотезы, видящие общность, как образованную: 1) совокупностью высказываний, соотносящихся с одним и тем же объектом (обнаруживается изменение объекта в истории и в разных аспектах дисциплинарных дискурсов); 2) единством формы и типов сцепления высказываний, их стилем (выявляется наличие разных типов высказываний в дисциплинарном дискурсе); 3) группой высказываний внутри определенной системы постоянных и устойчивых концептов, концептуальной архитектоники дисциплины (фиксируются эпистемологические разрывы в развитии любого знания); 4) тождественностью тем (наличествуют случаи присутствия одной и той же темы в разных дискурсах). Учитывая неудачи всех этих попыток, Фуко предлагает "попытаться установить рассеивание точек выбора и определить, пренебрегая любыми мнениями, тематические предпочтения поля стратегических возможностей". С его точки зрения, речь в этом случае идет об условиях возможности "дискурсивных формаций". Дискурсивные данные перераспределяются внутри них в соответствии с правилами формации. Внутри дискурсивных формаций различаются объекты, модальности высказываний, концепты и тематические выборы. Все они подлежат специальному анализу. Так, объекты дискурсов задаются: 1) поверхностью их проявления, различной для различных обществ, эпох и форм дискурса; 2) инстанциями разграничения; 3) решетками спецификации. Однако план выявления (1), инстанции разграничения (2), формы спецификации (3) не формируют полностью установленные объекты, которые в дискурсе инвентаризируются, классифицируются, называются, выбираются, покрываются решеткой слов и высказываний. "Дискурс — это нечто большее, нежели просто место, где должны располагаться и накладываться друг на друга — как слова на листе бумаги — объекты, которые могли бы быть установлены только впоследствии". Кроме того, появляется несколько планов различий, в которых могут возникать объекты дискурса, что ставит вопрос о связи между ними. Таким образом, дискурс характеризуется не существованием в нем неких привилегированных объектов, а тем, как он формирует свои объекты, которые остаются при этом рассеянными, т.е. установленными отношениями между инстанциями появления, разграничения и спецификаций (в которых любой объект исследуемого дискурса обретает свое место). Отсюда: 1) объект существует в позитивных условиях сложного пучка связей; 2) отношения, внутри которых появляется объект, не представлены в объекте, не определяют его внутренней конституции; 3) сама система отношений имеет несколько уровней, они как связывают дискурс с условиями его появления, так и формируются внутри самого дискурса (вторичные, рефлексивные, собственно дискурсивные отношения); 4) дискурсивные отношения характеризуют "не язык, который использует дискурс, не обстоятельства, в которых он разворачивается, а самый дискурс, понятый как чистая практика". Объекты связываются тем самым не с "сутью вещей", а с совокупностью продуцирующих их правил. Они суть "не вещи", а дискурсивные объекты. Как таковые они не могут быть поняты вне дискурсивных практик и не могут быть редуцированы к их словарю (они — "не слова"). "Безусловно, дискурс — событие знака, но то, что он делает, есть нечто большее, нежели просто использование знаков для обозначения вещей. Именно это "нечто большее" и позволяет ему быть несводимым к языку и речи". В то же время способ сцепления высказываний между собой должен стать предметом специального рассмотрения в аспекте выяснения того, "почему появляются именно эти высказывания, а не какие-либо другие?" В этой связи возникает ряд вопросов, требующих ответов: 1) кто говорит, хранит данный вид языка и в силу каких своих характеристик; 2) исходя из какой институционализированной области разворачивается тот или иной дискурс; 3) какова позиция субъекта относительно различных областей и групп объектов (вопросание осуществляется в соответствии с определенной решеткой исследования, даже если она не эксплицирована). Обновление дисциплинарных точек зрения в рассматриваемом ракурсе выступает как обновление модальностей, установление новых отношений между различными элементами в дискурсе. "Но ведь если существует общность, если модальность высказываний, которые в ней используются и в которых она раскрывается, не является простым совпадением исторически случайных последова-

тельности, то, таким образом, устойчивые пучки связей решительно вводятся в обиход". В этом дискурсивном анализе, указывает Фуко, различные модальности высказываний манифестируют рассеивание, отсылая к различным статусам, местам и позициям субъекта в ходе поддерживаемого им дискурса, "к различным

планам прерывности, "из которых" он говорит". Связь между этими планами устанавливается складывающимися в специфике дискурсивной практики отношениями. Дискурс не есть феномен выражения. Скорее он есть "поле регулярности различных позиций субъективности". Таким образом, "дискурс — это внешнее пространство, в котором размещается сеть различных мест". Следовательно, как строй объектов дискурсивной формации нельзя определить через "слова" или "вещи", так и порядок высказываний субъекта нельзя понять ни с позиции трансцендентального субъекта, ни с позиции психологической субъективности. Следующая задача, которую ставит перед собой Фуко, — описание поля высказываний, в котором появляются и циркулируют концепты дискурсивной формации. Это предполагает выявление рельефа поля высказываний: 1) последовательностей и прежде всего возможных распределений рядов высказываний, их типов зависимостей, риторических схем; 2) форм сосуществования, которые, в свою очередь, намечают: а) поле присутствия (совокупность всех спродуцированных высказываний независимо от их статуса, но в соответствии с ним); б) поле совпадений (концентрации высказываний разной дискурсивной природы вокруг областей объектов); в) область памяти (высказывания, уже не присутствующие в дискурсах актуально, но по отношению к которым устанавливаются родственные связи, генезис, изменения, историческая прерывность и непрерывность); 3) возможностей вторжения [выявляемых в: техниках переписывания (например, линейности в табличности), методах транскрипции высказываний, способах взаимопереводов качественных и количественных высказываний, правилах применения, структурном анализе взаимоотношений элементов, приемах разграничения областей истинности высказываний, способах переноса типов высказываний из одного поля приложения в другое, методах систематизации уже существующих пропозиций, методах перераспределения высказываний]. Таким образом, дискурсивная формация на уровне концептов порождает весьма ощутимую гетерогенность. "Но принадлежит собственно дискурсивной формации, разграничивает группу совершенно разрозненных концептов и определяет их специфику только самый способ, который позволяет различным элементам устанавливать связи друг с другом". По сути, речь идет не об описании концептов, а о концентрации анализа "вокруг некоего доконцептуального

уровня, подчиняясь правилам которого, различные концепты могут сосуществовать в одном поле". Этот уровень не отсылает ни к горизонту идеальности, ни к эмпирическому генезису абстракции, — "мы вопрошаем об уровне самого дискурса, который не является более выражением внешнего, а, напротив, местом появления концептов". Тем самым выявляется совокупность определенных правил, находящихся свое приложение в горизонте дискурса. "В анализе, который мы здесь предлагаем, правила формации имеют место не в "ментальности" или сознании индивида, а в самом дискурсе; следовательно, они навязываются в соответствии с неким видом анонимной единообразности всем индивидуумам, которые пытаются говорить в этом дискурсивном поле". Доконцептуальный уровень позволяет выявить закономерности и принуждения, делающие возможной гетерогенную множественность концептов. Вывод, который делает Фуко из анализа концептов дискурсионной формации, гласит: "...Нет необходимости прибегать ни к допущению горизонта идеальности, ни к эмпирическому движению идей". Следующий предмет внимания автора — темы и теории в дискурсивных формациях, которые он предлагает обозначать как стратегии — независимо от их формального уровня. Проблема — механизмы их распределения в истории. С помощью исследования стратегий возможно выявление: а) точек несовместимости — объектов, высказываний, концептов, находящихся в одной и той же формации; б) точек эквивалентности (несовместимых элементов, сформированных одним и тем же способом); в) точек сцепления систематизации (формирующих ряды элементов). Далее необходимо исследование инстанций решений, позволяющих реализоваться тем или иным стратегиям, т.е. механизмов, формирующих принципы исключения из дискурса и возможности выборов внутри и между дискурсами. Затем важно выявить механизмы вовлечения дискурса в поле недискурсивных практик, т.е. порядок и процесс присвоения дискурса, трансвестирования его в решения, институты и практики. Кроме того, речь может идти и об возможных позициях желания по отношению к дискурсу. Таким образом, дискурсивные формации в своих стратегиях "должны быть описаны как способ систематизации различных трактовок объектов дискурса (их разграничения, перегруппировки или отделения, сцепления и взаимообразования), как способ расположения форм высказывания (их избрания, установления, выстраивания рядов и последовательностей, составления больших риторических единств), как способ манипулирования концептами (для чего необходимо дать им правила применения, ввести их в отдельные устойчивости и, таким образом, конституировать концептуальную архитектуру)". Над этими стратегиями надстраиваются

элементы второго порядка, собственно и организующие дискурсивную рациональность. Тем самым нет никаких оснований "соотносить формации теоретических предпочтений ни с основополагающим замыслом, ни со вторичной игрой мнений и воззрений". Сам "выбор стратегий не вытекает непосредственно из мировоззрения или предпочтения интересов, которые могли бы принадлежать тому или иному говорящему субъекту, но сама их возможность определена точками расхождения в игре концептов". Стратегии строятся в соответствии со сложившейся системой "вертикальных зависимостей", спродуцированных в дискурсивной формации и подтверждаемых дискурсивными практиками, задавая принципы "финальной сборки текстов". Знание "закономерностей" организации дискурсивных формаций в их соотношении с дискурсивными

практиками позволяет, согласно Фуко, перейти к рассмотрению правил образования дискурсов, выводимых из него самого. Рассмотрению этих вопросов и посвящена вторая часть его работы ("Высказывание и архив"). Она начинается с рефлексии традиционного понимания элементарной общности дискурса как высказывания. Проведя анализ последнего, Фуко показывает, что оно, соотносясь, но не совпадая с понятиями пропозиции, фразы и акта формулирования, остается неопределяемым ни через одно из них. "Во всех трех случаях, — констатирует Фуко, — очевидно, что предложенные критерии слишком многочисленны и неоднозначны и не объясняют высказывание во всем его своеобразии". Во всех трех случаях высказывание играет роль относящегося к существу дела, не передаваемого ни одной из них: "...в логическом анализе высказывание является тем, что остается после извлечения и определения структуры пропозиций; для грамматического анализа оно — ряд лингвистических элементов, в которых можно признавать или не признавать форму фразы; для анализа речевых актов оно представляет собой видимое тело, в котором проявляются акты". Высказывание суть не структура, "но функция существования, принадлежащая собственно знакам, исходя из которой, можно путем анализа или интуиции решить, "порождают ли они смысл", согласно какому правилу располагаются в данной последовательности или близко друг к другу, знаками чего являются и какой ряд актов оказывается выполненным в результате их формулирования (устного или письменного)". В этом смысле Фуко говорит о том, что отношение высказывания к тому, что высказывается, не совпадает ни с какими другими отношениями. Отношения, которые оно поддерживает с тем, что высказывает, не тождественны совокупности правил применения. Только внутри определенных отношений высказывания можно установить отношение пропозиции к референту и фразы к ее смыслу.

Корреля-

том высказывания выступает совокупность областей, в которых могут возникать данные объекты и устанавливаться данные отношения. Он устанавливается по законам возможности, правилам существования для объектов, которые оказываются названными, обозначенными или описанными, отношениями утверждения или отрицания. "...Посредством отношения с различными областями возможности высказывание создает синтагму, или ряд символов, фразу, которой можно или нельзя придать смысл, пропозицию, которая может получить или не получить значение истины". Описание уровня высказывания возможно лишь "путем анализа отношений между высказыванием и пространствами различения, в которых оно выявляет различия". Кроме того, высказывание всегда соотносится с субъектом ("автором" или любой иной производящей субстанцией). При этом последний "является определенным и пустым местом, которое может быть заполнено различными индивидуумами". Это "место", которое может и должен занять индивидуум для того, чтобы быть субъектом, принадлежит функции высказывания и позволяет его описать: "Если пропозиция, фраза, совокупность знаков могут быть названы "высказываниями", то лишь постольку, поскольку положение субъекта может быть определено". Следующая особенность функции высказывания заключается в том, что она не может выполняться без существования "области ассоциируемого". "Для того чтобы появилось высказывание и речь коснулась высказывания, недостаточно произнести или написать фразу в определенном отношении к полю объектов или субъекту; необходимо еще включить ее в отношения со всем прилегающим полем". Согласно Фуко, "высказывание всегда имеет края, населенные другими высказываниями". Именно эти "края" делают возможными различные контексты. "Не существует высказывание, которое бы так или иначе не вводило в ситуацию другие высказывания" (Фуко). Оно всегда занимает место вне линейного порядка и всегда включено в игру высказываний, всегда участвует в распределении функций и ролей, располагая "сигнификативные, или означающие, общности в пространстве, где они умножаются и накапливаются". Еще одно требование, без которого невозможно продуцирование высказывания, — обладание материальным существованием. "...Нужно, чтобы высказывание имело материю, отношение, место и дату. И когда эти необходимые условия изменяются, оно само меняет тождественность". Материальность высказывания определяется его "всегда готовым быть поставленным под вопрос статусом", порядком институции, а не пространственно-временной локализацией, возможностью "повторной записи и переписи". Схема применения задает для высказываний поле стабилизации, которое позволяет им повторяться в их

тождественности, и определяет порог, с которого тождественности (равноценности) более не существуют, и нужно признать появление нового высказывания. "Постоянство высказывания, сохранение его тождественности в единичных событиях актов высказываний, раздвоения в тождественности форм — все это является функцией поля использования, которым оно окружено". В конечном итоге мы сталкиваемся, отмечает Фуко, не с атомическим высказыванием, "но с полем изучения функций высказывания и условий, при которых она вызывает к жизни различные общности, которые могут быть (но вовсе не должны быть) грамматическим или логическим порядком". Это порождает проблему определения того, что значит описать высказывание. Фуко предлагает понимать: 1) под высказыванием "разновидность существования, присущего данной совокупности знаков, — модальность, которая позволяет ему не быть ни последовательностью следов или меток на материале, ни каким-либо объектом, изготовленным человеческим существом, модальность, которая позволяет ему вступать в отношения с областью объектов, предписывать определенное положение любому возможному субъекту, быть расположенным среди других словесных перформансов, быть, наконец, наделенным повторяющейся материальностью"; 2) под дискурсом — "то, что

было произведено (возможно, все, что было произведено) совокупностью знаков" ("дискурс является общностью очередностей знаков постольку, поскольку они являются высказываниями, т.е. поскольку им можно назначить модальности частных существований"). Окончательно дискурс можно определить "как совокупность высказываний, принадлежащих к одной и той же системе формаций". Он — принцип рассеивания и распределения высказываний, а анализ высказывания соответствует частному уровню описания. Таким образом, "описание высказывания не сводится к выделению или выявлению характерных особенностей горизонтальной части, но предполагает определение условий, при которых выполняется функция, давшая существование ряду знаков (ряду не грамматическому и не структурированному логически)...". В силу этого высказывание одновременно невидимо и нескрыто. "Оно нескрыто по самому своему определению, поскольку характеризует модальности существования, присущие совокупности действительно произведенных знаков". Рассмотреть можно только то, что "является очевидностью действующего языка". Однако высказывание не дано восприятию как явный носитель пределов и скрытых элементов. Необходимо перенести акцент в анализе с означаемого на означающее, "чтобы заставить появиться то, что есть повсюду в отношении с областью объектов и возможных субъектов, в отношении с другими формулировками и вероятными

повторными применениями языка". Нескрытый и невидимый, уровень высказывания находится на пределе языка, указывает Фуко. "Он определяет модальность своего появления, скорее, ее периферию, нежели внутреннюю организацию, скорее, ее поверхность, нежели содержание". Прделанный анализ позволяет, согласно Фуко, предпринять упорядочивание того, что сможет индивидуализироваться как дискурсивная формация. Последнюю он переопределяет как основную систему высказываний, которой подчинена группа словесных перформансов, — "не единственная ею управляющая система, поскольку сама она подчинена помимо того и в соответствии с другими измерениями логическим, лингвистическим и психологическим системам". Четыре направления исследования формации (образование объектов, положений субъектов, концептов и стратегических выборов) соответствуют четырем областям, в которых выполняется функция высказывания. Соответственно, понятие дискурса переопределяется здесь как совокупность высказываний, образующих таковой постольку, поскольку они принадлежат к одной и той же дискурсивной формации; а понятие дискурсивной практики задается как "совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания". Большей частью анализ дискурса проходит под знаком целостности и избытка означающих элементов по отношению к единственному означаемому ("каждый дискурс таит в себе способность сказать нечто иное, нежели то, что он говорил, и укрыть, таким образом, множественность смыслов — избыток означаемого по отношению к единственному означаемому"). Однако анализ высказываний и дискурсивных формаций открывает, по Фуко, иное направление исследования: "он хочет определить принцип, в соответствии с которым смогли появиться только означающие совокупности, бывшие высказываниями. Он пытается установить закон редкости". Высказывания всегда в дефиците по отношению к тому, что могло бы быть высказыванием в естественном языке, — это принцип нехватки или, по крайней мере, ненаполнения поля возможных формулировок. В этом аспекте дискурсивная формация одновременно проявляет себя и как "принцип скандирования и переплетения дискурсов", и как "принцип бессодержательности в поле речи". Высказывания: 1) изучают на границе, которая отделяет их от того, что не сказано, в инстанции, которая заставляет их появиться, в своем отличии от остальных, что позволяет обнаружить в дискурсивных формациях распределение лакун, пустот, отсутствий, пределов и разрывов; 2) анализируют

64

не как находящиеся на месте других высказываний, но как находящиеся на своем собственном месте, — "область высказывания полностью располагается на своей поверхности"; 3) рассматривают как управляемые предустановленными структурами и как имеющие статус в системе институций. Анализ же дискурсивной формации обращается собственно к редкости: "...Он рассматривает ее как объект объяснения, он стремится определить в ней единую систему и в то же время учитывает то, что она может иметь интерпретацию". Если интерпретация трактуется при этом как "способ реакции на бедность высказывания и ее компенсирования путем умножения смысла", как "способ говорить, исходя из нее и помимо нее", то анализ дискурсивной формации понимается как "поиск закона скудности, нахождение ее меры и определение ее специфической формы". Он ориентирован не на бесконечность извлечения смыслов, а на обнаружение отношений власти, истолковывая их в систематической форме внешнего. Его сверхзадача — избежать вторжения историко-трансцендентальной темы. "Тема, от которой пытается избавиться анализ высказываний, чтобы восстановить высказывания в их чистом рассеивании. Чтобы анализировать их в несомненно парадоксальном внешнем, поскольку оно не соотносится ни с какой противостоящей формой внутреннего. Чтобы рассмотреть их в прерывности, не искажая положение, с помощью одного из разрывов, которые ставят их вне игры и делают их несущественными в разомкнутости или более важном различии. Чтобы уловить самое их вторжение в место и момент, когда оно производится. Чтобы найти их влияние на событие". Эта задача предполагает, что: 1) поле высказываний не описывается как "перевод" операций или процессов, которые развертываются в другом месте (в мыслях людей, в их сознании или бессознательном, в сфере трансцендентальных структур); 2) область высказываний не относится ни к говорящему субъекту, ни

к чему-либо наподобие коллективного сознания, ни к трансцендентальной субъективности; 3) в их трансформациях, последовательных рядах, ответвлениях поле высказываний не подчиняется темпоральности сознания как своей законной модели ("Время дискурса не является переводом в видимую хронологию смутного времени мысли"). Тем самым анализ высказываний осуществляется безотносительно к *cogito*. "Не важно, кто говорит, но важно, что он говорит, — ведь он не говорит этого в любом месте. Он непременно вступает в игру внешнего". Соответственно формы накопления нельзя отождествить ни с интериоризацией в форме воспоминания, ни с безразличным подытоживанием документов. В конечном итоге "суть анализа высказываний — не разбудить спящие в настоящий момент тексты, чтобы вновь обрести, заворотив прочи-

тывающиеся на поверхности метки, вспышку их рождения; напротив, речь идет о том, чтобы следовать им на протяжении сна или, скорее, поднять родственные темы сна, забвенья, потерянного первоначала и исследовать, какой способ существования может охарактеризовать высказывания независимо от их акта высказывания в толще времени, к которому они принадлежат, где они сохраняются, где они действуют вновь и используются, где они забыты (но не в их исконном предназначении) и, возможно, даже разрушены". Этот анализ предполагает, что: 1) высказывания рассматриваются в остаточности, которая им присуща ("забвение и разрушение в некотором роде лишь нулевая степень этой остаточности", на основе которой могут разворачиваться игры памяти и воспоминания); 2) высказывания трактуются в форме добавочности (аддитивности), являющейся их специфической особенностью; 3) во внимание принимаются феномены рекурренции (высказывание способно реорганизовывать и перераспределять поле предшествующих элементов в соответствии с новыми отношениями). "Таким образом, описание высказываний и дискурсивных формаций должно избавляться от столь частого и навязчивого образа возвращения". В этом аспекте анализ дискурсивной формации есть не что иное, как трактовка совокупности "словесных перформансов на уровне высказываний в форме позитивности, которая их характеризует", что есть определение типа позитивности дискурса. "Позитивность дискурса... характеризует общность сквозь время и вне индивидуальных произведений, книг и текстов". Предпринять в дискурсивном анализе исследование истории того, что сказано, означает "выполнить в другом направлении работу проявления". Для обеспечения этого анализа Фуко вводит понятие исторического априори как "априори не истин, которые никогда не могли бы быть сказаны или непосредственно даны опыту, но истории, которая дана постольку, поскольку это история действительно сказанных вещей". Это понятие позволяет учитывать, что "дискурс имеет не только смысл и истинность, но и историю, причем собственную историю, которая не сводит его к законам чужого становления". Но историческое априори не над событиями — оно определяется как "совокупность правил, характеризующих дискурсивную практику" и "ввязанных в то, что они связывают". Область же высказывания, "артикулированная согласно историческим априори и "скандируемая" различными дискурсивными формациями", задается системой, которая устанавливает высказывания как события (имеющие свои условия и область появления) и вещи (содержащие свою возможность и поле использования). Ее Фуко называет архивом. "Архив — это прежде всего закон того, что может быть сказано, система, обуславливающая появление высказыва-

65

ний как единичных событий". Архив, продолжает Фуко, — "это то, что различает дискурсы в их множественности и отличает их в собственной длительности". Он между языком и изучаемыми явлениями — "это основная система формации и трансформации высказываний". Архив нельзя описать во всей его целостности, а его актуальность неустраима. "Он дан фрагментами, частями, уровнями несомненно настолько лучше и настолько с большей строгостью, насколько время отделяет нас от него; в конечном счете, если бы не было редкости документов, для его анализа было бы необходимо самое великое хронологическое отступление". Архив маркирует кромку времени, которая окружает наше настоящее, — "это то, что вне нас устанавливает наши пределы". "Описание архива разворачивает свои возможности (и принципы овладения этими возможностями) исходя из дискурсов, которые только что перестали быть исключительно нашими; его порог существования установлен разрывом, отделяющим нас от того, что мы не можем более сказать, и от того, что выходит за пределы нашей дискурсивной практики; оно начинается за пределом нашей собственной речи; его место — это разрыв наших собственных дискурсивных практик". Исследования архива Фуко называет "археологией": "археология описывает дискурсы как частные практики в элементах архива". Анализ А.З. как особой дисциплинарности Фуко проводит в третьей части своей работы ("Археологическое описание"). А.З. у Фуко конституируется во многом через ее артикулированное противопоставление дисциплинарным притязаниям истории идей, которая рассказывает "историю побочных обстоятельств, историю по краям", презентуя "скорее анализ точки зрения, нежели анализ собственно знания, скорее анализ заблуждений, нежели анализ истины, наконец, скорее анализ менталитета, нежели анализ форм мысли". В этой трактовке история идей выступает скорее стилем анализа, чем дисциплинарностью, она занята "началами и концами, описанием смутных непрерывностей и возвращений, воссозданием подробностей линейной истории". В то же время она оказывается способной описывать переходы из не-философии в философию, из не-науки в науку, из не-литературы в само произведение. "Генезис, непрерывность, подытоживание — вот предметы, которыми занята история идей, вот ее темы, с помощью которых она привязывается к определенной, теперь уже вполне традиционной форме исто-

рического анализа". От всего этого и пытается уйти А.З., вырабатывая "иную историю того, что было сказано людьми". Основными являются четыре различия между ними: 1) различие в представлении о новизне; 2) различие в анализе противоречий; 3) различие в сравнительных описаниях; 4) различие в ориентации трансформаций. Основными принципами А.З. являются: 1) ориентация на определение не мыслей, репрезентаций, образов, предметов размышлений, идей, которые скрыты или проявлены в дискурсах, а на исследование самих дискурсов в качестве практик, подчиняющихся правилам (археология обращается к дискурсу как к памятнику); 2) отсутствие в ней ориентации на поиск непрерывных и незаметных переходов в преемственности дискурсов, археология — "различающий анализ, дифференциальное счисление разновидностей дискурса"; 3) отсутствие ориентации на установление взаимопереходов между индивидуальным и социальным, она определяет типы и правила дискурсивных практик, пронизывающих индивидуальные произведения; 4) отсутствие ориентации на поиск точки концентрации, где автор и производство обмениваются тождественностями, — археология знания "не является ничем более и ничем иным, нежели перезапись, трансформацией по определенным правилам того, что уже было написано, в поддерживаемой форме внешнего". Если история идей пытается установить идентичности в непрерывности преемственности и отделить "новое" от "старого", то археология знания говорит в этих случаях лишь об эффектах дискурсивного поля, в котором отмечаются рассматриваемые историей идей явления. А.З. стремится лишь установить регулярности (или закономерности) высказываний. Анализ регулярностей можно вести по многим направлениям: 1) через различение лингвистической аналогичности (или переводимости), логической идентичности (или эквивалентности) и однородности высказываний — последние и составляют предмет археологии; 2) через вскрытие внутренней иерархии высказываний, воссоздание деривационного (отличного от дедуктивного, исходящего из аксиом) древа дискурса (отличного от генетического и психологического анализов). "Порядок в археологии — не тот же, что в систематике или хронологической преемственности". Отсюда: "Нет большей ошибки, нежели стремление видеть в анализе дискурсивных формаций опыт всеобщей переодизации...". А.З. описывает уровень однородности высказываний, имеющих свой временной срез и не объемлющих всех остальных форм идентичности и различия, какие можно заметить в речи. Эти организованные однородности и рассматриваются ею как "эпохи". Будучи предназначенной для описания различных "пространств разногласия", А.З. при рассмотрении этих "связностей-эпох" имеет своей задачей "разрушить старые и открыть новые противоречия; это значит объяснить, в чем они могут выражаться, признать их значимость или приписать их появлению случайный характер". Для нее существенны прежде всего внутренне присущие дискурсам оппозиции. Она занята исследованием неадекватности объ-

66

ектов, расхождениями модальностей, несовместимостью концептов, случаями исключения теоретического выбора. Еще одна ее задача — выявить различие ролей всех этих форм оппозиции в дискурсивной практике. Подводя итог этой части своего анализа, Фуко отмечает: "Дискурсивная формация — это отнюдь не идеальный текст, протяженный и гладкий, протекающий в свете разнообразных противоречий и разрешающий их в спокойном единстве упорядоченной мысли; это и не поверхность, в которой отражается в тысяче разных видов противоречие, отступающее всегда на второй план и в то же время доминирующее. Это скорее пространство множества разногласий; это единство различных противоположностей, для которых можно выделить и уровни и роли". Горизонт, который рассматривает А.З., — "это не сама по себе наука, мышление, менталитет или культура; это скрещение интерпозитивностей, чьи пределы и точки пересечения могут быть мгновенно обозначены". А.З. — сравнительный анализ, предназначенный не для того, чтобы редуцировать многообразие дискурсов и отображать единство, долженствующее их суммировать, а для того, чтобы разделить их разнообразие на отдельные фигуры. Следствие археологического сравнения — не объединение, но разделение. А.З. стремится "в специфике разграниченных между собой дискурсивных формаций установить игру аналогий и различий такими, какими они предстают перед нами на уровне правил формации". Она должна выявить: археологический изоморфизм, археологическую модель, археологическую изотонию, археологические расхождения, археологические корреляции в каждой из обнаруживаемых формаций. Археология раскрывает также связи между дискурсивными формациями и недискурсивными областями. Наконец, еще одной ее задачей является исследование изменений и трансформаций позитивностей, в которых она особо фиксирует ситуации возникающих разрывов и феномены сдвигов внутри дискурсивных формаций. А.З. исследует именно позитивности дискурсивных формаций, а не описывает дисциплины, — первые далеко выходят за пределы вторых. "...Дискурсивные формы — это не будущие науки, находящиеся на той стадии развития, когда, еще не осознанные "внутри себя", они выглядят уже вполне сформированными. Они действительно не подлежат телеологической субординации по отношению к ортогенезу наук". Анализ позитивностей имеет своей целью показать, "по каким правилам дискурсивная практика может образовывать группы объектов, совокупности актов высказываний, игры концептов, последовательности теоретических предпочтений". Эту совокупность закономерно возникающих элементов Фуко предлагает обозначать термином "знание". "Знание — это то, о чем можно говорить в дискурсивной практике, которая тем самым специфицируется: область, образованная различными объектами, которые приобретут или не приобретут научный статус, ...это пространство, в котором субъект может занять

позицию и говорить об объектах, с которыми он имеет дело в своем дискурсе...". Знание следует определять и как "поле координации и субординации высказываний, в котором определяются, появляются, применяются и трансформируются концепты...". Кроме того, оно "определяется возможностями использования и присвоения, установленными данным дискурсом". Ряду "сознание — познание — наука" А.З. противопоставляет ряд "практика — знание — наука". Тем самым необходимо разграничивать научные области и археологические территории. По мысли Фуко, "знание проявляет себя не только в доказательствах, но и в воображении, размышлениях, рассказах, институциональных распоряжениях, политических решениях". В этом аспекте можно говорить о том, что "науки появляются в элементе дискурсивной формации и на основе знания". Наука локализуется в поле знания и изменяется в соответствии с преобразованием дискурсивных формаций. Тем самым наука может и должна быть рассмотрена как практика среди других практик. Ее различение, как и различение других дискурсивных практик, задается характеристиками ряда проходимых ими порогов — позитивности, эпистемологизации, научности, формализации. Эти пороги проходятся разными формациями асинхронно, что и задает специфичность переплетению конкретных знаниевых практик в конкретный момент времени, выявить которое и есть задача археологических изысканий, что только и позволяет представить наличное знание во всем его конкретном многообразии (в его эпистемной организованности и заданности).

В.Л. Абушенко

АРХЕТИП (греч. *arche* — начало и *typos* — образ; первообраз, проформа) — понятие, восходящее к традиции платонизма и играющее главную роль в "аналитической психологии", разработанной Юнгом.

АРХЕТИП (греч. *arche* — начало и *typos* — образ; первообраз, проформа) — понятие, восходящее к традиции платонизма и играющее главную роль в "аналитической психологии", разработанной Юнгом. Под слоем "личностного бессознательного", составлявшего основной предмет изучения в классическом психоанализе Фрейда, Юнг обнаруживает "коллективное бессознательное", трактуемое как общечеловеческое основание ("грибница") душевной жизни индивидов, наследуемое, а не формирующееся на базе индивидуального опыта. Если в личностном бессознательном основную роль играют "комплексы" (например, комплекс Эдипа, комплекс неполноценности), то структурообразующими элементами коллективного бессознательного являются А. — универсальные модели бессознательной психической активности, спонтанно определяющие че-

67

ловеческое мышление и поведение. А. сравнимы с кантовскими "априорными формами" познания, однако лишены их абстрактности и эмоционально насыщены. Собственно А. не имеют конкретного психического содержания (Юнг уподоблял их осям кристалла); другое дело — архетипические представления (символы) как результат совместной работы сознания и коллективного бессознательного. Символы есть единство прозрачного сознанию образа и стоящего за ним сокровенного и неэксплицируемого смысла, уводящего в бессознательные глубины психики. Мифология и религия (оцениваемые Юнгом чрезвычайно высоко) строят "защитную стену символов", позволяющую сознанию ассимилировать опасно-самостоятельную энергию А. бессознательного и гармонизирующую тем самым человеческую психику. За исторической изменчивостью конкретных символов Юнг усматривал инвариантность А., объясняющую поразительные сходства в различных мифологических и религиозных системах и факты воспроизведения в сновидениях и психотическом бреде фрагментов древних эзотерических систем. Разработанная Юнгом концепция А. оказала значительное влияние на современную культурологию. (См. также Юнг.)

В.Н. Фурс

АТЕИЗМ (от греч. *atheos* — безбожный)

АТЕИЗМ (от греч. *atheos* — безбожный). 1) В традиционном понимании — ментально-мировоззренческая установка, программно альтернативная теизму, т.е. основанная на отрицании наличия трансцендентного миру начала бытия, однако объективно изоморфная ему в гештальтно-семантическом отношении: А. как "обернутый монотеизм" (Клоссовски), как "теология, где человек встает на место Бога" (Батай). В конкретных формах может конституироваться в оппозиции не столько теизму как таковому, сколько конкретному вероучению (определенной конфессии). В рамках традиции содержание понятия "А." обрело свое определение в контексте соотношения с содержаниями таких понятий, как "религиозный индифферентизм" (отсутствие фокусировки мировоззрения на вопросах веры), "религиозный скептицизм" (сомнение в определенных догматах вероучения), "вольнодумство" (внеконфессиональная интерпретация символа веры) или "антиклерикализм" (социально ориентированная позиция неприятия института церкви). По форме своего проявления А. жанрово варьируется в предельно широком диапазоне: от когнитивных моделей, исключаящих Бога в качестве объяснительного принципа из картины мира (материализм в последовательно монистических своих версиях) до смысложизненной позиции богоборчества (романтизм). Определяя современность как су-

существование человека "в условиях отсутствия Бога" (Аренд), философия в 20 в. объясняет формирование данной культурной установки тем недоверием (порожденным культивацией технологизма), которое человек испытывает ко всему, что не сделано его руками, ибо не способен принять бытие как "свободный дар ниоткуда", стремясь артикулировать его как продукт собственной деятельности (классический западный активизм — от фигуры Демиурга в античной философии до идеи "второй природы" в марксизме). По формулировке Аренд, "чем больше развита цивилизация, тем более совершенный мир она создает; чем более дома чувствуют себя люди в этой искусственной среде, тем больше будет их возмущать все постороннее, ими не произведенное, что просто и таинственно ниспослано им". А. трактуется современной философией как основанный на фундаментальной негативности. С одной стороны, "живя под знаком завершившейся истории, уже на берегу текущей мимо реки", человек, "уподобившись Богу" в своем удовлетворении универсумом и всеведением, "не останавливается на Боге", побуждаемый имманентной своей "страстью негативности" (Бланшо). С другой стороны, по оценке Батая, фундирующая западно-европейскую культуру философия Гегеля в современной своей артикуляции (в частности — в раскрываемых аналитикой Кожева аспектах) "обнаруживает себя философией смерти (или, что то же самое, А.)", ибо основана на негативности — прежде всего, "негативности человека, которая дана в смерти" (Батай). В свою очередь, содержание А. конституируется как сугубо негативное (логико-рациональная критика богословских доказательств бытия Божьего, естественнонаучная критика соответствующих мирообъяснительных моделей, социально-политическая критика института церкви). Несмотря на декларируемую (на уровне самооценки) позитивность позиции (от пафоса утверждения разума в А. Просвещения до пафоса утверждения новой социальной реальности в А. марксизма, включая неортодоксальное течение богостроительства), негативность А. остро проявляет себя в экзистенциальных проекциях человеческого существования (в "Молитве атеиста" де Унамуну, например: "Господь несуществующий! Услышь // В своем небытии мои моления..."). 2) В философии постмодернизма — способ (стиль) мышления, фундированный идеей "смерти субъекта" и принципиальным отказом от возможности внетекстового источника смысла, — как в плане "трансцендентального означаемого" (Деррида), так и в плане "трансцендентного субъекта" (В.Лейч). Такая парадигма философствования постулирует практическую "невозможность существования Бога для субъекта речи" (Кристева), — по формулировке Д.Зеппе, даже "теологи, живущие после

68

"смерти Бога", должны мыслить только атеистически" (ср. парадигмальную установку протестантского модернизма: например, Бонхеффер, Дж.Дж.Альтицер и др.). А. в данной его интерпретации фундирован в работах Батая, Фуко и др. Семантическая фигура Бога стоит в постмодернизме в одном ряду с фигурами Автора, психоаналитически понятого Отца и, в целом, субъекта (познания, действия, власти), сопрягаясь с феноменом центра (структуры, власти и т.п.) и выступая символом традиционной рациональности, метафизики и онтологии. В этом отношении А. фактически выступает в постмодернизме необходимым аспектом фундаментальной для него номадологической парадигмы децентрации (текста, опыта, структуры), постулируя новое понимание бытия как флуктуационного процесса самоорганизации, осуществляющегося вне однозначных механизмов линейного детерминизма, предполагающих процедуры внешнего причинения. — "Мир без Бога" стоит в одном ряду с такими базисными аксиомами постмодернизма, как "Текст без Автора", "язык без субъекта", "голос без говорящего", — выражая наряду с ними идею нелинейности. Подобным образом понятый А. позволяет постмодернизму конституировать внутри своего концептуального поля нетрадиционно артикулированную семантическую фигуру Бога (Бог как "предельный цикл Хроноса" у Делеза, например, — вне обязательной для теизма личностной его артикуляции — см. **Социальное время, Эон**). Фактически постмодерн задает не только новую семантику, но и нетрадиционную аксиологическую окраску классическому понятию А.: по формулировке Вейль, "одна из драгоценных радостей земной любви — радость служить любимому существу так, чтобы оно не знало об этом. В любви к Богу это возможно лишь через атеизм". (См. также **"Смерть Бога"**, **"Смерть субъекта"**.)

М.А. Можейко

АТРИБУТ (лат. attribuo — придаю, наделяю) — неотъемлемое свойство объекта, без которого он не может ни существовать, ни мыслиться

АТРИБУТ (лат. attribuo — придаю, наделяю) — неотъемлемое свойство объекта, без которого он не может ни существовать, ни мыслиться. Еще Аристотель отличал постоянный А. от случайных, преходящих состояний, так называемых акциденций. Декарт рассматривал А. как основное свойство субстанции. Важнейшим А. телесной субстанции в учении Декарта является протяженность, а А. духовной субстанции является мышление. Философы-материалисты 18 в. важнейшими А. материи считали протяженность и движение. А. материи в диалектико-материалистической философии признавались движение, пространство, время, а также системность и отражение. Термин "А." употребляется и в современной философии (философская антропология, неотоцизм, персонализм и др.).

Т.В. Самушиц

АЦЕНТРИЗМ — фундаментальная установка постмодернистской философии

АЦЕНТРИЗМ — фундаментальная установка постмодернистской философии, базирующаяся на радикальной критике классических представлений о структурности и фундированная отказом от презумпции наличия выделенных (как в топологическом, так и в аксиологическом отношениях) точек и осей пространственной и семантической среды. Согласно постмодернистской ретроспективе, "регулярным образом центр получал различные формы и названия. История метафизики, как и история Запада, является историей этих метафор и метонимий... Все эти названия связаны с фундаментальными понятиями, с первоначалами или с центром, который всегда обозначал константу наличия — эйдос, архэ, телос, энергея, усия (сущность, субстанция, субъект), алетейя, трансцендентальность, сознание или совесть, Бог, человек и так далее" (Деррида). По образному выражению Фуко, восходящему к Мельвиллю и проинтерпретированному Делезом, "мы /носители западного, логоцентристского типа рациональности — *М.М.И* ищем центральную комнату в страхе, что таковой нет". При номадической организации среды "центральная комната ... остается пустой, хотя человек заселяет ее. Здесь, в этой зоне субъективации, человек становится ... хозяином своих молекул и сингулярностей" (Делез). Интересен в этом отношении "новый дискурс среды", предложенный Бодрийяром еще в ранней версии постмодернизма ("Система вещей", 1969). Анализируя оформляющийся тип организации жилой среды, он отмечает, что "предметы обстановки сделались подвижными элементами в децентрализованном пространстве". Если в классическом интерьере стол знаменовал собой центр, доминирующий над остальным пространством, то теперь "стулья уже не тяготеют к столу". В децентрированном пространстве теряется избранность любых пространственных точек, оно перестает восприниматься как "система мест": "нет больше кроватей, на которых лежат, нет больше стульев, на которых сидят, есть лишь "функциональные" сиденья, вольно синтезирующие всевозможные позы (а тем самым и всевозможные отношения между людьми)" (Бодрийяр). Идея децентрированности проявляется в постмодернизме в самом широком диапазоне: от презумпции децентрированности текста до радикального требования "заклеймить идеологические и метафизические модели" (Ф.Джеймисон), обретая свое наиболее последовательное и полное воплощение в постмодернистской номадологии ("противопоставленная центрированным системам" ризома у Делеза и Гваттари). Классическим примером, демонстрирующим предметную реализацию постмодернистской установки на А., может служить постмодернистская концепция культурной среды, принципиально ацентричной как в общеак-

69

сиологическом (имплицитные ценностные предпочтения), так и в специально идеологическом (эксплицитное официально-нормативное санкционирование) смыслах. Как отмечает Лиотар, в постмодернистской культуре "все прежние центры притяжения, образуемые национальными государствами, партиями, профессиями, институциями и историческими традициями, теряют свою силу". В силу этого, по оценке Рорти, из актуализирующихся в постмодернистском социуме стратегий "ни одна ... не обладает привилегиями перед другими". Культура постмодерна не дифференцируется на культурный центр (ортодоксию в самом широком смысле этого слова) и так называемую периферию (инакомыслие, ереси и т.п.). Ацентричность культурного пространства постмодерна носит программный характер: как утверждал Л.Фидлер в статье "Пересекайте границы, засыпайте рвы", нет и не может быть ни элитарной, ни массовой культуры как таковых; и публикация данной работы в журнале "Playboy" практически и наглядно демонстрировала отрицание постмодернизмом аксиологической дифференциации культурного пространства. В данном аспекте постмодернистская концепция "заката метанарраций" оказывается созвучной концепции цивилизационного поворота, фундированной идеей креативного диалога различных культурных традиций в контексте глобальной цивилизации, основанной на презумпции этнического полицентризма. Постмодернизм интерпретирует пространственные среды как лишенные не только центра, но и любых приоритетных осей и точек: "власть без трона" у Фуко "находится везде" и "исходит отовсюду". Также А. предполагает отказ не только от выделения приоритетных зон внутри той или иной среды, но и от центрации внимания на внутреннем — в противоположность внешнему (внутреннее как продукт складывания внешнего в постмодернистской концепции складки). Истолкованию предметности как децентрированной и дисперсной соответствует в постмодернизме и истолкование движения как равномерного рассеивания: по формулировке Делеза, его осуществление "подобно тому, как семенная коробочка выпускает свои споры". Аналогичен по своей семантике и ключевой термин "диссеминация" у Деррида. Идея А. имеет фундаментальный статус и для современного естествознания, в первую очередь — для синергетики. Собственно, синергетические системы тем и отличаются от кибернетических, что в рамках последних порядок устанавливается в результате соответствующих команд центра, в то время как в синергетических системах он возникает в результате автохтонной кооперации микроэлементов — вне конкретного плана, эксплицитно выведенного на глобальный командный уровень системы: "ни одно из ... взаимодействий не соотносится с глобальной задачей, все взаимодействия чисто локальны" (Пригожин и И.Стенгерс). Аналогично, согласно постмодернистской оценке, принятие идеи центра фактически означает и принятие идеи внешней принудительной каузальности, т.е. парадигмы линейного детерминизма. Как пишет Деррида, "всегда считалось, что центр ... представляет собой в структуре именно то, что управляет этой структурой", и на протяжении всей истории метафизики "функцией этого центра было ...

гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры". В этом контексте феномен центра метафорически фиксируется номадологией в семантической фигуре "Генерала". И если традиционные для классической философии "системы — это иерархические системы, которые включают в себя центры значения и субъективации", то ризомат представляет собой "не центрированную, не иерархическую ... систему без Генерала... без центрального автомата" (Делез, Гваттари). В этом отношении номадические распределения могут быть интерпретированы как синергетические системы, — в отличие от кибернетических, что позволяет говорить о параллелизме тенденций в современном естествознании и гуманитаристике. (См. также **Центризм**.)

М.А. Можейко

Б

БАДЕНСКАЯ (ФРЕЙБУРГСКАЯ, ЮГО-ЗАПАДНОГЕРМАНСКАЯ) ШКОЛА — направление в неокантианстве, основывающееся на трансцендентально-психологической интерпретации учения Канта

БАДЕНСКАЯ (ФРЕЙБУРГСКАЯ, ЮГО-ЗАПАДНОГЕРМАНСКАЯ) ШКОЛА — направление в неокантианстве, основывающееся на трансцендентально-психологической интерпретации учения Канта. Сложилось в конце 19 — начале 20 вв. Свое название получило от земли Баден, на территории которой находится Фрейбургский университет, где работали основные представители школы — Виндельбанд и Риккерт. Разработанная Б.Ш. классификация наук, в основу которой положены различия по "формальному характеру познавательных целей наук" (т.е. по методу), а также грандиозная по своим масштабам теория истории и культуры получили широкое распространение в среде гуманитариев, оказав значительное влияние на развитие философии, социологии, психологии, культурологии и историографии 20 в. Подобно Канту и представителям Марбургской школы неокантианства, мыслители Б.Ш. ("баденцы") ставили в качестве первостепенной задачу трансцендентального обоснования знания, его всеобщего и необходимого характера. Однако, в отличие от своих предшественников, ориентировавшихся главным образом на математическое естествознание, баденцы переносят акцент на выяснение логико-методологических особенностей исторической науки и исторического познания в целом. Такая переориентация исследовательских поисков оказывается в рамках Б.Ш. тесно связанной со специфической трактовкой самого предмета философии. В основу его понимания Б.Ш. кладет т.наз. "мировую проблему", или проблему отношения "Я" к "миру", что в гносеологическом плане равносильно отношению субъекта (S) к объекту (O). Задачей философии становится, с этой точки зрения, "показать, каким образом S и O объединяются в едином понятии о мире, показать нам место, занимаемое нами в мировом целом", т.е. дать мировоззрение. Именно в этом и Виндельбанд и Риккерт усматривали главное отличие философии от всех специальных наук и, более того, неизменность самого понятия философии. Осмысливая это единство "Я" и мира, представители Б.Ш. подвергли критике объективизм и субъективизм в философии и науке в трактовке проблемы единства O и S. Объективизм (здесь имеются в виду главным образом материализм и позитивизм) сводит S к O, вовлекая его в единую причинно-следственную связь объектов. При этом сам мир превращается в индифферентное бытие вне культуры, в процесс, о смысле и значении которого нельзя спрашивать. Это, в свою очередь, делает невозможным построение мировоззрения, включающего в себя ряд смысложизненных вопросов, на которые не в состоянии ответить наука с ее объективирующими методами. В аналогичной ситуации, по мнению баденцев, оказывается и субъективирующая философия, распространяющая категорию S на все действительное бытие, рассматриваемое как мир воли и деятельности. Понимаемый т.обр. мир оказывается также непонятен и лишен какого-либо смысла, как и мир объектов, ибо неизвестны ценности этого всеобъемлющего мирового "Я", которое может быть столь же ничтожным и лишенным всякой ценности, как и любой индивидуальный S. И объективизм, и субъективизм оказываются не в состоянии дать удовлетворительное решение проблемы единства "Я" и мира и, таким образом, выработать подлинное мировоззрение, предполагающее выдвижение на первый план вопроса о смысле жизни и ее ценности, а также то, каким образом S, как простой объект среди объектов, может иметь отношение к ценностям, придающим смысл его жизни. Главная ошибка описанных способов философствования заключается, по Риккерту, в том, что используемое ими понятие о мире является слишком узким, оно не выходит за пределы действительного бытия, являющегося лишь частью мира, который включает в себя еще и ценности. Таким образом, единство "Я" и мира оказывается возможным только как единство действительности и ценности. Мировая проблема как главная проблема философии конкретизируется теперь так — понять вза-

имное отношение обеих частей мира, найти связь между ценностью и действительностью. Риккерт всячески подчеркивал "надсубъектный", "надбытийный", абсолютный и, наконец, трансцендентный характер ценностей, интерпретируя их как своеобразный принцип бытия, познания и деятельности. Условием соединения действительности и ценности становится, с его точки зрения, особая форма бытия ценностей — их значи-

мость, а проявляют они себя в этом мире как объективный "смысл". В поисках этого смысла Риккерт предлагал отвлечься от уже выкристаллизовавшихся ценностей в виде благ (как соединения ценности с объектами действительности) и обратиться к самому акту оценки, который, по его мнению, и придает ценность действительности, превращая ее в эти блага. Вводится понятие "смысла" акта оценки, который, — смысл — хотя и связан с реальным психическим актом, но при этом не зависит от акта признания или непризнания того или иного теоретического положения, являясь обозначением его чистой ценности. По Риккерту, лишь сама оценка, в которой смысл проявляется, представляет собой реальный психический акт; смысл же сам по себе выходит за пределы психического бытия. Это то, что не есть ни бытие, ни ценность, но сокрытое в акте переживания значение ценности; то, что указывает на ценность. Тем самым смысл приобретает роль своего рода посредника между бытием и ценностями и составляет отдельное "царство смысла". Следующим этапом исследований Б.Ш. стали попытки теоретического обоснования существования ценности в действительности. Это предполагало постановку целого ряда вопросов. Могут ли трансцендентные ценности проявиться в имманентном мире? Существует ли рационально объясняемая трансцендентность и можем ли мы познать ее? Возможен ли переход от имманентного к трансцендентному? Все эти вопросы об имманентности и трансцендентности решались Б.Ш. на почве гносеологии, так как в конечном счете их можно было свести к одной из главных проблем — проблеме обнаружения в познании трансцендентного объекта, являющегося гарантом объективности и общезначимости знания. Тщательный анализ всех возможных субъектно-объектных отношений привел представителей Б.Ш. к выводу о том, что субъекту всегда дан в познании не трансцендентный, а имманентный объект. Это побудило баденцев, с одной стороны, отказаться от традиционного решения проблемы кантовской "вещи в себе" в духе реализма, а с другой — к попыткам обоснования возможности перехода трансцендентного в имманентное (т.е. в действительность). Риккерт осуществлял это двояким образом: 1) трансцендентально-психологический путь — от познания через акт суждения к трансцендентному предмету, когда этот предмет выступает как "трансцендентальное долженствование" и принимает вид "трансцендентных правил и норм, требующих признания". Путь к трансцендентному предмету лежит в данном случае через доказательство трансцендентного, объективного характера долженствования, в котором, якобы, и выражает себя ценность (а значит, и трансцендентный предмет); 2) от предмета познания к познанию, от трансцендентного к имманентному, когда в качестве исходного пункта берется уже не акт суждения, а истинное положение, которое признается самим этим актом, но не сводится к нему. Речь шла о содержании истинного суждения, которое, по Риккерту, имеет объективный, трансцендентный смысл и которое есть вневременная, идеальная, имеющая значение ценность. Первый путь привел к предмету, как трансцендентальному долженствованию, которое, однако, не тождественно самой ценности; второй — хотя и вывел к предмету познания, но не объяснил, как к нему пришли, так как чистая ценность, трансцендентное, все равно отделены от реального познания пропастью, которая преодолевалась баденцами, по их же признанию, с помощью "иррационального прыжка". Проблема соединения имманентного и трансцендентного, действительности и ценности осталась неразрешимой и, хотя по словам Риккерта, нельзя отрицать факт существования этого единства (в противном случае познание не имело бы смысла), оно остается загадкой. Заключительным разделом философии Б.Ш. стала разработка теории культуры и учения о методе. Определяя философию как "учение об общезначимых ценностях", и Виндельбанд и Риккерт считали, что для обнаружения их многообразия в культуре, она должна обратиться к истории, ибо последняя являет собой процесс осознания и воплощения ценностей. При этом особое значение представители Б.Ш. придавали вопросу о специфике метода исторических наук, которые, по словам Виндельбанда, являются "органом философии". В работах Виндельбанда наметился новый взгляд на историческое знание, однако наиболее систематическое развитие он получил в работах Риккерта, принципы классификации наук которого были чрезвычайно близки к принципам Виндельбанда, но гораздо обстоятельнее разработаны. Продолжая идею своего предшественника о том, что науки различаются не по предмету (как это было у Дильтея с его "науками о природе" и "науками о духе"), а по методу, — так, что "номотетические" науки рассматривают действительность с точки зрения всеобщего, выражаемого с помощью естественных законов, а "идиографические" науки — с точки зрения единичного в его исторической неповторимости, Риккерт заключил, что это различие вытекает из

применения ими разных принципов отбора и упорядочения эмпирических данных. В силу того, что действительность представляет собой "непрерывную разнородность" и иррациональность, познание ее может осуществляться только как преобразование, а не отражение. Каждая из наук располагает некоторыми априорными процедурами, которые она использует при отборе своего материала из многокачественной действительности и преобразовании его в понятие. Образование понятий при этом может осуществляться двумя способами: 1) путем ориентации на общее, когда из всего многообразия выбираются лишь повторяющиеся моменты ("генерализирующий" метод); 2) путем ориентации на индивидуальное, когда отбираются моменты, составляющие индивидуальность рассматриваемого явления ("индивидуализирующий" метод). Первый способ соответствует естественным наукам, а второй — истории, предметом которой Б.Ш. рассматривала культуру как особую сферу опыта, в которой индивидуальность исторического является индивидуальностью ценности, а последняя и определяет индивидуальные различия, существенно уникальные в историко-

культурном процессе. А так как историю интересуют исключительно индивидуальные явления, она, согласно мнению представителей Б.Ш., заведомо лишена каких-либо законов. Придерживаясь первоначально исключительно формально-логического размежевания исторических и естественных наук, Риккерт наметил впоследствии и другую линию — содержательную, считая, что, в отличие от естествознания, история занята главным образом духовной жизнью, которая одна имеет установку к ценности. Речь идет о качественном своеобразии исторического материала. Однако Риккерт все же не назвал историю "наукой о духе". Всячески подчеркивая ее связь с культурой как благом, в котором осуществлены ценности, Риккерт сделал вывод о взаимообуславливании их друг другом: культурные ценности делают возможной историю как науку, а история создает культурные блага, в которых осуществляются культурные ценности. Логическим итогом подобного рода рассуждений стал вывод о том, как теперь должна называться историческая наука. Это должна была быть наука о культуре. Однако эта наука имеет дело не с действительным содержанием культуры, как реальностью, в которой уже осуществлены ценности, а с культурой, которая сама есть эти ирреальные, оторванные от действительности, "свободно парящие" ценности; т.е. с только "имеющей смысл" культурной реальностью в ее однократном временном течении. В более поздних работах представители Б.Ш. приходят к своеобразной мистификации учения о ценностях. Так и не обоснованное ими ранее искомое единство имманентного и трансцендентного, сущего и ценности достигается теперь в некоем "интеллигибельном мире", а сами ценности, наряду с традиционно присущей им особой формой существования — значимостью, наделялись онтологическим статусом бытия.

Т.Г. Румянцева

БАРТ (Barth) Карл (1886—1968) — швейцарский теолог.

БАРТ (Barth) Карл (1886—1968) — швейцарский теолог. Во время своей конфирмации в 1902 Б. решает посвятить свою жизнь теологии, и с 1904 по 1909 изучает ее в университетах Берна, Берлина, Тюбингена и Марбурга. Обучаясь в Берлине, он попадает под влияние А.Гарнака, а в Марбурге становится учеником либерального теолога В.Германа и интересуется работами Шлейермахера. В 1908 Б. назначают помощником пастора реформаторской церкви Женевы, и он проповедует на том же месте, где 350 лет назад проповедовал Кальвин. В 1911 Б. переезжает в Сафенвил, небольшой городок на границе Швейцарии и Германии, где получает свой приход. Первая мировая война оказала сильное влияние на его мировоззрение: он все дальше уходил от либеральной веры в прогресс человечества. "У теологии XIX в. уже нет будущего", — скажет Б. в 1914, когда большинство самых лучших, с его точки зрения, преподавателей теологии подпишутся в поддержку политики кайзера. С 1923 по 1930 занимает должность профессора сначала в Геттингенском, а потом в Мюнхенском университетах, а затем получает приглашение занять место профессора систематической теологии в Боннском университете. Выступая против гитлеровского режима, Б. основывает так называемую Исповедническую церковь, которая противостоит идеологии нацизма с ее попыткой насадить "немецкие христианские" церкви. В мае 1934 представители этой церкви подписывают в Бармене, подготовленную преимущественно Б., декларацию, целью которой было отстоять независимую от государства церковь. Поскольку Б. открыто проявляет свое нежелание солидаризироваться с режимом Гитлера, германское правительство переводит его из Боннского университета в Базельский, где он остается вплоть до момента своей смерти. Основные произведения Б.: "Послание к римлянам" (1919), "Мир Бога и мир человека" (1924), "Кredo" (1935), незаконченная "Церковная догматика" в 13 томах (1932—1962) и др. Б. известен как основатель неоортодоксальной, или диалектической теологии, или теологии кризиса, которая по сути своей задумывалась как альтернатива теологии либеральной. С выходом в 1919 его работы "Послание к римлянам" была поставлена точка в истории всевластия последней в протестантском вероучении. Доктринальная система Б., как и большинство других, центром своим

73

имеет учение о Боге. С точки зрения Б., на которую в большой степени повлияли воззрения Кьеркегора, Бог абсолютно непознаваем. Он совершенно иной, он не является какой-то одной, пусть даже лучшей, из сторон человека. Бог отделен от человека бесконечным качественным отличием. Человек не способен сам по себе познать Бога или принять божественное откровение. В природе нет ничего подобного Богу. Бог не вовлечен в природу и не зависит от нее. Он непознаваем с помощью разума, его невозможно понять ни через природу, ни через культуру, ни через историю. Отсюда Б. делает логичный вывод о неспособности натуртеологии в любых ее формах помочь познать Бога. Более того, Б. считает, что преувеличение значимости откровения даже причиняет вред, поскольку незаметно, но неизбежно разрушает Евангелие, так как подчиняет его культуре. Б. показывает, как культура возобладавала над классической римско-католической теологией, над классической либеральной протестантской теологией, утверждая, что ее (культуры) доминирование послужило причиной открытого принятия идеологии фашизма немецкой христианской церковью. Если Бога с помощью рациональных средств познать невозможно, то можно ли его вообще познать? Да, отвечает Б., Бога можно познать в Слове Божием, в его откровении о себе. Бог явил себя в истории однажды — в Иисусе Христе, он явил себя, а не просто открыл какую-то информацию о себе, не показывая, как нужно жить. По Б., Слово Божие существует в трех формах: во-первых, это сам Иисус Христос, его жизнь, смерть и

воскресение, во-вторых, это Писание, где отражено божественное откровение, и, в-третьих, это церковная проповедь Евангелия. Последние две формы — это условное Слово Божие, поскольку они становятся им только тогда, когда Бог использует их, чтобы явить Иисуса Христа. Б. не отказывается от историко-критического метода анализа Писания, взятого на вооружение либеральными теологами. Однако это не мешает ему считать Священное Писание Словом Божиим, поскольку он отказывается от ортодоксального подхода к Библии как к статичному источнику откровения. Согласно Б., она является Словом Божиим только тогда, когда Бог делает ее Словом Божиим, когда он начинает говорить через нее. Слово Божие — это событие. Отсюда видно, что Б. проводит различие между Библией и Словом Божиим, утверждая, что Библия — это попытка человека повторить Слово Божье человеческими словами. Оно может стать вновь истинным Словом Божиим для человека, если Бог решит явить себя через нее ему. Библия — это сообщение о том, что откровение было, но не запись того, что оно из себя представляло. Это свидетельство и обещание того, что откровение снова может произой-

ти. Бог может возобновить свое откровение и повторить то, что он совершил в библейской ситуации. Когда это происходит, Библию можно назвать Словом Божиим. В целом теология Б. христоцентрична (начало, центр и конец любого учения у Б. — это событие Иисус Христос: его смерть, воскресение, вознесение и вечный союз с Богом-Отцом), что превращает его теологические взгляды в систему. Иисус Христос — это единственное, уникальное самооткровение Бога, он — Слово Божье в личности. Однако понимание Б. откровения наложило свой отпечаток на понимание человеческой природы Иисуса. Б. полностью признает человечность Иисуса, однако не видит в ней ничего особенного. Человеческая жизнь Иисуса не вносит большого вклада в раскрытие природы Бога. Фактически информация о нем, которую можно получить в результате исторического исследования, способствует скорее сокрытию, чем обнаружению его божественности. Поскольку сами события не являются реальным откровением, следовательно даже точное знание слов и поступков Иисуса не помогло бы познать Бога. Доктрина об откровении также повлияла на представления Б. о предопределении. Он полностью не разделяет традиционную кальвинистскую точку зрения, согласно которой Бог предвечно определил избранных и неизбранных. Б. считает, что это заблуждение, возникшее из-за неверного понимания отношения Бога к миру, которое представлялось статичным. Воля Бога не есть неизменное решение, которая его же и ограничивает. Согласно Б., Бог волен изменять свои решения, приостанавливать их исполнение, но неизменным остается одно: Бог постоянен в свободно выбранной любви. Бог избрал Иисуса Христа, а в нем — сообщество, которое свидетельствует о Христе, а в сообществе — людей. Б. утверждает, что все люди избранные, однако не все живут как избранные — образ жизни зависит от их собственного выбора. Задача избранного сообщества: объяснить последним факт избрания их Богом. Нет существенного различия между верующими и неверующими, ибо избранны все. Первые осознали, что избранны, и живут соответственно, а вторые живут так, как будто не избранны, хотя они и избранны Богом во Христе. Вероучение Церкви и изъяснение догматов суть любимая тема для Б., написавшего более шести миллионов слов во всех своих "догматиках". Папа Пий XII отозвался о Б., как о втором богослове после Фомы Аквинского. Б., симпатизирующий апофатическому методу, в некоторых своих положениях особенно близок к православию и, особенно, к католицизму. Он сам признался в том, что самые значительные мысли были рецептированы им у схоластов. Однако он свою деятельность считал более сравнимой с творчеством Кальвина, пы-

74

таясь вернуться к представлениям периода Реформации о ключевой роли Христа и приоритете Писания. Б. не отрицал результатов современного изучения Библии, но подход к изучению этой книги у Б. действительно оригинальный. Первое, на что нужно обратить внимание, так это на категоричный отказ от так называемой естественной теологии, катафатически исходящей из того, что Бог открывается нам в творении — оно, с точки зрения Б., слишком полагается на человеческий разум. Бог познаваем только через Его личное Откровение — это Христос и Писание. Писание — единственная манифестация Бога, считает Б., как может нам показаться, вопреки самому Писанию (Рим. 1:20). Но это утверждение нужно понимать лишь в смысле неприятия всех предшествующих методов корреляции естественного и сверхъестественного откровения в схоластике, реформации, деизме и либерализме, в общем порочно обнаруживающих то, что Бог Авраама, Исаака и Иакова познавался исходя из абстрактной дохристианской "идеи бога" вообще, — ложная посылка, приводящая к ложному следствию. Традиционный подход рассматривает Писание как совокупность предложений, как нечто статичное, всегда лежащее под рукой, подлежащее анализу и синтезу — "вскрытию". По мысли Б., ученый не может спровоцировать появление нескольких молний, а потом сложить их в шкаф для того, чтоб изучить их тогда, когда заблагорассудится. Слово Божие — это разговор Бога с человеком, который происходит, случается и, стало быть, подлежит описанию только в категории динамизма, событийности. Откровение — не объект, на который мы влияем, а субъект, оказывающий воздействие на нас. Бог проявляет себя не в природе, а в истории. В этом моменте Б. вливается в общеевропейскую постмодернистскую традицию, размывающую границы между субъектом и объектом, а так же текстом, автором и читателем. Откровение — обращение Бога к человеку через Христа, предполагающее осмысленность в человеческом ответе — как "предложение выйти замуж". Текст — это только указание на Откровение, а не само Откровение, это слова грешного человека, указующие на то, что выразить невозможно. Но они, и только они, кивнув, способны отправить нас в единственно верном

направлении — к Богу. Именно поэтому никакая церковь не может учить ничему, отличному от Писания. Иначе, согласно Б., она отправляет нас в другую сторону. Такое понимание логически не безупречно: если словосочетание "Слово Божие" синонимично выражению "событие разговора с нами", то термин "Библия" не может быть эквивалентом "Слову Божию" — последняя пара есть лишь условно заменяема, если "Слово Божие" понимать, как "то, что когда-то было сказано, и то, что говорится посредством сказанного ранее в настоящем". Библию, с точки зрения Б., нельзя понимать буквально — она есть только совокупность интерпретаций, находящихся под теми же влияниями, что и любой документ эпохи. Поэтому надо отделять религиозный смысл Писания от временных мотивов, связанных с человеческой ограниченностью его авторов (устаревшие научные представления, темперамент, образование и пр.). Словом, противопоставление выражения и выражаемого посредством выражения в нео-ортодоксии Б. приобретает порой неестественный характер. Б. внес весомый вклад в развитие протестантской теологии, создав новую неоортодоксальную ее версию. И хотя доминирующее положение последняя занимала недолго (с 1919, когда появилось "Послание к римлянам", до 1941, когда Бультман провозгласил начало движения демифологизации), тем не менее Б. остается одним из влиятельнейших теологов 20 в.

о. Сергей Лепин, А.В. Вязовская

БАРТ (Barthes) Ролан (1915—1980) — французский литературовед, философ-структуралист.

БАРТ (Barthes) Ролан (1915—1980) — французский литературовед, философ-структуралист. Основатель Центра по изучению массовых коммуникаций (1960), профессор Практической школы высших знаний (1962), руководитель кафедры литературной семиологии в Коллеж де Франс (с 1977). Погиб в автокатастрофе. Основные работы: "Нулевая степень письма" (1953), "Мифологии" (1957), "О Расине" (1963), "Критические очерки" (1964), "Элементы семиологии" (1964), "Критика и истина" (1966), "Система моды" (1967), "S/Z. Опыт исследования" (1970), "Империя знаков" (1970), "Сад, Фурье, Лойола" (1972) и др. Несмотря на значительный тематический разброс и множественность философских интересов Б., можно выделить основную тематику не только всего его творчества, но и структуралистской традиции в целом — принципы и методы обоснования знания. Проблема языка при этом фактически вытесняет проблему сознания в том виде, в котором сознание как далее неразложенный атом, на каком строится любое обоснование знания, присутствует в философской традиции. По этим представлениям языковая деятельность предшествует любым когнитивным или перцептуальным актам познания, фиксации любых субъект-объектных оппозиций. Таким образом, язык становится условием познания феноменов "сознания", "бытия" и пр. Фундаментальная для структурализма тема обоснования знания разрабатывается Б. на материале культурно-исторического содержания. Подвергая анализу конкретные исторические "срезы" этого материала, а таковыми выступают и сугубо литературное творчество, и системы моды, этикета, различные социальные структуры, Б. пытается-

75

ся выявить общие механизмы порождения и функционирования этих систем, причем в таком виде, чтобы все эти явления культуры выглядели связанными друг с другом через их, как считает Б., исконно знаковую природу. Понятно, что семиотический модус того или иного культурного явления будучи возведен в ранг атрибута усложняет, а зачастую и полностью вытесняет исследование других, не знаковых, аспектов этого явления. Однако подобная парадигма исследования, а именно представления разрозненных, внешне не связанных культурных образований как транзитивно сообщающихся через институт языка, и функционирующих согласно его закономерностям, приводит к построению качественно новых моделей и постановке таких вопросов, которые фактически не могли возникнуть в до-структуралистскую эпоху. Так, например, по Б. возможно решение оппозиции между социальной и природной детерминацией субъекта в литературном творчестве. В своей первой работе "Нулевая степень письма" Б. развивает такое понимание термина "письмо", которое, с одной стороны, опирается на самотождественный национальный язык (здесь фактически растворены типы художественного, научного, религиозного и прочих "языков"), а с другой — на совершенно недифференцированную область индивидуального, личностного писательского "стиля", понимаемого как биологическая детерминация по сути любого субъективного литературного действия. Свою задачу, в этом случае, Б. видит в поиске тех типов письма, которые и определяют специфику построения конкретно художественного произведения. Из того, что письмо само по себе не представляется до конца во всех своих формах, актуализируемым в каком-либо конкретном, единичном событии, следует, что его частные актуализации связаны с различным набором условий (культурных, социальных, политических и т.д.), а это значит, что письмо, по существу, способ реализации индивидуального во всеобщем, причем в таком виде каждый творческий акт индивида воспринимается социумом как некое осмысленное усилие, доступный общественному пониманию продукт творчества. Впоследствии Б. пытается дифференцировать свою теорию письма в терминах разного рода отношений между знаками. Такими отношениями выступают в "Критических очерках" синтагматические, парадигматические и символические отношения. И если символическое отношение между означаемым и означающим в достаточной мере было исследовано в семиотике, то синтагматическое знакоотношение, трактуемое как специфическая ассоциация

между знаками сообщения на уровне означающего, а также парадигматическое знакоотношение как ассоциация между элементами на уровне означаемого, объединяющая знаки, родственные по смыслу, возникают в этой области знания как совершенно новые методы анализа самых разных культурных явлений; более того, Б. закрепляет за каждым из этих трех типов знаковых отношений различные виды художественного сознания, и как реализацию этих типов — различные виды художественных произведений. Несмотря на явную потребность в уточнении и расширении этой семиотической парадигмы на материале конкретно-литературного свойства, Б. в середине 1960-х оставляет в какой-то мере литературоведческие исследования, чтобы обратиться к социальной проблематике — анализу массовых коммуникаций. Под влиянием работ Леви-Стросса Б. приходит к заключению о том, что коль скоро структурный подход позволяет обнаружить не ассоциативные, по аналогии с существующими, механизмы социального творчества в различных обществах (а у Леви-Стросса это первобытные), т.е. не случайные механизмы, зачастую примитивно сводимые к тем или иным социальным институтам, а саму кинематику отдельной культуры — "социо-логику", конкретно-историческую систему духовного производства, то вполне правомерно распространение этого метода с анализа примитивных культур на исследования современных. ("Цель мыслительного творчества современных интеллектуалов, — писал Б. в 1971, — состоит в уяснении следующего: что нужно сделать для того, чтобы две крупнейшие *эпистемы* современности — материалистическая диалектика и диалектика фрейдистская — смогли объединиться, слиться и произвести на свет новые человеческие отношения".) "Социо-логика", таким образом, должна способствовать изучению тех моделей культурного творчества, которые лежали бы в основе не только литературы или дизайна, но и детерминировали бы общественные отношения конкретного социума, а значит были бы принципами всевозможных самоописаний и самоидентификаций этой культуры. Другими словами, были бы смыслообразовательными возможностями культуры. Интерес к нелитературным источникам анализа привел Б. к исследованию структурных особенностей женской одежды в журналах мод 1958—1959. Основной пафос работы "Система моды" состоит в выявлении взаимной конверсии различных типов творчества и производства: языка фотографии, языка описания, языка реалий, языка технологий производства. Б. пытается найти специфическую область общения этих языков, выясняя возможности перехода элементов одних языков в другие. Благодаря этой методологической перспективе Б. удается обнаружить неравнозначные зависимости между языками выделенных типов, а также ментальную конструкцию, лежащую в основе "семиологического парадокса" — следствия этой не-

76

равнозначности. Суть этого парадокса состоит в том, что общество, постоянно переводя элементы "реального языка" — по сути своей "вещи" — в элементы речи, или знаки, пытается придать элементам означения "рациональную" природу. Таким образом возникает парадоксальная ситуация превращения "вещей" в смысл и наоборот. Поиск разнообразных смыслопорождающих механизмов того или иного культурного периода приводит Б. к признанию рядоположенности любой теоретической и практической деятельности, от эстетической до инженерно-технической или политической. Эпицентром исследовательских интересов Б. выступает, однако, не сама система знаков и денотативных значений, а возникающее в процессе коммуникации поле "коннотативных" значений, которые и позволяют тому или иному обществу дистанцироваться в культурно-историческом плане от иных обществ, с их особыми коннотативными содержаниями. Поставив проблему "семиологического парадокса", Б. утверждает, что в массовом сознании происходит фетишизация языка, а само сознание становится пристанищем разнообразных мифов, корнящихся в наделении языковых конструкций силой описываемых ими вещей и явлений. С другой стороны, вещи и явления сами начинают претендовать на "рациональность" и наделенность смыслом (феномен товарного фетишизма). (См. также **Означивание, Пустой знак, Скриптор, "Смерть Автора", Текстовый анализ.**)

А.В. Вашкевич

БАТАЙ (Bataille) Жорж (1897—1962) — французский философ, писатель, экономист, публицист, этнограф, искусствовед, поэт.

БАТАЙ (Bataille) Жорж (1897—1962) — французский философ, писатель, экономист, публицист, этнограф, искусствовед, поэт. По характеристике Хайдеггера — "самый светлый ум во Франции". В 1901—1913 учился в лицее в Реймсе. В 1914 принял католичество. В 1915 окончил колледж д'Эперней, в 1918 поступил в Эколь де Шарт в Париже, где в 1922 защитил дипломную работу "Рыцарский орден, стихотворная повесть 13 в." и получил квалификацию архивиста-палеографа. В 1922 поступил на службу в парижскую Национальную библиотеку, где проработал до 1942. В начале 1920-х в Париже общался с Шестовым; под его влиянием начал читать Ф.Достоевского, Кьеркегора, Б.Паскаля, Платона, принял участие в переводе на французский язык книги Шестова "Добро в учении гр. Толстого и Ф.Ницше" (1925). Кроме этих мыслителей, Б. интересовали Ницше, Фрейд, де Сад, позже — Г.Гегель и Маркс; стержнем его концепции стало гегельянство, переосмысленное с позиций ницшеанства и психоанализа. В 1931 вступил в Демократический коммунистический кружок (кружок распался в 1934). Опубликовал ряд статей в журнале "Социальная критика": "Критика

основ гегелевской диалектики" (совместно с Р.Кено, 1932; в статье проводилась мысль о необходимости обогащения марксистской диалектики за счет включения в нее психоанализа Фрейда и социологии Мосса и Дюркгейма); "Проблема государства" (1933; полемика против революционного оптимизма, фашистского тоталитарного государства и диктатуры социализма); "Психологическая структура фашизма". Первым во Франции Б. применил психоаналитические методы к анализу политических проблем. С 1931 участвовал в семинаре А.Койре в Школе высших исследований, а в 1934—1939 — в семинаре Кожева, где в сотрудничестве с Р.Кено, Ароном, Мерло-Понти, Э.Вейлем, А.Бретоном и другими работал над переводом и комментариями к гегелевской "Феноменологии духа". В 1935 принимал участие в работе исследовательской группы, организованной Лаканом; стал одним из инициаторов движения "Контратака" (движение распалось в 1936), объединившего левых интеллектуалов различных творческих ориентации. Основными лозунгами движения были антинационализм, антикапитализм, антипарламентаризм, основной целью провозглашалась замена мифологии фашизма мифами моральной и сексуальной революции. Основными идейными источниками "Контратаки" были сочинения де Сада, Ш.Фурье, Ницше. В этот период Б. обвинили в профашистских настроениях, поскольку в одном из составленных им документов "недипломатическая грубость" Гитлера трактовалась как позитивная альтернатива "слонятйству" французских политиков и дипломатов. С 1936 Б. начал организацию тайного общества "Асефаль" (и одновременно журнала с тем же названием). Первый номер журнала вышел в 1936, общество было создано в 1937 (его членом, в частности, стал Клоссовски; одним из правил общества было не подавать руки антисемитам). В 1937 Б. стал одним из организаторов социологического колледжа, одной из задач которого была разработка социологии "сакрального", способной дополнить марксистский социальный анализ исследованием иррациональных фактов социальной жизни. В тот же период Б. организует Общество коллективной психологии, нацеленное на изучение роли психологических, в том числе бессознательных, факторов в социальной жизни. На первый план для Б. выдвинулись проблемы смерти как основы социальных отношений (по мысли Б., смерть — "эмоциональный элемент, придающий безусловное значение совместному существованию"), вины, греха, зла, внутреннего опыта. В 1946 по инициативе Б. началось издание журнала "Критика", где он опубликовал статьи "Моральный смысл социологии", "Тайна Сада", "О рассказах жителей Хиросимы", "Переход от животного к человеку и рождение искусства", "Коммунизм и

77

сталинизм", "Сад (1740—1814)" и др. В 1952 Б. был награжден орденом Почетного легиона. Основные сочинения: "Внутренний опыт" (1943), "Виновный" (1944), "О Ницше" (1945), "Метод медитации" (1947), "Теория религии" (1948), "Проклятая доля" (1949), "Литература и зло" (1957), "Эротизм" (1957), "Слезы Эроса" (1961), "Сумма атеологии" (1972) и др. Объектами пристального внимания Б. становились: Бергсон, Ницше, Фрейд, Шестов, Кьеркегор, Ф.Достоевский, Паскаль, Платон, Маркс, Гегель, П.Клоссовски, М.Бланшо. В общих чертах взгляды Б. сводятся к осмыслению опыта "абсолютной негативности", преодолевающего опосредованность в любых ее формах (исторической, феноменологической, трансцендентальной) в противостоянии непосредственной реальности смерти. Б. последовательно вырабатывает философскую, литературную, экономическую стратегии достижения и преодоления пределов мышления и чувственности. Адекватное выражение Б. опыта "невозможного" в мистицизме, эротизме и т.п. преследует цель предельной интенсификации языка, чтобы устранить дистанции-различия между внешним контролем и внутренним опытом. Наиболее важными у Б. в этом контексте становятся заимствованные у Гегеля понятия "суверенности" и "трансгрессии" (см. Трансгрессия). ("Господин" в гегелевской трактовке, по версии Б., — это тот, кто неизбежно рискует собственной жизнью.) "Суверенность" у Б. символизирует верховную власть и высшую независимость субъекта, т.е. "чистую позитивность", предшествующую всякому представлению. Это состояние, в котором индивид может находиться всю свою жизнь или одно мгновение, и одновременно качество, которым он может быть наделен в стремлении преодолеть любые ограничения своей автономии. В своем оригинальном понимании "трансгрессии" Б. исходит из предпосылок о конвенциональности всех человеческих установлений как результата "общественного договора" и о естественном, "органически" присущем каждому индивиду стремлении к собственной "суверенности", которая никогда не достигается в рамках социальных ограничений. Экстремальность форм реализации субъективности в "пограничных ситуациях" (насилие, экстаз, безумие, смерть) обосновывается и оправдывается Б. в контексте следования принципам расчета и выгоды, экономического обмена действия на удовольствие. При этом, согласно Б., индивидуальное "постановочное движение" суверенной мысли отвергает конформизм, гарантирующий "длительность" жизни, и стремится к конфликтам и рискам, придающим ей необходимую "интенсивность", тем самым восстанавливая существенную ипостась самого субъекта. В случае же консервации этого "отверженного фрагмента"

та последний может стать основанием построения общества и первоначальным капиталом для развития экономики и религии. Эти сферы ориентированы на сохранение субординации жизненных функций индивидуального организма и поэтому контролируют исполнение индивидом целей рода, первичных по отношению к потребностям его самого. Б. отождествляет "суверенность" и "трансгрессию" вплоть до реабилитации самого статуса субъективности. Наилучшей же сферой воплощения этой радикальной позиции выступает для Б. не социальный активизм, а литературное творчество. Согласно Б., настоящая литература первой подвергает сомнению принципы регулярности и осторожности; она подобна Прометею и осмелива-

ется сделать то, что противоречит основным законам общества. Эта тенденция характерна и для самого Б., который насыщает свое письмо предельной степенью "революционности", тем самым нарушая "правила игры" как по отношению к интеллектуальной оппозиции, так и к официальной идеологии. (См. также Телесность.)

А.А. Грицанов

БАХТИН Михаил Михайлович (1895—1975)

БАХТИН Михаил Михайлович (1895—1975) — известный русский ученый: философ, филолог, литературовед, теоретик культуры. Основные публикации работ Б.: "Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса" (1965, 1990), "Эстетика словесного творчества" (1979, 1986), "Работы 1920-х годов" (1994), "Проблемы творчества и поэтики Достоевского" (1994) и др. Определяющее влияние на формирование философских взглядов Б. оказали философские учения Канта, Кьеркегора, Марбургской школы неокантианства, феноменологии. К собственно философским трактатам у Б. можно отнести только раннюю неоконченную работу "К философии поступка" (предположительно начало 1920-х), где он выступает с программой построения "первой философии" нового типа, которая через обращение к "единой и единственной нравственной ответственности" призвана преодолеть "дурную неслиянность культуры и жизни". Онтология человеческого бытия рассматривается в данной работе как онтология поступка, как учение о "единственном событии свершаемого бытия". Одно из центральных бахтинских понятий, задающих онтологическое определение человека, — понятие "не-алиби в бытии", также подчеркивающее ответственный характер человеческого бытия. Б. исходит из осознания активной причастности бытию со "своего единственного места в бытии". Соответственно онтология человека определяется у Б. взаимоотношением между "единственностью наличного бытия" и "целым бытия". Сложную

78

диалектику этого взаимоотношения Б. пытается прояснить с помощью понятий "нераздельно и неслиянно", а также с помощью различия "данного и заданного" в онтологии человека. Указанное взаимоотношение реализуется, согласно Б., в изначальном акте "утверждения своего не-алиби в бытии". Этим актом, по мнению Б., полагается "ответственный центр исхождения поступка", в результате чего "место быть" получает необходимую конкретность и "инкарнированность", онтологическую укорененность. В свете заданной таким образом онтологии на смену homo sapiens приходит "человек поступающий", выявляется онтологическая неслучайность всякого поступка, таким образом нравственная философия обретает онтологические корни. Философия поступка Б. включает развернутую критику "эстетического и теоретического миров" за характерное для них отвлечение от "нудительной действительности" "единого и единственного ответственного бытия" и противопоставляет им "ответственное единство" мышления и поступка. При этом указанное отвлечение приводит не только к теоретической, но и к онтологической несостоятельности. Как показывает Б., эстетический мир способен породить "двойника-самозванца", чье бытие определяется Б. как "бытие лжи или ложь бытия", "ложь самим собою себе самому" ("Автор и герой в эстетической деятельности"), коренящаяся в том, что человек отвлекается (отступает) от "центра исхождения поступка", которым отмечено конкретное место человека в бытии. Это отступление в религиозном (христоцентрическом) контексте осмысливается Б. как "имманентное бытию грехопадение". Заявляя, что эстетический и теоретический разум должны быть моментом практического разума, Б. вводит понятия "поступающего мышления" и "участного мышления" и классифицирует философию на ту, в которой участное мышление преобладает "осознанно и отчетливо", и на ту, где это имеет место "бессознательно и маскированно". В работе "Автор и герой в эстетической деятельности" Б. предлагает позитивное обоснование эстетического события. Б. показывает, что эстетическое созерцание, которое отвлекается от этического смысла и заданности конкретного человеческого бытия, остается внутренне оправданным по отношению к другому человеку. Обозначение проблемы "я — другой", лежащей в основании диалогической концепции Б., можно найти уже в трактате "К философии поступка". В работе об авторе и герое эта проблема получает детальное рассмотрение и опирается на такие понятия, как "внеаходимость", "кругозор" и "окружение", "я-для-себя" и "я-для-другого", "другой-для-меня" и др. Согласно Б., моя внеаходимость другому делает эстетическое отношение творчески-продуктивным, поскольку я обладаю "избытком видения" по отношению к другому: мне есть чем его одарить и это дар, в котором другой, по словам Б., испытывает абсолютную нужду. Как подчеркивает Б., результатом эстетической деятельности, эстетического события становится рождение другого в новом плане бытия, определенном новыми, "трансгрессиентными" другому ценностями. Но, как уже отмечалось, это онтологическое приращение, будучи недоступным другому, требует в качестве залога мое собственное бытие. Чтобы сохранить позитивность эстетического, необходимо вести одновременно смысловую и ценностную интерпретацию отношения "я — другой", определять эстетическое видение "помимо смысла", но тем не менее удерживать его "вместе" с ним. Б. удерживает это место единого и единственного бытия, когда специально подчеркивает, что речь идет о "конкретной внеаходимости меня единственного". Таким образом, именно по отношению к другому обнаруживается единственность и "незаместимость" моего места в мире: мой дар другому исходит из моей точки зрения, укоренен в моем месте в бытии. "Эстетическое созерцание и

этический поступок, — пишет Б., — не могут отвлечься от конкретной единственности места в бытии". Эстетическая концепция Б. развивалась в полемике с "формальным методом" в искусствознании, с одной стороны, и с концепцией "вчувствования" в эстетике конца 19 — начала 20 в., с другой. Если первое направление вело, по мнению Б., к потере героя, то второе — к потере автора, разрушая, таким образом, художественное событие, понимаемое как событие диалогическое. Позднее свойственный эстетическому созерцанию момент завершенности был оценен Б. как насилие, несовместимое с идеей диалогизма как живого отношения двух сознаний. В этой связи "новая художественная модель мира", созданная, по мнению Б., в романах Достоевского, преодолевает завершающую авторскую активность, монологическое сознание автора. Полифонический роман Достоевского предстает как "сочетание неслиянных голосов" в незавершенном диалоге. Анализируя воплощенное в романах Достоевского художественное видение жизни человеческого сознания, Б. делает вывод, что "само бытие человека есть глубочайшее общение. Быть значит общаться", быть на границе. Диалогический характер человеческого бытия, из которого исходит Б., определяет и его подход к разработке философских основ гуманитарных наук, и в частности к анализу проблемы текста в гуманитарных науках. Гуманитарные науки, поскольку они имеют дело с личностью, предполагают диалогическую активность познающего, диалогическое движение понимания, которое, в свою очередь, основывается на диалогическом контакте между текстами и на сложном взаи-

79

моотношении текста и контекста. Признание нескончаемого обновления смыслов в новых контекстах приводит Б. к различению малого времени и большого времени, трактуемого как бесконечный и незавершенный диалог. В культурологическом аспекте наибольшую известность получила книга Б. "Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса", в которой Б. развивает концепцию народной смеховой культуры (в противоположность культуре официальной) и идею карнавала, разнообразные проявления которого Б. анализирует, основываясь на принципе амбивалентности. Если в литературоведении влияние Б. очень велико, то философское осмысление его идей и концепций только начинается, причиной чему стала как биография самого Б., так и судьба его наследия. Очевидна глубокая созвучность его идей западным диалогистам (Бубер и др.). Вместе с тем разносторонность затронутой им проблематики не только оставляет открытым вопрос о единстве бахтинской мысли, но и делает ее способной к диалогу с самыми разнообразными подходами в современной философской мысли: феноменологическими, герменевтическими, постмодернистскими.

Т.В. Щитцова

БАШЛЯР (Bachelard) Гастон (1884—1962) — французский философ, методолог, культуролог, психолог.

БАШЛЯР (Bachelard) Гастон (1884—1962) — французский философ, методолог, культуролог, психолог. Основоположник неореализма как направления (подхода) в философии науки. Сам Б. термином "неорационализм" не пользовался, обозначая свою концепцию (в зависимости от аспекта рассмотрения проблематики) интегральным рационализмом, диалектическим рационализмом, прикладным рационализмом, рациональным материализмом, сюррационализмом. В своем творчестве Б. следовал французской рационалистической традиции, берущей начало в работах Декарта. Однако классический рационализм, согласно Б., нуждается в существенном переосмыслении своих оснований под воздействием произошедшей в первой трети 20 в. научной революции в естествознании (прежде всего — создания теории относительности и квантовой механики), в свою очередь, подтвердившей рационалистическую природу научного (по)знания. Несостоятельными оказались прежде всего субстанционализм классического рационализма и его априорные схемы обоснования разума, замыкавшие последний на самого себя ("мышление традиционного рационализма стремилось быть воспитанным на всеобщей основе"). Попытку преодолеть субстанционализм и априоризм классического рационализма предприняли во Франции Мейерсон и Брюнсвик, показавшие в своих работах сложную структуру организации научного (по)знания и конституирующую роль разума по отношению к опыту, теории по отношению к эмпирии, но одновременно и дополнительность вторых (опыта, эмпирии) по отношению к первым (разуму, теории), что предполагает признание интегральной целостности (по)знания. Восприняв интенции своих предшественников (в частности, соглашаясь на определение своего "интегративного рационализма" как "открытого рационализма" — самоназвание философии Брюнсвика), Б. делает их идеи в то же время предметом своей критики, усиливая (если не вводя) аспект предпосылочности и исторической изменчивости (по)знания и самого разума. Развитие (изменение) разума происходит, согласно Б., в тесном взаимодействии с развитием (изменением) науки ("скачками", через "эпистемологические разрывы" — термин самого Б. — изменяющую принципы видения реальности и требующую философского осмысления этого). Отсюда башляровская версия истории научного (по)знания, близкая по ряду позиций концепции Койре и оппонирующая неогегельянскому историцизму (прежде всего Кроче), признававшему статус научности только за философией и сводившему собственно естественнонаучное знание к пустым абстракциям, порождаемым в псевдопознании. Другим и основным оппонентом неорационализма Б. выступала эмпиристская, логицистская, индуктивистская, континуалистская и кумулятивистская методология

(нео)позитивизма. Претендуя на монополярный статус философии науки, (нео)позитивизм сводил науку в конечном итоге к калькуляции, регистрации, классификации данных непосредственного опыта, что противоречило самим принципам "нового научного духа", на которых Б. и строил свою эпистемологию как логику и методологию научного (по)знания. Иная линия критики как (нео)позитивизма, так и классического рационализма связана с различием Б. в целостности антропо-социо-культурного бытия взаимодействующих и неразрывно связанных друг с другом "человека дня" и "человека ночи". "Человек дня" у Б. — рациональный человек разума и знания, а его философия — это философия науки. "Человек ночи" — это человек "творческого воображения", человек "грез", а его философия — это психология и поэтика познания и творчества. Испытывая на склоне лет "ностальгию по антропологии", акцентируя присутствие "ночного человека" в "нашей дневной жизни", Б. исходно разводил эти две способности человека, ответственные за действие на основе разума и за возобновление самого разума, как разные области анализа и собственного творчества, хотя латентно они всегда были у него связаны и взаимно обусловлены (показательно в этом плане увлечение "раннего" Б. сюрреализмом, с многими представителя-

80

ми которого, в частности с А.Бретоном, он был знаком, а также то, что одно из самообозначений концепции Б. — "сюрреализм"). "Сдвиг" к исследованию проблематики "творческого воображения" окончательно оформился у Б. во второй половине 1930-х после знакомства с психоанализом и специального изучения традиций, порожденных досократической философией. В работах конца 1950-х — начала 1960-х Б. существенно переосмыслил эту проблематику (в частности, преодолел в своих построениях зависимость от психоанализа). Концептуальную целостность башлярской философии хорошо схватывает характеристика, данная ей Ж. Ипполитом, — "романтизм разума". Среди коллег Б. следует назвать Гонсета и Ж.Пиже, также считающихся основоположниками неорационалистического подхода в философии науки. Его ближайший ученик — Ж.Кангийем (учитель и коллега Фуко). Его эпистемология по ряду позиций типологически близка кругу идей "позднего" Поппера и всего критического рационализма. Предметом специальных исследований стало влияние идей Б. на становление структурализма, особенно генетического структурализма. Благодаря второй ипостаси своей философии — исследованию "творческого воображения" — Б. смог надолго оказаться в центре интеллектуально-культурной жизни Франции (в разное время его называли "философом сюрреализма", признавали его влияние, наряду с Сартром, на становление "нового романа", видели в нем инициатора и мэтра "новой критики", что было оспорено Р.Бартом). В нем видели даже "последнего ученика Леонардо да Винчи", тогда как сам он самоопределял себя как "сельского философа". Для такого самоопределения есть основания в его биографии — профессионально заниматься философией Б. стал достаточно поздно, специального философского образования не получил, большую часть жизни провел в провинции. Б. начинал карьеру почтовым служащим, затем служил в армии во время Первой мировой войны. В 1912 Б. получил степень лиценцианта по математике, с 1919 преподавал физику и химию в коллеже в Бар-сюр-Об (который сам в свое время закончил), начал заниматься философией. Однако только в 1927 Б. представил к защите по философии диссертацию, обобщающую идею "приближенного знания". Защита была отложена на год (руководители диссертации — А.Рейн и Брюнвик). С 1930 Б. — профессор на факультете литературы в Университете Дижона, с 1940 профессор Сорбонны, где до 1954 руководил кафедрой истории и философии науки. Параллельно возглавлял Институт истории науки при Сорбонне (на посту директора его сменил Кангийем). После 1954 Б. — почетный профессор Сорбонны. С 1951 — кавалер Ордена Почетного Легиона. В 1961 стал лауреатом национальной премии в области литературы. Основные эпистемологические работы Б.: "Исследование приближенного знания" (1927), "Об эволюции одной физической проблемы. Распространение теплоты в твердых телах" (1927), "Индуктивное значение относительности" (1929), "Когерентный плюрализм современной химии" (1932), "Новый научный дух" (1934, работа содержит в себе "проектную" формулировку неорационализма как подхода), "Атомистические интуиции. Опыт классификации" (1935), "Диалектика длительности" (1936), "Исследование пространства в современной физике" (1937), "Формирование научного духа: вклад в психоанализ объективного познания" (1938), "Философия "не". Опыт философии нового научного духа" (1940, ключевая работа первого периода творчества Б., рефлексирующая основания его понимания неорационализма; иные версии перевода названия: "Философия "нет", "Философия отрицания"); "Прикладной рационализм" (1949, работа излагает "техническую" составляющую его концепции); "Рациональный материализм" (1953, работа содержит "последнюю" уточненную версию эпистемологии Б.) и др. Основные работы Б., посвященные исследованию проблематики "творческого воображения": "Психоанализ огня" (1938, закончена в конце 1937, ввела тематизмы "воображения" в его философию); "Вода и грезы" (1942); "Воздух и сны" (1943); "Земля и грезы воли" (1948); "Земля и грезы покоя" (1948); "Поэтика пространства" (1957, работа ознаменовала собой существенную переформулировку проблематики теории "творческого воображения"); "Поэтика грез" (1960, во многом итоговая работа в рассматриваемой тематике); "Пламя свечи" (1961); "Право на грезу" (1970, сборник издан Ф.Гарсенем и содержит последние статьи и выступления Б.) и др. Эра "нового научного духа" начинается, согласно Б., в 1905 с формулирования Эйнштейном принципов теории относительности, а ее становление связано с формированием физики микромира (квантовой механики), революционизировавших все современное естествознание. Субстанциональности, стационарности,

очевидности и фиксированности макромира были противопоставлены онтологическая неопределенность, лабильность, неочевидность и невозможность жесткой фиксации на уровне микромира. Эта переориентация науки потребовала признания фундаментальной незаконченности и априорной непредзаданности познания, его динамичности и открытости, конструирующе-конституирующей роли научного знания по отношению к онтологической картине мира. Отсюда приоритетность эпистемологической проблематики в философии, первоначально концептуализированной Б. в теории приближенного знания. Последняя исходит из

81

того, что реальность — это объективации сложно сконструированных инвариантных отношений элементов научных концептов, обнаруживаемые в процедурах измерения (что обеспечивает математике особую роль в научном знании). В результате объект (он же предмет научного познания): 1) не является непосредственной и очевидной данностью обыденного опыта (знания); 2) есть, в конечном счете, проекция, реализованный проект, перспектива определенных идей разума; 3) в таковом качестве он: а) подлежит изменению в ходе дальнейшего познания по мере возрастания точности измерений (в этом ключе Б. говорит о современном (по)знании как о "реализме десятичного знака"), б) требует к себе критического отношения как научный конструкт и как проявляющий себя "в" и "за" определенной исторической социокультурной данностью (в этом ключе Б. говорит о том, что современная наука имеет дело с "реальностью второй ступени". Таким образом, наше (по)знание носит принципиально "приближенный" характер, так как оно всегда относительно в силу принципиальной инкорпорированности в него ошибки (того, что подлежит последующему уточнению или/и устранению) — с одной стороны, и открытости познания в силу нереализуемости стремления достичь идеала знания, характерного для определенной эпохи, и сменяемости самих этих идеалов в различные эпохи — с другой. Из концепции "приближенного" знания вытекали еще три принципиальные для Б. и всего неорационализма теоретико-методологические установки: 1) постулирование опосредованного (знанием) единства субъекта и объекта (тезис о "субъективном прибавлении" реальности); 2) понимание (по)знания как концептуальной целостности всех его уровней, снимающей оппозицию рационализма и эмпиризма, теории и опыта при одновременном признании доминантной (конституирующей) роли разума ("эмпиризм должен быть осмыслен, рационализм должен быть приложен"); 3) фиксация "эпистемологических разрывов" между обыденным и научным (по)знаниями и между основанными на различных логико-методологических принципах и идеалах научными (по)знаниями. Понятие эпистемологического разрыва маркирует у Б. непрозрачность, неперебиваемость и невыводимость разных типов знания. Оно предполагает признание некумулятивного характера развития и дисконтинуальности (по)знания, которое рано или поздно обнаруживает наличие непреодолимого для себя "эпистемологического препятствия" как предела собственного изменения, что требует смены установок на совершенствование уже имеющегося знания установками на поиск иных объяснительных принципов. Таким образом, согласно Б., речь должна идти не о филиации идей, а о переворачивании перспектив. Эпистемологический разрыв полагает (при обнаружении новых объяснительных принципов) становление иной "эпистемологической непрерывности" в рамках иной исследовательской программы. В этом смысле, по Б.: "Рациональная мысль не "начинается". Она *очищает*. Она *исправляет*. Она *нормализует*". В то же время понятие эпистемологического разрыва предполагает введение в логико-методологические построения современной философии науки представления о разных типах рациональности, в том числе и научной. Проблематику типов рациональности Б. проясняет через понятия "эпистемологического профиля" и "региональных рационализмов". Оба они связаны с вопросом о континуальности, с их помощью Б. иллюстрирует "тотальное поражение" "континуалистов культуры". Последние, согласно Б., непрерывность чтения исторического рассказа о событиях некритически и без должного на то основания переносят на саму реальность, заняты поиском "предшественников" и "влияний", не видя фундаментальности их разделяющего. "Понимание — не резюме прошлого. Понимание — сам акт становления духа". Следовательно анализ истории мысли должен быть подчинен не "восстановлению" никогда не существовавшей непосредственной преемственности между этапами, ступенями, типами становящегося знания, а реконструкции ("археологии") тех принципов (конструирования), на которых только и возможно их выделение и различение между собой (при этом суждения выносятся из современной нормативности знания). При таком подходе, показывает Б., можно соотнести, например, ньютоновскую и квантовую механики, увидев в первой частный случай второй, но вывести (спродуцировать) вторую из первой принципиально невозможно. Более того, первая эпистемологически "препятствовала" появлению второй, содержа в себе "невидимые", т. е. нерелексированные "изнутри" ошибки. Способные "быть увиденными" на основе данных принципов ошибки разум преодолевает (через уточняющие процедуры), а тем самым снимает и эпистемологические препятствия. Однако в данном случае могут иметь место явления: 1) рекурсивности (речь идет о так называемых возвращающихся ошибках, или ошибках с рекурсией); 2) валоризации ошибок в "научных привычках" (их закреплении в ценностных предпочтениях ученых). "Невидимые" же ошибки преодолеть нельзя, их, по Б., можно только устранить. Однако последняя операция требует самотрансформации разума, преодоления им самого себя, самоизменения на основе иных принципов, исходя из других теоретико-методологических установок ("мы не можем сегодня основываться на вчерашнем, если мы действительно рационалисты...").

82

Этот тип ошибок может порождать препятствия, лежащие за пределами собственно данного типа рациональности, в культуре как таковой, что проблематизирует саморефлексию последней о собственных возможностях. Эта линия анализа была продолжена Фуко введением понятия "эпистемы". Сам же Б., обозначив возможность этого хода, сосредоточил свое внимание на взаимоотношениях философии и науки в рамках анализа эпистемологических профилей, под которыми он понимал целостные типы порожденных научным разумом и соотносённых с определенной культурой рациональностей. Эпистемологические профили "замкнуты на себя", но взаимодополнительно соотносимы друг с другом (предполагают, как минимум, возможность друг друга). Появление новых типов рациональности соответствует "оси развития знания" (как росту его рациональности, как становления "научного духа"). Для понимания же Б. сути понятия эпистемологического профиля следует различать его "раннюю" (1920—1930-е) и "позднюю" (1940—1950-е) трактовки. На первом этапе (находясь под влиянием "закона трех стадий" Конта) Б. был склонен стадияльно соотносить выделяемые им состояния "научного духа", который необходимым образом должен был преодолеть в своем становлении: 1) конкретное состояние (первичное запечатление феноменов в их разнообразии и непохожести); 2) конкретно-абстрактное состояние (формирование абстракций на основе чувственной интуиции, сведение сложного к простому, многого к единому); 3) состояние "нового научного духа" (конструирование знания, оторванного как от непосредственности опыта, так и от абстракций на основе чувственной интуиции). Им соответствуют, согласно Б., стадии (этапы) донаучного знания (от античности до второй половины 18 в.), абстрактного научного знания (с конца 18 до начала 20 в.), современного научного знания (с 1905). Эти стадии и состояния характеризуют степень "зрелости" и возможностей "научного духа", им, согласно Б., соответствуют три состояния и установки души человека: 1) "детская или светская душа" (установка наивного любопытства); 2) "профессорская душа" (догматически-дидактическая установка); 3) "душа, страдающая тягой к абстрактному" (установка "больного" научного сознания). Пересмотр этой схемы был связан с переинтерпретацией становления "научного духа" как процесса исправления ошибок (изживания рекурсивности) и трактовкой сути рефлексии как понимания того, что ранее имелось непонимание (и "невидимые" ошибки). В конечном итоге башляровская концепция стала строиться как стратегия преодоления эпистемологических препятствий, которые частично задаются инерцией ("длением" существования) объектов (познанных и сконструированных), но большей частью связаны с неготовностью разума "перевернуть перспективу". Таким образом препятствием становится не только докса (обыденное (по)знание), но и уже имеющееся научное знание (породившее определенный привычный образ действия и закостеневшее в своей организованности). По мысли Б., "человек, побуждаемый научным духом, бесспорно желает знать, но знать прежде всего для того, чтобы точнее ставить вопросы". За использованием знания, переставшего быть способным продуцировать вопросы и заставляющим думать, стоит "ленность" разума, переставшего себя реорганизовывать (модернизировать) и ставшего консервативным, т. е. переставшим руководствоваться принципом "почему бы и нет". Следуя за Ницше, Б. доказывает, что новое всегда появляется не "вследствие", но "вопреки". Следовательно, эпистемологические препятствия порождаются любым некритически усвоенным или утратившем критичность по отношению к своим основаниям, возможностям, границам знанием: "сегодня над всем главенствует идеал ограничения: знание, данное без точных определяющих себя условий, не является научным знанием". Исходя из этих установок, Б. и предлагает новую версию концепции эпистемологических профилей, в основу которой кладет принципы: 1) нелинейности и плюральности ("полифонизма") форм конституирования "научного духа", признавая при этом их различный "удельный вес" в целостности (по)знания конкретной эпохи; 2) открытости, динамичности и диалектичности взаимоотношений между формами конституирования "научного духа" (их "удельные веса" изменчивы по отношению к логике нелинейного возрастания рациональности); 3) дополнительности (дуальности, полюсности) взаимоотношений методологических и философских позиций (и построенных на их основании онтологий), положенных в основание форм конституирования "научного духа". Дополнительные по отношению к своим "элементам" пары могут быть сведены, по Б., к двум дихотомиям: 1) рационализм — эмпиризм (частный случай: теория — опыт); 2) реализм — номинализм. Замена "стадиальности" на "нелинейность" в концепции эпистемологического профиля потребовала от Б. уточнения оснований собственной эпистемологии, прежде всего вопроса о соотношении ее логической и исторической компонент. Первый кардинальный вывод, последовавший из этой рефлексии, — невозможность философии науки как анализа единой логики и методологии науки. Методологий, логик, форм конституирования знания более, чем одна, следовательно, согласно Б., не может быть единой "философии науки" (но могут быть различные ее версии). Вторым выводом был связан с развитием тезиса о примате ло-

гического над историческим. Историк описывает плохо понятый эпохой факт как факт, эпистемолог — как препятствие в (по)знании. Историк рассматривает историю человеческих заблуждений и глупостей (хотя предпочитает говорить о достижениях), эпистемолог — видит в них "тупики", в которые попал "научный дух", и "точки" возможного прорыва к иным принципам организации "научного духа". С точки зрения Б., саму науку можно трактовать как вышедшую из ошибки в магии, срыва в мифе, ляпсуса в ритуале, прокола в воображении. Различие между историком науки и эпистемологом двойственно: 1) они, дополняя друг друга, работают на разных уровнях знания (у эпистемолога — уровень "второй производной"); 2) они

занимают разные рефлексивные позиции (историк мыслит из прошлого, эпистемолог — из настоящего). Эпистемолог занимает позицию "антиисторицистского историцизма", он простраивает историю науки "в обратном направлении", судит об истории исходя из современной нормативности знания. В этом смысле его позиция всегда: 1) есть позиция "школьная", а следовательно и "надзирающая" (за принятой нормой "научности" и за "творческим воображением"); 2) есть позиция подлежащая последующему разрушению ("деконструкции") как позиция своей "школьности" и своего времени (в этом смысле можно говорить об "устаревшей истории"); 3) есть позиция "модернизма" и "модернизирующего понимания" (исходя из примата современности над прошлым — она его будущее, эпистемолог (ре)конструирует прошлое). В итоге Б. создает концепцию "рекурсивной истории" (историю становления эпистемологических профилей через эпистемологические разрывы и преодоление эпистемологических препятствий в "эпистемологических актах") как основание понимания современной эпистемологии, но из нее же и построенной. В этом отношении (но только в этом, так как (по)знание имеет еще и "прикладную" часть) история (по)знания равна самому (по)знанию (1), в историю попадают только те эпистемологические акты, которые репрезентируют прошлое, актуальное для современной науки (2). Сами эпистемологические акты следует трактовать как "события разума": 1) либо заставляющие реконструировать опыт; 2) либо изменяющие содержание понятий; 3) либо ведущие к совершенствованию экспериментальной техники; 4) либо осуществляющие теоретические сдвиги; 5) либо обнаруживающие эпистемологические препятствия и диагностирующие эпистемологический разрыв. В итоге, помещая в основание ту или иную физическую теорию (так как физика — образец развития современного естествознания, его наиболее "продвинутая" и математизированная составляющая) и выделяя соответствующие им философско-методологические (рефлексивные) позиции, Б. сконструировал в своей версии рекуррентной истории пять основных эпистемологических профилей: 1) наивного реализма (донаучное физическое знание); 2) позитивистского толка эмпиризма (доньютоновская опытная физика); 3) классического рационализма (ньютоновская механика); 4) полного рационализма (теория относительности Эйнштейна); 5) дискурсивного или диалектического рационализма (релятивистская квантовая механика П. Дирака). Классическая и неклассическая наука здесь представлены парами (причем в "неклассической" паре нет места "чистому эмпиризму", а тем самым и современному Б. неопозитивизму). "Горизонтально" каждый эпистемологический профиль может быть "развернут" в различные в нем (если таковые имеют место быть) "региональные рационализмы" (совпадающие во многом со спецификацией научных дисциплин): "...рационализм функционален. Он многолик и подвижен". Современный уровень разговора в эпистемологии должен начинаться с четкого обозначения параметров разрыва классической и неклассической науки и философии. Неклассичность определяется негативным образом через отрицание "позитива" классичности. Это программа "не" ("нет", "отрицания"). Отрицание, согласно Б., необходимый компонент процесса познания, фиксирующий ситуацию эпистемологического разрыва и являющийся условием перехода — (возможности) нового "позитива" (в котором как "родовые пятна" всегда можно обнаружить следы конституировавших его отрицаний). Программа "не" у Б. есть по сути программа деконструкции предшествующего знания (профиля) и дереализации сконструированной в соответствии с ним реальности. Однако при этом Б. настаивает на том, что "научно проводимая дереализация сохраняет свою связь с реальностью", т.е. она диалектична в своем отрицании (что нельзя сказать о деконструкции предшествовавшего знания — профиля). Современная наука ориентируется на динамику, а не на статику, на структуры (отношения), а не на сущности (элементы), она изучает сюрстанции (термин заимствован у Уайтхеда), а не субстанции (она имеет дело с онтологией вещей-движений и с бытием-становлением). Следовательно, она неизбежно должна быть не-ньютоновской механикой, нелавуазьевской химией, она может быть описана только в не-евклидовых геометриях и строиться по правилам не-аристотелевских логик. Соответственно и современная философия должна быть не-картезианской (и не-кантианской) эпистемологией. Последняя как логика организует знание, а как методология организует и познающего и действующего (конструирующего) субъекта. Будучи философией "не", она же является фило-

Софией "ре": постоянного начинания, обновления, реорганизации (*recommencer-renouveler-reorganiser*). Отсюда, по Б., несостоятельность бессубъектных онтологий: опыт входит в определение бытия, а разум конструирует это бытие как свой мир в соответствии с абстрактными рациональными конструкциями (схемами), не имеющими аналогов в природе. "С одной стороны, ищут рациональное, с другой — его полагают". По мере развития (по)знания мир человека переставал быть "естественным" и все больше становился "искусственным" в процессе "прогрессирующей объективации" знания (реальностью второй ступени). "Реальное — не более, чем реализация". Согласно Б.: "Современная физическая наука... не имеет в виду онтологию. Она, скорее, реализует онтогенезы". "Материя" (данность) есть не более, чем "преддверие, повод научной мысли", но не объект (по)знания, она обнаруживает себя в онтогенезах лишь как "сопротивляемость" (познанию, воздействию). Научное знание, следовательно, с необходимостью должно быть "приложено", оно имеет феноменотехническую и социальную составляющие, которые во многом и определяют его уровень ("инструменты суть не что иное, как материализованные теории"; наука "порывает с природой, чтобы конструировать технику"), а современный рационализм есть "прикладной рационализм". Наука (и ее история) артикулирует себя как техника (и ее история), обернутая и на предмет, и на человека.

Отсюда "методологический антииммобилизм" Б., ориентация на исследование взаимосвязи мыслительных и эмпирических средств преобразования действительности (построения реальности). "Следуя современной физике, мы покинули природу с тем, чтобы вступить в *фабрику феноменов*. Рациональная объективность, техническая объективность, социальная объективность — вот отныне три прочно связанные друг с другом характеристики. Если забыть хотя бы одну из этих характеристик научной культуры, рискуешь вступить в область утопии". Отсюда же несостоятельность, по Б., не только классических эмпиризма и рационализма, но и классических форм реализма (включая материализм) как теоретико-методологической позиции: "эмпирический реализм" не способен "переварить" факт искусственности объективной реальности, а "математический реализм" несовместим с постоянной изменчивостью прикладных рациональных конструкций. Нет реальности как данности (реальность "фабрикуема"), логика вещей всего лишь воспроизводит (с разной степенью адекватности) логику идей: "Реальное — это всегда не то, что можно было бы принять на веру, а то, над чем можно будет подумать". Эта реальность специфически двойственна, осознание чего вызывает у "классически" образованного человека "эпистемологический шок". С одной стороны, "мир есть моя верификация", он сделан из верификационных идей... Или, говоря иначе, единственное возможное для нас определение реального должно делаться на языке верификации. В этой форме определение реального никогда не будет совершенным, оно никогда не завершено. Но тем не менее оно будет тем лучше, чем более разнообразными и детальными будут верификации". Тем самым мы имеем дело не с "утвержденным" абстрактным научным разумом бытием, а с бытием, "подтвержденным" прикладным научным разумом (т.е. с экспериментально объективированными рациональными схемами). С другой стороны, "сверх *субъекта*, по ту сторону непосредственного *объекта* современная наука базируется на *проекте*. В научном мышлении осмысление субъектом объекта всегда принимает форму проекта". Тем самым *cogito* классической философии предстает у Б. как (проектное) самоутверждение мысли в действии, т.е. приобретает социальное измерение (отсюда обозначение Б. своей позиции как "рационального материализма"). "Наука не отвечает более миру, который следует описать. Она соответствует миру, который нужно сконструировать". Она "сняла" не только "метафизическую", но и "обыденную" реальность, утвердив на месте феноменологии мира его ноуменологию, данную в феноментехнике социокультурного познающего действующего субъекта. Рациональное мышление существует в своей собственной временной длительности — культурном времени, отличном от времени жизненного. По мысли Б., "диалектизируя один за другим принципы феномена, мы получаем ноумен". Последний есть организованный (сложно сконструированный) объект мысли, данный в техническом опыте "в чистой искусственности эксперимента", т.е. ноогональный ноумен, обнаруживаемый в "экспериментальной трансцендентности". Ноогональный ноумен есть не сущность, а результат. Он существует как абстрактный научный конструкт, способный порождать новые абстрактные конструкты: "чудотворный разум создает свои картины по схеме своих чудес". Наука всегда противоречит непосредственной феноменальной данности. Она имеет дело с сюрреальностью. Поэтому современная философия науки есть рефлексия разума, сталкивающаяся с неизвестным в его противоречии результатам, добытым предшествующим разумом. Такую позицию Б. обозначает как "кантианство второго приближения". Современный разум диалектически абстрактно-конкретен, представляет собой многоступенчато опосредованное мышление, конструктивистски с помощью приборов творящее (а не наблюдающее) реальность и наиболее полно воплощающееся в математизмах со-

временной физики ("дискурсивной метафизике математического реализма). Та реальность, с которой современный разум имеет дело — это частный воплощенный случай мира возможного (мира математизированного естествознания). Сам же современный разум проявляется как парадоксальность мышления, как техническая реализация "безумных идей", противоречащих обыденному опыту. Последний не может, например, выйти за рамки представления о свете как результате наблюдаемого горения, первый связывает его с принципом излучения, что открывает совершенно иные технические (реализационные) возможности. "Атомизируя серу, устраняют ее сатанинские аспекты", — указывает Б. и настаивает "на осуждении и уничтожении доктрины простых и цельных понятий". Прикладной рационализм есть одновременно и диалектический рационализм. Разум не только парадоксален (действует по формуле "а почему бы и нет"), но и диалектичен (что и порождает его парадоксальность), исходит из дополненности противоположностей ("диалектики противоречивого"). При этом Б. исходит из принципа дополненности как конституирующего диалектичность современного (по)знания: противоположности (трансцендентального — феноменологического, рационального — эмпирического, теории — опыта) полагаются как дополнительные и "налагающиеся" (без снятия и синтеза, сохраняя "отношение") друг на друга в конструктивно-технических реализациях, обеспечивающих их единство. Последнее Б. попеременно именует "сюррационализмом" и "сюрэмпиризмом" (по сути уравнивая эти термины между собой) и обозначает как "интегральный рационализм", обнаруживающий за физико-математическими аксиоматиками присутствие экспериментальной реальности. Именно "диалектизация" (по)знания разрушает "очевидности" и опыта, и разума, обнаруживает "кажимость" данности, "заставляет" видеть реальность как процессуальность. Со своей стороны, экспериментирующий разум постоянно проблематизирует (по)знание, обнаруживая эпистемологические разрывы теоретических построений и данных, и технотизирует науку, имеющую дело с "изобретенной" реальностью ("наша мысль идет к реальному, но не исходит из него"). Неореалистическая

программа Б. оказывается в конечном итоге программой перманентной эпистемологической революции как постоянного диалектического самоотрицания "достигнутого" на основе рефлексивности "нового научного духа" (непрерывающейся "конкретизации абстрактного"). Соответственно современная философия, по Б., — это не философия бытия, а философия науки, но тем самым в другой своей ипостаси — и философия творчества. Эпистемология, творя онтологию, оказывается соотносительной, в другом отношении, с психологией познания, а "дневной человек" науки предполагает "ночного человека" творческого воображения. "Нормативизированный" человек науки, человек научного сообщества (*citée scientifique*) оказывается в постоянном противоречии сам с собой: "Человек сомневается, колеблется. Научная школа не сомневается никогда. Научная школа увлекает за собой". "Школьность" и "фабрикация феноменов" наталкиваются на противоречие внутри себя — ведь познание, будучи "всегда против", "всегда преодолением", предполагает оппонирование в том числе и собственному знанию, своему прошлому, себе настоящему, другим, входящим в сообщество, и т. д. "Я" постоянно должно обнаруживать и собственные разрывы, ошибки и искушения. Научная деятельность должна начинаться в том числе и с очищения и "превращения" (рационального оформления в результате конструктивной деятельности сознания) и собственных психологических "очевидностей". Становясь как ученый, индивид формирует и собственные познавательные возможности, преодолевая наивное любопытство "детской души" и догматизм (и дидактику) "профессорской души", двигаясь от образа через схематизацию геометрии к абстрактной конкретности научных объектов. Дабы состояться как ученому, как "человеку дня" с "бодрствующим сознанием", индивиду постоянно приходится изживать самого себя как "человека ночи", живущего в образном мире грез, подпитываемом импульсами фантазии (творческого воображения), идущими из глубин психики и высвобождаемыми (от контролирующего и налагающего на них запрет разума) "во сне" (онирическом — круглом, свернутом, вневременном — пространстве, в котором человек "всегда находится в контакте с началом"). Изживая образность абстрактностью, наука остается зависимой от первой, так как вне ее невозможно никакое (в том числе и научное) творчество. Абстракция и образ, норма и инновационный импульс, "день" и "ночь" оказываются диалектично взаимодополнительны друг по отношению к другу. В культуре и познании, с неизбежностью предполагающим и "функцию ирреального", порождается дополнительный по отношению к науке эстетический способ постижения мира, конституируемый в искусстве. И в науке, и в искусстве, будучи обреченным на познание, человек реализуется в создании (творчестве) собственной реальности. Однако если в науке он творит прежде всего реальность внешнего мира, то в искусстве, по мысли Б., "оформляется" прежде всего его внутренний мир. И в этом смысле способность воображения оказывается фундаментальной для человека, так как мир воображения (иначе — мир грез) ответствен за продуктивность его психики

86

как таковой, а мир образов исходно был основанием мира мысли (для "дикаря" мысль — концентрированная греза, но и для ученого греза — расслабленная мысль). Их взаимоотношения Б. описывает как взаимодополнительную противопоставленность "духа" и "души" (*"anima"* — *"animus"*). Дискурсивное мышление "обегает" предметности по правилам логики, воображение "скользит" по поверхности сообществом собственной необходимости, мысль забывается, греза неизбывна. На раннем этапе исследования природы "творческого воображения" (вторая половина 1930-х — 1940-е) Б. исходил из основных принципов психоанализа, считая, что последний позволяет вскрыть природу и психологические механизмы преодоления эпистемологических препятствий, мешающих мыслить объективно (рационально). В связи с этим он предложил термин и разработал идею диалектической сублимации в поисках посюстороннего и дискурсивной сублимации в поисках потустороннего как механизмов преобразования энергии влечений, замены бессознательного вытеснения осознанным подавлением и преобразованием через перемещение зон внимания в сознании, делающим видимым латентное. Бессознательное задает импульсы и научному и эстетическому (и там, и там "мы суть отражения отражений"). Однако в науке мы смотрим на реальность сквозь совокупное знание, в ней действует механизм "материального" психоанализа, "отсекающего" бессознательное, как противоречащее научным абстракциям, через которые мы "присутствуем в мире" (верифицируя идеи и строя проекты). По Б., "...научное понятие функционирует тем лучше, чем оно полнее освобождено от всего образного фона". В искусстве же мы смотрим на реальность сквозь образы и символы, в нем действует механизм "контрпсихоанализа", защищающий бессознательное художника, позволяющее "отсутствовать" в мире, уходить к иному (образ и символ неверифицируемы реальностью): "воображать значит отсутствовать, устремляться к новой жизни". Человек производящий (*homo faber*) взаимодополнительно соотносится с *homo aleator* — человеком, играющим в кости (живущим в свободе воображения). Жизнь воображения — это порождение и смена ("способность *изменять* образы, даваемые в восприятии", "способность освобождаться от первоначальных образов, деформировать их") комплексов образов в соответствии с "законом четырех материальных элементов". Согласно последнему, комплексы образов формируются вокруг одной из четырех природных стихий, символами которых выступают, по Б., огонь, вода, воздух и земля. Каждая из стихий задает свою динамику "скольжения" внимания. Связующей у Б. исходно выступала символика огня, в связи с чем он выделил и описал, например, комплексы Прометея (аналог Эдипова комплекса в умственной жизни), Эмпедокла ("зова огня"), Новалиса ("проникающего внутреннего тепла"), Гофмана ("возгорания", "пунша"). Работы Б. по проблематике "творческого воображения" с конца 1940-х

характеризовались отходом от традиций психоанализа (которым он никогда ортодоксально и не следовал) как интеллектуализирующего воображение: "психоаналитик слишком много думает и мало грезит". Интерес Б. смещается от "глубинного" бессознательного к "верхнему", формируемому не на основе либидо, а производному от культуры ("архетипика" культуры) и характеризующемуся прежде всего эстетически. "Психологам не приходит в голову, — отмечает Б., — что образы имеют исключительно поэтическое значение". Эстетика при этом трактуется Б. как метапоэтика, воплощением "культурного бессознательного" становится поэзия ("второе производное" воображения), понимаемая как "мгновенная метафизика" (наука же стала определяться как "эстетика интеллекта"). Поэзия суть "средоточие аксиоматических метафор" (все объясняющих, но не объяснимых), а "поэтический образ есть внезапно увиденный рельеф психизма": "грежу — значит существую". В этом отношении образ самодостаточен (не есть вытеснение чего-либо), непереводам ни на какой-либо иной язык (в том числе и психоаналитический). По мысли Б., "воображение есть, таким образом, психологическое инобытие. Оно принимает характер предвосхищающего психизма, проектирующего свое бытие". Образ позволяет переживающему его субъекту непосредственно выявить новые смыслы элементов мира: "в царстве воображения всякое имманентное необходимо сопровождается трансцендентным". Однако будучи самодостаточным, образ всегда неуловим и открыт к изменению, поэтическому "вызыванию" отсутствующих образов (воображение не столько создает, сколько изменяет воспринятое, оно не "отображает", а "изображает"). Воображать значит путешествовать в грезе как "пространстве наших одиночеств", здесь культурное прошлое не предопределяет, "при образе нужно присутствовать в минуту образа": "чтение" равнозначно "письму", так как на образ "откликаются" — "читая, мы переживаем наши попытки быть поэтом". Образ открыт, по мнению Б., не знанию, но языку: "Своей новизной поэтический опыт потрясает всю сферу языкового опыта. Он помещает нас у самых истоков сущности слова". В воображении, поэзии, образе осуществляется жизнь жизнью живого языка ("бытие становится словом"), но образ всегда немного поверх означаемого языка, он всегда наименее детерминированное событие (наиболее продуктивно, по Б., вообще "воображение без образов"). Осознание этого ди-

87

агностирует грядущую, согласно Б., "глубокую семантическую революцию": "речь идет о проживании непрожитого, о том, чтобы открыться открытости языка". Истинная жизнь образа — "в его молниеносности, в том, что образ превосходит все данные чувственного опыта". Мысль рождена грезой и обречена расплачиваться за это хотя бы тем, что разум должен постоянно рефлексировать свои пределы. Согласно Б., "обращаясь к самим себе, мы отворачиваемся от истины, обращаясь к внутреннему опыту, мы неизбежно вступаем в противоречие с опытом объективным". Однако одновременно мы открываемся космосу. Микрокосм "стереофоничен" макрокосму (человек относится к космосу как к субъекту). Понятая в этом ракурсе действительность есть "волнообразное колебание и ритм", "воссоздающий формы". Ритм связывает психические явления, жизнь и физический мир, закон ритма правит повсюду: "...космические грезы освобождают нас от проектов. Они помещают нас в мир, а не в общество. Космической грезе принадлежит нечто вроде стабильности, покоя. Она помогает нам ускользнуть от времени". Такое ускользание от времени удалось и самому Б., который, по словам Арона, "жил в ту же эпоху, что и Гитлер, но в другом мире". [См. также **"Формирование научного духа: вклад в психоанализ объективного познания"** (Башляр).]

В.Л. Абушенко

БЕББИДЖ (Babbage) Чарльз (1792—1871) — британский математик, философ, в начале 1830-х разработавший базовую концепцию вычислительной машины, осуществленную лишь в конце 1940-х

БЕББИДЖ (Babbage) Чарльз (1792—1871) — британский математик, философ, в начале 1830-х разработавший базовую концепцию вычислительной машины, осуществленную лишь в конце 1940-х (бесспорный научный приоритет Б. в этом направлении был признан создателями первых современных компьютерных систем). Член Лондонского Королевского Общества (с 1816), иностранный член-корр. Петербургской АН (с 1832), основатель Британской ассоциации содействия развитию науки и Лондонского Статистического Общества. Основные труды: "Экономика машин и производства" (1832, единственное полностью завершённое произведение), а также более 80 других статей. Родился в семье известного лондонского банкира Бенджамина Б. Перед поступлением в Тринити-Колледж Кембриджского университета (1811) самостоятельно изучил такие труды, как "Теория функций" Лагранжа, "Принципы аналитических вычислений" Вудхауза и др. Совместно с группой молодых математиков, чтобы "...приложить все силы к тому, чтобы сделать мир более мудрым...", Б. организует "Аналитическое общество" (1812), ставившее своими основными целями "...возрождение интереса к математике в Англии..." и многое сделавшее в этом направлении. Б. закончил Колледж Св.Петра (бакалавр в 1813, магистр философии в 1817). Не обладая степенью доктора, Б. тем не менее был избран профессором Кафедры математики имени Г.Лукаса (1828—1839) руководителями Колледжей Кембриджского университета; профессором этой кафедры ранее был Ньютон). Б. поддерживал активные научные и личные контакты с математиками, естествоиспытателями и литераторами Био, Гумбольдтом, Дар-вином, Дирихле, Лапласом, Пуассоном, Фарадеем и др. Изучив технологию производства ручных вычислительных работ по изготовлению

математических таблиц того времени, Б. предложил автоматизировать, как он писал, "...самые примитивные действия человеческого интеллекта". В этом он следовал одному из направлений в трудах Паскаля и Лейбница. Создание математических таблиц и методов вычислений стало одним из главных направлений его научной деятельности. В процессе создания вычислительной машины Б. создал также "...своеобразный язык для пояснения работы сложных механизмов во времени...", описанный в работе Б. "О методе выражения знаками движений машин" (1826), где он считал систему "механических обозначений" своим наиболее выдающимся теоретическим достижением. К 1833 Б. сконструировал механическое устройство для вычисления таблиц величин, разности N-го порядка которых постоянны, и в 1834 начинает работы над универсальным вычислителем. Архитектура универсального вычислителя Б., в состав которого фактически входили средства обработки, хранения и ввода-вывода информации, практически совпадает с архитектурой современных компьютерных систем. Подробное описание вычислителя Б. и первая сложная программа вычисления чисел Бернулли принадлежат ближайшему другу и научному сотруднику Б. — графине А.Лавлейс (дочери великого английского поэта Д.Г.Байрона), в честь которой был назван язык программирования ADA. А.Лавлейс в 1843 писала, что машина Б. "...может быть определена как материальное воплощение любой неопределенной функции, имеющей любую степень общности и сложности... Под словом "операция" мы понимаем любой процесс, который изменяет взаимное соотношение... вещей. Аналитическая машина (т.е. вычислитель Б. — *С.С.*) воплощает в себе науку операций". При этом А.Лавлейс предостерегала от "...вероятных преувеличений возможностей Аналитической машины. При рассмотрении любого нового изобретения мы довольно часто сталкиваемся с попытками переоценить то, что мы уже считали интересным или даже выдающимся, а с другой стороны — недооценить истинное положение дел, когда мы обнаруживаем, что наши новые идеи вытесняют те, которые мы считаем неизблемыми. Аналитическая машина не претендует на то, чтобы создать что-либо. Она может делать все то, что мы знаем, как приказано ей сделать. Она может только следовать анализу /т.е. разработанной для нее программе — *С.С.*/, она не в состоянии предугадать какие-либо аналитические соотношения или истины. Сфера ее деятельности — помочь нам сделать то, с чем мы уже знакомы...". Этот тезис был исследован А.Тьюрингом в 1950 в его работе "Может ли машина мыслить?" (раздел "Возражение леди Лавлейс"). В книге "Девятый Бриджуотеровский трактат" Б. на основе опыта создания своего вычислителя обосновывал тезис о, по меньшей мере, нейтральности науки по отношению к религии. Позднее по этому поводу было замечено, что "...если Джинс рассматривал Создателя как математика, то Б., несомненно, считал Бога программистом". "...Мы полагаем, что *существование подобных устройств, помимо экономии труда при выполнении обычных (т.е. арифметических) операций, сделает осуществимым то многое, что, будучи практически осуществимым, находится слишком близко к пределам человеческих возможностей* /курсив мой — *С.С.*/" (из отчета Комитета Британской ассоциации содействия развитию науки, специально созданного в 1872 для изучения концепции вычислителя Б.). Словно предвидя судьбу своего самого значительного проекта, Б. писал: "...Природа научных знаний такова, что малопонятные и совершенно бесполезные приобретения сегодняшнего дня становятся популярной пищей для будущих поколений...". Б. считал, что "...величайшее проявление человеческих способностей состоит в попытках открыть те законы мышления, руководствуясь которыми человек проходит путь от уже известных фактов к открытию новых явлений". Философия открытия по Б. описана в книге Р.С.Гутера и Ю.Л.Полунова "Чарльз Беббидж": "...1. Любому открытию должно предшествовать накопление знаний в данной области. 2. Открытию нового явления должна предшествовать тщательная систематизация и классификация известных фактов. 3. Один из основных принципов "совершения" открытий во многих областях знаний заключается в обобщении отдельных случаев до целого вида, а затем возвращению к частным случаям. 4. Если в процессе работы над некоторым изобретением исследователь сталкивается с каким-либо дефектом, недостатком, он должен помнить, что этот недостаток может послужить основой другого изобретения...". В области математики Б. опубликовал "Очерк функционального исчисления", где было фактически создано новое исчисление, аналогичное интегральному и дифференциальному, где место переменных занимали функции. Функциональный анализ начала 20 в. существенно отличается от предложенного Б. исчисления, ибо в течение 19 в. содержание категорий "функция" и "математический анализ" было трансформировано. В работе "Замечания об аналогиях, содержащихся между функциональным исчислением и другими ветвями анализа" Б. писал об использовании: "*аналогичных* рассуждений в математических темах ...Использование такого инструмента, быть может, покажется неожиданным для тех, кто привык рассматривать эту науку как основанную больше всего на строгих доказательствах. Можно вообразить, что неясности и ошибки — следствие *аналогии* (если ее неумело использовать) — могут быть перенесены сюда. Тем не менее, как указатель пути к открытию, аналогия может быть использована и замечательно приспособлена для этой цели". Б. занимался уравнениями в конечных разностях, степенными рядами, теорией чисел, геометрией. Занимаясь методами вычислительной математики, Б. считал, что "...наука вычислений... единовластно должна управлять всеми практическими применениями науки...". Например, в 1838 он писал, что "...Вся химия и кристаллография станут ветвью математического анализа, который... даст нам возможность предсказать характер любого соединения и указать источники, из которых его образование может ожидаться...". Б. много работал в области статистики, считая, что "...истинная цель статистики — открывать те принципы, которые дадут возможность огромному числу людей — благодаря их совместным усилиям — жить в физическом комфорте, моральном и интеллектуальном удовлетворении...". Идеи книги Б. "Экономика машин и производства" (1832) легли в основание таких фундаментальных наук

20 в., как управление производством, научная организация труда, исследование операций (системный анализ), эргономика, статистический анализ рынков и контроль качества продукции, а также многих других. Здесь Б. впервые провел научный анализ наиболее общих принципов управления предприятием и производством, рассматривая его не как "совокупность и последовательность технологических процедур", а как целостную систему. Таким образом, Б. фактически были заложены основы технической кибернетики (см. **Кибернетика**). Научная организация труда, как считали и Б., а через 50 лет и известный ученый Ф.У.Тейлор (США), "не должна представлять какое-нибудь великое открытие или вскрывать новые, поразительные факты, — она должна содержать комбинацию известных элементов, какой не было прежде. Прежние знания должны быть собраны, анализированы, классифицированы и формулированы в систему законов и правил, в то, что составляет науку" (Ф.У.Тейлор). Книга Б. очень высоко ценилась экономистами Дж.М.Кейнсом и Марксом. Б. — основоположник фундаментальных научных исследо-

ваний проблем транспорта, машиностроения, судостроения, страхования жизни, криптографии; автор большого количества важных изобретений, многие из которых значительно опередили свое время. (См. также Компьютер.)

С. В. Силков

"БЕГСТВО ОТ СВОБОДЫ" ("Escape from Freedom", 1941) — работа Фромма, посвященная анализу причин и механизмов действия динамических факторов психики человека, побуждающих его к добровольному отказу от свободы и самого себя.

"БЕГСТВО ОТ СВОБОДЫ" ("Escape from Freedom", 1941) — работа Фромма, посвященная анализу причин и механизмов действия динамических факторов психики человека, побуждающих его к добровольному отказу от свободы и самого себя. Данное исследование было фундировано Фроммом разработкой нетрадиционной версии понимания сущности и природы человека. В противовес Фрейду, Фромм утверждает, что помимо физиологически обусловленных потребностей (например, "потребности самосохранения") человеку присущ ряд потребностей морального порядка: установление связи с окружающим миром и избавление от одиночества. Эти потребности вызваны необходимостью сотрудничества с другими людьми в целях выживания и наличием самосознания — осознания себя как индивидуального, отделенного от природы и других людей существа. Осуществление данных потребностей несводимо, но мысли Фромма, к установлению простого физического контакта, оно предполагает отнесение человеком себя к некоей системе идей, ценностей, социальных стандартов, направляющей его жизнь и придающей ей смысл. В то же время удовлетворение потребности самосохранения — первичного мотива человеческого поведения — происходит, согласно Фромму, в социальной среде. Тем самым индивид оказывается вынужденным принять образ жизни, коренящийся в присущей данному обществу системе производства и распределения. Т.обр., человеческая натура, по Фромму, не есть ни сумма врожденных, биологически закрепленных побуждений, ни безжизненный слепок с матрицы социальных условий; это "продукт исторической эволюции в синтезе с определенными врожденными механизмами и законами". Фромм отмечал изначально неразделимость человеческого существования и свободы в смысле негативной "свободы от" — свободы от инстинктивной детерминации действий. Биологическое несовершенство человеческого вида, с точки зрения Фромма, стало основой появления цивилизации. История человека — как в онтогенезе, так и в филогенезе — рассматривается автором как процесс возрастания индивидуализации и освобождения. При этом, с одной стороны, происходит развитие человека, овладение природой, возрастание роли разума, укрепление человеческой солидарности. С другой стороны, обособление индивида и осознание своей отдельности приводят к чувству одиночества, беспомощности, ничтожности. Единственным конструктивным путем связи индивидуализированного человека с миром является, по мысли Фромма, активная солидарность с другими людьми, спонтанная деятельность (у Фромма — любовь и труд), соединяющие его с миром как свободного и независимого индивида. Однако если экономические, политические и социальные условия не способствуют такой позитивной реализации личности, то свобода, согласно Фромму, становится невыносимым бременем, источником сомнений, лишает жизнь цели и смысла. В результате возникает стремление преодолеть чувство изолированности и неуверенности ценой отказа от свободы и собственной индивидуальности. По мнению Фромма, европейское средневековье правомерно характеризовать фактом отсутствия личной свободы в ее современном понимании. С другой стороны, человек в средневековом обществе не был ни одинок, ни изолирован. Он, согласно Фромму, являлся частью стабильной, жестко структурированной социальной иерархии, что придавало ему ощущение уверенности. Осознание обособленной индивидуальной личности было у людей еще не развито. Но в позднем средневековье, с точки зрения Фромма, происходит трансформация структур общества и личности. Растут значение капитала, личной экономической инициативы, конкуренции, развивается индивидуализм. Эти процессы достигают вершины в эпоху итальянского Возрождения, когда человек впервые "вырывается" из феодального общества и полностью осознает себя как отдельное существо. Основные корни современного капитализма как социально-экономической системы лежат, по Фромму, в специфике ситуации позднесредневековой Центральной и Западной Европы.

В ходе экономического развития капитализма индивид освобождается от экономических и политических оков и вместе с активной и независимой ролью в новой системе приобретает позитивную свободу. Вместе с тем свобода порождает чувства неуверенности, бессилия, сомнения, одиночества, тревоги, особенно характерные для средних горожан, городской бедноты и крестьянства в силу нестабильности их экономического положения. Выражением как чувства свободы и независимости, так и чувства бессилия, неуверенности и тревоги становятся лютеранство и кальвинизм с их акцентом на греховности, ничтожности и изолированности человека. Тем самым доктрины протестантизма, по мнению Фромма, психологически подготовили человека к роли незначительного элемента промышленной системы. Положение человека в современном обществе Фромм характеризует еще большим обострением противоречия между свободой позитивной и свободой негативной. Капитализм стимулирует развитие активной, кри-

90

тической, ответственной личности, но в то же время мощь промышленной системы и обезличенный характер человеческих взаимоотношений усугубляют чувства изоляции и беспомощности. Бремя "свободы от" порождает стремление "бегства от свободы", избавления от свободы вообще. В качестве социально значимых механизмов "бегства от свободы" Фромм называет: авторитаризм, сторонами которого являются садизм (стремление господствовать, подчинять людей своей воле) и мазохизм (стремление подчиняться, избавиться от своего "я"); разрушительность (попытка избежать угрозы со стороны внешнего мира через разрушение его); конформизм (утрата собственной личности, самоунификация, усвоение общепринятых шаблонов). Приход Гитлера к власти Фромм объяснял тем, что, с одной стороны, он обладал поддержкой руководствовавшихся собственными экономическими интересами промышленников и юнкеров; с другой — личность Гитлера, идеология и практика немецкого нацизма выражали крайние проявления авторитарного характера и были привлекательны для низов среднего класса, обладавших сходным типом характера. Последние же задавали стандарты другой, дезориентированной, части населения. Отмечая распространенность конформистских тенденций в западных обществах, общую утрату оригинальности в мыслях, чувствах, желаниях, Фромм диагностировал возможные социально-политические последствия подобной ситуации. По его убеждению, отчаяние, порожденное утратой самобытной личности, может стать и часто выступает питательной почвой для политических целей фашизма.

М.Н. Мазаник

БЕЗУМИЕ — понятие, приобретающее собственно философскую и культурологическую размерность в контексте выхода книги Фуко "История безумия в классическую эпоху" (1961).

БЕЗУМИЕ — понятие, приобретающее собственно философскую и культурологическую размерность в контексте выхода книги Фуко "История безумия в классическую эпоху" (1961). Осмысливая генезис современного европейского человека, Фуко анализирует становление феномена Б. в истории европейского Запада. По мысли Фуко, в конце средних веков культуру Европы охватили тревога и беспокойство. Б. и безумец несли в себе "и угрозу, и насмешку, и головокружительную бессмыслицу мира, и смехотворное ничтожество человека". При этом Б. полагалось не только предвестником апокалипсиса, оно полагалось также и знанием, элементами некоего труднодостижимого, скрытого от всех, эзотерического знания. Гуманизм 16 в., который, по мысли А.Арто, "не возвеличил, а умалил человека", предварил эпоху классицизма, давшую начало новому пониманию Б. 1) Б. становится формой, соотносящейся с разумом. Оба служат друг другу мерой. 2) Б. превращается в одну из форм самого разума. Оно сохраняет определенный смысл и самоценность, лишь находясь в пространстве последнего. "Истина Б.", по Фуко, стала "одним из ликов разума", благодаря которой он обрел "еще большую уверенность в себе". Эпоха Возрождения выпустила на свободу голоса Б., сумев усмирить их неистовую силу; классическая эпоха... заставила Б. умолкнуть. Так, Декарт отметил, что Б. сродни сновидению и заблуждению ума во всех его формах. Для 16 в. Не-разум был некой прямо грозящей опасностью, которая всегда могла... нарушить связь субъективного восприятия и истины. Со времен Декарта Б. помещено "вне той неотъемлемо принадлежащей субъекту сферы, где он сохраняет все права на истину, — т.е. вне той сферы, какой является для классической мысли сам разум... Если отдельный человек всегда может оказаться безумным, то... мысль безумной быть не может". Появляется институт изоляции безумных, медицина применительно к ним приняла "форму репрессии, принуждения, обязанности добиваться спасения собственной души". Классическая эпоха, согласно Фуко, уподобила друг другу ряд самых различных форм девиантного поведения и собственно Б. на основе "общего знаменателя" *неразумия*: "наше научное и медицинское познание безумия имплицитно основывается на сложившемся в эту эпоху этическом опыте неразумия, и это неоспоримый факт". "Неразумие" выступило своеобразным обобщением осуждаемого, отрицаемого и тайного опыта, но "на его основе не только сложился такой социальный институт, как изоляция, не только возникла система категорий и практик, относящихся к Б., но прошла перестройка всей этической сферы". 19 в. создал понятие "душевной болезни", де-сакрализировав Б.: "человек неразумный" был переведен в больницу, а изоляция стала терапевтической мерой. Фуко ставит проблему: "Какой смысл заключает в себе упрямое и неотвязное присутствие безумия в современном мире — такого безумия, которое неизбежно

влечет за собой свою науку, свою медицину, своих врачей и которое целиком поглощается пафосом душевной болезни". При этом немаловажно и то, что "вся проблематика Б." начала центрироваться на представлениях о "материальности души". К 19 в. неразумие начинает интерпретироваться и как "психологическое следствие моральной вины": "все что было в безумии парадоксальным проявлением небытия, станет лишь естественным возмездием за моральное зло". "Научная" психиатрия 19 в. отныне становится возможной. По мысли Фуко, весьма значимым в судьбах "научной" психиатрии оказалось создание психоанализа: "Фрейд вновь стал рассматривать безумие на уровне его языка, восстанавливая один из центральных элементов опыта, обреченного позитивизмом на неминуемую смерть... он вернул ме-

91

дицинской мысли понятие о возможности диалога с неразумием... Психоанализ — это вовсе не ответвление психологии; это возврат к тому самому опыту неразумия, в сокрытии которого, собственно, и состоит смысл психологии в современном мире". Как отмечает Фуко, если до 17 в. средой, наиболее благоприятствующей распространению Б., считалось богатство и прогресс, то в 19 в. эту роль берет на себя нищета. Б. осмысливается в рамках социальной морали: оно превращается в стигмат класса, отказавшегося принять формы буржуазной этики. Б. утрачивает связь с неразумием. Медицинское и психологическое понятие сумасшествия становится полностью внеисторическим, претворяясь в нравственную критику, направленную на все, что способно подорвать благоденствие и спасение человечества. Согласно Фуко, "представление о сущности безумия", которое имплицитно перешло от 18 в. к 19 в. таково: 1) Роль изоляции состоит в том, чтобы свести Б. к его истине. 2) Истина Б. равна ему самому минус окружающий мир, минус общество, минус все, что идет в разрез с природой. 3) Этой истиной Б. является сам человек в своей простейшей изначальной неотчуждаемости. 4) Неотчуждаемым началом выступает в человеке единство Природы, Истины и Морали, иными словами, сам Разум. 5) Исцеляющая сила *Убежища* заключается в том, что оно сводит Б. к истине, которая есть одновременно и истина Б., и истина человека, к природе, которая есть одновременно природа болезни и безмятежная природа мироздания. По Фуко, "отныне всякое объективное осмысление безумия, всякое познание его, всякая высказанная о нем истина будет разумом как таковым ... концом отчуждения в сумасшествии". Безумец прежде выступал Чужим относительно Бытия — человеком-ничто, иллюзией. Теперь он Чужой относительно себя самого, *Отчужденный*, Сумасшедший. Результатом выступает то, что "все то, что составляло неоднозначный, *основополагающий и конститутивный опыт* безумия", окажется утрачено в "сплетении теоретических конфликтов, связанных с проблемами *истолкования* различных феноменов безумия". Главный тезис книги Фуко заключается в том, что до 19 в. не было Б.; психиатрия создала психические болезни; современная культура непреднамеренно создала такой образ психической болезни, в который можно вглядываться, ища разгадки сущности человека. По мысли Фуко, истина Б. связывает истину дурных инстинктов человека с его телом. Таковая истина несовместима с общественными нормами. Излечение безумных становится уделом других людей (ср. у Делеза: "Чтобы сойти с ума, нужны двое. С ума сходят всегда на пару"), а — как итог — "истина человека" как таковая посредством Б. и тела становится объектом научно-го исследования, надзора и управления.

А.А. Грицанов

БЕМЕ или Бем (Bohme, Bohm) Якоб (Иаков) (1575—1624) — немецкий теософ, гностик, мистик. Родился в бедной крестьянской семье. До 10 лет пас скот, обучался сапожному ремеслу

БЕМЕ или Бем (Bohme, Bohm) Якоб (Иаков) (1575—1624) — немецкий теософ, гностик, мистик. Родился в бедной крестьянской семье. До 10 лет пас скот, обучался сапожному ремеслу. Странствовал. Читал Библию, сочинения Парацельса, В. Вейгеля, немецких мистиков. К этому времени относится его посвящение в таинства мистики кем-то, кто предсказал ему будущую духовную миссию. Неоднократно испытывал божественные видения. В состоянии особого духовного восхищения Б. пишет свое первое сочинение "Аурога, или Утренняя заря в восхождении, то есть корень или мать философии, астрологии и теологии на истинном основании, или Описание природы, как все было и как стало вначале" (1612). Шесть лет Б. находился под "домашним арестом" с запретом писать. Нападки и преследования духовенства подняли его авторитет среди протестантских модернистов, близких к розенкрейцерству. В последующие годы выходят его книги, послания, молитвы. Главные его сочинения: "О трех принципах божественной сущности" (1619), "О тройкой жизни человека", "Пансофское таинство" (1620), "Теоскопия, или Драгоценные врата к божественному созерцанию" (1622), "О воплощении Слова", "Christosophia, или Путь ко Христу", "Mysterium magnum или Комментарий на первую книгу Бытия" и др. Б. создал единую диалектическую мировоззренческую систему, основанную на сочетании натурфилософии и мистики. Источником своего учения Б. называет Божественное откровение. Его теософия содержит толкование библейских мифов, насыщена поэтическими образами, символична. Основа его учения — мистика Абсолюта, метафизика духа. Ментально-духовная система Б. имеет аналогии с идущими с Востока древнейшими знаниями о космической эволюции Божественных сил и человека. Первоначально, по Б., Бог есть вечный покой, все и ничто, единое, содержащее все существа, но Себя не сознающее. Через самосозерцание Бог делается Своим зеркалом и,

оставаясь единым, пробуждает желание, которое есть огонь и через него Бог открывает и познает Себя в диалектике развития образов и идей. (По мысли Б., Бог сотворил все вещи из ничего, и это нечто — Он сам.) Человек, первоначально одаренный девственной мудростью, с появлением желаний, нисходит в земную жизнь. Бог посылает свое собственное сердце, Сына, чтобы поправить смерть. Завершение истории Б. видит в восхождении человеческого духа и в единении его с Богом. Согласно Б., "книга, в которой заключены все тайны, есть сам человек; он сам есть книга всех сущностей, так как он есть подо-

92

бие божества, великая тайна заключена в нем". Б. является фокусом немецкой мистической и философско-религиозной традиций, идущей от М. Экхарта. Под влиянием идей Б. находились французский мистик Л.К.С. Мартен, Шлегель, Шеллинг, Гегель. Фейербах изложил теософию Б. в "Истории новой философии" (1833). Энгельс называл Б. "предвестником грядущих философов". В Россию идеи Б. начали проникать с 17 в. через масонов. Н.М. Новиков печатает молитвы Б. Переводы книг Б. широко распространяются среди дворянства, тайных обществ, переписываются, издаются. Особую популярность имел "Серафимский цветник или духовный экстракт из всех писаний Иакова Бема, собранный в весьма полезную ручную книжку, могущую в рассуждении великого таинства в завете соединения души с Богом возжигать сердце и ум к молитве...". В 19 в. благодарные земляки воздвигли в г. Герлиц памятник Б.

В. В. Лобач

БЕНТАМ (Bentham) Иеремия (1748—1832) — британский философ, социолог, юрист, виднейший представитель утилитаризма

БЕНТАМ (Bentham) Иеремия (1748—1832) — британский философ, социолог, юрист, виднейший представитель утилитаризма. Изучал право в Оксфорде (1760—1763), где получил степень магистра, в дальнейшем занимался преимущественно научной и публицистической деятельностью. Основные сочинения: "Труды Иеремии Бентама" (тт. 1—11, 1838—1843). В 1785—1788 предпринял путешествие в Россию (через Италию и Турцию), где служил его брат. Некоторое время проживал в Беларуси, в Кричеве, где им было написано несколько писем, впоследствии опубликованных под названием "В защиту ростовщичества". В 1789 был опубликован его главный труд "Введение в принципы морали и законодательства". Б. характеризовал примененный им метод как попытку привнести в изучение социальных наук методы, применявшиеся в экспериментальной физике. По его мнению, каждый человек стремится увеличить получаемое им от жизни удовольствие и, соответственно, уменьшить страдания. При этом каждый отдельный человек лучше чем кто-либо другой может оценить источники удовольствий и страданий, выпавшие на его долю. Целью законодательства должно быть "возможно большее счастье для возможно большего количества людей". Этого можно достичь политическими и правовыми реформами либерального характера. Свою последующую деятельность Б. посвятил разработке проектов реформ и их пропаганде. Он состоял в переписке со многими видными общественными и политическими деятелями. Учение Б. имело многочисленных приверженцев в различных странах. В 1792 он стал почетным гражданином Франции. Его труды были популярны и в России, особенно в период царствования Александра I. К числу его приверженцев причисляли себя Д.Рикардо, Дж.С.Милль, Спенсер.

А.А. Баканов

БЕНЬЯМИН (Benjamin) Вальтер (1892—1940; покончил с собой на французско-испанской границе, спасаясь от нацистов) — немецкий философ и историк культуры

БЕНЬЯМИН (Benjamin) Вальтер (1892—1940; покончил с собой на французско-испанской границе, спасаясь от нацистов) — немецкий философ и историк культуры. Его работы получили известность начиная с 1960-х, когда впервые было издано (при непосредственном участии Адорно) систематическое собрание его сочинений; 7-томное собрание сочинений Б. опубликовано в 1972—1989. Основные сочинения: "Избранное сродство" (1922), "Происхождение немецкой трагедической игры" (1925, опубликована в 1928), "Московский дневник" (1926—1927), "Шарль Бодлер: лирический поэт в век позднего капитализма" (1937—1939), "Что такое эпический театр?" (1939), "О понятии истории" (включает в себя 18 "афоризмов" или "тезисов", 1940) и др. Философствование Б. объединяет в себе элементы марксизма в духе Франкфуртской школы и иудаизма, которые дополняются интересом к исследованию конкретных форм культуры. Б. изучал философию в Берлине, Мюнхене и Берне. В 1919 защитил диссертацию "Понятие художественной критики в немецком романтизме". "Происхождение немецкой трагедической игры" в качестве докторской диссертации было отвергнуто Франкфуртским университетом из-за ее необычности. В 1925—1926 Б. посетил Москву, стал активно изучать работы Маркса, Энгельса и Ленина. С 1933 жил в Париже. Тогда же началось его сотрудничество с Институтом социальных исследований во главе с Хоркхаймером. В центральной работе "Труд о Парижских пассажах", которая является частью незавершенного проекта исследования культуры 19 ст. (готовился в 1927—1940, опубликован в 1955), Б. анализирует конкретные феномены

парижской культуры 19 в., развитие которых выражает становление современной капиталистической эпохи. Архитектура, живопись, литература рассматриваются Б. как взаимосвязанные части единого исторического контекста, который формируется на основе развития способа производства: по Б., художественное произведение суть "интегральное выражение религиозных, метафизических, политических и экономических тенденций" своего времени. Критический анализ культуры французской буржуазии сочетается у Б. с бережным археологическим описанием мельчайших элементов и ностальгической констатацией упадка. Осмысливая "трагическую игру" барокко, Б. предвосхитил постмодернистский тезис об отсутствии "финальных" смыслов в компонентах духовной культуры. Аллегии века барокко могут,

93

по Б., означать все что угодно и всегда иное, нетождественное самому себе. Истина предмета целиком растворена в субъективном волюнтаризме аллегорических означиваний: в аллегорических фигурах "трагической игры" история человечества суть история мук и испытаний, на языке же символов природа воспринимается как промысел спасения и преображения. Согласно Б., утрата именем и вещью взаимного соответствия (сразу же вслед за грехопадением Адама) и результируется в том, что язык должен трактоваться не как орудие адекватной коммуникации, а в качестве произвольной формы всего сущего. Поскольку любая вещь обладает неким духовным содержанием, постольку язык сопрячен любым вещественным осуществлением и проявлениям: словесная коммуникация — лишь фрагмент функционирования языка. По мысли Б., имя как особый предмет, на котором центрируется интерес философии языка, только и способно препятствовать редуцированию сообщения до уровня обычного инструментального акта. В эссе "Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости" (1936) Б. использует идеи Маркса для пересмотра традиционных трактовок искусства. Б. указывает, что возможность воспроизводства произведения искусства, которая возникла с развитием фотографии и кино, создает принципиально новую ситуацию в культуре. Ритуальные черты, которые изначально связывали искусство с религией, культом, утрачивают свое значение. Соответственно, искусство основывается уже не на ритуале, а на политике. Если традиционно произведение искусства служило инструментом магии и культа, то в современную эпоху его центральной характеристикой становится выставочная ценность, способность стать массовым продуктом потребления. Произведение искусства утрачивает свою "ауру" и уникальность, оно вырывается из истории и традиции. Фотография и кино становятся стандартными свидетельствами исторических событий, приобретая политическое значение. Зритель, смотрящий фильм, обретает права критика потому, что данное на экране совпадает с точкой зрения камеры, которая оценивает происходящее с различных позиций. Изменяется и позиция творца. Художник, указывает Б., представляет собой противоположность оператору. Если первый соблюдает естественную дистанцию по отношению к реальности и создает ее целостное изображение, то последний глубоко проникает в реальность, разрезает ее на кусочки и создает изображение по-новому из множества фрагментов. Расширение аудитории делает кино важным политическим фактором воздействия на массы. Кино расширяет границы восприятия и уничтожает расстояния, позволяя предпринимать мельчайший анализ реальности, подобный работе психоаналитика. Искусство, подчеркивает Б., становится важной политической силой, которая используется фашизмом для эстетизации политики в целях структурирования и мобилизации масс без изменения существующих отношений собственности. Результатом этого является эстетизация войны, которая становится целью, организующей массы, а также средством снять противоречие между бурным развитием средств производства и неадекватными методами их использования. Единственным способом противостояния фашистской эстетизации политики является, по мнению Б., возможность коммунистической политизации искусства. Полемизуя в новых исторических условиях с кантовской трактовкой "опыта", Б., анализируя творчество Бодлера, приходит к выводу о трансформации "аурного" опыта классического искусства в совокупность шоковых переживаний общества 20 ст. (Именно Бодлер, согласно Б., с его "Цветами зла" эстетизировал это самое зло для публики середины века.) Особый интерес вызывают в начале 21 ст. мысли Б. по философии истории. Оценивая историю (например, тезис 9 сочинения "О понятии истории") как "единственную катастрофу", как череду "руин", на которые зрит "ангел истории", уносимый в никуда "бурей прогресса", Б. утверждает исторический материализм как единственный путь для угнетенных покинуть историческую колею. (Хотя, по мысли Б., исторический материализм может победить, только если "воспользуется услугами теологии, которая сегодня, по общему признанию, мала и уродлива и не смеет показаться в своем собственном обличье" — тезис 1.) Б. стремился (вопреки установкам герменевтики) отделить ту или иную часть прошлого от континуума истории: "вырвать определенную биографию из эпохи, определенное произведение из творческой биографии" (тезис 17). Смысл данной процедуры определяется заинтересованностью угнетаемого класса в той или иной интерпретации прошлого: по Б., "исторически артикулировать прошедшее" не значит осознавать "как оно было на самом деле" (тезис 6); "не человек или люди, а борющийся, угнетаемый класс есть кладезь исторического знания" (тезис 13). По убеждению Б. (тезис 16), "исторический материалист" не может отречься от такого понятия настоящего, которое не есть переход, а становление во времени, приход к состоянию покоя. Поэтому такое понятие определяет равно и настоящее, в котором он пишет историю для самого себя. Историзм устанавливает "вечный" образ прошлого, исторический материалист видит в нем опыт, который присутствует только здесь. Как отмечал Б., "существует невозвратный образ прошлого, который угрожает исчезнуть с таким настоящим, которое не

нем" (тезис 5). Б. полагал, что не должно быть заимствований понятийных комплексов исторической нормативности: он отвергает как гомогенное и пустое "время", наполняемое благодаря "упрямой вере в прогресс" эволюционизма и традиционной философии истории, так и выступает против историзма — "нейтрализации" таких масштабов, когда история выступает музеем и "может перебирать пальцами, как четки, очередность данностей". Таким образом, Б. разграничивал два принципиально различных способа восприятия времени: пустое, гомогенное время континуума (присущее историографии правящего класса) и "заполненное" (постоянно прерывающееся) время исторического материализма. Ограничивая себя установкой на выяснение того, "как оно было на самом деле", трактуя историю как замкнутое, прямолинейное, непрерывное течение событий, официальная историография выступает априорным взглядом "тех, кто победил". С точки зрения Б., история, таким образом, интерпретируется как непреложная "последовательность прогресса", ведущего к господству тех, кто сегодня находится у власти: "Представление о прогрессе человеческого рода в истории неотделимо от представления о ее ходе сквозь гомогенное и пустое время" (тезис 13); такая версия интерпретации прошлого неотделима от трактовки времени правящими классами. За рамками осмысления оказывается все то, что в истории было "ошибочным"; из истории элиминируется все, что может препятствовать возникновению тотального континуума "происшедшего на самом деле". Господствующая историография изображает "позитивную" историю великих достижений и культурных свершений, исторический же материалист "отнесется к ним как отстраненный наблюдатель. Ибо то, что он видит в культурном достоянии, — все это, без исключения, вещи такого рода, о происхождении которых он не может думать без отвращения. Они обязаны своим существованием не только труду великих гениев, их создавших, но и безымянному тяглу их современников. Они никогда не бывают документами культуры, не будучи одновременно документами варварства" (тезис 7). Угнетаемый класс, по мысли Б., апроприирует /термин Б., который приближенно возможно перевести как "предназначать для себя", "присваивать" — А.Г., А.Ф./ прошлое, ибо оно "открыто", ибо "надежда на освобождение" в нем уже действует. Прошлое уже содержит — в форме "ошибок, которые стремятся придать забвению", — измерение будущего: "прошлое несет с собой тайный знак, посредством которого оно указывает на освобождение" (тезис 2). Чтобы апроприировать это подавленное измерение прошлого, которое имманентно содержит будущее революционного действия угнетенного класса (а именно это действие ретроактивно искупает прошлое), необходимо, согласно Б., прервать непрерывное течение исторического развития и совершить "тигриный прыжок в прошедшее" (тезис 14). Это осуществимо потому, что "существует тайный сговор между бывшими поколениями и нашим. То есть нас ожидали на Земле" (тезис 2). Именно такой процедурой обретается фундаментальная асимметрия между историографическим эволюционизмом, отображающим непрерывность исторического движения, и историческим материализмом. По Б.: "Исторический материалист не может рассматривать современность как переходное состояние, она для него включена в понятие времени, которое остановилось. Ибо это понятие определяет как раз ту современность, когда он пишет историю для себя самого" (тезис 16). При этом, согласно рассуждениям Б., "мышлению свойственно не только движение идей, но и равным образом их остановка. Где мышление внезапно останавливается при стечении обстоятельств, насыщенном напряжением, там оно испытывает шок, посредством которого само кристаллизуется в монаду. Исторический материалист приближается к исторической теме единственно только там, где она выходит ему навстречу как монада. Он видит в ней знак мессианской остановки происходившего, иными словами, революционный шанс в борьбе за побежденное прошлое" (тезис 17). Как постулирует Б., исторический материализм призван "останавливать", "обездвиживать" и "сепарировать" фрагменты исторической целостности: в процессе апроприации прошлого формируется "монада" как такой момент настоящего, с которым непосредственно — в обход континуума эволюции — соединено прошлое; революционная ситуация наличного дня трактуется как повторение провальных ситуаций прошлого, как их ретроспективное искупление. Для Б. "точка зрения Страшного Суда" — это позиция тех, кто платил судьбами за чужие исторические триумфы; тех, кто необходимо и неизбежно ошибался, дабы эти триумфы смогли осуществиться; тех, кто остался "следами", анонимными пометками на полях официальной фиксации великих исторических деяний. Революция, таким образом, предстает перед нами как разрыв эволюционной истории — как точка, где текстура предшествующей истории, истории официально признанных победителей, обращается в ничто. Одновременно поражение революции радикально обесмысливает всю героическую борьбу предшествующих поколений: "И мертвые не уцелеют, если враг победит" (тезис 6). Революция есть созидательный акт, одновременно выступающий иным измерением фрейдовского "влечения к смерти", стирание доминирующего Текста истории, создание нового исторического

Текста, в границах которого осуществится подавленное прошлое. Тем самым каждая новая точка революционных шансов "наполняет настоящим" все уже произошедшее, заново определяет множество иных, неудавшихся попыток революции: "Для исторического материализма речь идет о том, чтобы удержать образ прошлого, который внезапно является в момент опасности перед историческим субъектом. Опасность угро-

жает как традиции, так и ее получателям" (тезис 6). Что особо значимо, каждая новая революция заново ставит на кон собственное революционное прошлое, являя собой интегративную сумму некогда упущенных революционных шансов: "История — предмет конструирования, отправная точка которого не гомогенное и пустое время, а современность. Так, для Робеспьера античный Рим был прошлым, преисполненным современности, вырванным из континуума истории. Французская революция осознавала себя в качестве нового Рима. Она цитировала Древний Рим точно так, как мода цитирует старое платье" (тезис 14). Согласно Б., каждый раз вновь и вновь осуществляется "присоединение некоторого прошлого к текстуре настоящего", метафоризация истории как особого текста: "Если мы согласимся рассматривать историю как текст, то сможем сказать о ней то же, что говорил один современный автор о литературном тексте: прошлое несет в себе образы, которые можно сравнить с образами, хранимыми на фотопластинке. *Только будущее будет располагать проявителем, достаточно сильным, чтобы сделать картину ясной во всех деталях. Многие страницы Руссо или Мариво несут в себе смысл, который их современники были не в состоянии до конца расшифровать*". Трактовка исторического времени осуществляется Б. в контексте сюрреалистического опыта и еврейской мистики: оно /время — А.Г., А.Ф./ совмещает признаки аутентичного момента инновационного настоящего, прерывающего продолжительность (дление) истории, и феномена эмфатического обновления сознания ("каждая секунда есть малые ворота, через которые мессия мог бы войти" — тезис 18). По мысли Б., соответствующий опыт /по Б., *Eingedenken* — А.Г., А.Ф./ суть такой опыт, который "не позволяет понимать историю как нечто совершенно атеологическое". Как впоследствии отмечал Хабермас, Б. было осуществлено определенное "оборачивание" горизонтов "ожидания" и области опыта. Б. не доверял наследию передаваемых благ культуры, переходящему во владение настоящего, а также фиксировал асимметричность связи между усваиваемой действительностью настоящего, ориентированного будущим, и усвоенными объектами прошлого. Б. (уникальный прецедент в неомарксизме) трактовал историю как текст, как множество событий, которые способны лишь "стать сбывшимися", — их смысл, их историчность определяется "задним числом", — тем, каким именно способом они окажутся вписаны в соответствующую символическую систему (см. Постистория). Ретроспективно движение мысли Б. от "философии апофатического" к "апокалиптическому" и — далее — к "культур"-мессианизму вряд ли можно считать завершенным, но (по мысли Деррида, наряду с "тремя религиями, Марксом и Хайдеггером") оно выступило значимым прологом поворотной философской деконструкции 20 ст. (см. Деконструкция).

АЛ. Грицанов, А.В. Филиппович

БЕРГСОН (Bergson) Анри (1859—1941) — французский философ, возродивший традиции классической метафизики, один из основоположников гуманитарно-антропологического направления западной философии

БЕРГСОН (Bergson) Анри (1859—1941) — французский философ, возродивший традиции классической метафизики, один из основоположников гуманитарно-антропологического направления западной философии. Представитель интуитивизма, эволюционистского спиритуализма и "философии жизни". Испытал влияние идей неоплатонизма, христианского мистицизма, Спинозы и Гегеля (см. Творческая эволюция), психоанализа и психоаналитически ориентированных учений. Образование получил в Лицее Кондорсе в Париже, затем в 1878—1881 в Высшем педагогическом институте. Преподавал в различных лицеях в Арье и Клермон-Ферране. Доктор философии (1889) по двум диссертациям: "Опыт о непосредственных данных сознания", "Идея места у Аристотеля" (на лат. языке). С 1897 — профессор философии Высшей педагогической школы. Профессор Коллеж де Франс (1900—1914). Член Академии моральных и политических наук (1901), ее президент (с 1914). Член Французской Академии наук (1914), лауреат Нобелевской премии по литературе (1927). В 1911—1915 читал курсы лекций в США, Англии и Испании. Первый президент (с 1922) Комиссии Лиги наций по интеллектуальному сотрудничеству (будущая ЮНЕСКО). Во время Второй мировой войны правительство Виши предложило Б. не проходить обязательную для евреев процедуру регистрации, он ответил отказом. Умер в оккупированном нацистами Париже. Основные работы: "Опыт о непосредственных данных сознания" (1889), "Материя и память" (1896), "Смех. Очерки о значении комического" (1900), "Введение в метафизику" (1903), "Творческая эволюция" (1907), "Восприятие изменчивости" (1911), "Сновидения" (1914), "Духовная энергия" (сборник выступлений, 1919), "Длительность и одновременность. По поводу теории относительности Эйнштейна" (1922), "Два источника морали и религии" (1932), "Мысль и движущееся" (сборник выступлений, 1934) и др. Все труды Б. вносились католической церковью в Индекс запрещенных книг. Характеризуя пра-

вила философского метода, в роли которого у него выступала *интуиция*, Б. подчеркивает: *проверка на истинность либо ложность должна относиться к самим проблемам*. Ложные проблемы подлежат элиминированию из сферы размышлений — соответствие истины и творчества должно достигаться на уровне *постажений* проблем. По Б., "правда в том, что для философии, да и не только для нее, речь идет, скорее о *нахождении* проблемы и, следовательно, о ее *формулировке*, чем о решении. Ибо спекулятивная проблема разрешается, как только она соответствующим образом поставлена. Под этим я имею в виду, что тогда ее

решение существует, хотя и может оставаться спрятанным или, так сказать, скрытым: единственное, что остается сделать, так это *открыть* его. Но постановка проблемы — не просто открытие, это — изобретение. Открытие должно иметь дело с тем, что уже существует — актуально или виртуально; значит, рано или поздно оно определенным образом должно произойти. Изобретение же наделяет бытием то, чего на самом деле не существует; оно могло бы никогда не произойти. Уже в математике, а еще более в метафизике, изобретательское усилие чаще всего состоит в порождении проблемы, в созидании терминов, в каких она будет ставиться. Итак, постановка и решение проблемы весьма близки к тому, чтобы уравниваться: подлинно великие проблемы выдвигаются только тогда, когда они разрешимы". Естественно, истина и ложь трудно разводимы в ходе собственно постановки проблем, поэтому, как позднее отметил Делез, "крупное достижение Бергсона состоит в попытке изнутри определить, что такое ложь в выражении *ложная проблема*". Согласно Б., "ложные проблемы" бывают двух видов: 1) "несуществующие проблемы", в самих терминах которых содержится путаница между "большим" и "меньшим"; 2) "плохо поставленные проблемы", термины которых являют собой плохо проанализированные *"композиции"* (пакетные понятия, являющие собой качественно разнородные "смеси"). В первом случае, например, игнорируется то, что идея беспорядка больше идеи порядка, ибо в ней присутствует идея порядка плюс ее отрицание, плюс мотив такого отрицания (когда мы сталкиваемся с порядком, не являющимся тем порядком, какого ожидаем). По мысли Бергсона, бытие, порядок или существующее истинны сами по себе; но в ложной проблеме присутствует фундаментальная иллюзия, некое "движение истины вспять", согласно которому предполагается, что бытие, порядок и существующее предшествуют сами себе или же предшествуют полагающему их творческому акту, проецируя образ самих себя назад в возможность, в беспорядок и в небытие, считающиеся изначальными. Для иллюстрации "несуществующих проблем" Б. приводит пример проблемы небытия, беспорядка и возможного (проблемы знания и бытия): по его мысли, содержание идеи небытия не *меньше*, а *больше* содержания идеи бытия, содержание идеи беспорядка не *меньше*, а *больше* содержания идеи порядка, содержание возможного не *меньше*, а *больше* содержания реального. Мотивирует данный пример Б. тем, что в идее небытия фактически содержится идея бытия, плюс логическая операция обобщенного отрицания, плюс особый психологический мотив для такой операции (когда, в частности, бытие не соответствует нашему ожиданию, и мы постигаем его только как нехватку, как отсутствие того, что нас интересует). Идея же возможного больше, нежели идея реального, ибо, по Б., возможное — это только реальное с добавлением действия разума, который отбрасывает в прошлое образ реального сразу, лишь только тот имел место, а также мотив такого действия (когда возникновение реального во Вселенной мы смешиваем с последовательностью состояний в закрытой системе). Кроме ситуаций, в каких *большее* принимается за *меньшее*, Б. анализирует и обратные случаи. Так, по его мысли, сомнение относительно действия лишь внешним образом добавляется к этому действию, в действительности же речь может идти о половинчатости воли: отрицание не добавляется к тому, *что оно отрицает*, а лишь свидетельствует о слабости *того, кто отрицает*. Согласно Б., "мы чувствуем, что божественно сотворенные воля и мысль слишком полны в себе, полны в безмерности собственной реальности, чтобы нести даже намек на идею нехватки порядка или нехватки бытия. Вообразить возможность абсолютного беспорядка, а еще более, повод для небытия, было бы для таких воли и мысли все равно, что сказать себе, будто они могли бы вовсе не существовать, и это было бы слабостью несовместимой с их природой, которая есть сила... Это — не что-то большее, а что-то меньшее; это — дефицит-воли". По мысли Б., "плохо поставленные проблемы" характеризуются тем, что в их рамках произвольно группируются различные *по природе своей* вещи. (Так, Б. не считает корректным вопрос "сводимы ли счастье к удовольствию?", полагая, что термин "удовольствие" вполне может соотноситься с крайне разнообразными и несводимыми друг к другу состояниями, являющими собой лишь нечто подобное на идею счастья.) В данном контексте существенно то, как позднее отмечал Делез [см. **"Бергсонизм" (Делез)**], что Бергсон осуждает в "несуществующих" проблемах навязчивое стремление (во всех его проявлениях) мыслить в терминах большего и меньшего. Эта "иллюзия" нашего разума — вслед за Кантом — принимается Б. за неустранимую: по его мысли, интеллект — это способность

97

ставить проблемы вообще (инстинкт же — это, скорее, способность отыскивать решения). Но только интуиция у Б. осуществляет выбор между истинным и ложным в возникающих проблемах, даже если в итоге интеллект вынуждается обернуться против самого себя. С точки зрения Б., не менее важным правилом философского метода выступает также *необходимость переоткрывать истинные "различия по природе", или "сочленения реального"*. По мысли Б., интуиция и призвана разделять элементы, различающиеся по природе (ибо реальный опыт ничего, кроме *композиций* нам предложить не в состоянии). Так, если время превращается в представление, пронизанное пространством, то возникает вопрос, как в подобной *ре-презентации* разграничить две ее составляющие, различные по природе, — два чистых наличия (*презентации*): протяженности и времени. По Б., "мы усматриваем лишь различия в степени там, где наличествуют различия по природе". Так традиционная метафизика, согласно Б., видит только различия в степени между опространственным временем и вечностью, которую она полагает изначальной (время в таком контексте есть вырождение или деградация бытия): соответственно, все существа иерархизируются по шкале интенсивности — между полюсами ничто и совершенства. Осмысливая, в частности, в границах этого

подхода сущность человеческого восприятия, Б. формулирует следующее: "Если живые существа образуют во вселенной "центры индетерминации" и если степень этой индетерминации измеряется числом и совершенством их функций, то вполне вероятно, что уже одно наличие этих живых существ может быть равносильно исключению, или затемнению тех сторон предметов, которые к этим функциям не имеют отношения". Иными словами, восприятие не есть "объект *плюс* нечто", восприятие — это "объект *минус* все, что нас на самом деле не интересует"; с точки зрения Б., мы воспринимаем вещи там, где они находятся, восприятие сразу помещает нас в материю, восприятие безлично и совпадает с воспринимаемым объектом. Бергсоновская интуиция таким образом направлена на постижение условий реального опыта: необходимо "взять опыт в его истоках или, скорее, выше того решающего *поворота*, где, отклоняясь в направлении нашей пользы, он становится чисто *человеческим* опытом". (Согласно Б., "философии следовало бы совершить усилие, чтобы выйти за пределы человеческих условий": ибо "наши условия" и сами являют собой плохо отрефлексированные *композиции*, и вынуждают жить в окружении последних.) Также крайне важным полагал Б. то, что *"вопросы, касающиеся субъекта и объекта, их различия и их соединения, должны быть поставлены скорее в зависимости от времени, чем от пространства"*. Б. объясняет это так: "длительность" вмещает в себя "различия по природе" и несет их все (ибо наделена способностью сама по себе качественно изменяться): в ее аспекте вещь отлична *по природе* от всех других и от самой себя (изменение); пространство же не представляет ничего кроме "различий в степени" (ибо количественно однородно): в его аспекте вещь отлична лишь *по степени* от других вещей и от самой себя (увеличение, уменьшение). Посредством длительности, с которой я имею дело (формула Б.: "я должен ждать, пока сахар не растворится"), обнаруживаются и иные длительности, пульсирующие в принципиально иных ритмах и отличные по природе от моей длительности. Именно посредством осмысления того, как вещи качественно варьируются во времени, оказывается возможным уяснение их подлинной сущности. Интуиция как метод вырастает из "длительности": согласно Б. ("Мысль и движущееся"), "размышления относительно длительности, как мне кажется, стали решающими. Шаг за шагом они вынуждали меня возводить интуицию до уровня философского метода". Как в ином фрагменте ("Разум и материя") Б. отмечает: "Лишь обсуждаемый нами метод позволяет выйти за пределы как идеализма, так и реализма, утвердить существование объектов как подчиненных нам, так и верховящих нами /т.е. "различных по природе" — *А.Г./*, но тем не менее, в определенном смысле, внутренних для нас... Мы воспринимаем любое число длительностей, и все они крайне отличаются друг от друга". Как полагал Б., хотя идея однородного пространства предполагает нечто искусственное, отделяющее человека от реальности, именно в этом смысле материя и протяженность оказываются реальностями, задающими порядок пространства. Последнее укоренено, по Б., не только в человеческой природе, но и в природе вещей: материя суть "аспект", посредством которого вещи стремятся представлять друг в друге и в нас только "различия в степени". Такая ситуация означает конституирование такого положения вещей, когда "различия по природе" в принципе не могут быть зафиксированы. Как позже отмечал Делез, у Б. *"понятное движение* истины — не только иллюзия *относительно* истины, но оно принадлежит *самой* истине... Иллюзия берет свое начало не в одной только нашей природе, но и в мире, где мы живем, на той стороне бытия, которая в первую очередь указывает на себя". В зрелый период философского творчества ("Мышление и движущееся") Б. пришел к выводу, что Абсолют имеет две стороны: дух, пронизанный метафизикой, и материю, познаваемую наукой. Наука, по Б., оказывается одной из двух компонентов онтологии. В работе "Опыт о непосредственных данных сознания" Б. объясняет различие

между сознанием и протяженностью. Физическая наука (например, у Декарта) есть познание бытия как пространственного протяжения, в котором мы можем определить отношения частей мира друг к другу — в геометрическом смысле и в соответствии с фиксированными причинными законами. Материя, которая, по мысли Б., вполне реальна, лучше всего описывается физикой. Однако жизнь отлична от материи, и человек сознает это непосредственно, в самом себе. Согласно Б., "сознание есть неделимый процесс", его "части взаимно пронизывают друг друга". Сам человек — существо, обладающее памятью, и поэтому он не находится во власти действующего в данный момент сиюминутного импульса. Прошлое не предопределяет настоящее, ибо человек самопроизвольно меняется в настоящем и потому свободен. Человеческий опыт Б. полагал применимым ко всему живому. Разделяя послышки философского спиритуализма о том, что человек есть дух, что духовность — единственный подлинно человеческий вид активности людей, в ходе которой они продуцируют смысл вещей, Б. отстаивал идею безусловного наличия физического тела и материального универсума. (По Б., создание позитивной метафизики достижимо на фундаменте чистой психологии.) Духовное у Б. нематериально лишь в том понимании, что оно — перманентно воспроизводимая творческая энергия, генерирующаяся при этом в реальных условиях. Полемизируя с эволюционизмом Спенсера, Б. подчеркивал, что материальным вещам приложимо свойство пространственности, временная же длительность — удел сознания. Вне последнего не может быть ни прошлого, ни будущего, ни скрепляющего их настоящего. (В отличие от Канта, для Б. время — не априорная форма внутреннего созерцания, но само содержание внутреннего чувства, созерцания "я"; непосредственный факт сознания, постигаемый внутренним опытом.) По Б., "...в сознании случаются события неразделимые, в пространстве одновременные события различимы, но без последовательности в том смысле, что одно не существует после появления другого. Вне нас есть взаиморасполо-

женность без преемственности, внутри нас есть преемственность без внешней рядоположенности". Именно этим тезисом Б., в частности, обосновывает собственный взгляд на сознание, оказывающийся противопоставленным установкам детерминизма. Жизнь сознания, согласно Б., неразложима на дискретные составляющие. Предсказания невозможны в той области, где явления могут быть тождественны исключительно сами себе. Репертуары нашей активности обуславливаются только нами самими, какими мы являемся, какими мы осуществились. Свобода людей — модус совпадения их поступков с их персональностью, с их личным началом. Сознание, по мнению Б., не может трактоваться как вещь в ряду вещей: "Я нерушимо, когда чувствует себя свободным в непосредственно данном... Доказать собственную свободу оно не может иначе, чем посредством пространственных рефракций... Механистический символизм не в состоянии ни подтвердить, ни опровергнуть принцип свободной воли". Анализируя взаимосвязи и взаимопереходы двух видов реальности (духа и материи) в контексте проблемы рассматривания мысли как функции мозга, а сознания — в качестве эпифеномена церебральной деятельности, Б. отвергал обе традиционалистские крайности трактовки данного вопроса. Мозговые функции, по Б., не в состоянии объяснить значимую совокупность феноменов сознания человека. Память у Б. идентична сознанию, но последнее включает в себя мириады того, чего никогда не будет в состоянии адаптировать и постичь наш мозг. Травмы мозга разрушают не столько сознание, сколько механизмы его сцепления с реальностью. Тело действует на предметы внешнего мира, опираясь на прошлый опыт, на "образы объектов" (этот процесс Б. обозначает понятием "перцепция"). В любое действие в настоящем времени вплавлено определенное прошлое. (По убеждению Б., "...мысль, приносящая в мир нечто новое, вынуждена проявляться через посредство уже готовых идей, которые она встречает и вовлекает в свое движение; потому и кажется, что она связана с эпохой, в которую жил философ. Но часто это всего лишь видимость. Философ мог явиться многими веками раньше; он имел бы дело с иной философией и иной наукой; он поставил бы другие проблемы; он иначе формулировал бы свои мысли; возможно, ни одна глава из книг, которые он написал, не была бы той же; и все-таки он сказал бы то же самое".) Память, трансформируясь, "схватывает" прошлую жизнь человека в ее тотальности, "перцепция" выступает как процесс постоянного выбора и отбора, укорененного в его настоящем, сегодняшнем бытии. Так перцепция очерчивает границы сознанию, одновременно вытесняясь в его резервуары. В границах такого подхода Б. исследовал проблемы динамической природы времени, "длительности" восприятия, "подпочвы сознания", сознания, "сверхсознания", бессознательного, памяти, интуиции, сновидений, сопереживания, развития, познания, творчества, свободы и др. Решая одну из базовых для 20 в. интеллектуальных проблем об истинном соотношении философии и науки, Б. опирался на ряд спекулятивных несущих конструкций: концепцию "творческой эволюции", идею "жизненного порыва", а также на трактовку интуиции как инструмента прямого контакта с вещами и сущностью жизни как длительности. Существенным вкладом Б. в фило-

99

софию была его концепция познания. Интеллектуальные способности человека представляют собой, по Б., успешную адаптацию к миру в той степени, в какой мир является упорядоченной, законосообразной системой причин и следствий. Интеллект — это инструмент, помогающий нам справиться с реальностью; он сформировался, потому что был полезен для успешной деятельности. Многочисленные достижения науки, благодаря которым природа была поставлена на службу человечеству, свидетельствуют об этой практической функции разума. Но в ходе эволюционного процесса развилась и другая способность, содействующая успешной адаптации. Важнейшую роль в царстве животных выполняет инстинкт. Это также полезное знание, но оно существенно отличается как процесс от процедур интеллектуального рассуждения. Инстинкт позволяет постичь важные для жизни вещи безо всякого научения или интеллектуальных операций. Инстинктивный разум, как полагал Б., является необходимым дополнением к научному познанию. Он позволяет человеку жить, понимая других людей и жизнь в целом. Способность инстинктивного постижения присуща всем людям, поскольку она есть всего лишь проявление на новом уровне того, что было достигнуто ранее в эволюционной истории живых существ. Б. называет эту способность и знание, которое удастся получить с ее помощью, "интуицией". Идея "первичной интуиции" у Б. отражает его идею "длительности" (франц. *durée* — дление) — психологического, субъективного времени, которое нетождественно статичному времени научного познания и которое предполагает взаимопроникновение прошлого и настоящего, различных состояний сознания, перманентное становление новых форм внутренней жизни. В последней, по мнению Б., "нет ни окоченного, неподвижного субстрата, ни различных состояний, которые бы проходили по нему, как актеры по сцене. Есть просто непрерывная мелодия... которая тянется, как неделимая, от начала до конца нашего сознательного существования". "Длительность", образующая "ткань психологии жизни", и задает, согласно Б., духовное своеобразие индивидов. В отличие от традиционных подходов рационалистического типа, стремящихся реконструировать репертуары познающего сознания и логического мышления, Б. ориентировался на прояснение многомерной модели сознания: от внешних, интеллектуальных, обслуживающих практические социальные потребности слоев, до внутренних, дорефлективных, недеформированных воздействием интеллекта и языка. (Противопоставляя на протяжении всего своего творчества научного наблюдателя философскому персонажу, который "проходит" сквозь "длительность", Б. стремился подчеркнуть, что именно первый из них порождает второго — не только в физике Ньютона, но и в физике относительности

Эйнштейна.) Согласно Б., и философия рационализма, и ассоциативная психология, и психофизика, интерпретирующие сознание как последовательность рядоположенных состояний, параметры которой могут быть охарактеризованы посредством количественных методик, не в состоянии описать человеческую субъективность. Резкое разведение Б. "длительности" и пространства; отвержение Б. принципа психологического детерминизма, постулирующего существование в сознании взаимообуславливающих друг друга состояний и противоречащего возможности свободы; критика Б. доктрины психофизиологического параллелизма; четкое различие, отмеченное Б. между временем, как параметром физического описания реальности, как одной из координат движущейся точки и временем, как мерой и величиной жизни человека, в значимой мере обусловили пафос феноменологии Гуссерля, утверждавшего, что именно представители его философской школы выступают "подлинными и последовательными бергсонианцами". Отвергая классический догмат о субстанциальности сознания ("...есть изменения, но нет меняющихся вещей: изменчивость не нуждается в подпоре... Изменчивость довлеет самой себе, она и есть сама вещь... Нигде субстанциальность изменчивости так не видна, так не ощутима, как в области внутренней жизни"), Б. стремился создать теорию субстанции принципиально нового характера, принципиально индетерминистскую концепцию сознания, единство которого достигается самой его временностью, постоянным "интегрирующим" влиянием настоящего и прошлого, стягивающим в единое целое его разнообразные состояния. Применительно к сознанию как процессу, по Б., ни в какой момент времени невозможно вычленить что-либо устойчивое: "Отношение внутренней причинности — есть чисто динамическое отношение и не имеет ничего общего с отношением двух явлений, друг друга обуславливающих. Ибо эти последние, будучи способны воспроизводиться в однородном пространстве, укладываются в закон, между тем как глубокие психологические акты даются раз сознанию и больше не появляются". Отвергая существование в сфере духовной жизни законов (в отличие от непосредственных фактов), Б. подчеркивал, что поскольку исключено предвидение будущего, означающее, в свою очередь, принципиальную невозможность знаний либо предположений о возможном, постольку возможное не существует в принципе — оно выступает как ретроспективная оценка, сформулированная "после того, как" ("возможное — мираж настоящего в прошлом..."). Первичным, неопределимым фактом сознания Б. полагал свободу

100

("свобода есть факт, и среди всех констатируемых фактов она наиболее ясный... всякое определение свободы оправдывает детерминизм..."). Индивид свободен, по Б., изначально: по сути, "длительность" и свобода для Б. синонимичны — они не доступны ни интеллекту, ни работе мышления. Теория сознания Б. была дополнена им сопряженной концепцией социальных ценностей. Трактую мораль как продукт либо "общественного прессинга" либо "любовного порыва", Б. подчеркивал, что в первом случае ("статическая мораль") человек являет собой элемент некоего механизма и, действуя соответственно, порождает для себя "закрытую" (авторитарную и националистическую) модель общества — продукт эволюционного круговорота, к которому неприменимы категории прогресса и возможности продвижения "жизненного порыва". "Открытое" же общество, пророками которого были, по Б., пророки Израиля, Сократ и Иисус Христос, основано на абсолютной морали творческой личности, на признании главной ценностью идеалов целостного человечества, на предельном динамизме общества и его институтов. По мнению Шелера, величие Б. заключалось "в той силе, с которой он сумел дать иное направление отношению человека к миру и душе. Новое отношение можно охарактеризовать как стремление полностью положиться на чувственные представления, в которых выступает содержание вещей; это новое отношение характеризуется как проникновение с глубоким доверием в непоколебимость всего "данного", выступающего как нечто простое и очевидное; его позволительно квалифицировать также как мужественное саморастворение в созерцании и любовном стремлении к миру во всей его наглядности". Бергсонианство выступило, безусловно, как одна из наиболее модных и рафинированных философских систем 20 в. [См. также **"Бергсонизм"** (Делез), **Жизненный порыв, Творческая эволюция.**]

А.А. Грицанов

"БЕРГСОНИЗМ" ("Le Bergsonisme", 1966) — сочинение Делеза

"БЕРГСОНИЗМ" ("Le Bergsonisme", 1966) — сочинение Делеза. Постулируя в качестве "главных вех философии Бергсона" разработку понятий "Длительность", "Память", "Жизненный порыв", Делез формулирует в качестве целей своей книги — "установление связи" между ними и представление того "концептуального развития, какое они в себе несут". По мысли Делеза, основополагающим методом бергсонизма выступает интуиция — "один из наиболее полно развитых методов в философии" — сам по себе, по мысли Бергсона, предполагающий "длительность". (Согласно Бергсону, "размышления относительно длительности, как мне кажется, стали решающими. Шаг за шагом они вынуждали меня возводить интуицию до уровня философского метода".) Конституируя интуицию как метод, Бергсон различает (по мысли Делеза) "три разных типа действий, задающих... правила метода": а) постановка и созидание проблем; б) обнаружение подлинных различий по природе; в) схватывание реального времени. (Подробнее см. **Бергсон.**) С точки зрения Бергсона, проверка на истинность либо ложность должна относиться к самим проблемам. Ложные проблемы подлежат

элиминированию из сферы размышлений — соответствие истины и творчества должно достигаться на уровне *постановки* проблем. Как подчеркивает Делез, это означает, что "проблема всегда обретает решение — которого она достойна — лишь в зависимости от того способа, каким она ставилась, от тех условий, при которых она определилась как проблема, и в зависимости от средств и терминов, какими мы располагаем для ее постановки". Естественно, истина и ложь трудно разводимы в ходе собственно постановки проблем, поэтому, по мысли Делеза, "крупное достижение Бергсона состоит в попытке изнутри определить, что такое ложь в выражении *ложная проблема*". (Подробнее см. **Бергсон**.) По мысли Бергсона, бытие, порядок или существующее истинны сами по себе; но в ложной проблеме присутствует фундаментальная иллюзия, некое "движение истины вспять", согласно которому предполагается, что бытие, порядок и существующее предшествуют сами себе или же предшествуют полагающему их творческому акту, проецируя образ самих себя назад в возможность, в беспорядок и в небытие, считающиеся изначальными. Как отмечает Делез, "это центральная тема философии Бергсона; она подытоживает его критику отрицательного и всех форм негации как источников ложных проблем". В данном контексте существенно то, пишет Делез, что Бергсон осуждает в "несуществующих" проблемах навязчивое стремление (во всех его проявлениях) мыслить в терминах большего и меньшего. "Идея беспорядка, — фиксируется в "Б.", — появляется тогда, когда — вместо уразумения того, что существует два и более несводимых порядков (например, порядок жизни и порядок механизма, причем один присутствует тогда, когда другой отсутствует) — мы удерживаем только общую идею порядка, которой и ограничиваемся, дабы противостоять беспорядку и мыслить в связи с идеей беспорядка. Идея небытия появляется, когда вместо схватывания различных реальностей, неопределенно замещаемых одна другой, мы смешиваем их в однородности Бытия вообще, которое может быть противопоставлено только небытию, может относиться только к небытию... Каждый раз, когда мыслят в терминах большего или меньшего, то уже игнорируют различия по природе между двумя порядками, между [видами] бытия, между [типами] существо-

101

вания... Первый тип ложной проблемы надстраивается... над вторым: идея беспорядка рождается из общей идеи порядка как плохо проанализированный композит, и так далее". Согласно Делезу, "возможно, самая общая ошибка мышления, ошибка, присущая как науке, так и метафизике" — это "воспринимать все в терминах большего или меньшего, не видеть ничего, кроме различий в степени и различий в интенсивности там, где более основательным образом присутствуют различия по природе". Такое положение дел Делез именует "фундаментальной иллюзией, неотделимой от наших условий опыта". По его мысли, хотя Бергсон и полностью переинтерпретировал идею И.Канта о "неизбежности" иллюзий, порождаемых разумом в своей собственной глубине, суть проблемы он трактует созвучным образом: иллюзия у Бергсона коренится в самой глубине интеллекта: она не рассеивается и не может рассеяться, скорее, ее можно только *подавить*. По мнению Делеза, вычленение ряда правил бергсоновской интуиции (см. **Бергсон**) характеризует данный метод как "*проблематизирующий* (критика ложных проблем и изобретение подлинных), *дифференцирующий* (вырезания и пересечения), *темпорализирующий* (мышление в терминах длительности)". Этим выводом завершается первая глава "Б.", названная Делезом "Интуиция как метод". Во главе второй — "Длительность как непосредственное данное" — Делез обращает внимание на две фундаментальные характеристики длительности по Бергсону: непрерывность и неоднородность. Таким образом понимаемая длительность выступает у Бергсона уже в качестве условия любого опыта: длительность постольку оказывается "памятью прошлого", поскольку "воспоминанию о том, что произошло в пространстве, уже следовало бы подразумевать длящийся разум". Согласно Бергсону, пространство — это многообразие внешнего, одновременности, расположенности, порядка, количественной дифференциации, различия в степени; это числовое многообразие, дискретное и актуальное. Длительность же оказывается внутренним многообразием последовательности, расплавленности, неоднородности, качественной различенностью, или различием по природе; виртуальным и непрерывным многообразием, не сводимым к числам. Как отмечает Делез, "у Бергсона речь идет не о противопоставлении Многого и Единого, а напротив, о различении двух типов многообразий". На первый план тем самым выступает противопоставление "качественного и непрерывного многообразия длительности" "количественному и числовому многообразию". Определенное разъяснение этой проблемы Бергсон осуществляет ("Опыт о непосредственных данных сознания"), разводя субъективное и объективное: "Мы называем субъективным то, что нам представляется совершенно и адекватно известным, объективным же — то, актуальная идея чего может быть заменена непрерывно возрастающей массой новых впечатлений... Актуальное, а не только возможное предвосхищение деления неделимого есть именно то, что мы называем объективностью". Согласно Делезу, "фактически, Бергсон четко указывает, что *объект* может быть разделен бесконечным числом способов; значит, даже до того, как эти деления произведены, они схватываются мышлением как возможные без того, чтобы что-нибудь менялось во всем обличье объекта. Следовательно, эти деления уже видимы в образе объекта: даже не будучи реализованными (а просто возможными), они актуально воспринимаются или, по крайней мере, могут быть восприняты в принципе". Таким образом, в соответствии с позицией Бергсона ("Материя и память"), у материи никогда не бывает ни виртуальности, ни скрытой силы, и именно поэтому мы можем уподобить ее "образу"; несомненно, в материи может присутствовать нечто *большее*, чем в имеющемся относительно нее образе, но в ней не может быть ничего такого, что по природе отличалось бы от образа. В развитие данного тезиса ("Мысль и движущееся")

Бергсон впоследствии отмечал, что у материи "нет ни внутреннего, ни изнанки... [она] ничего не скрывает, ничего не содержит ...не обладает ни силой, ни какой-либо виртуальностью ...[она] разворачивается только как поверхность и является лишь тем, что предоставляет нам в каждый данный момент". Тем самым, резюмирует Делез, объектом, объективным у Бергсона, называется не только то, что делится, а то, что, делясь, не меняется по природе. Итак, это то, что делится благодаря различиям в степени. (По мысли Бергсона, "пока речь идет о пространстве, можно продолжать деление сколько угодно: это ничего не меняет в природе того, что делят".) Субъективное же (или длительность) у Бергсона, по Делезу, выступает как нечто *виртуальное*, как нечто, находящееся в перманентном процессе актуализации. В главе третьей "Память как виртуальное существование", Делез обращает внимание на "замечательный отрывок, где Бергсон подводит итог всей своей теории". Согласно данному фрагменту, когда мы ищем ускользающее от нас воспоминание, "мы осознаем при этом, что совершаем акт *suī generis*, посредством которого отрываемся от настоящего и перемещаемся сначала в прошлое вообще, потом в какой-то определенный его регион: это работа осязательная, аналогичная установке фокуса фотографического аппарата. Но воспоминание все еще остается в виртуальном состоянии: мы пока только приготавливаемся таким образом к его восприятию, занимая соответствующую

102

установку. Оно появляется мало-помалу, как сгущающаяся туманность; из виртуального состояния оно переходит в актуальное...". По мнению Делеза, особо значимо то, что в прошлое мы перемещаемся сразу ("скачком в онтологию"); есть некое "прошлое вообще" — не особое прошлое того или иного настоящего, а подобное онтологической стихии, данное на все времена как условие "прохождения" каждого особого настоящего. Мы перескакиваем в бытие-в-себе прошлого и лишь затем воспоминание начнет обретать психологическое существование: по Бергсону, "из виртуального состояния оно переходит в актуальное". Аналогично памяти у Бергсона интерпретируется и язык: мы *сразу* попадаем в стихию смысла, а потом в какую-либо ее область. В целом, по мысли Бергсона: 1) мы сразу перемещаемся — скачком — в онтологическую стихию прошлого; 2) есть различие по природе между настоящим и прошлым; 3) прошлое не следует за настоящим, которым то вот-вот было, а сосуществует с ним; 4) то, что сосуществует с каждым настоящим, — это все прошлое целиком. Бергсон отчетливо показывает, как мы по необходимости верим в то, что прошлое *следует* за настоящим, стоит нам принять только *различие в степени* между ними. Так, с точки зрения Бергсона: "если восприятие определяется как сильное состояние, а воспоминание как слабое, причем воспоминание восприятия является ничем иным, как тем же самым ослабленным восприятием, то нам кажется, что память должна бы ждать, чтобы зарегистрировать восприятие в бессознательном, что восприятие должно уснуть в воспоминании. И вот почему мы считаем, что воспоминание восприятия не может ни создаваться вместе с восприятием, ни развиваться одновременно с последним". Как отмечает Делез, "бергсонизмский переворот ясен: мы идем не от настоящего к прошлому, не от восприятия к воспоминанию, а от прошлого к настоящему, от воспоминания к восприятию". Таким способом происходит адаптация прошлого к настоящему, утилизация прошлого в терминах настоящего — то есть то, что Бергсон именует "вниманием к жизни". Делез формулирует в четвертой главе ("Одна или несколько длительностей?") главную идею "Материи и памяти": движение приписывается Бергсоном самим вещам так, что материальные вещи принимают непосредственное участие в длительности и, следовательно, формируют ее предельный случай. Непосредственные данные превосходятся: движение столь же вне меня, сколь и во мне; само Его — лишь один из многих случаев в длительности. Анализируя полемики Бергсона о "Теории Относительности", Делез суммирует соответствующие идеи его текстов в следующей формуле: "Есть только одно время (монизм), хотя есть и бесконечность актуальных потоков (обобщенный плюрализм), которые необходимо задействованы в одном и том же виртуальном целом (ограниченный плюрализм)". Произведя в заключительной главе анализ "жизненного порыва" как "движения дифференциации" (см. **Жизненный порыв**), Делез отвечает на вопросы, поставленные в начале книги "Б.". По его мысли, "Длительность по существу определяет виртуальное многообразие (*то, что различается по природе*). Память появляется как сосуществование всех *степеней различия* в данном многообразии, в данной виртуальности. Жизненный порыв обозначает актуализацию такого виртуального согласно *линиям дифференциации* в соответствии со степенями — вплоть до той конкретной линии человека, где Жизненный порыв обретает самосознание".

А.А. Грицанов

БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874— 1948) — русский философ и публицист

БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874— 1948) — русский философ и публицист. В 1898 за участие в социал-демократических студенческих беспорядках исключен из Киевского университета. В 1900 выслан на 3 года в Вологодскую губернию. Состоял в партии кадетов. Выступал в сборниках "Проблемы идеализма" (1902), "Вехи" (1909), "Из глубины" (1918). Организатор Вольной академии духовной культуры в Москве (1918—1922). Преподавал философию в Московском университете. Арестовывался, в 1922 выслан за границу. После краткого пребывания в Берлине, где преподавал в Русском научном институте, с 1924 жил

во Франции (Клармар, пригород Парижа), профессор Русской религиозно-философской академии в Париже. Основатель и редактор русского религиозно-философского журнала "Путь" (Париж, 1925—1940), а также редактор издательства ИМКА-ПРЕСС. Огромное литературное и философское дарование, религиозные искания плодотворно и богато отразились в творчестве Б., вобравшем в себя также и плоды его сомнений и трагических конфликтов с самим собой. В работах "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии" (1901), "Философия свободы" (1911), "Смысл творчества. Опыт оправдания человека" (1916), "Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности" (1918), "Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы" (1923), "Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии" (1923), "О назначении человека. Опыт парадоксальной этики" (1931), "Основная антиномия личности и общества" (1931), "Генеральная линия советской философии и воинствующий атеизм" (1932), "Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы" (1934), "Я и мир объектов. Опыт философии одиноче-

103

ства и общения" (1934), "Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности" (1937), "Человеческая личность и сверхличные ценности" (1937), "Истоки и смысл русского коммунизма" (1937), "О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии" (1939), "Русская идея. Основные проблемы русской мысли 19—20 века" (1946), "Самопознание. Опыт философской автобиографии" (1949), "Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого" (1952) и др. Б. исследовал проблемы свободы и кризиса культуры, размышлял над путями русской и всемирной истории двадцатого столетия, осуществлял изыскания историософского характера. Эволюцию философских идей Б. можно разделить (Зеньковский) на четыре периода, каждый из которых определяется по тому акценту, который его характеризует. В первый период Б. выдвигает на первый план этическую проблематику. Второй период отмечен религиозно-мистическим переломом в мировоззрении Б. Третий период определяется акцентом на историософских вопросах (включая и характерный для последних лет Б. интерес к эсхатологии). Четвертый период связан с его персоналистическими идеями. Философские воззрения Б. базировались на ряде автономных идейно-ценностных комплексов, отражавших его индивидуальные предпочтения и приоритеты: своеобразная трактовка личности, оригинальная концепция свободы, идея метаисторического эсхатологического "смысла" исторического процесса. Противопоставляя объекты, феномены, мир, необходимость и дух (Бога), свободу, ноуменальную реальность, Б. именно последнюю трактовал как подлинную "вещь в себе" — именно в структурах субъекта, личности и коренится потенциал человеческой духовной свободы. Посюсторонний мир у Б. — продукт "нисхождения", "ниспадения" безосновной, безначальной свободы — самоосуществление духа в субъекте результируется, по Б., в отчужденных объектах, подчиненных необходимости. Объективация духовного начала, согласно Б., искажает его, лишь творческие усилия людей преодолевают отчужденную внеположность объектов человеку. Достижение состояния всеобъемлющего избавления от объективированности феноменов мира через прорыв свободы в эту сферу, конституирование радикально иного "внеисторического" бытия — смысл истории у Б. Различение мира призрачного (это "мир" в кавычках, мировая данность, эмпирические условия жизни человека, где царствует разъединенность, разорванность, вражда, рабство) и мира подлинного ("мир" без кавычек, "космос", идеальное бытие, где царствует любовь и свобода) — одно из оснований миропредставления Б. Человек, его тело и дух находятся в плену у "мира", призрачного бытия — это есть следствие грехопадения человека, описанного в Библии.

Задача же человека состоит в том, чтобы освободить свой дух из этого плена, "выйти из рабства в свободу", из вражды "мира" в "космическую любовь". Это возможно лишь благодаря творчеству, способностью к которому одарен человек, поскольку природа человека есть образ и подобие Бога-творца. Свобода и творчество неразрывно связаны: "Тайна творчества есть тайна свободы. Понять творческий акт и значит признать его неизъяснимость и безосновность". Рассмотрение человека как существа, одаренного огромной творческой мощью, и в то же время вынужденного подчиняться материальной необходимости, определяет характер понимания Б. таких глубинных вопросов человеческого существования, как вопросы пола и любви. Критикуя ханжеское отношение к этим вопросам современного ему общества и церкви, Б. подчеркивает, что "это мучительнейший вопрос для каждого существа, для всех людей он также безмерно важен как вопрос о поддержании жизни и смерти. Это — проклятый, мировой вопрос, и каждый пытается в уединении, тщательно скрываясь, таясь и стыдясь, точно позора, победить половое разъединение мира, эту основу всякого разъединения, последний из людей пытается любить, хотя бы по-звериному". Глубинное основание полового влечения Б. видит в том, что ни мужчина, ни женщина сами по себе не есть образ и подобие Бога в полном смысле этого слова. Только соединяясь в любви, они образуют целостную личность, подобную личности божественной. Это воссоединение в любви есть одновременное творчество, выводящее человека из мировой данности, царства необходимости, в космос, царство свободы. Любовь творит иную, новую жизнь, вечную жизнь лица. "В творческом акте любви раскрывается творческая тайна лица любимого. Любящий знает о лице любимого то, чего весь мир не знает, и любящий всегда более прав, чем весь мир". По мнению Б., нет общественного прогресса — смысл истории в обретении людьми в собственной эволюции ипостаси обитателей "мира свободного духа", находящегося вне реального исторического времени, в ином ("эсхатологического характера") измерении. Соприкосновение мира посюсторонней истории и "царства божия", вкупе с его подлинной духовностью, потенциально осуществимо в любой момент времени:

Бог, дух являют себя миру, не корректируя его. Созданная Б. система новых мировоззренческих ориентации в миро- и человековедении была связана с выбором им жестко определенной системы гуманистических координат, осознанием и пониманием того, что по сравнению с человеческой личностью весь мир — ничто, "все внешнее, предметное, материальное есть лишь символизация свершающегося в глубине духа, в Человеке". Наиболее полно основополагающее значение моральной, истинно человеческой сферы в

творчестве Б. прозвучало в книге "Смысл творчества". Вся эта работа есть апофеоз человека, его моральное возвеличение, при котором основной задачей человека становится творчество. "Цель человека не спасение, а творчество", — пишет Б. "Не творчество должны мы оправдывать, а наоборот — творчеством должны мы оправдывать жизнь". Для Б. "творческий акт задерживается в мире искуплением", а в моральном сознании, по Б., открывается внутренняя двойственность: "христианство как мораль искупления, не раскрыло морального творчества". Нельзя жить в мире и творить новую жизнь, пишет Б., с одной моралью послушания. А это уже попытка найти новую "этику творчества", возлагающую на человека ответственность за его судьбу и судьбу мира. Апофеоз творчества связывается с персоналистической метафизикой, которую развивал Б. в книгах "О рабстве и свободе человека" и "Я и мир объектов", с учением об "объективации духа". По словам Б., в нем всегда была "влюбленность в высший мир", а к "низшему миру — только жалость", т.е. жалость к миру, который есть лишь "объективация духа", а не подлинное бытие, не первореальность. По Б., есть два пути самореализации личности: "объективация", или принятие "общепобязательных" форм жизни, и путь "трансцендирования", или "жизнь в свободе". Объективация всегда "антиперсоналистична", ибо обезличивает человека, создает "рабью" психологию. Личность в своем подлинном и творческом движении стеснена, как считает Б., неотвратимой и роковой объективацией, поэтому "быть в мире есть уже падение". Идея об объективации служит тому, чтобы отделить личность от мира, вобрать творчество вовнутрь человека. Но тогда творчество, которое стремится "овладеть" миром, теряет свой смысл, так как результаты творчества снова связывают нас с "падшим" миром. Понимая, что персонализм, отчуждая личность от мира, провозглашает не просто трагичность творчества, но и обесмысливает его, Б. ввел новое понятие "экспрессивности", которая призвана стать на место "объективации". "Экспрессивность" вводит нас в творчество и во внешний мир, но "сохраняет" и то, что было в личности. Однако преодолеть противоречивость концепции, которая формировалась всю жизнь, Б. так и не удалось: творчество у него неизбежно ведет к "объективации", хотя оно же назначено ее разрушить. Признание примата личностного над социальным позволило Б. выступить против практики тотального подчинения индивида общественно-утилитарным целям и провозгласить свободу человека в качестве самодовлеющей ценности. Последовательно выступая против "разжигания инстинктов" масс и разгула стихии насилия, Б. стремился **понять** причины и механизмы несвободы человека и отчужденный характер создаваемой им культуры. По мыс-

ли Б., несмотря на героическую борьбу людей за свою свободу на протяжении почти всей своей истории, они все же остаются несвободными и в лучшем случае, в результате всех своих усилий, меняют одну несвободу на другую. В своей исторической судьбе, с точки зрения Б., человек проходит разные стадии, и всегда трагична эта судьба. В начале человек был рабом природы, и он начал героическую борьбу за свое сохранение, независимость и освобождение. Он создал культуру, государства, национальные единства, классы. Но он стал рабом государства, национальности, классов. Ныне, утверждает Б., вступает он в новый период. Он хочет овладеть иррациональными общественными силами. Он создает организованное общество и развитую технику, делает человека орудием организации жизни и окончательного овладения природой. Но он становится рабом организованного общества и техники, рабом машины, в которую превращено общество и незаметно превращается сам человек. Тревога и печаль Б. по поводу неизбежности человеческого рабства побуждали его обратить внимание на комплекс освободительных и псевдоосвободительных идей, циркулировавших в то время в общественном сознании. Б., отдав дань увлечению марксовской философско-социологической парадигмой, отвергнул ее затем из-за неприятия идеи пролетарского мессианизма, а также вследствие собственной ориентации на рассмотрение человека, его культуры и деятельности в контексте не столько "частичных", идеологизированных, сколько универсальных критериев. В этой связи блестящий русский интеллектуал Струве, комментируя книгу Б. "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии", подчеркивал, что истина и идеал у автора не заимствуют своего достоинства от классовой точки зрения, а сообщают ей это достоинство. Такова точка зрения философского идеализма. Принципиально же, это — внеклассовая, общечеловеческая точка зрения, и было бы нечестно и смешно, по Струве, утаивать это. Отдавая должное марксизму как социологической доктрине, Б. отрицал его притязания на статус философии истории, ибо данному учению присуще отождествление духовного существа, "общечеловека" и человека классового, группового и эгоистичного с прагматичными и узкими целями и ценностями. Марксизм, по Б., выступая как объяснительная модель социологического уровня при анализе общественно-экономических процессов, не способен наполнить историю имманентным смыслом, сформулировав для человечества действительный идеал исторического развития. В дальнейшем Б. обратился к задаче выработки нового религиозного сознания, которое должно было содействовать прояснению существа человека, духа, свободы и современной социальной ситуации. Именно с этих позиций Б. осуществил исследо-

вание одной из наиболее запутанных и идеологизированных проблем социологического и социально-философского теоретизирования последних веков — проблемы равенства. Подвергая критике идею равенства как "метафизически пустую идею", ведущую к энтропии и гибели социального мира, Б. провозгласил особую ценность свободы, любви к свободе и, в конечном счете, значимость права на неравенство. Б. был, пожалуй, одним из первых социальных философов, обративших внимание на формирование отчужденного характера социальных ценностей и социальных движений своего времени. В частности, Б. зафиксировал и дал своеобычную интерпретацию определенного рода трансформационным процессам в учении и политической практике социализма. По мысли Б., социалистическая идея как результат теоретической и практической деятельности людей обретает некую самостоятельную и самодовлеющую сущность, приобретающую при всей своей антирелигиозной направленности отчетливо выраженную телеологическую, мессианскую и религиозную окраску. В социализме, как религии, утверждал Б., проявляется что-то сверхчеловеческое, религиозно-тревожное и в социалистически-религиозном пафосе чувствуется уже сверхисторическое начало. Социализм как особой жерелогии, согласно Б., присущи свои святыни ("народ", "пролетариат"), свое учение о грехопадении (появление частной собственности), культ жертвенности (счастье будущих поколений как смысл существования людей), экстремально-эсхатологическое переживание истории, которая должна завершиться установлением "рая на земле". Но это, по Б., демоническая религия. Основатели теории научного социализма, с его точки зрения, не интересовались тем, как их идеи трансформируются в психиках миллионов индивидов. Еще в 1907 Б. предупреждал, что в границах социалистического сознания рождается культ земной материальной силы, нарастает процесс гипостазирования общественных универсалий, порождающий устремление к сверхчеловеческому — к "новому земному богу", возвышающемуся на груде человеческих трупов и развалинах вечных ценностей. Анализируя "истоки и смысл русского коммунизма", Б. квалифицировал его как "неслыханную тиранию" и вскрыл людоедскую сущность большевизма, основанного на принципах антигуманизма, антидемократизма, отрицания свободы и прав человека, постоянно приносящего людей и их интересы в жертву ненасытному государству. Подвергая критическому анализу разнообразные концепции социального прожектерства и социального утопизма, Б. констатировал, что утопии оказались гораздо более осуществимыми, чем до сих пор предполагалось. Это суждение Б., беспощадная глубина которого быть может не вполне осознавалась даже им самим, стало апокалипсическим знаменем многострадального 20 в. Предельно негативно оценивая разнообразные социологические версии учения об общественном прогрессе, Б. настаивал на признании абсолютной и непреходящей ценности всякого поколения людей и всякой культуры. По Б., данное учение "заведомо и сознательно утверждает, что для огромной массы человеческих поколений и для бесконечного ряда времен и эпох существует только смерть и могила... Все поколения являются лишь средством для осуществления этой блаженной жизни, этого счастливого поколения избранных, которое должно явиться в каком-то неведомом и чуждом для нас грядущем". Нравственный смысл и пафос этого тезиса Б. противостоял революционистским риторикам, постулирующим пренебрежение человека к собственной судьбе, его самоуничтожение ввиду принадлежности к "менее совершенному" поколению либо "менее прогрессивной" культуре. Одновременно Б. отвергал и цели тех реформаторов истории, которые видят смысл жизни поколений настоящего, главным образом, как процесс обеспечения достойной жизни грядущим поколениям. Размышляя в последние годы жизни о трагических судьбах России, Б. был твердо убежден в том, что обновление и освобождение Родины явятся результатом не какого-то давления извне, а произойдет от имманентных импульсов, "от внутренних процессов в русском народе". Возрождение прерванных культурных ценностей, принципов самооценности и суверенности личности, идеалов духовной свободы может и должно, по Б., выступить основанием для этого процесса. Будучи по существу романтиком и мало интересуясь реальностью, Б., мысль которого работала очень интенсивно, постоянно находился под властью своих исканий. Самое глубокое в нем было связано с его этическими поисками, с его публицистическими темами; все его метафизическое дарование здесь проявлялось с огромной силой. В этой сфере Б. по праву имел мировое значение; к его голосу прислушивались во всем мире. Наиболее значительный вклад Б. в диалектику русской и мировой мысли определялся его философскими построениями в сфере морали. Идеи Б. оказали значительное влияние на развитие французского экзистенциализма и персонализма, а также на социально-философские концепции "новых левых" течений во Франции 1960—1970-х.

А.А. Грицанов, В.И. Овчаренко

БЕРКЛИ (Berkeley) Джордж (1685—1753) — британский теолог и философ

БЕРКЛИ (Berkeley) Джордж (1685—1753) — британский теолог и философ. Изучал философию, логику, теологию, математику и языки в Тринити-колледж (Дублин). Принял священнический сан в 1709. Доктор философии (1727). Епископ в Клойне (Ирландия) с 1734. Свое учение именовал "имматериализмом".

Главные произведения: "Опыт новой теории зрения" (1709), "Трактат о принципах человеческого познания, в котором исследуются основные причины заблуждений и трудностей естественных наук, а также основания скептицизма, атеизма и безверия" (1710), "Три разговора между Гиласом и Филонусом" (1713), "О дви-

жении, или о принципе и природе движения и о причине сообщения движений" (1721, направленная против Ньютона), "Алсифирон, или Ничтожный философ" (1732), "Вопрошатель..." (1735), "Сейрис, или Цепь философских рефлексий и исследований..." (1744) и др. Б., полемизируя с Декартом, настаивал на том, что расстояние между предметами не наблюдается зрением, а внушается человеку благодаря опыту и суждению, а не ощущению. (В прямом восприятии, согласно Б., мы наблюдаем лишь фигуры и цвета.) В результате Б. пришел к выводу, что линии и углы сами по себе не воспринимаются зрением, не существуют в природе реально и являются собой лишь "гипотезу, созданную математиками или введенную ими в оптику с целью получить возможность трактовать эту науку геометрическим способом". Тем самым допущение Б. о том, что между воспринимаемыми вещами и идеями зрения не существует какого-либо сходства, развернулось в высшей степени сложную теоретическую проблему. В границах тех подходов своей философии, которые в перспективе выступили опровержением субъективного идеализма, Б. акцентировал независимость существования тел вне самого сознания: "Тела существуют вне сознания, т.е. они не сознание, но от него отличаются... Сознание в свою очередь отличается от них... Тела и пр. существуют даже тогда, когда не воспринимаются, будучи возможностями в действующем существе...". Б. постулирует принципиальную возможность мира в основании которой — Бог, автономный от сознания людей. Становится очевидным, что Б. тонко отметил абсурдность предположения возможности существования вещи, которая воспринимается вне собственно восприятия. Объекты последнего не существуют, по Б., вне человеческого духа. Бытие вещей состоит лишь в том, что они воспринимаются (*esse est percipi*). Объекты и ощущения не могут быть абстрагируемы друг от друга. По Б., нет вообще ничего реально существующего, кроме принципиально непознаваемой субстанции духа, души и моего Я. Согласно Б., существует не больше того, что мы ощущаем. Представления (являющиеся отпечатками божественного духа в людях) суть действительность для нас в той мере, в какой не идет **речь о** сновидениях, фантазиях и т.п. Любое представление об отсутствующем предмете неотделимо от комплекса сопряженных чувственных восприятий (эту проблему Б. считал неразрешимой для сенсуализма материалистического толка). В основе гипотезы о реальности материи, по Б., находится допущение, будто бы возможно, отвлекаясь от частных свойств вещей, конституировать абстрактную идею общего для них вещественного субстрата. По мнению Б., это невозможно, ибо наше восприятие всякой вещи без какого-либо остатка разлагается на восприятие определенной совокупности отдельных ощущений или "идей" ("идея", по Б., — любая ощущаемая или воображаемая вещь). По мнению Б., для ориентации в колоссальной совокупности ощущений ("идей") люди должны соединять (на основании собственных ассоциативных связей) разнообразные их комбинации в единую последовательность с общим для нее словесным знаком. По Б., "если бы всякое отклонение считалось достаточным для образования нового вида или индивидуума, то бесконечное количество названий или их спутанность сделали бы самый язык непригодным для использования. Поэтому, чтобы избежать этого, как и других неудобств, понятных при некотором размышлении, люди комбинируют несколько представлений, которые получают либо с помощью разных чувств, либо с помощью одного чувства в разное время или в разной обстановке, и относительно которых замечено, что они имеют некоторую природную связь — в смысле сосуществования или в смысле последовательности; все это люди подводят под одно название и рассматривают как одну вещь". "Идеи" пассивны, усваиваются бестелесной субстанцией — душой, которая способна воспринимать их (разум) либо воздействовать на них (воля). Критериями истинности суждений людей по поводу соответствия или несоответствия ощущений реальному положению дел у Б. выступали следующие: "яркость" восприятий; "одновременность подобных восприятий" у нескольких "конечных" (человеческих) духов; преимущественная согласованность "идей" между собой; предпочтение той системы знаний, которая более легка для постижения, более обозрима (сродни принципу "экономии мышления" конца 19 в.); соответствие наших восприятий восприятию Божественного существа. "Идеи" не могут быть подобиями внешних вещей, "идеи" могут быть схожи лишь с "идеями". Б. признавал множественность духовных субстанций и "бесконечного духа" — Бога. При гибели всех воспринимающих субъектов вещи сохранились бы как сумма "идей" у Бога. Отвергая идею Локка о первичных и вторичных качествах, Б. провозгласил всякие качества вторичными, т.е. субъективными. Полемизируя с мировидением Ньютона, Б. утверждал, что необходимо "научиться понимать язык творца, а не притязать на объяснение всего только одними телесными причинами". Выступал активным сторонником капиталистических,

а не феодальных ценностей. Разделял убеждение, что источником всего богатства мира выступает труд. Ни одна дискуссия о материи непредставима и сегодня без упоминания Б. Любая полемика по проблемам зрительного восприятия как аспекта процесса познания, по вопросам роли абстракций и всеобщих языковых понятий необходимо предполагает учет воззрений Б. Кажущееся неразрешимым противоречие, сформулированное Б. и утверждающее, с одной стороны, существование тел независимо от ума и невозможность миропредставления людей по-иному, чем посредством духа, с другой — породили, по-видимому, всю кантианскую линию в философии. Именем Б. назван приморский город в США, где расположен Калифорнийский университет.

БЕРНАР КЛЕРВОСКИЙ (Bernard de Clairvaux) (1091—1153) — классик европейского мистицизма, теолог. Родился в знатной бургундской семье, в юности писал светскую лирику

БЕРНАР КЛЕРВОСКИЙ (Bernard de Clairvaux) (1091—1153) — классик европейского мистицизма, теолог. Родился в знатной бургундской семье, в юности писал светскую лирику. В 1113 поступает в цистерцианский монастырь (аббатство Сито), в 1115 24-летний Б.К. основал аббатство Клерво и был посвящен в его аббаты знаменитым мистиком — Вильгельмом из Шампо, основателем оплота французской мистики — монастыря Сент-Виктора. В звании аббата Клерво прожил всю жизнь, отказавшись от восхождения по иерархии клира. Аскет. Цистерцианский монашеский орден, в целом, отличается жесточайшим аскетизмом, однако об аскезе Б.К. слагали легенды еще при жизни: не желая отвлекаться от раздумий, он отказался встретиться с отцом, навестившим его в монастыре после смерти матери; Б.К. заливал себе уши воском, дабы среди людей оставаться глухим к их суетности; будучи погружен в раздумия о Боге во время многодневного пути по берегу Женевского озера, с удивлением спрашивал потом у спутников, о каком озере они говорят, и т.п. При всей отрешенности от сует мирских, Б.К., вместе с тем, в полном смысле может считаться духовным вождем своего времени: история первой половины 12 в. вершилась под его влиянием и несет на себе яркий отпечаток его личности. Его духовный авторитет был столь высок, что, будучи клервоским аббатом, Б.К. фактически руководил политикой современных ему пап (Иннокентий Второй был обязан ему престолом, Евгений Второй был его учеником), выступал советником светских государей, постоянно приглашался для разрешения политических конфликтов и большую часть жизни провел в разъездах, улаживая дела большой политики, выступая посредником между папским престолом и светской властью при дворах Европы. В политической среде, однако, Б.К. выступал не с позиций беспристрастного третейского судьи, но неукоснительно проводил в жизнь свое политическое credo: идею всемирного единства человечества на теократической основе, что на практике выливалось в решение политических проблем в пользу папского престола (например, в конфликте между папой Иннокентием II и Людовиком VII из-за епископской инвеституры). Активно участвовал в искоренении ересей, чья социальная ориентация могла быть оценена как анти-папская (генрициане, "братство ткачей" и др.). В этом же контексте выступил инициатором Второго Крестового похода (1147), принимал непосредственное участие в создании Устава рыцарского ордена тамплиеров (принят на Соборе в Труа в 1168). Пламенный оратор и выдающийся проповедник с колоссальным суггестивным потенциалом (сохранилась легенда о том, как он силой своего красноречия внушил германскому императору Конраду III — вопреки всякой логике и его собственному желанию — возложить на себя крест). В практике богопознания был однозначно сориентирован на мистику как непосредственное постижение "абсолютного света" в акте Божественного откровения (в силу чего, будучи последователен в своих взглядах, резко выступал против "отравы" рационализма схоластики). Б.К. является основоположником (вместе с монахами монастыря Сент-Виктор) французской мистической школы — специфического направления в развитии мистицизма, оформившегося затем в мощное идейное течение, охватившее всю Европу и наложившее свой отпечаток на всю западно-христианскую теологию. Специфические особенности христианской мистики, достаточно резко отличающие ее от других вариантов мистицизма и заключающиеся в напряженно выраженной интимной ориентации и тяготением к эротической терминологии, будучи объективно детерминированы своего рода эротическим подпольем культуры средневековой Европы (т.е. эротической проблематикой, вытесненной за пределы культурной легальности, ищущей легитимного жанра и находящей таковой, среди прочего, в ортодоксальной мистике, как это ни парадоксально на первый взгляд), получили путевку в жизнь именно в произведениях Б.К. Мистическое учение Б.К. о любви к Богу основывается на философии неоплатонизма в его августиновском истолковании и центрируется вокруг слов апостола Иоанна "Бог есть любовь" (1 Ин. 4, 8 и 16). Основной жанр мистических произведений Б.К. — проповедь ("О почитании Бога", "О ступенях смирения и гордости", "О размышлении" и др.), основное содержание — любовь и восхождение к Богу, единение с ним в акте "слияния души с Богом" (86 проповедей на "Песнь Песней"). Вся аскеза и покаяние — лишь средства усовершенствования христианина в его любви к Богу:

108

"Одному Господу и честь и слава, но ни та, ни другая не будет угодна Господу, не приправленная медом любви. Любовь сама себе довлеет, сама по себе угодна и ради самой себя. В ней самой ее заслуга, она сама себе служит наградой. Любовь не ищет вне себя самой своей причины, не ищет для себя и плода, ее польза в самом ее проявлении. Я люблю, потому что люблю; я люблю для того, чтобы любить. Великое дело любовь." Последняя фраза (знаменитая формула "magna res est amor") по праву может рассматриваться как credo Б.К., выстраивая в его доктрине аксиологическую шкалу христианских добродетелей (из коих первые 4 заимствованы от античности) и сопрягая их с днями седмицы: умеренность, мудрость, мужество, справедливость, веру и надежду Б.К. относит к будним дням, любовь же — ко дню субботнему, ибо все христианские добродетели обретают в ней свое завершение. В любви, согласно Б. К., могут быть выделены различные ступени: 1) любовь к себе ради самого себя; 2) любовь к Богу ради себя; 3) любовь к Богу ради Бога; 4) любовь к самому себе единственно ради Бога. Последнее случается "тогда, когда человек в полном

упоении божественном забудет о самом себе и, как бы отпавши от самого себя, весь погрузится в Бога и, слившись с ним, будет единым с ним духом". Бог влагает в человеческую душу любовь к себе, и тогда, как к высшему благу, стремится она к единению с ним, начиная свое "божественное восхождение". В различных своих работах Б.К. выделяет различное число ступеней этого восхождения (от 3 до 12), однако сама идея стадильности является обязательной: "не вдруг хочу я стать высшим, поступенно возвыситься хочу". Классическим является выделение таких ступеней, как "лобзание стопы, длани и уст Господних", т.е. — соответственно — покаяние в грехах, утверждение во благе и единение с Богом. "Краса воздержания и постоянные плоды покаяния... восстановят тебя от нечистот... А посему да будет любовь твоя пламеннее, и да постучишься ты увереннее за тем, чего тебе, по чувству твоему, недостает, стучащему же отверзется". Соединясь с Богом в едином духе, душа достигает в этом акте пределов Божественной любви, уподобясь Богу в праведности, блаженстве, красоте и знании и проникаясь божественной волей, сохраняя при этом, однако, и волю человеческую: "дерзаем поднять голову к самым устам славы, дабы в трепете и робости не только воссозерцать, но и облобызать; ибо Господь Христос есть дух перед лицом нашим, к нему припадаем в священном лобзании, дух един по снисхождению его становимся". Таким образом, мистицизм Б. К., как и христианская мистика в целом, демонстрирует остро личную окрашенность и напряженную интимность переживания. По самооценке

Б. К., в проповедях его "всюду говорит любовь; поэтому, если кто желает усвоить себе смысл того, что здесь сказано, то пусть полюбит". В своих мистических проповедях Б.К. выступает как блестящий стилист, и подобно тому, как основные идеи и терминология его проповедей наложила свой отпечаток на содержание европейской мистики, задав базовую тенденцию ее эволюции, так и стиль Б.К. задал стилистическую парадигму для всей мистической теологии, в рамках которой стиль самого Б.К. остается непревзойденным образцом. Его построение текста организовано фактически по постмодернистскому принципу конструкции, где каждая фраза являет собой изящный коллаж скрытых и явных цитат, пересекающихся ассоциативных рядов с завершающим благозвучным кадансом (только тезаурус цитируемых источников сужен до Священного Писания), а целое — характеризуется одновременно страстным пафосом и возвышенной трепетностью. Усвоение этого стиля западно-христианской мистикой задает особый вектор в европейской культуре, обнаруживающий свое влияние не только в духовной традиции, но и в светской поэзии (классический пример — южнофранцузская куртуазная поэзия, лирика трубадуров). За заслуги перед католической церковью Б.К. был причислен к лику святых (1174), цистерцианский монашеский орден уже в 12 в. носит имя бернардинского, два перевала в швейцарских Альпах, многократно пересекавшихся им во время его дипломатического путешествия, названы его именем: Большой и Малый Сен-Бернар. Культура ставит иногда и неожиданные памятники; так и применительно к Б.К.: от названия альпийских перевалов имя "сен-бернар" перешло к породе собак, спасавших людей из-под снежных лавин на этих перевалах.

М.А. Можейко

БИНАРИЗМ — понятие, актуализированное в контексте постмодернистской критики классического типа рациональности и фиксирующее фундированность западной ментальности дуальными семантико-структурными

БИНАРИЗМ — понятие, актуализированное в контексте постмодернистской критики классического типа рациональности и фиксирующее фундированность западной ментальности дуальными семантико-структурными (и соответственно — семантико-аксиологическими) оппозициями: субъект — объект, Запад — Восток, внешнее — внутреннее, мужское — женское и т.п. Согласно постмодернистской ретроспективе, "в классических философских оппозициях мы не имеем дело с мирным сосуществованием vis-a-vis, а скорее, с насильственной иерархией. Один из двух терминов ведет другой (аксиологически, логически и т.д.) или имеет превосходство" (Деррида). Э.Джердайн оценивает "Большие Дихотомии" традиционной метафизики как конституирующие "семантическое пространство угнетения"; аналогично Э.Уилден отмечает, что

109

находящийся "по правую сторону" от великой "Воображаемой Линии" практически находится в позиции безнаказанного тотального подавления всего, что находится "по ту сторону". В противоположность этому, культура постмодерна, по рефлексивной оценке постмодернистской философии, ориентирована на принципиальное снятие самой идеи жестко линейной оппозиционности, исключающей возможность Б. как такового. Таким образом, традиционные для европейской культуры бинарные оппозиции перестают выполнять роль несущих осей, организующих мыслительное пространство. На смену классическим оппозициям западной традиции приходит парадигмальная установка на имманентизм взаимопроникновения того, что в культуре классики трактовалось в качестве противоположностей (по формулировке Деррида, "деконструировать оппозицию значит, прежде всего, немедленно опрокинуть иерархию"): снятие субъект-объектной оппозиции в парадигмальной установке на "смерть субъекта" и концепции симуляции, устранение противопоставления внешнего и внутреннего в номадологии (см. **Плоскость, Ризома**) и в концепции складки (см. **Складка, Складывание**), отказ от противостояния мужского и женского в контексте концепции соблазна и т.п. Деррида в эксплицитной форме предлагает интерпретацию "хоры" как феномена снятия "колебательных операций" Б. Речь не идет, однако, о простой негации в отношении

основанных на идее Б. мыслительных гештальтов, но о содержательном преодолении бинаристской парадигмальной фигуры как таковой. Как пишет Деррида, "общая стратегия деконструкции... должна, наверное, пытаться избежать простой нейтрализации бинарных оппозиций метафизики и вместе с тем — простого укоренения в запертом пространстве ее оппозиций, согласия с ними", — в данном контексте необходимо то, что Деррида называет "выдвинуть двоякий жест". Подобный жест заключается в том, что "дерридианская деконструкция, имагинирующая собой систему традиционных бинарных оппозиций, в которых левосторонний термин претендует на привилегированное положение, отрицая притязание на такое же положение со стороны правостороннего термина, от которого он зависит... состоит не в том, чтобы поменять местами ценности бинарной оппозиции, а скорее в том, чтобы нарушить или уничтожить их противостояние, релятивизировав их отношения" (А.Истхоуп). Центральным аспектом постмодернистской критики Б. является отказ философии постмодернизма от артикуляции своей проблематики в контексте субъект-объектного противостояния. Важнейшей парадигмальной презумпцией постмодернистского типа философствования является презумпция отказа от интерпретации

субъект-объектных отношений в качестве жесткой оппозиции, в то время как в рамках классической культуры она конституировалась в качестве несущей семантической оси: фигура противостояния субъекта и объекта была основополагающей как для классической науки с ее известным принципом Мидаса (все, к чему ни прикоснется научное познание, становится объектом), так и для классического типа философствования с его интенцией на рефлексивное усмотрение в ряду своих функций функции мировоззренческой и, соответственно, на субъект-объектную артикуляцию своего предмета. Данная установка типична именно для культуры западного типа с характерным для нее способом осмысления структуры деятельности, предполагающим семантический и аксиологический акцент на субъектной составляющей деятельности: агент деятельности, знание им программ деятельностных операций и блок целеполагания. Подобная ориентация генетически восходит к традиции античной Греции как основанной на ремесленном производстве (мастер как "demiourgos" — "творец вещи") с его культурным пафосом преобразования (характерно, например, что при строительстве дороги не обходили гору, но прорубали ее насквозь или делали ступеньки). Акт деятельности артикулируется в этом контексте как действие субъекта, направленное на объект. (Показательна в этом отношении логическая система Аристотеля, с одной стороны, дифференцированно выделяющего целевую, действующую и формальную причины, фактически репрезентирующие субъектный блок деятельностного акта, с другой — лишь обозначающего объектно-предметный блок как таковой, фиксируя общую материальную причину.) В отличие от этого, для традиционной восточной культуры характерен акцент на объектно-предметной составляющей деятельности (предмет деятельности, превращающейся в соответствующий продукт в ходе трансформации его свойств при взаимодействии с орудиями деятельности). Это обусловлено тем обстоятельством, что традиционная культура основана на аграрном типе хозяйствования, предполагающем исходно не только и не столько активное вмешательство человека в процесс, сколько ориентацию на использование спонтанно возникающего продукта (показательна в этом отношении древнекитайская притча о человеке, тянувшем злаки из земли, торопя их рост). — Деятельностный акт артикулируется в данном случае как спонтанный процесс изменения предмета, по отношению к которому субъект мыслится в качестве имманентно включенного. Подобный тип культуры актуализирует радикально иные системы ценностей, нежели культура западного активизма. Типичным примером могут в этом отношении служить аксиологические презумпции

110

даосского принципа недеяния, радикально альтернативные презумпции активной жизненной позиции как нормативному требованию классической античной этики (полисный закон во времена Солона предусматривал лишение гражданских прав того, кто во время уличных беспорядков не определит свою позицию с оружием в руках). Но если классический этап развития европейской культурной традиции прошел под знаком субъект-объектного Б., то становление в ее контексте неклассической науки и неклассической философии было ознаменовано в контексте европейской культуры интенцией на разрушение жесткого противостояния субъекта и объекта — как в контексте естественнонаучной когнитивной традиции (конституирование методологии Копенгагенской школы, основанной на радикальном отказе от идеи внеположенной позиции субъекта по отношению к приборной ситуации), так и в контексте традиции философской: известный "кризис онтологии" XX в., во многом инспирированный позитивизмом с его идеей "онтологического релятивизма" и в итоге приведший к эзистенциализации онтологической проблематики: артикуляции *Dasein* Хайдеггером, "опыт феноменологической онтологии" Сартра, трактовка "открытого для понимания бытия" в качестве "Я" у Гадамера и др. Классическая субъект-объектная оппозиция начинает подвергаться эксплицитной критике — как со стороны естественнонаучного вектора культуры, так и со стороны философского. Искусственный, типичный для западного типа рациональности разрыв объективного мира и мира субъекта оценивается как пагубный, в первую очередь, для человека, чье бытие оказывается бытием в тотально дегуманизованном мире: как пишет Ж.Моно, известный представитель современного естествознания, о союзе субъекта и объекта, "древний союз разрушен. Человек... осознает свое одиночество в равнодушной бескрайности Вселенной". В фокус критики сложившегося (субъект-объектного) типа рациональности попадает, прежде всего, то, что в его рамках человек либо теряет свои субъектные качества, выступая функционально в качестве объекта изучения, либо сводит их к узко

прагматично артикулированным, т.е., опять же, теряет, выступая в качестве субъекта деятельности по преобразованию объекта, который интересует его исключительно с точки зрения возможного покорения. В этом смысле развитие классического типа рациональности оценивается философией неклассического типа (Хайдеггер, современная философия техники в своем антитехнистском векторе развития: Мэмфорд, Ф.Рапп, Х.Шельски и др.) как угроза человеческому в человеке. По оценке А. Койре, мир классической культуры — это мир, "в котором, хотя он и вмещает в себя все, нет места для человека". Негативные последствия этого раскола мира "на два чуждых друг другу" артикулируются также в экологическом и в гносеологическом планах: предметный релятивизм имеет своим следствием релятивизм когнитивный, — "существование двух миров означает существование двух истин; не исключено, однако, и другое толкование — истины вообще не существует" (А.Койре). В контексте постмодернистской философской парадигмы разрушение классической субъект-объектной оппозиции, определявшей предметность и специфику философии как концептуальной системы, фундирован исходным постмодернистским отказом от самой идеи семантико-структурных оппозиций. Пространство текста задается постмодернизмом как то пространство, где субъект и объект изначально растворены друг в друге: человек как носитель культурных языков (семиотических кодов) погружен в языковую (текстуальную) среду. "Сценическое пространство текста, — пишет Р.Барт, — лишено рамп: позади текста отнюдь не скрывается некий активный субъект (автор), а перед ним не располагается некий объект (читатель); субъект и объект здесь отсутствуют. Текст сокрушает грамматические отношения: текст — это то неделимое око, о котором говорит один восторженный автор (Ангелус Силезиус): "глаз, коим я взираю на Бога, есть тот же самый глаз, коим он взирает на меня". Фактически, в постмодернистской системе отсчета, понятия субъекта и объекта могут быть конституированы лишь в спекулятивных и односторонних концептуальных срезах ситуации текстовой семиотической тотальности. Однако разрушение субъект-объектной оппозиции в контексте постмодернистского типа философствования далеко не исчерпывается ее распадом, — оно гораздо глубже и предполагает утрату статуса возможности для всех компонентов этой оппозиции, т.е. фундаментальное расщепление определенности как объекта (предметности как таковой), так и субъекта, "Я" (парадигмальная фигура "смерти субъекта"). Базовая для постмодернизма критика референциальной концепции знака (см. **Пустой знак**) и отказ от самой идеи возможности внетекстового означаемого (см. **Трансцендентальное означаемое**) приводит к тому, что понятие "объект" в классическом его понимании в принципе не может быть конституировано в контексте постмодернистского типа философствования. Соответственно, любая попытка такого конституирования может иметь своим результатом лишь симуляцию внезнакового феномена — то, что П. ван ден Хевель обозначил как "украденный объект". Не случайно постмодернизм в зачатке каждого (даже — в ретроспективе — классического) текста усматривает предполагаемое "слово *Esto* (пусть, например... предположим...)" (Р.Барт). В постмодернистской

111

системе отсчета единственно (и предельной) версией объективности является, по формулировке Кристевой, "проблематичный процессуальный объект", который "существует в экономике дискурса". В подобном контексте утрачиваются традиционные основания дифференциации естественнонаучного и гуманитарного познания в собственном смысле этого слова, четкая демаркация "наук о природе" и "наук о духе" оказывается в принципе невозможной. Эту ситуацию Лиотар обозначает как "разложение принципа легитимности знания": "это разложение протекает внутри спекулятивных игр, ослабляя связи энциклопедической структуры, в которой каждая наука должна была занимать свое место... Дисциплины исчезают, происходит взаимопроникновение наук на их границах, что приводит к возникновению новых территорий". Даже внутри предметного поля философского знания невозможна дифференциация традиционно выделяемых областей онтологии и философии сознания, философии истории и философии культуры. В связи с этим Апель констатирует применительно к современной философии снятие "принципиального различия между классической онтологией и новоевропейской философией сознания". Финальный распад субъект-объектной оппозиции лишает традиционную дихотомию естественных и гуманитарных наук ее предметного критерия [и это при том, что утверждение постмодернизмом нарративной (см. **Нарратив**) природы любого знания лишает их дифференциацию внутринаучного основания]. Фактически, как пишет Х.С.Шнейдау, это означает "банкротство секулярно-гуманитарной традиции" и ориентирует на широкий междисциплинарный диалог — при понимании последнего как реализующегося не только и даже не столько между сопредельными дисциплинами, сколько между естественными и гуманитарными науками. (Аналогичные тенденции могут быть зафиксированы и в современном естествознании: так, согласно оценке Тоффлера, говоря о синергетической исследовательской парадигме, можно утверждать, что "перед нами дерзновенная попытка собрать воедино то, что было разъято на части".) Таким образом, постмодернизм, оформляющийся, по выражению Дерриды, "на границах философии", несет в себе интегрирующий потенциал и ценностную установку на междисциплинарный диалог. Применительно к сегодняшнему положению дел можно утверждать, что если в рамках постмодернистской классики субъект-объектное отношение растворяется в процессуальности семиотической игры, то в рамках такого феномена, как *after-postmodernism*, имеет место тенденция к конституированию проблемных полей философствования в контексте осмысления отношений, артикулируемых как субъект-субъектные.

Фактически в контексте современной версии постмодернизма традиционная субъект-объектная оппозиция

разрушается до основания — вплоть до разрушения понятий субъекта и объекта в классическом их прочтении, — и на ее место выдвигается процессуальность спонтанных субъект-субъектных отношений. В целом, согласно оценке Р.Руйтер, отказ постмодернизма от презумпции Б. влечет за собой радикальные интерпретационные трансформации культурного пространства в целом, включая и новое видение теологической проблематики, и переосмысление антропоприродных отношений, конституированных в данной культуре в качестве господства человека над природой, ибо "вся западная теологическая традиция иерархической последовательности сущего... начинается с нематериального духа (Бога) — источника этой последовательности и нисходит к недуховной материи" (см. **Идеализм**). (См. **"Воскрешение субъекта"**, *After-postmodernism*.)

М.А. Можейко

БЛОХ (Bloch) Эрнст (1885—1977) — немецкий философ, социолог и публицист неомарксистской ориентации. Создатель "философии надежды" и "онтологии Еще-Не-Бытия"

БЛОХ (Bloch) Эрнст (1885—1977) — немецкий философ, социолог и публицист неомарксистской ориентации. Создатель "философии надежды" и "онтологии Еще-Не-Бытия". Сумел в определенной мере дополнить интенцию европейской культуры на анамнесис, воспитание, Прошлое установкой на Новое, "конкретную утопию надежды" на Будущее. Учился у Г.Зиммеля, М. Вебера, О.Кюппе. Диссертация (1908) по теме: "Критический анализ Риккерта и проблема современной теории познания". С 1911 начинается творческое сотрудничество Б. и Лукача. В 1917 — эмигрирует в Швейцарию: осуществляет исследование "Политические программы и утопии в Швейцарии". В 1919 возвращается в Германию. В 1933 — повторная эмиграция из Германии. В 1934 выслан из Швейцарии. Переезжает в Париж (1935). Эмигрировал в США (1938). (Хоркхаймер отказался принять Б. на работу в Институт социальных исследований, переместившийся из Франкфурта в Нью-Йорк, по причине "слишком коммунистических" убеждений Б., а также его веры в утопию как ту философскую форму, которая позволит постичь современные общественные проблемы.) Профессор философии Лейпцигского университета (ГДР) (1949—1956). Директор Института философии при Лейпцигском университете (с 1949). Действительный член немецкой Академии наук (1955, еще не разделенной). Национальная премия 2 класса по науке и технике (1954). Отечественный орден за заслуги (1955). В 1956 в докладе о Гегеле критикует "узкоколейный марксизм". За неортодоксальность воззрений был принужден покинуть кафедру. С 1957 — на пенсии без права публичных выступлений. Его сторонники были подвергнуты репрессиям. С 1959 — профессор в Тю-

112

бингене. Премия по культуре от Объединения немецких профсоюзов (1964). Международная премия мира немецких издателей (1967, в другие годы этой премии удостоивались Марсель, Тиллих, Ясперс, Гвардини, Бубер). Почетный доктор Загребского университета (1969). Почетный доктор Сорбонны и Тюбингенского университетов (1975). Основные работы: "Вадемекум для нынешних демократов" (1918), "Дух утопии" (1918), "Томас Мюнцер как теолог революции" (1921), "Наследие этого времени" (сборник очерков, 1924—1933), "Следы" (1930), "Наследство нашего времени" (1935), "История и содержание понятия "материя" (1936—1938, опубликована в 1952 под названием "Проблема материализма — его история и сущность"), "Свобода и порядок. Очерк социальных утопий" (1946), "Субъект-Объект. Комментарий к Гегелю" (на испанском языке в 1949, первое немецкое издание — 1951), "Авиценна и аристотелевские левые" (1952), "Христиан Томазиус, немецкий ученый без убожества" (1953), "Принцип надежды" (в трех томах— 1954, 1955, 1960), "Основные философские вопросы онтологии еще-не-бытия" (1961), "Тюбингенское введение в философию" (1963), "Атеизм в христианстве" (1968), "Experimentum Mundi" (1975) и др. Философия Б. трактовала несуществующее еще будущее человечества как подлинно человеческое пространство. ("Мир — это никогда не закон", это всегда "тенденция" и "эксперимент". "Материя" же — это всего лишь "Потенциальности-Сущее"). Согласно Б., и животворящий Эрос Платона, и "отчаянная надежда" у Гераклита, и "потенция бытия" — материя у Аристотеля, и ориентированная в будущее диалектика Гегеля — являют собой разноплановые фрагменты такого подхода. По мнению Б., практически вся домарксистская философская традиция обращена в прошлое, ибо она трактует настоящее в контексте тезиса об идеале совершенства, уже достигнутого в Абсолюте. Как утверждал Б., категория *novum* /лат. "новое" — *А.Г./* даже в самой отдаленной степени не определена и не нашла своего места ни в одной домарксистской картине мира. Традиционно, по мысли Б., последняя, наивысшая новизна воплощалась и фиксировалась в категории "предельное", при этом "неизбежное присутствие цели-тенденции во всем прогрессивно новом" осмысливалось через термин "повторение", последней и самой основательной формой которого являлась "идентичность". Как отмечает Б., "во всей иудейско-христианской философии — от Филона и Августина до Гегеля — "предельное" связано исключительно с "первичным", и не с "новым"; вследствие этого "новое" выступает как достигнутое возвращение уже заверщенного, потерянного или отчужденного "предельного". В рамках же философии 20 века — например, у Бергсона, — "понятие нового... является абстрактной противоположностью повторения, а зачастую и просто обратной стороной механического однообразия; оно одновременно приписывается каждому моменту жизни без исключения и вследствие этого утрачивает свою ценность". Концептуальным продолжением идеи о необходимости кардинального

переосмысления содержания термина "новое", а также несущей категориальной конструкцией философской системы Б. выступило понятие "надежда". С точки зрения Б., "думать о лучшем — есть первоначально сугубо внутренний процесс "Я". Это свидетельствует о том, сколько молодости живет в человеке, сколько в нем скрыто надежд, ожиданий, которые не хотят погрузиться в сон, хотя их так часто хоронили. Даже у самых отчаявшихся они устремлены не совсем в ничто. Даже самоубийца бежит в отрицание [жизни] как в лоно: он ждет покоя. Даже разбитая надежда продолжает мучительно обманывать — призрак, потерявший дорогу обратно на кладбище, хранящий верность развенчанным образам. Надежда не проходит сама по себе, а лишь уступает место своим собственным новым образам. То, что в мечтах можно парить, что возможны сны наяву, зачастую не имеющие ничего общего с действительностью, — все это значительно расширяет пространство пока еще открытой и непознанной жизни в человеке". С точки зрения Б., "сознательный человек — животное, насытить которое труднее всего. Если у него отсутствует необходимое к жизни, то эту нехватку он осуществляет как никакое другое существо. Если он имеет необходимое, то вместе с удовлетворением появляются новые вожделения, которые мучают ничуть не меньше...". В исконном космическом (присущем и до- и сверхчеловеческим мирам) импульсе "голода", осуществляющемся в мире человека как "надежда", реализуется, согласно Б., возможное будущее, "Еще-Не-Бытие". Онтологический статус "Еще-Не-Бытия" задан, по Б., тем, что стремление конструировать потенциально возможное, "еще незавершенное" — необходимое основание для освободительного преодоления людьми недостаточной адекватности земного бытия. Согласно Б., Настоящее постижимо посредством "гештальта неконструируемого вопроса": "Для Чего?" или: "Кто мы? Откуда мы пришли? Куда мы идем? Что ожидаем мы? Что ожидает нас?". Человек обречен на состояние неизбывной надежды: прошлое постижимо лишь по истечении определенного времени, а подлинное настоящее в данный момент всегда отсутствует. Иными словами, у Б. действительность всегда выступает "процессуальной действительностью". По схеме Б., "человек придумывает желания. Он способен на это и находит для этого массу материала в себе самом, хотя и не всегда наилучшего, прочного. Такое смятение и брожение сверх сформировавшегося сознания представляет собой первый корре-

113

лят фантазии, заключенный вначале только внутри нее самой". Далее, по мысли Б., правомерно предположить следующее: "Действительное — это процесс. Он представляет собой широко разветвленное опосредование между настоящим, неокончательным прошлым и, самое главное, возможным будущим... Следует, при этом, проводить различие между просто познавательным или объективно возможным и реально возможным как единственным, к чему могут привести существующие обстоятельства. *Объективно* возможным является все то, наступление чего научно ожидаемо или, по крайней мере, не исключено на основании простого *частичного* познания его наличных условий. *Реально* возможным, напротив, является все то, чьи черты еще не полностью собраны в сфере *самого объекта*, будь то по причине их незрелости либо потому, что новые условия, хотя и опосредованные уже существующими, подготавливают появление новой действительности. Подвижное, меняющееся и изменчивое бытие, представляющее диалектико-материалистическое, обладает этим незавершенным возможным становлением, еще-не-окончательностью как в своем основании, так и по своему горизонту. Здесь мы, следовательно, можем сказать: *второй, конкретный коррелят* придает утопической фантазии *реально возможную, диалектико-материалистически обусловленную новизну*, этот коррелят находится вне смятения и брожения во внутреннем слое сознания". Преодолевая разделение субъекта и объекта ("отчуждение"), которое, согласно Б., неизначально, люди своей активностью призваны воссоединить этот разрыв, тем самым создавая реальность ("Все", "совершенство", "предельное блаженство", Царство Свободы, коммунизм), адекватную подлинной себе самой. Экспликация тезиса об обретении (творении) реальности, соразмерной подлинно человеческому в человеке, осуществляется Б. так: "Ясно, что ограничение фактическим даже внутри значительно измененной сегодняшней действительности было мало реалистичным; что сама реальность является неокончательной; что на ее границе расположено то, что наступает и вырывается за ее пределы. Человек нашего времени хорошо ощущает пограничность своего существования за пределами контекста ожиданий, подавленных уже ставшей действительностью. Он больше не видит вокруг себя якобы завершенные факты и вовсе не считает их единственной реальностью; в этой реальности пугающе возшло возможное фашистское "ничто", а еще раньше — понимаемый как окончательно завершенный и достижимый в срок "социализм". Возникло понятие, иное, чем узкое и застывшее понятие реальности, сложившееся во второй половине XIX века... Конкретная фантазия и сила образов, переданных посредством ее предвосхищений, в процессе действительного са-

ми находятся в состоянии брожения и формируются в конкретных мечтах, устремленных в будущее; элементы предвосхищения представляют собой составную часть самой действительности". Пафос этого истинно философского пути человеческого самообретения, его начало и конец у Б. — формула "Я есмь": "У самого себя. В Мире как Родине. Здесь и Теперь". Альтернативной возможностью является "Ничто" — конец мирового процесса. Надежда, как и страх — аффекты ожидания, первая также включает в себя и "знание о будущем". Анализируя "формы воплощения" надежды, Б. различал "дневные мечты" (грезы, иллюзии, плоды воображения) и "ночные грезы" (схожие со "сновидениями", толкуемые Фрейдом). (Как отмечал Б., "существуют все же и самые глупые мечты — как пена; сны наяву содержат, однако, и такую

пену, из которой иногда может родиться Венера"). Особо продуктивным было вычленение Б. "малых дневных мечтаний" в контексте того, что Бессознательное — это не только "Уже-Не-Осознанное" (по Фрейд), но также и "Еще-Не-Осознанное", сопротивление которому отнюдь не невротично, а продуцируется самим предметом постижения. С точки зрения Б., для воплощения лучшего в человеке для истории необходимы индивиды, способные активно действовать в пространстве становящегося. По Б., лишь часть людей живет и действует в "Теперь", остальные же (в Германии в середине 1930-х — крестьянство, разоряющиеся государственные служащие и т.п.) лишь внешне в нем присутствуют, исконно принадлежа своим образом действий временному пласту "Раньше" и идеалам "готического" образа жизни, "нордической чести" и т.д. Данная "теория одновременности", эксплицировавшая процессы самоидентификации этносоциальных групп, объясняла механизмы глухого неприятия немцами Веймарской республики дня сегодняшнего, ту "застывшую ярость", которая и привела фашистов к власти. По мнению Б., "субъективный фактор" есть потенция, не замкнутая эволюционным процессом, объективный фактор есть также незамкнутая потенциальность мировых мутаций в рамках его законов, которые в новых условиях меняются, но не перестают быть законами". Человек становится соразмерен масштабам того, что должно стать, лишь конституируясь как адекватная этим процессам тотальность собственных внешних и внутренних условий и их определений. "Только действующий и познающий человек может построить из подвижных конструкций дом и родину, т.е. то, что древние утописты называли "царством человека". Марксизм, согласно Б., — воплощенный "акт надежды", соединяющий конкретную "теорию-практику" с "объективно-реальной возможностью" эволюции мира. Подлинная философия, по мнению Б., таким образом, являет собой "систему теоретического

114

мессианизма" и "руководство" для "пророков" и "провозвестников будущего": "...философия будет обладать совестью завтрашнего дня, партийностью будущего, знанием надежды — или она не будет обладать никаким знанием". Религия у Б. — не только продукт отчуждения и самоотчуждения человека, но и ожидание "нового неба" и "новой земли". "Теократическое" пространство, по Б., элиминирует человека из процесса порыва к новому, "еретическое" же оспаривает существующий порядок вещей, вызывая к Новому. "Коммунистическая космология" Б. постулирует достижимость, реальность воплощения Бога в грядущем мире — мире, где мышление тождественно бытию, где, тем самым, преодолевается ограниченность природы человека и он становится бессмертным. Известная "дуга Б." ("мир — утопия") постулировала главную идею его философского учения: непрерывную устремленность человека к обретению возможной Родины в контексте процессуальной трансформации окружающего мира. Программным средством такого движения Б. полагал "воинствующий оптимизм" — активное отношение к нерешенному, но решаемому посредством труда и конкретных действий будущему (ср. у Маркса: с помощью воинствующего оптимизма нельзя осуществить абстрактные идеалы, но зато можно освободить задавленные элементы нового, более человеческого общества, то есть конкретный идеал). По мысли Б., "для воинствующего оптимизма не существует иного места, кроме того, которое открывает категория "фронт" или "передовая линия истории" — "мало еще осмысленный передний край бытия подвижной, утопически открытой материи". Несмотря на то, что Б. нередко именовали "философом Октябрьской революции" (Б. воспринял как "скандал" успешный социалистический переворот в России, а не в Германии), он уже в 1918 обозначил Ленина как "красного царя" и "Чингис-хана". По Б., "революция по Ленину" неизбежно вернет Россию к ее самодержавному прошлому. Б. на протяжении всей своей жизни отстаивал идею о множественности потенциально возможных моделей социализма, будучи убежденным в том, что советский опыт ни в коем случае не может выступать как эталон. (См. также **Надежда**.)

А.А. Грицанов

БОДРИЙЯР (Baudrillard) Жан (р. в 1929) — французский философ, социолог,

БОДРИЙЯР (Baudrillard) Жан (р. в 1929) — французский философ, социолог, культуролог. Основные сочинения: "Система вещей" (1968), "К критике политической экономики знака" (1972), "Зеркало производства" (1975), "Символический обмен и смерть" (1976), "В тени молчаливого большинства" (1978), "О возвращении" (1979), "Симулякры и симуляции" (1981), "Фатальные стратегии" (1983), "Америка" (1986), "Экстаз коммуникации" (1987), "Прозрачность Зла" (1990),

"Год 2000 может не наступить" и др. Оригинальный философский дискурс Б. представляет из себя гиперкритицизм, тотальную сверхкритическую критику. Его стиль и письмо скорее можно отнести к интеллектуальной прозе и модной литературе, нежели чем к академической философии, что нередко рассматривалось как повод стигматизировать его идеи как маргинальные и псевдо-, не-философские. Б. преподает в Парижском университете, читает лекции в университетах Европы, США и Австралии. Всегда рациональный "дискурс вещей" (товаров) и их производства, дискурс объекта потребления как знаковой функции структурирует, по Б., поведение человека ("дискурс субъекта"). Не потребности являются основанием для производства товара, а наоборот — машина производства и потребления производит "потребности". В акте потребления потребляются не товары, а вся система объектов как знаковая структура. Вне системы обмена и (у)потребления нет ни субъекта, ни объектов. Объект потребления как таковой

конституируется тем, что потребность подвергается рациональному обобщению; а также тем, что товар артикулирует выражения из дискурса объектов, предшествующего их "отовариванию" и приобретению ими меновой стоимости. "Язык" вещей классифицирует мир еще до его представления в обыденном языке; парадигматизация объектов задает парадигму коммуникации; взаимодействие на рынке служит базовой матрицей для языкового взаимодействия. Субъект, чтобы остаться таковым, вынужден конструировать себя как объект, и эта "система управляемой персонализации" осознается потребителем как свобода — свобода владеть вещами. Б. считает, что быть свободным в обществе потребления, на самом деле, означает лишь свободно проецировать желания на произведенные товары и впасть в "успокоительную регрессию в вещи". Нет индивидуальных желаний и потребностей, есть машины производства желаний, заставляющие наслаждаться, эксплуатирующие наши центры наслаждения. Объекты есть категории объектов, тирания которых задает категории личности. Места в социальной иерархии помечены/означены обладанием вещами определенного класса. Знаковый код — всегда обобщенная рациональная модель — и снятый в нем принцип эквивалентности монополю организуют поля власти и порядка. Потребление — это тоже своего рода бизнес, труд, когда мы инвестируем собственные смыслы и значения в систему дискурса объектов. В самом акте потребления, в "волшебстве покупки" совершается, по Б., бессознательное и управляемое принятие всей социальной системы норм. Дискурс объектов как парадигма языка, коммуникации и идентичности вытеснил символический обмен — тот социальный институт, который в ар-

115

хаических обществах определял поведение и коммуникацию до и без всякого осознания и рационализации. Символический обмен выстраивается относительно субъекта и символов его присутствия; принципом интерактивности здесь является не симметрия эквивалентного обмена, а асимметрия дара, дарения, жертвоприношения — т.е. принцип неравенства или амбивалентности. Потребительская стоимость и ее функциональная, жизненно-практическая основа в фатальном жесте отрицания подменяются меновой — т.е. рыночной, фундированной принципом эквивалентности: все равно абстрактному эквиваленту денег, все рационально обобщается до эквивалентности. Однако далее и этот "фетишизм потребительской стоимости", также известный в марксистской политэкономической теории как проблема отчуждения, становится жертвой диктатуры знаковой стоимости, подпадая под "монополию кода" (торговая марка, стэндинг). Объект становится единством знака и товара; отныне товар — это всегда знак, а знак — всегда товар. Знак провоцирует отчуждение стоимости, смысла/означаемого, референта, а значит реальности. В дискурсе рекламы, организующем приобретение вещи через приобретение ее смысла и управление желаниями, воображаемое и бессознательное переходят в реальность. Эту работу проделывает знак, однако при этом он сам производит свои референты и значения; мир и реальность, согласно Б., — отражения означающего, его эффекты, его своеобразные фантазматические модусы. И теперь отчуждение уже исчерпало себя — наступил "экстаз коммуникации", как позже отметит Б. В этом пункте Б. радикально критически расходится со структуриализмом и марксизмом: в знаковой форме стоимости доминирует означающее, что разрушает основную структуриалистскую пару означаемое/означающее; политэкономические формулы стоимости перестают работать в мире диктатуры знака. Б. подчеркивает, что знаки в принципе стремятся порвать со значениями и референциями, что они стремятся взаимодействовать только между собой. Вся эта знаковообъектная машина обособливается в самодостаточную систему, которая в пределе стремится поглотить вселенную. Система порождает свое иное, своего Другого. Цензура знака отбрасывает и вытесняет смерть, безумие, детство, пол, извращения, невежество. Именно эту монополию кода стремится захватить идеология, полагает Б. Поэтому идеология не есть форма ложного сознания, как ее рассматривает марксизм. Идеологический дискурс до-сознателен, он достигает высшей точки рационализации и обобщения, колонизируя все уровни знакового кода. Он, как и сами коды, порождает коннотации, а не денотации; он паразитирует на мультипликации знаков, он — уродливый мутант, экскремент, всегда исчезающий остаток. Поэтому, строго говоря, здесь уже нельзя даже вести речь об идеологии. Б. приходит к выводу, что идеологии больше нет — есть лишь симуляция. В результате непрерывной эксплуатации языка кода в качестве инструмента социального контроля к концу 20 в. знаки окончательно отрываются от своих референтов и получают полную автономность сигналов — "симулякров", воспроизводящих и транслирующих смыслы, неадекватные происходящим событиям, и факты, не поддающиеся однозначной оценке. По мысли Б., произошла "истинная революция" — революция симуляции знака-кода (симулякра), закрывшая повестку дня двух предшествующих (тоже "истинных" — в отличие от пролетарской) революций — революции про-симулякров "подделки" Ренессанса и "производства" индустриального века. Утрачивают свою состоятельность как симулякры-подделки эпохи Возрождения — т.е. принципы традиции, касты, естественного закона, сакрального и религии, так и симулякры-продукция индустриальной революции — принципы эквивалентности, авангарда, класса, идеологии, труда и производства. Закрыта, согласно Б., и повестка дня теорий, рожденных индустриализмом: антропологии, политэкономии, структуриализма, семиотики, психоанализа, которые лишь маскировали террор системы, создавали ей "алиби". Восшествие симулякра стирает и сам механизм революции, а взамен симуляция порождает мир катастроф. Концептуальная реверсия гиперкритики адресуется Б. и самому себе, идеям своих ранних работ: системы объектов больше нет, есть "операциональная белизна" имманентной функциональной поверхности операций и коммуникаций —

медиум-симулякр насилует реальность, утрата объекта становится аллегорией смерти. Симулякр у Б. "превозмог" историю: он создал "массы" (вместо классов) и они остановили исторический процесс. "Массы" — молчаливое большинство, черная дыра, поглощающая социальное; они тяготеют к физической и статистической форме, одновременно не социальной и сверхсоциальной, совершенно социальной. Они не могут быть управляемы никакой политической властью, но массы порождают иллюзии власти, иллюзии быть властью; функционирование всех современных систем привито на теле этого смутного существа масс. Массы нигде, никем и ничем не могут быть представлены. Они существуют помимо и вне демократической репрезентации; они парадоксальным образом сочетают в себе сверхуправляемость и катастрофическую угрозу тотальной дерегуляции. Их невозможно сбить с пути или мистифицировать, ведь они никуда не движутся и ничем не заняты. Они поглощают всю энергию и информацию, растворяя при этом

116

все социальное и все антисоциальное. Массы дают тавтологичные ответы на все вопросы, ибо на самом деле они молчат — они безмолвны, как звери. Наивно полагать, считает Б., что массы созданы манипуляциями средств массовой информации. Массы сами по себе являются сообщением ["mass(age) is the message"]. Вероятно, массы превосходят в этом СМИ, но в любом случае и те и другие находятся в одном общем процессе. СМИ — это своего рода генетический код, управляющий мутацией реального в гиперреальность; он, следовательно, не реализует функцию социализации, а, напротив, излучает социальное в черную дыру масс, за счет чего последние набирают критический "вес" и парадоксальным образом обращают систему в гиперлогику амбивалентности, заставляя ее давать всегда больше и принуждая себя всегда больше потреблять — все что угодно ради какой угодно бесполезной и абсурдной цели. Симулякр формирует среду прозрачности, где ничего не может быть утаено или сокрыто. Все, наоборот, становится сверхвидимым, приобретает избыток реальности. Б. называет это гиперреальностью. Она порождена "техническим безумием совершенного и сверхточного воспроизведения" (образов, звуков и пр.). Бесконечная репродукция, микродетализация объектов, превращение их в модельные серии — вот определение "реального" как гиперреальности. Здесь реальные объекты дереализуются и поглощаются симулякрами. Вещи теперь слишком правдивы, слишком близки, слишком детально различимы (детали пола порнографии, атомы звука в квадрофонии и пр.); они выведены в сверхочевидность галлюцинации деталей. Прозрачность упраздняет дистанцию, в жадной "прожорливости взгляда" мы сливаемся с объектом в непристойной близости. Поэтому в гиперреальности безраздельно царствует новая непристойность: "Это какой-то раж... стремление все вывести на чистую воду и подвести под юрисдикцию знаков... Мы погрязли в этой либерализации, которая есть ни что иное, как постоянное разрастание непристойности. Все, что сокрыто, что еще наслаждается запретом, будет откопано, извлечено на свет, предано огласке и очевидности". Непристойность означает гипер-представленность вещей. Именно в непристойности Б. видит суть социальной машины производства и потребления, поэтому именно вокруг непристойного в псевдосакральном культе ценностей прозрачности выстраиваются ритуалы коллективного поведения. Мы, отмечает Б., поглощены гиперреальностью, а значит ввергнуты в непристойность. Гиперреальность и непристойность характеризуют фатальный и радикальный антагонизм мира. Ни диалектический или любой иной синтез, ни эквивалентность или тождество, но радикальная амбивалент-

ность оппозиций создает мир симулякров и катастроф. Все стремится вырваться за пределы, стать экстремальным; все захвачено симулякром и превращено в бесконечную собственную гипертрофию: мода — более прекрасна, чем само прекрасное; порнография более сексуальна, чем сам секс; терроризм — это больше насилие, чем само насилие; катастрофа более событийна, чем само событие. Это более не трагедия отчуждения, а экстаз коммуникации. Войдя в это экстатическое состояние, пережив экстремальное свершение, все в мире гиперреальности, согласно Б., перестает быть собой. Вселенная становится холодной и объектной; на ее сцене больше невозможен спектакль — в лучшем случае состоится банальная церемония; порнография сменила сексуальность; насилие замещено террором; информация упразднила знание. Амбивалентность катастрофы обозначает границы кода — это смерть. Нет более никакой диалектики, есть движение к пределу и за предел — к смерти. Главный актер этой культуры катастроф — средства массовой информации и современных телекоммуникаций, экран как поверхность знака, компьютер и передовые технологии, молчаливое большинство масс. Параноидального субъекта индустриальной эпохи "стирает" новый субъект-шизофреник, "больной" шизофренией имманентной распушенности, что вовсе не означает для него потерю реальности в клиническом понимании шизофренических расстройств. Наоборот, речь идет о полном гипер-контакте с объектами, перманентной гиперблизости миру. Шизофреник "становится чистым экраном, чистой абсорбирующей и ресорбирующей поверхностью...". Его тело постепенно превращается в искусственный протез, бесконечную серию протезов, позволяющих продлевать тело до бесконечности. Субъект и его тело подвергаются трансмутации в гиперрепродуктивной модели клона-двойника. Двойник — таков совершенный протез, симулякр тела. В абсурдной логике амбивалентности шизосубъект — атом молчаливого большинства масс — гипертрофирует свое частное пространство и живет в своей приватной телематике: в повседневности каждый видит себя на орбите своей суверенной, изолированной и закрытой жизни в скафандре=машине, сохраняющей достаточную скорость, чтобы не сойти с орбиты. Поэтому здесь мы существуем как адресаты, терминаторы сетей, тогда как креативная игра субъекта-демиурга, актора-игрока уже сыграна. Согласно Б., "банальная стратегия" контроля рационального или ироничного субъекта над объектом более невозможна.

Шизофрения не оставляет выбора: в нашем распоряжении только "фатальная стратегия" перехода на сторону объекта, признания его гениальности и его экстатического цинизма, вхождение в игру по его правилам. Обь-

ект должен нас совратить, а мы должны отдаться объекту. Очарование "совращения" и бессмысленности аннулирует метафизический "принцип Добра". Фатальная стратегия следует "принципу Зла", который находится вне логики стоимости и исключает позицию и категории субъекта — причинность, время, пространство, целеполагание и т.д. Следовать фатальной стратегии в "прозрачности Зла" и требует постмодерный мир, который Б. характеризует как состояние "после оргии". Оргия закончена, все уже сбылось, все силы — политические, сексуальные, критические, производственные и пр. — освобождены, утопии "реализованы". Теперь остается лишь лицедействовать и симулировать оргиастические судороги, бесконечно воспроизводить идеалы, ценности, фантазмы, делая вид, что этого еще не было. Все, что освобождено, неизбежно начинает бесконечно размножаться и мутировать в процессе частичного распада и рассеивания. Идеи и ценности (прогресса, богатства, демократии и пр.) утрачивают свой смысл, но их воспроизводство продолжается и становится все более совершенным. Они расползаются по миру как метастазы опухоли и проникают везде, просачиваясь и друг в друга. Секс, политика, экономика, спорт и т.д. теперь присутствуют везде и значит нигде. Политика сексуальна, бизнес — это спорт, экономика неотличима от политики и т.д. Ценности более невозможно идентифицировать, культура стала транскультурой, политика — трансполитикой, сексуальность — транссексуальностью, экономика — трансэкономикой. Все подверглось "радикальному извращению" и погрузилось в ад воспроизводства, в "ад того же самого". Другой как принцип различения стал знаком-товаром на рынке, стал ресурсом рыночной игры отличий, стал сырьевым ресурсом, который уже исчерпан. На место Другого, по мысли Б., возведен Тот же самый (=объект) — главный участник Оргии, которого мы старательно маскируем под Другого. На симулякре Другого, на теле Того же самого паразитируют и вынашивают свое могущество машины: сверхскоростной и сверхпродуктивный аутичный разум-мутант компьютеров так эффективен потому, что он "отключен от Другого". Как полагает Б., нет больше сцены, нет спектакля, нет иллюзии, нет Другого, который единственный "позволяет мне не повторяться до бесконечности". По Б., "между тем, все наше общество с присущими ему антисептическими излияниями средств коммуникации, интерактивными излияниями, иллюзиями обмена и контакта нацелено на то, чтобы нейтрализовать отличия, разрушить Другого как естественное явление. При существовании в обществе средств массовой коммуникации оно начинает страдать аллергией на самое себя... Весь спектр отрицаемых отличий воскресает в виде саморазрушительного процесса. И в этом тоже кроется прозрачность Зла. Отчужденности больше не существует. Нет Другого, который ощущался бы нами как взгляд, как зеркало, как помутнение. С этим покончено". Мир культуры Запада препарирован дискурсивным симуляком гиперкритики Б. как тело гигантского полуживого и одновременно сверхактивного мутанта — бессмертного и вечно самотождественного в своей оргиастической симуляции воспроизводства. Имя и совершенное воплощение этого мутанта — Америка. По мысли Б., ничто и никто больше не приходит извне; все исходит только от нас самих. Мы не ждем гостей и чужды гостеприимства. Другие культуры очень гостеприимны, замечает Б., именно это делает их культурами, ибо гость — это всегда Другой. [См. также **Бинаризм**, **Порнография**, **Постистория**, **"Прозрачность Зла"** (Бодрийяр), **Симулякр**, **Симуляция**, **"Система вещей"** (Бодрийяр).]

Д. В. Галкин

БОЛЬНОВ (Bollnow) Отто Фридрих (1903—1991) — немецкий философ

БОЛЬНОВ (Bollnow) Отто Фридрих (1903—1991) — немецкий философ. Доктор наук по теоретической физике (1925). После знакомства с трудами Хайдеггера начинает профессионально заниматься философией, защищает докторскую диссертацию по философии Ф.Якоби. Профессор философии и педагогики (Геттинген, 1931—1939; Майнц, 1946—1953; Тюбинген, 1953—1970), профессор психологии и педагогики (Ги-сен, 1939—1946). Почетный доктор Страсбургского университета (1975). Основные сочинения (всего порядка 30 книг): "Философия жизни Ф.Х. Якоби" (1933), "Дильтей. Введение в его философию" (1936), "Сущность настроений" (1941), "Экзистенциальная философия" (1943, семь переизданий к 1992), "Человек и пространство" (1953), "Новая защищенность. Проблема преодоления экзистенциализма" (1955), "Рильке как поэт нашего времени" (1956), "Философия жизни" (1958), "Мера и чрезмерность человека" (1962), "Французский экзистенциализм" (1965), "Философия познания" (в двух томах: 1970, 1975), "Исследования по герменевтике" (в двух томах: 1982, 1983) и т.д. Базовыми философскими программами, конституировавшими философское творчество Б., выступали: а) разработка "новой теории познания", фундируемой герменевтическим истолкованием "целей, сущности и функций познания во взаимосвязи с жизнью человека"; б) дополнение герменевтической "историчности" личностной составляющей; в) "этическая" трансформация иррационализма и нигилизма философии первой половины 20 в. акцентированно оптимистическим мировоззрением плюралистической "философии добродетелей". Главную задачу собственной рефлексии экзистенциальной

философии Б. видит в представлении ее как целостного течения, несмотря на ее различные формы проявления у отдельных мыслителей. Б. намечает путь ее "преодоления", высветляя основные категории философии экзистенциализма и предлагает позитивное их рассмотрение. Для этого Б. рассматривает ключевые позиции "философии жизни", инициировавшей, по его мнению, бытие экзистенциальной философии, и, в частности, тезис о текучести, изменчивости всего существующего. Именно последнее положение заставило экзистенциальных мыслителей сформировать "нечто", что давало бы опору человеку в его бытии: "Это предельное, глубинное ядро человека обозначают заимствованным у Кьеркегора, понятием существования". Б. анализирует эволюцию понятия "существование" до его конкретизации в качестве "человеческого существования". Б. противопоставляет гегелевского "абстрактного мыслителя", уклоняющегося от решения задач в своей жизни "существующему мыслителю", чье мышление обусловлено определенными задачами и трудностями жизни. Пытаясь осмыслить сущность философии экзистенциализма, Б. ссылается на Хайдеггера, который представлял свои философские интенции не в качестве экзистенциальной философии, но как "онтологию человеческого бытия". Именно эта ссылка дает возможность Б. определить экзистенциальную философию как постоянно выходящую за свои пределы, и поэтому выступающую у каждого мыслителя "лишь частью того обширного целого, которое само больше не должно постигаться исходя из экзистенциальной философии". Отсюда невозможность свести философию экзистенциализма к отдельному мыслителю: "Заложенное в понятии существования голос "что", которое экзистенциальная философия запечатлевает в качестве выражения ее специфического требования именно в этом понятии, е особенной остротой подчеркивает, что окончательная внутренняя действительность личного бытия человека уклоняется от любого содержательного истолкования". Существование может быть лишь целиком обретоено или целиком утеряно, но как "внутреннее" оно не противостоит внешнему, а дается путем "основополагающего прыжка", трансцензуса: "Существование исчезает, как только его полагают схваченным, и присутствует лишь в бесконечном свершении самого этого отрицания". Больнов поясняет эту характеристику на примере "негативной теологии": последняя полагает, что сущность Бога можно постичь лишь косвенно за счет выдвигания и последующего отрицания любого возможного о нем высказывания, чтобы в процессе этого отрицания постичь непосредственно уже неизречаемую сущность Бога. Опыт экзистенциального переживания строится на почве страха и отчаяния в результате высочайшего напряжения: "Ничто" является не тем, в чем человек растворяется, а тем, что отбрасывает человека к самому себе". В связи с этим понятие человеческого существования, позволяющее его отличить от всех внешних предметов, выявляет способность человека относиться к самому себе. Одновременно с существованием как отношением к самому себе полагается, по мысли Б., трансценденция, соотнесенность с иным, преодоление, переход. Движение существования осуществляется лишь при сопротивлении окружающей ему действительности, поэтому мир в экзистенциальной философии предстает как враждебный, тревожный: "Мир — то, посредством чего человеческое бытие оказывается существенным образом ограничено". Мир дает нам некое сообщество, совместное бытие, доказательством которого выступает одиночество: "Другой может отсутствовать лишь в совместном бытии". Человеческое существование характеризуется, по Б., двумя модусами: подлинностью и неподлинностью. Прорыв к подлинности предполагает отход от "массы" или законов "Ман", нивелирующих человека, уничтожающих его "единственность". Мир, указывает Б. становится лишенным смысла фоном, а человек в своем личном бытии не способен еще обрести свою сущность. Б. различает личное бытие и экзистенциальное существование, которое предстает как собственная возможность человека, цель, предоставленная личному бытию: "Сущность личного бытия заключена в его существовании". Противопоставляя бездушной коллективности коммуникацию, как прорыв к подлинности в своем самоопределении, Б. не дает человеку полных гарантий: коммуникация, с его точки зрения, характеризуется открытостью и вовлеченностью, что само по себе не исключает риска непонимания, использования человека в чьих-то целях. Следствием этого выступает "пограничная ситуация", где граница — то, что определяет человека, некая его глубинная сущность, но не ограничение извне: "Мы становимся сами собой тогда, когда с открытым взором вступаем в пограничную ситуацию". Здесь со всей полнотой разворачиваются такие экзистенциалы как отчаяние, страх, смерть, заставляющие человека отказываться принимать разумность мира, понимать самого себя. Но лишь "победивший страх", осознавший абсурдность человеческого существования обретает свободу и защищенность — полагает экзистенциальная философия. Последним прибежищем человеческого существования выступает смерть: "Вопрос о смерти — это вопрос, что означает смерть в качестве предстоящего конца человеческой жизни". Б. интерпретирует поэзию Р.-М.Рильке, который предлагает смерть в качестве собственного результата в жизни человека, последнего крика души: "Гос-

поди, дай каждому его собственную смерть!". Смерть преподносится как плод; то, что зачаточно включено в нашу жизнь и что должно нами в ней заботливо выращиваться: "Лишь за счет знания о смерти человеческая жизнь вздымается к его (подлинного существования) вершине". Страх перед смертью, потрясающий все существо человека, касается не его органического состояния, но духовного: "Это страх относительно ценности пропадающего личного бытия". Смерть выбивает человека из повседневности и опрокидывает его планы и

расчеты, но обладая "двойным направлением" она в тоже время заставляет перетряхнуть себя и задуматься об абсолютно существенном, что выразилось в понятии "решимости". В решимости, поясняет Больнов, достигается такое состояние человеческой жизни, в котором абсолютная внутренняя ценность отдельного мгновения делается независимо от его временного протяжения. Это состояние характеризуется предельным напряжением, дающим смысл не сколько из достижимого успеха, но из "безусловности вовлеченности". Экзистенциальная философия различает природное и экзистенциальное мгновение. В последнем, протекающим как миг, присутствует исполнение вечного. Временность как структурная форма, выражающая конечность человеческого существования обнаруживается и в историчности. Экзистенциальную философию, по Б., волнует поведение человека по отношению к той или иной исторической реальности: тревожное отношение к миру повторяется и в отношении к исторической действительности и наполняет жизнь человека "героическо-трагическим" существованием. Б. отталкивается от исходных посылок философии существования, но как уже указывалось, считает основной своей задачей осмысление ее, и соответственно, переосмысление сущности человеческого существования. Человек способен преодолеть самого себя, занять собственную позицию, найти свой "дом" вне дома: "Антропологическая функция дома становится проблемой там, где мир обнаруживается в его неуютности, тревоге и опасности... Поэтому дорога к пониманию (значению) дома ведет через экзистенциальный опыт (познания) бездомности человека". Б. апеллирует к разуму человека и мере, способным дать новые ценности, что обретается в результате постоянной работы духа человека. Повторение человеком самого себя, возвращение дает возможность достичь своей цели: "Человек живет в противоречии со своей внутренней сущностью и своим фактическим состоянием, но ему дана внутренняя перспектива поворота, чтобы возвратиться к своей собственной сущности". Новые экзистенциалы, которые предлагаются Б., способны, по его мнению, обуздать поток иррациональных сил в человеке, проявляющихся в разрушительной силе техники, функционализации жизни. В работе "Мера и чрезмерность человека" Б. подчеркивает значимость пропорции между рациональным и иррациональным, которое обретается верой в самого себя, "решимостью" и вовлеченностью. Попытка придать экзистенциальной философии позитивную направленность обозначила гуманистический пафос перспектив человека, пробуждающих его нравственные силы, заложенные в экзистенции. Последние годы жизни Б. занимают вопросы теории познания. Нравственное совершенствование человека связывается им с общением, в котором язык объявляется универсальным средством воспитания: через Слово идет развитие добродетелей индивида. "Человекоцентрированность" произведений Б. наглядно подтверждает то, что любые философские изыски 20 в. отторгают проблематику "онтологии Вселенной", утверждая в статусе "основного вопроса философии" всевозможные тематизмы "человековедения".

Т.В. Комиссарова

БОЛЬЦАНО (Bolzano) Бернард (1781—1848) — чешский философ, теолог, математик, логик

БОЛЬЦАНО (Bolzano) Бернард (1781—1848) — чешский философ, теолог, математик, логик. Окончил Карлов Университет в Праге (факультет философии в 1800, факультет теологии в 1805). Занимал кафедру истории религии Карлова Университета с 1805 по 1820, затем лишен права чтения лекций за "вольномудство", после чего смог работать только над проблемами математики и логики. Основные труды (в математике и логике): "Наукоучение" (1837, обзор традиционных логических учений с изложением основ логики), "Парадоксы бесконечного" (первое издание — 1851). В трудах по логическим основаниям математического анализа Б. первым подошел к арифметической теории действительного числа (в опубликованных рукописях 1816—1819). Им также были выдвинуты базисные теоремы и понятия математики, к которым мировая наука подошла существенно позднее: примеры непрерывных, но нигде не дифференцируемых функций, полученные при помощи геометрических соображений (1830), и др. В труде "Парадоксы бесконечного" Б. подошел к теории бесконечных множеств. Им была доказана теорема (известная как теорема Б.-Вейерштрасса) о том, что каждое ограниченное бесконечное множество имеет по крайней мере одну предельную точку. Следуя Лейбницу, Б. был убежден в объективности актуально бесконечного, однако различал при этом два рода существования объективного: как существование "в себе" (не реальное, однако все-таки возможное) и как существование, "данное непосредственно" (т.е. действительное). Существование возможного объективного не зависит от субъективного знания, ибо создается не мыш-

лением (Б. считал, что "...возможность мыслить вещь... не является основанием для возможности ее существования..."), а "чистыми понятиями", играющими роль определяющего начала и для всего реального, и для всего объективно возможного. Так как существование истин, вытекающих из "чистых понятий", объективно возможно, то объективно возможно существование бесконечных множеств (как пишет Б., "...по крайней мере, среди вещей нереальных": например, существует некое "множество всех истин в себе", по сути своей являющееся бесконечным). Труд Б. "Парадоксы бесконечного" был опубликован ранее основополагающих работ Кантора в этом направлении. В своем учении Б. интегрировал "модифицированный" платонизм (в учениях о "чистых понятиях" и об "истинах в себе") и атомизм (по

отношению к трансформациям простых субстанций в процессах взаимодействия).

С. В. Силков

БОНАВЕНТУРА (Bonaventura), настоящее имя — Джованни Фиданца (1217—1274) — средневековый схоласт

БОНАВЕНТУРА (Bonaventura), настоящее имя — Джованни Фиданца (1217—1274) — средневековый схоласт. Доктор теологии (1253), епископ Албанский, удостоен титула "Серафического Доктора". Окончил факультет искусств в Париже, где изучал философию и встретился со своим будущим учителем Александром из Гельса (1185—1245), который произвел сильное впечатление на молодого Б. Благодаря своему учителю Б. стал склоняться к неоплатонизму, рафинированному в святоотеческой христианской традиции. В 1243 Б. принимает сан монаха ордена францисканцев, в рамках которого выступает — при ретроспективной оценке его статуса во францисканской традиции — как центральная фигура концептуализации францисканства, исходно артикулировавшего себя в качестве противостоящего книжной учености. Б. — автор трактата "Путеводитель души к Богу", где раскрывается его талант как богослова и глубокого мистика. Основная идея этого труда — переход ("транзитус") из мира рабства в мир свободы с помощью жезла креста Господнего. Это путь духовного просветления по шести ступеням духовной иерархии. Подъем начинается с низшей — тварного мира. Тут Бог познается через следы, оставленные в природе, т.к. мир есть образ и подобие Бога, вся Его сущность выражена в нем. Затем на следующей ступени человек должен понимать гармонию в мире вещей, виновник которых Бог. Третья ступень — узрение Бога внутри себя, в душе с помощью благодати. На четвертой ступени душа преображается, благодаря чему на пятой ступени духовной эволюции, души практикующих созерцают Бога в Его непреходящей славе. На шестой ступени душа сливается с Ним, но при этом остается личностью. В 1267—1268 Б., будучи уже генералом францисканского ордена (с 1257), вступает с аверроистами в диспут и пишет трактат "Сопоставления". В эту трилогию входят такие шедевры средневековой мысли, как "Декалог", "Дары Св. Духа", "Шестоднев". Б. не разделяет теологию и философию. Он призывает видеть в теологии философию, обретшую вертикаль от конечного к бесконечному в свет Откровения. Философия эта — пролог к богословию. Мир — это книга, которую нужно прочесть и понять, что это микрокосмос, участвующий в бытии, а бытие — Бог. Б. сравнивает Бога с сеятелем, разбрасывающим семена. В Боге есть причинный разум, от которого исходят законы мироздания. Именно здесь находятся идеи вещей, созерцая которые Бог творит мир и посредством которых управляет миром. Материя также не лишена некоторой активности, ибо содержит зародыши форм, которые Бог актуализирует окончательно. Б. не смог ясно ответить на вопрос о том, что если материя сотворена Богом "из ничего", то откуда она приобретает присущую ей определенную активность. В вопросах гносеологии Б. был верен теории иллюминации. Нужно озарение, неземной свет, который сцепляет единичные вещи и соотносит их с Творцом. За свою жизнь Б. написал 65 сочинений, что очень много для средневековья. Его сочинения (в 11 томах) были изданы в 1882—1902 отцами Bonaventura-Collegium во Флоренции.

И.А. Нестерович

БОЭЦИЙ (Boethius) Аниций Манлий Торкват Северин (480—524, казнен) — римский философ, ученый-энциклопедист, один из основоположников средневековой схоластики

БОЭЦИЙ (Boethius) Аниций Манлий Торкват Северин (480—524, казнен) — римский философ, ученый-энциклопедист, один из основоположников средневековой схоластики. Государственный деятель. По обвинению в государственной измене был заключен в тюрьму, где в ожидании казни написал художественно-философское сочинение "Утешение философией". Б. созданы учебные руководства по арифметике, геометрии и музыке, в частности, были переведены "Начала" Евклида и "Арифметика" Никомаха. Б. перевел и прокомментировал логические сочинения Аристотеля, а также "Введение" Порфирия к аристотелевским "Категориям", что сыграло основополагающую роль в процессе введения аристотелизма в концептуальный оборот в рамках схоластики, радикально повлияв тем самым на содержательные приоритеты и оформление векторов развития последней. Так, именно после перевода Б. Порфирия схоластической проблематикой ассимилируется проблема универсалий (см. **Универсалии**). Посвятил ряд работ теологической тематике. Основные сочинения: "Наставление в арифметике", "Наставление к музыке", "Комментарий к Порфирию", "О категорическом силлогизме", "О гипотетических силлогизмах", "О логическом делении", "Каким образом

Троица есть единый Бог, а не три божества", "Могут ли "Отец", "Сын" и "Святой Дух" сказываться о божестве субстанционально", "Каким образом субстанции могут быть благами, в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциональными", "Против Евтихия и Нестория". Философские воззрения Б. в целом характеризуются эклектичностью, сочетанием учений Платона, Аристотеля, неоплатонизма и стоицизма. Проблема универсалий решалась Б. следующим образом: роды и виды

существуют только в единичном, а мыслятся только как общее. Из десяти аристотелевских категорий Б. обозначил категорию сущности как субстанцию, все же остальные — как акциденции, что привело к образованию в схоластической традиции устойчивой метафизической пары "субстанция — акциденция". Известная в схоластике метафизическая пара "форма — материя" также выделена Б. из четырех причин Аристотеля. В соответствии с последней парой он упростил аристотелевское понятие божественной субстанции, которое им было определено как чистая форма. По утверждению Б., Бог не имеет привходящих свойств, все его свойства атрибутивны, в них бытие совпадает с тем, что обладает этим бытием. Например, "величие" — это не отдельное божественное свойство, а весь Бог, то есть атрибут. Б. пытался оправдать христианские догматы разумом. Так, понятие Троицы он представил конъюнкцией трех терминов, тождественных по субстанциальному признаку "божественности". При этом "Отец", "Сын" и "Святой Дух" не являются субстанциальными признаками, так как ни Отец, ни Сын, ни Святой Дух не выражают сами по себе всей божественной природы.

А.Н. Шуман

**БРЕНТАНО (Brentano) Франц Клеменс Гоноратус Герман (1838—1917) —
австрийский философ и психолог. Родился в Германии**

**БРЕНТАНО (Brentano) Франц Клеменс Гоноратус Герман (1838—1917) —
австрийский философ и психолог**

БРЕНТАНО (Brentano) Франц Клеменс Гоноратус Герман (1838—1917) — австрийский философ и психолог. Родился в Германии. Племянник немецкого поэта-романтика К.Брентано. Брат известного экономиста Л.Брентано. Род Б. известен (предположительно) с 12 в. и происходит из Италии; с 18 в. предки Б. обосновались в Германии. Изучал философию и психологию в Мюнхене, Вюрцбурге, Берлине (у Ф.А.Тренделенбурга — известного специалиста по философии Аристотеля) и Мюнстере. В Мюнхене и Вюрцбурге также изучал теологию. В 1864 принял сан католического священника, преподавал в Вюрцбурге, где в 1866 прошел габиляцию по философии (в 1862 защитил диссертацию "О различных значениях сущего у Аристотеля" в Тюбингене; габиляционная работа — "Психология Аристотеля, в особенности его учение о *pous poitikos*"). Высказал несогласие с утвержденным на Первом Ватиканском Соборе догматом о непогрешимости Папы, вынужден был оставить преподавание. В 1872 посетил Англию, где встречался со Спенсером и Г.Ньюманом, вступил в переписку с Дж.С.Миллем. Покинул Германию, переехал в Австро-Венгерскую империю и начал преподавать в Венском университете. В 1880 женился, сняв с себя сан католического священника, вынужден был оставить должность профессора, но продолжал преподавать в статусе приват-доцента. Как воспреемник круга идей Бернарда Больцано (1781—1848) считается подлинным основоположником австрийской философской традиции, зачинателем "австрийского способа философствования", зарождавшегося и развивавшегося во многом в оппозиции идеям и стилю немецкой трансцендентально-критической философии. В Вене преподавал до 1895. С 1896 (после смерти жены) жил во Флоренции (принял итальянское гражданство), с 1915 — в Цюрихе. Последние годы жизни тяжело болел (глаукома, головные боли), умер в 1917 (от перитонита, во время диктовки) в Цюрихе. В творчестве Б. выделяют два этапа (переломным считается 1902). Во время второго периода Б. осуществил поворот к концепции реизма (традиции, развитой во Львовско-Варшавской школе, в частности, Котарбиньским), характеризующейся смещением внимания с актов человеческого сознания к изучению предпосылок и условий их возникновения. "Нервом" собственного интеллектуального развития Б. было длительное колебание между теологическими и философскими проблемами, внешне обозначенное его отстранением от преподавания, сложением им сана священника, объявлением о выходе из церкви. В философской эволюции Б. очевиден переход от увлечения комментированием и интерпретацией текстов Аристотеля, Фомы Аквинского, Ансельма Кентерберийского, Уильяма Оккама к идеям интенциональной природы сознания и "эмпирической социологии", а впоследствии — к новому возврату к кругу идей Аристотеля и разработке концепции реизма. При жизни было опубликовано всего несколько небольших философских работ Б. ("О различных значениях сущего Аристотеля", 1862, "Психология с эмпирической точки зрения", 1874, "Четыре фазы философии и ее нынешнее состояние", 1895, "О классификации психологических феноменов", 1911) и один сборник стихотворений (если не считать статей, докладов и небольших брошюр). Он всегда был прежде всего "говорящим", а не "пишущим" философом. К настоящему же времени усилиями его учеников и последователей издано порядка 20 полновесных томов его сочинений. Судьба идей Б. была обусловлена интеллектуальным статусом тех философских направлений 20 в., в границах которых они использовались и многие из которых были основаны его учениками. Из-

начальное влияние Б. связано с его преподавательской деятельностью сначала в Вюрцбургском, а затем в Венском университете, ставшем его усилиями своеобразной "философской Меккой". Среди слушателей Б. — Гуссерль, отмечавший, что именно лекции Б. помогли ему сделать философию уделом своей жизни, Фрейд, Т.Масарик (будущий президент Чехословакии), Г. фон Хертлинг (будущий австрийский рейхсканцлер), будущие профессора К.Штумпф (ему Гуссерль посвятил свои "Логические исследования") и

А.Марти (один из создателей философии языка), философ — создатель "теории предмета" Мейнонг, основоположник гештальт-психологии Х. фон Эренфельс, основатель Львовско-Варшавской философско-логической школы К.Твардовский, а также ближайшие ученики — О.Краус и А.Кастиль, посвятившие себя изданию работ Б. (при содействии Т.Масарика), пожертвовав собственным философским творчеством. Признавали значимость воздействия идей Б. на свои разработки Хайдеггер и Шелер, а также российские философы Н.О.Лосский, Франк, Шпет. Так называемая "эмпирическая школа Б." пустила корни по всей Европе — его ученики возглавляли кафедры в Праге, Черновцах, Львове, Мюнхене, Берлине, Инсбруке, Граце, Вюрцбурге. Отдавая дань уважения Б., его слушатели, без которых сейчас трудно представить философию и психологию 20 в., активно "конструктивно преодолевали" его теоретические гипотезы. В итоге, в историю философии Б. вошел несколько "однобоко" — только как основоположник "реалистической" линии (неореализм и критический реализм, представленные именами Мура, Александера, Уайтхеда, раннего Рассела, У.Монтегю, Э.Холта, Р.Б.Перри, А.Венцля, Селларса, А.Лавджоя, Сантаяны и др.). Однако учет реальных результатов, достигнутых в контексте мыслей и предположений Б. его учениками, превращает его из полузабытого мыслителя в фигуру первой философской величины 20 в. Главным образом это касается разработанного им методологического принципа — интенционализма, который он считал поворотным пунктом всей философии в Европе. В проработке теоретических основ и стилистики своей концепции Б. изначально исходил из тезиса о "крайнем упадке" современной ему философии. Отсутствие значимых для него авторитетов определяло постоянное возвращение философа к текстам Аристотеля. Некоторое исключение среди мыслителей этого периода делалось им лишь для представителей английской философской традиции — в частности, Дж.С.Милля, Спенсера, Дж.Г.Ньюмана, идеям которых Б. постоянно критически оппонировал в своих текстах и выступлениях. Осознание завершенности определенной европейской философской традиции наряду с осмыслением собственного места на "изломе" эпох, осуществленные Б. достаточно рано (по свидетельству К.Штумпфа — в 1860), привели мыслителя к необходимости определения своей метафилософской позиции и новых принципов европейского философствования (основанного на интенционализме). Провозвестником последнего Б. и рассматривал себя. Таким образом начала складываться "теория четырех фаз развития философии", развиваемая им всю творческую жизнь, ставшая рамкой его творчества и фундировавшая его отношения с учениками. В Европе, согласно Б., к середине 19 в. произошла смена трех культурно-исторических периодов — Древности, Средневековья и Нового времени, — каждый из которых последовательно миновал четыре фазы развития. Каждый период, по мысли Б., знал фазу восходящего развития философии и три фазы ее постепенного упадка и вырождения: фазу утилизации философского знания (своеобразная эпоха "просвещения" каждого периода), фазу философского скепсиса и фазу догматизации философии и ее отрыва от культурных практик соответствующих периодов. Вершинами развития первой фазы для него (соответственно) выступали Аристотель, Фома Аквинский и триумвират Ф.Бэкона, Декарта и Локка. Фазу догматизации в третьем периоде являл собой, по мнению Б., немецкий трансцендентально-критический идеализм, представители которого и трактовались философом как главные оппоненты: без преодоления их наследия, по Б., невозможен выход в новый период культурно-исторического развития Европы. С точки зрения Б., немецкий критический трансцендентализм засвидетельствовал тупики, в которые зашла классическая философия. Начиная с Канта, философия ушла в мир гносеологии и чистого созерцания. Необходимо вернуться, не отрицая определенного идеального созерцания, к эмпирической точке зрения. Исходной для "выправления" философии, по мысли Б., является психология, которая одна может правильно поставить проблему сознания, предоставить точные и достоверные высказывания о нем. Основой исследования должен явиться предельно широкий критический анализ имеющихся мнений, дабы прийти к их подлинному основанию. Реализовать поставленную цель можно, по утверждению Б., только построив интенциональную теорию сознания, снимающую догматизированные оппозиции объективного и субъективного, души и тела, материализма и идеализма и т.д., и основанные на ней новую логику (логику экзистенциальных суждений) и новую этику (этику непосредственного созерцания ценности). Фактически речь идет о ревизии всей предшествующей философской традиции. Структурность мира задается, согласно Б., структурностью сознания: последнее же может быть правильно понято

123

только внутри дескриптивной психологии (или описательной феноменологии), противопоставляемой им опирающейся на физиологические исследования психологии генетической. Только первая (Б. называл ее еще и "психогнозией") суть психология в собственном смысле слова и одновременно — единственно возможная форма научной философии. Ее "эмпирическая точка зрения" предполагает, по мысли Б., анализ феноменов нашего сознания, т.е. того, что непосредственно дано в опыте (во внутреннем восприятии). Отсюда следуют две ближайшие задачи: 1) определение сути психических феноменов как таковых; 2) классификация этих феноменов. Согласно Б., исходное основание анализа — система Аристотеля, переинтерпретированная Фомой Аквинским. Следовательно, основная методологическая установка должна исходить из аналитичности. Классическая философия исходит из оппозиции естествознания, изучающего "особенности и законы тел" на основе нашего внешнего опыта, с одной стороны, и, с другой стороны, психологии, которая должна дать знание о законах души как субстанционального носителя представлений и других качеств, которые также непосредственно нам даны (в соотнесении с представлениями) во

внутреннем опыте — т.е. только в том, что мы непосредственно находим в самих себе и "о чем посредством аналогии мы заключаем по отношению к чужим душам". Как полагал Б., традиционно проводимая граница между внешним и внутренним условна не только в силу того, что есть феномены, принадлежащие полному исследованию и естествознанию, и психологии. Обнаруживается, что "...не только физическим вызываются изменения физического состояния, а психического — психическим, но и физическое состояние может иметь своим следствием психическое, а психическое состояние — физическое". Необходим подход, снимающий противоречие между исследовательскими установками, акцентирующими либо один, либо другой аспект. В основании сложившегося противопоставления лежит различие сущего и явлений, а, соответственно, наук о психическом и наук о физическом (т.е. о телах) на основе гипотезы о том, что "в действительности существует мир, который вызывает наши ощущения и обнаруживает аналогии с тем, что нам в них является". Однако существование предметов так называемого внешнего восприятия, т.е. тел вне нас не доказуемо. "В противоположность сущему они всего лишь феномены". Относительно же мира внутреннего мы располагаем "ясным и достоверным знанием о его существовании, которое может быть дано только при непосредственном созерцании". Кто сомневается в этом, полагал Б., приходит к крайнему скептицизму, что лишает смысла всякую познавательную установку

(суть третья кризисная фаза развития философии). В основе заблуждений, говорящих о разрыве внешнего и внутреннего, по Б., лежит точка зрения субстанциализма, т.е. признания субстанции в качестве первопричины внешних явлений и трактовка души как субстанциального носителя психических состояний. Но такого рода субстанции не даны ни в ощущениях, ни во внутреннем опыте. Следовательно, их признание уводит в "догматизм" и "мистицизм" (четвертая кризисная фаза развития философии), к чему и пришла в конечном счете классическая философия. "Поэтому ни естествознание не может быть определено как наука о телах, ни психология как наука о душе". Это, с точки зрения Б., науки о физических и психических феноменах — соответственно. Идущее от Аристотеля определение психологии, порождающее субстанциализм, должно быть заменено: надо создать своего рода "психологию без души" (выражение А.Ланге). Это исходная методологическая установка — психология суть наука о психических явлениях. Следующий методологический шаг Б. — собственно поиск основания различия психических и физических феноменов, которое не должно основываться на дефинициях по правилам традиционной логики. Объяснить различие можно не посредством всеобщего, а с помощью примера. При этом изначально необходимо различать то, что дается (содержание) и сам акт "давания", речь же следует вести только о последнем. В этом случае пример психического феномена — представление, но как не то, что представляется, а как акт представления: например, не звук (представляемое, т.е. физический феномен), а слышание звука. Акт же представления, по схеме Б., является основанием суждения и желания (любви — ненависти). "При этом слова "представлять", "быть представленным", как мы их употребляем, значат то же, что и "являться". В итоге, основание дальнейшего анализа — четкое различие физического феномена как предмета нашего восприятия (внешнего) и сопровождающего его психического феномена, хотя поверхностный наблюдатель и склонен их смешивать. Надо различать, например, боль как кажущееся состояние какой-либо части нашего тела, и чувство боли, которое связано с собственным ощущением. "Сообразно со сказанным выше, — отмечает Б., — мы имеем право считать безусловно правильным такое определение психических феноменов, согласно которому они либо являются представлениями, либо, в указанном смысле, основаны на представлениях". Согласно Б., различие физических и психических феноменов в предшествующей традиции пытались осуществить лишь негативно. Физические — это те, которые имеют протяженность и пространственную определенность, психические же — это те, которые яв-

124

ляются непротяженно и без расположения в пространстве (Декарт, Спиноза, Кант). Пространство, т.обр., у последнего — суть форма внешнего чувственного созерцания. Но уже Беркли, например, показал, что физические явления цвета свободны от всякой протяженности или пространственной определенности. И хотя можно согласиться с тем, что психические феномены не есть пространственно протяженные, данный критерий различения верен, но недостаточен. Как полагал Б., есть и другие основания различия. "Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любится, в ненависти — ненавидится и т.д.". У представителей схоластики, по мнению Б., это же выражалось и как: "быть в чем-то предметно (объективно)", что отнюдь не предполагало его понимания как обозначения действительного существования вне духа. Такой философский ход, подчеркивает Б., встречается уже у Аристотеля и Филона Александрийского, но первый из них впал в противоречие в учении о слове и идеях. Данная теоретическая линия была продолжена Августином и Фомой Аквинским, который постулировал, что мыслимое интенционально существует в мышлении, предмет любви — в любящем, желаемое — в желающем (Св. Дух интенционально переживается посредством любви). По Б., есть "еще одна характерная черта, общая для всех психических феноменов: они воспринимаются исключительно во внутреннем сознании, в то время как физические феномены даны лишь

во внешнем восприятии". То же, что схватывается через посредство внутреннего восприятия, воспринимается как непосредственно очевидное (внутреннее восприятие — единственное, что непосредственно очевидно; оно только и есть восприятие в собственном смысле слова). По Б., опосредованное восприятие внешнего не дает такой очевидности и, следовательно, достоверности существования внешнего. Тогда собственно восприятие — это всегда внутреннее восприятие и никакое иное. Собственно психические феномены — это те, по отношению к которым возможно восприятие как таковое (т.е. внутреннее): "...с таким же успехом мы можем сказать, что только они — феномены, которым, наряду с интенциональным, присуще также и

действительное существование. Познание, радость, желание существуют действительно; цвет, звук, тепло — лишь феноменально и интенционально". Как утверждал Б., если мы признаем, что физические феномены, находящиеся в нас интенционально, существуют вне духа — в действительности, мы впадаем в противоречие. Их интенциональному существованию может не соответствовать никакое действительное существование, и "...мы не слишком уйдем от истины, если вообще откажем физическим феноменам в каком-либо ином, кроме интенционального, существовании". Ибо, по мнению Б., "...то, чего мы здесь коснулись, является ни чем иным, как так называемым единством сознания, одним из важнейших, но все еще оспариваемых фактов психологии". Психические феномены зачастую являются по несколько одновременно и всегда даны как единство, а физические никогда не бывают в наличии более одного раза. Лучше других названных признаков своеобразие психических феноменов выражает наличие у них интенционального внутреннего существования. Как утверждал Б., поскольку предметом психологии мы полагаем лишь психические феномены, следующий методологический шаг осуществим лишь в результате выяснения содержания понятия "сознание". Однозначность определения последнего требует его ограничения лишь феноменами познания, обозначающего класс "психических феноменов" или "психических актов". "Сознание", по Б., указывает на объект, по отношению к которому сознание и является сознанием, а также напрямую характеризует психические феномены по их отличительному свойству: интенциональному внутреннему существованию объекта. Тем самым любой психический феномен не может не являться сознанием об объекте, порождая через структурность сознания структурность мира. Мир доступен лишь в качестве наличествующего во "внутреннем сознании". Лишь акт сознания обладает, с точки зрения Б., действительным бытием. Однако тем самым возникает парадоксальность понимания бессознательного для интенционализма. Возникает вопрос: может ли и каким именно образом сознание конституировать самое себя в качестве предмета и есть ли тогда возможность существования психических феноменов, которые не были бы объектами сознания? С идейных позиций, занятых Б., классическое решение, признающее существование бессознательного, не выдерживает методологически выдержанной критики. Опыт не может свидетельствовать против наличия бессознательных представлений, но он не может их удостоверить, иначе они перестали бы быть бессознательными. В этом ключе Б. анализирует как философию бессознательного Э.Гартмана, так и четыре, выявленные им, методологические установ-

125

ки, на базе которых возможно "введение" представлений о бессознательном. Мыслитель последовательно и скрупулезно рассматривает каждую позицию: 1) есть что-то в опыте, что требует признания бессознательных психических феноменов как своей причины; 2) за неким данным в опыте должен в качестве следствия следовать некий психический феномен, даже если он не является в сознании; 3) возможно доказать, что при сознательных психических феноменах сила сопровождающего их сознания является функцией от их собственной силы, и что в определенных случаях, когда последняя является положительной величиной, первая может быть лишена какого-либо положительного значения; 4) можно показать, что признание каждого психического феномена объектом психического же феномена приводит к бесконечному усложнению душевных состояний (т.е. к "дурной бесконечности"). Выводы, к которым пришел в результате Б., не позволяют ему с достаточным на то основанием признать бессознательные психические феномены. С другой стороны, недостаточны и традиционные аргументы для опровержения гипотезы "бессознательного сознания". Их (сами эти аргументы) в последующем блестяще преодолел один из слушателей Б. — Фрейд, заложивший психоаналитическую традицию в социогуманитарном знании. Сам же Б. больше был склонен к иному решению вопроса — отрицанию возможности бессознательного психического акта, но такому отрицанию, которое позволило другому его слушателю — Эренфелсу — заложить основания теории гештальта и задать линию когнитивизма в социогуманитарном знании. Б. достаточно четко осознавал парадоксальность сложившейся ситуации. Представление о бессознательном должно включать сознание об этом феномене, или иначе: сознание о существующих в нас психических феноменах дано в них самих (оно "впечатано" в сам психический акт, в данном случае — в "бессознательный"). В обоснование своего выбора Б. вынужден был еще раз по-новому проаргументировать свою позицию, опираясь на дополнительный разбор четвертого основания доказательства существования бессознательного. Его, по мысли Б., можно проиллюстрировать, построив следующий ряд: слышание звука (представление звука) — представление о представлении звука (представление о слышании) и т.д. Последовательность таких представлений остается бесконечной, если не будет заканчиваться бессознательным представлением, т.е. мы вынуждены будем признать в простейшем акте слышания бесчисленное множество душевных действий. Но это абсурдно. По схеме Б., акт и объект акта даны нам одновременно. Звук никогда не противостоит слышанию: "...мы лишь привыкли к тому,

чтобы мыслить слыша-

ние как познание, а содержание слышания как действительный предмет и, так как реальным не оказывается ничего кроме слышания, — именно таким образом мы приходим к тому, чтобы рассматривать это слышание направленным на себя самое". Получается, что объект внутреннего представления сливается с самим представлением, а оба они принадлежат одному и тому же психическому акту. Однако само представление принадлежит предмету, на который оно направлено. Поэтому неверно утверждение о наличии внутреннего наблюдения, направленного на себя самое. Надо различать звук как первичный, а само слышание — как вторичный объект слышания. Тогда обнаруживается, что представление звука без представления слышания немыслимо (хоть и не доказуемо, а является предметом веры), но представление слышания без представления звука — очевидно противоречиво. Слышание направлено на звук и только таким образом охватывает себя самое наряду с ним и вдобавок к нему. Согласно модели Б., нечто, что является лишь вторичным объектом акта, может в нем осознаваться, а может и не быть в нем наблюдаемо. Наблюдению подлежит скорее то, что относится к предмету как первичному объекту. Лишь когда этот акт сам становится для нас первичным объектом, он становится наблюдаемым (т.е. он сам становится "предметом" последующего акта). "Психический акт слышания, кроме того, что он представляет физический феномен, в своей тотальности становится для самого себя одновременно и предметом, и содержанием". Тотальность же не оставляет места для бессознательного. То, что верно для представлений, должно быть верно и для всех основанных на них душевных явлений, т.е., по Б., "в нас не существует ни одного психического феномена, о котором мы не имели бы представления". Итоговый вывод проведенного анализа — нет "бессознательного сознания", всякий исследовательский акт сопровождается соответствующим актом сознания. Сознанием же является всякое обладающее содержанием психическое явление. Однако содержание по разному дано в разных видах представленности психических феноменов. Наряду с представлениями необходимо говорить о суждениях, через которые нам дано знание, так как "исследовательский акт помимо своей направленности на первичный объект содержит в себе и себя самого — в качестве представляемого и познаваемого — во всей своей полноте". С точки зрения Б., правильность внутреннего восприятия не доказуема, но она непосредственно очевидна и через представление может быть "перенесена" на объект. Осуществляет это сопровождающее психический акт познание, которое всегда явлено через суждения. Суждение внутреннего восприятия состоит в простом при-

126

знании представляемого во внутреннем сознании феномена — "следовательно, со всяким психическим актом связано двоякого рода внутреннее сознание: относящееся к нему представление и относящееся к нему суждение — так называемое внутреннее восприятие, которое является непосредственно очевидным познанием психического акта". По мысли Б., опыт также показывает, что наряду с представлениями и суждениями существует и третий вид сознания психического акта — относящееся к нему чувство (удовольствие — неудовольствие, акты любви и ненависти, или интересы), которое мы от него получаем и которое вносит свой вклад в полноту акта, окончательно оформляя его тотальность. Сознание тотально, тотален, следовательно, и любой психический акт, в нем слиты воедино представление, суждение (познание) и чувство, эмоция (акты любви — ненависти), которые Б. рассматривает как три класса психических феноменов. Представления конкретно-наглядны и могут быть даны как в чувствах, так и в суждениях, выступая основой как тех, так и других. Со своей стороны, всякий психический феномен является предметом сопровождающего его познания и санкцией для желания — действия (движений души: чувств, эмоций). К акту представления предмета должны быть добавлены два отношения к этому представляемому предмету: отношение признания или отвержения (т.е. познавательное отношение, задающее истинность — неистинность) и отношение, санкционирующее нравственность и не санкционирующее безнравственность (т.е. задающие субъекту определенную линию поведения). Тем самым мышление и желание, будучи направленными на один и тот же объект, направлены разным способом и задают разное отношение к нему. Как полагал Б., поскольку в известном смысле задача суждения есть установление истины или лжи, постольку в этом отношении любое суждение либо истинно, либо ложно. И тогда возникает классическая проблема об основаниях и критериях истинности суждения. В поисках ответа на этот вопрос, по мысли Б., классическая логика шла по пути, предложенным Аристотелем, истина трактовалась как "соответствие суждения действительным вещам". Тем самым под истину подводилось онтологическое основание. В кантовской линии философствования была предпринята попытка деонтологизировать логику, указав в качестве основания истины "объективную значимость", т.е. по сути априорную способность к синтетическому суждению. Этот путь реформы логического знания Б. считал тупиковым. Ему оказывалась ближе иная линия реформирования философии, укорененная в английской традиции и берущая начало у Юма. По мнению Б., истина задается не только и не столько правилами — иначе каждое суждение, которое не покоится на достаточном основании (или высказывается вслепую), должно было бы признаваться ложным (а это не так). Соответствующее основание нужно искать в переформулировке понятия предмета, его трактовке как имманентного предмета психического акта, т.е. как интенционального предмета. С этих позиций "суждение является истинным, если оно приписывает вещи нечто, что в качестве реальности дано соединенным с ней, либо отказывает вещи в том, что в действительности не дано соединенным с ней". Будучи предметом сопровождающего его внутреннего

знания, указывает Б., психический акт "помимо своей направленности на первичный объект, содержит в себе и себя самого — в качестве представляемого и познаваемого — во всей своей полноте". Это делает возможным несомненность и непосредственную очевидность внутреннего восприятия, фиксируемого в экзистенциальных суждениях о существовании или несуществовании предмета в психическом акте. Мышление здесь представляет собой совершенно простой акт, оно судит здесь с очевидностью и задает убежденность в правильности последующих логических построений. Аналогичный анализ Б. осуществляет и с актами желания. Его не устраивают основания санкционирования поведения, сформулированные в современной ему этике (особенно утилитаристской). Он предлагает собственное решение проблемы: поведение человека задается выдвигаемыми целями и избираемыми для их достижения средствами. В пределе всегда должна формулироваться цель, к которой стремятся единственно ради нее самой (иначе не было бы никакого стремления). Проблема же в том, что и предельные цели могут быть различными, а это предполагает акт выбора. Тем самым вопрос переводится в плоскость обоснования этого выбора. Одно из первых возможных решений, по Б., — выбирать цель, которую разумно можно считать действительно достижимой. Однако в качестве таковой может выступать и "дурная" цель. Следовательно, надо сделать следующий шаг — из достижимого выбирать наилучшее. Правда и здесь возникает вопрос: "а что есть наилучшее?". Последний уже невозможно решить, согласно Б., не приняв методологию интенционализма. По аналогии с проблемой "истины — лжи" в суждении можно заключить, что как из двух противоположных способов отношения (признание или отвержение в экзистенциальном суждении) один будет непременно верен, а другой — не верен, так и в нравственном выборе: один случай будет характеризовать приязнь (любовь), а другой — неприязнь (ненависть). Соответственно, один из двух противоположных способов поведения — правильный, в то время как другой — обязательно неправильный. Как отмечал Б.,

127

"мы называем что-либо добрым, если относящаяся к этому любовь правильна. То, к чему относится правильная любовь, — достойное любви, — есть добро в широком смысле слова". И только самодостаточная предельная цель, только добро само по себе может быть сопоставлено с истиной. Предмет же любви опять-таки должен быть избран на уровне очевидности внутреннего восприятия. Тем самым Б. допускает релятивизацию этического, так как выбор осуществляется "здесь-и-сейчас", исходя из возможного; однако не могут быть относительно нравственность, принцип любви к ближнему и самопожертвование во имя родины и человечества. В результате проведенного анализа Б. утверждал, что: 1) всякий психический акт является осознанным; сознание о нем дано в нем самом; 2) всякий, даже самый простой психический акт обладает двойным — первичным и вторичным — объектом; 3) сознание всегда интенционально, направлено на объект; 4) психический акт является осознанием предмета тройным образом — он представляет, познает и чувствует; 5) в совокупности своих отношений психический акт является предметом как своего самопредставления, так и своего само-познания и само-чувствования; 6) не только самопредставление представляет, но и само-познание как представляет, так и познает, а само-чувствование не только представляет, но и познает, и чувствует. Следует отметить, что в позднем своем творчестве Б. изменил статус первичного объекта психологического акта, отказав ему не только в реальном, но и в интенциональном бытии (имеет место не мыслимое, а мыслящее, т.е. акт мышления). На базе этих методологических установок европейская философия, по убеждению Б., способна начать новую эру своего существования — после того, как были завершены три предшествующих круга ее развития: Древность, Средние века и Новое время (закончившееся Шотландской школой и немецким трансцендентальным идеализмом). Ретроспективный взгляд из конца 20 в. позволяет со значительной долей вероятности констатировать, что задуманный Б. проект в целом удалось осуществить.

В. Л. Абушенко

БРУНО (Bruno) Джордано Филиппо (1548— 1600) — итальянский мистик, философ и поэт. Монах-доминиканец, бежал из монастыря (1576)

БРУНО (Bruno) Джордано Филиппо (1548— 1600) — итальянский мистик, философ и поэт. Монах-доминиканец, бежал из монастыря (1576). Поклонник Каббалы. Создатель религии космоса. Основные работы: "О причине, начале и едином" (1584), "О бесконечности, Вселенной и мирах" (1584), "Изгнание торжествующего зверя" (1584), "О героическом энтузиазме" (1585), "Светильник тридцати статуй" (1587), "Сто шестьдесят тезисов против математиков и философов нашего времени" (1588), "Свод метафизических терминов" (1591), "О безмерном и неисчислимом" (1591), "О монаде, числе и фигуре" (1591), "О составлении образов" (1591) и др. Проповедовал свои идеи в университетах Англии, Германии, Франции, Швейцарии. Приговорен к смертной казни инквизицией за еретический религиозный мессианизм. Сожжен на костре в Риме. Учение Б. — специфический поэтический пантеизм, основанный на новейших достижениях естественнонаучного знания (особенно гелиоцентрической системе Коперника) и фрагментах эпикуреизма, стоицизма и неоплатонизма. Бесконечная вселенная в целом — это Бог — он находится во всем и повсюду, не "вне" и не "над", но в качестве "наиприсутствующего". Универсум движим внутренними силами, это вечная и неизменная субстанция, единственно сущее и живое. Единичные вещи изменчивы и вовлечены в движение вечного духа и жизни в соответствии со своей организацией. Б. неоднократно отождествлял Бога с

природой, с ее разнообразными процессами и вещами, с материей (по Б., "божественным бытием в вещах"). В целом пантеизм Б., материалистический в ряде своих положений, содержал определенную легитимизацию и реабилитацию материи (того начала, которое, по Б., "все производит из собственного лона") в контексте преодоления схоластической концепции существования множества "форм", не связанных с материей. Согласно Б., элементарные фрагменты сущего, "minima", одновременно относятся к материальному и психическому; свойства микрокосма (как интеллектуальные, так и психические) Б. распространяет на природу в целом. Все бытие таким образом трактуется Б. в рамках парадигм панпсихизма и гилозоизма. (Как отметила один из комментаторов творчества Б. — Ф.А.Йейтс, у него "Земля, поскольку она живое существо, движется вокруг солнца египетской магии; вместе с ней движутся по орбитам планеты, живые светила; бесчисленное число иных миров, движущихся и живых, подобно огромным животным, населяет бесконечную вселенную".) "Мир одушевлен вместе со всеми его членами", а душа может рассматриваться как "ближайшая формирующая причина, внутренняя сила, свойственная всякой вещи". Мировая же душа у Б. — носитель такого атрибутивного свойства как "всеобщий ум", универсальный интеллект. Понятие Бога в результате замещается Б. понятием "мировая душа". Согласно Б., земной и небесный миры физически однородны, не возникают и не исчезают, образуя лишь неисчислимое количество разнообразных сочетаний. Бесчисленные солнца со своими населенными (по Б., "другие миры так же обитаемы, как и этот") планетами движутся по собственным орбитам. "Вселенная есть целиком центр. Центр Вселенной повсюду и во всем". (В отличие от Коперника, Б. преодо-

128

лел постулаты о конечности мироздания, замкнутого сферой "неподвижных" звезд, и о статичном Солнце как центре Вселенной.) Космология Б., пересматривая тезис Аристотеля и схоластов о дуализме земного и небесного, постулировала воду, огонь, землю и воздух в качестве элементов всего мироздания. Допущение Б. о том, что мировая душа с необходимостью порождает не только феномен одушевленности, но также и населенность множества иных миров реально трансформировало категорию "Универсума" в понятие "Вселенная" —местилище самых различных форм жизни, отличных от земных в том числе. Лучшая процедура служения Богу ("монаде монад") — познание законов универсума и законов движения, а также осуществление жизни в соответствии с этим знанием (цель философии у Б. — постижение не трансцендентно-суверенного Бога христианства, а "Бога в вещах"). Вера, по Б., "требуется для наставления грубых народов, которые должны быть управляемы", в то время как философские изыскания по поводу "истины относительно природы и превосходства творца ее" предназначены лишь тем, кто "способен понять наши рассуждения". Стремление к пониманию естественного закона, согласно Б., — самый высоконравственный удел. Волю Бога, по мнению Б., необходимо искать в "неодолимом и нерушимом законе природы, в благочестии души, хорошо усвоившей этот закон, в сиянии солнца, в красоте вещей, происходящих из лона нашей матери-природы, в ее истинном образе, выраженном телесно в бесчисленных живых существах, которые сияют на безграничном своде единого неба, живут, чувствуют, постигают и восхваляют величайшее единство...". Важную роль в конституировании новоевропейской культурной парадигмы сыграло и переосмысление Б. куртуазного лирического канона в свете философской традиции, наполнение его радикально новым — гносеологическим — содержанием: идущая от трубадуров идея семантического совпадения "небесной любви" к Донне с восхождением к божественному благу (см. "Веселая наука") трансформируется у Б. в своего рода интеллектуальный героизм любви к мудрости, в рамках которого "философия предстает обнаженной перед... ясным разумением". Мудреца — искателя истины — Б. сравнивает в этом отношении с Актеоном, преследующим богиню "в лесах" (т.е. непознанных сферах, "исследуемых самым незначительным числом людей") и "меж вод" (т.е. в зеркалах подобий, отражений и проявлений истины), но если созерцание божественной наготы обращает Актеона в зверя, неся ему смерть, то для мудреца, созерцающего истину, Б. видит радикально иную перспективу: пророчески предвещая себе "смерть, принесенную мыслями", он, тем не менее, видит в "героическом энтузиазме" познания

путь к божественному подъему: "...едва лишь мысль взлетает, // Из твари становлюсь я божеством //... // Меня любовь преображает в Бога". Возвышенный полет любви обретает у Б. характер философского взлета духа, и любовь к мудрости наделяется ореолом интеллектуального эротизма. "Героический энтузиазм" Б. (как он сам обозначил собственное мировосприятие) по значению для истории свободного человеческого Духа не уступает интеллектуальным подвигам самых гениальных мыслителей всех времен. 9 июня 1889 в Риме на площади Цветов — месте его сожжения — в присутствии 6000 делегатов от народов и стран мира был открыт памятник Б.

А.А. Грицанов, М.А. Можейко

БРЭДЛИ (Bradly) Фрэнсис Герберт (1846— 1924) — британский философ, представитель абсолютного идеализма, теоретик консерватизма

БРЭДЛИ (Bradly) Фрэнсис Герберт (1846— 1924) — британский философ, представитель абсолютного идеализма, теоретик консерватизма. Получил образование в Оксфордском университете, где вскоре после окончания в 1870 был избран членом совета Мертон-колледжа. В Оксфорде Б. посвятил себя целиком

писательскому труду: никогда не читал лекций, не преподавал и не появлялся на философских собраниях. Был отмечен одной из высших наград Британии — орденом "За заслуги". Основные работы: "Этические исследования" (1876); "Принципы логики" (1883); "Видимость и реальность: Опыт метафизики" (1893); "Эссе об истине и реальности" (1914) и др. В целом находился в кругу идей Гегеля, хотя в его версии прочтения философии последнего заметно влияние Канта, Юма, Беркли. Б. считал, что быть — значит быть воспринятым (в опыте): "все, что ни в каком смысле не является предметом ощущения или восприятия, для меня совершенно незначимо". При этом, по мысли Б., реальное есть разумное. Критерием истинности или реальности Б. полагал соответствие требованиям разума: разработке данного тезиса он посвятил большую часть своих сочинений. В отличие от "историцистского" направления в неогегельянстве (Кроче, Джентиле, Коллингвуд и др.), развивавшем тезис о том, что дух приходит к Абсолюту в процессе исторического развития, абсолютный идеализм (прежде всего в лице Б.) акцентировал другую сторону гегелевской философии — положение об Абсолюте как вневременной полноте бытия и совершенстве. В таком случае Абсолют исключает возможность любых изменений, гармонически примиряет любые противоположности. Он (как абсолютная реальность) выступает тогда всеохватывающей и упорядочивающей системой, преодолевающей пространственно-временную разделенность и развертывающей свое содержание одновременно и повсеместно. Отсюда требование Б. о воздержании "от спекуляции о

129

генезисе" (т.е. от идеи развития), так как порядок изменений не имеет отношения к подлинному знанию, т.е. философии. Задача последней — критика сложившихся систем категорий, понятий и представлений, их проверка на степень полноты схватываемого содержания, а главное — на непротиворечивость. Непротиворечивость (основной показатель воплощения Абсолюта) является критерием "подлинности" и истинности понятия, обнаружение же противоречия свидетельствует о его неистинности, мнимости, недействительности. Таким образом, Б. развертывает концепцию негативной (отрицательной) диалектики. Философское мышление, делая предметом своей рефлексии сложившийся в науке и повседневной жизни корпус понятий, обнаруживает их внутреннюю противоречивость, абстрактность, отделение в них сущности от существования. Все попытки преодоления их абстрактности (неполноты) и противоречивости вовлекают лишь в бесконечный процесс опосредования одних абстракций другими. Тем самым философский анализ устанавливает неадекватность проявления Абсолюта, так как подлинная реальность предстает в познании только как видимость. Видимости формально-логически правильно оформляются в когнитивные системы, которые могут оказаться инструментально-практически весьма эффективными. Однако они не обладают характеристикой истинности, так как имеют весьма опосредованное отношение к Абсолюту. Негативная диалектика Б. устанавливает, что мыслить Абсолют во всей его конкретности мы не способны, так как наше мышление остается абстрактным в силу своей частности и конечности. Ему недоступна вся полнота и целостность действительности. К тому же субъект оказывается в оппозиции миру дискретных вещей, за которыми неспособен установить "внутренние" отношения. Только философия, в отличие от науки и обыденного здравого смысла, способна хотя бы указать на общие логические условия конкретности, т.е. абсолютной реальности. Диалектическое мышление осознает свою неполноценность и пытается пробиться к целостности Абсолюта. Основной принцип диалектики — принцип целостности сознания: разум несет в себе бессознательную (нерационализируемую) идею целого, приводит свои частные идеи в соответствие с ней путем их "дополнения" до целого, никогда не достигая "предела" в этом "дополнении". Однако через аналитико-синтетические процедуры постепенно происходит конструирование конкретности предметов из абстракций как движение от минимальной определенности мысли ко все большей ее полноте. Формальная логика (и силлогистика, и индуктивизм) не способна справиться с этой задачей, которая решается только диалектически. Первый акт — критика "данности" (видимости) и осознание ее как недостаточности. Второй — отрицание этой "данности", но и "дополнение" ее. Третий — критика вновь образованной "данности". Затем следует повторение цикла. Импульс к постоянному "дополнению" есть стремление к элиминации временности и противоречивости, попытка ухватить вневременные идеальные значения. Однако это доступно лишь "непосредственному восприятию", трансцендирующему себя (экспандирующая составляющая истины) и снимающему противоположность субъекта и объекта (гармонизирующая составляющая истины). В "непосредственном восприятии" слиты воедино чувство, воля и разум, что и позволяет схватывать целостность в тождественности субъекта и объекта. Таким образом реальная действительность есть духовный Абсолют — единая, всеобъемлющая, гармоничная духовная система. Личное начало, следовательно, не самодостаточно и не автономно, человек суть часть субстанционального целого как общественное существо (выход в обоснование консерватизма). Б. писал о трех стадиях, или уровнях, в жизни разума. По его мысли, для каждого из нас опыт начинается с непосредственно данного: в младенческом возрасте мы ничего не выделяем и не осознаем отдельное как таковое; в это время не существует ни "Я", ни "не-Я" — никаких явно выделяемых вещей или качеств. Постепенно качества группируются и образуют то, что мы называем "вещами"; эти вещи в их соотношениях образуют весь привычный мир здравого смысла и науки — второй уровень разума. Вправе ли философия считать этот мир полностью реальным? Согласно Б., нет. При его исследовании обнаруживается масса противоречий, а то, что противоречиво, должно быть отвергнуто как нереальное. В первой части своего главного произведения ("Видимость и реальность: Опыт метафизики") Б. отвергает на этом основании весь

мир обыденного опыта, включая пространство и время, вещество и причинность. И лишь последнюю часть посвящает его /мира — *В.А.И* восстановлению. Б. проясняет смысл критерия, использованного им в первой части, а именно соответствие интеллекту, и находит, что соответствие это заключается в логической непротиворечивости. Однако единственное знание, которое способно обладать такой непротиворечивостью, по мысли Б., есть некое целостное знание, всеобъемлющее и гармоничное, в котором ничто не упущено и все необходимо соотносено со всем остальным. Б. полагал, что существование мировой системы такого рода составляет недоказуемую, но необходимую посылку философии. Эту систему он именовал Абсолютом — третьим и высшим уровнем разума. С точки зрения Б., вероятно, люди никогда в действительности его не достигнут, но к нему

130

можно постепенно приближаться, и этим приближением измеряется степень истинности, которой располагает любая мыслительная система. Для Б. были неприемлемы любые варианты психологизма, эмпиризма, утилитаризма и натурализма. При этом он подчеркивает и неразрывность должного и сущего. С этих позиций зло — моральный аспект противоречивой видимости, преодолеваемой через моральное усовершенствование, т.е. в самоосуществлении нравственного субъекта, "реального я", исходящего не из наличной "суммы обстоятельств", а из поиска своего места в гармонизируемом обществе. В этом отношении Бог, указывает Б., как моральный идеал воплощает Абсолют и задает предельное смысловое основание процессу самореализации личности.

В.Л. Абушенко

БРЮНСВИК (Brunschvicg) Леон (1869—1944) — французский философ

БРЮНСВИК (Brunschvicg) Леон (1869—1944) — французский философ. Предзадал основные темы неорационализма, концептуально оформленного Башляром, написавшим свою диссертацию под руководством Б. Определял свою доктрину как "философию мысли" и специфицировал ее как "критический идеализм" или "открытый рационализм". В историко-философской литературе его философию называют также "математическим интеллектуализмом". С антисубстанциалистских и антиаприористских позиций пытался рассмотреть проблематику современного ему естествознания и математики. Много внимания уделял также философской истории науки и истории философии. Наиболее сильным было влияние на него картезианско-кантианской традиции. Программа критики классической науки перерастает у Б. в критику культуры. Считал своими учителями Ж.Ланьо, Ж.Лашелье, Э.Бутру. Самый известный из его учеников — Арон. Докторская диссертация Б. — "Модальность суждения" (опубликована в 1897), оказалась программной для всего его творчества. С 1909 — профессор Сорбонны, с 1920 — член Академии моральных и политических наук. Основные работы Б.: "Введение в жизнь духа" (1900), "Современный идеализм" (1905), "Этапы математической философии" (1912), "Человеческий опыт и физическая причинность" (1922), "Прогресс сознания в западной философии" (1927), "Познание себя" (1931), "Эпоха разума" (1934), "Разум и религия" (1939), "Декарт и Паскаль — читатели Монтеня" (1941), "Спиноза и его современники" (1944), "Об истинном и ложном обращении" (издано в 1950) и др. История познания, как и история культуры, есть, согласно Б., история попыток разума "схватить бытие", в которых обнаруживается, что нет мира вне тех культурных и познавательных форм, в которых он осмысливается нами. Отсюда антисубстанциалистская (антиметафизическая) программа Б., призванная снять проблематику "вещи в себе". Основной тезис его методологии гласит: "Познание конституирует мир, который является миром для нас. Сверх этого нет ничего; вещь, которая была бы за пределами познания, являлась бы согласно определению, недостижимой, неопределимой, т.е. для нас она была бы равнозначна ничто". Отказ же от признания доминантности познания в культуре порождает разрушающие ее саму течения, которые Б. обозначал как "романтизм" и считал, что они интуитизируют бытие. Само познание понимается им прежде всего как исходящее из определенной философии научное познание ("всякий прогресс в познании и определении разума связан с прогрессом науки"; "разум раскрывает себя в науке"), на которое критическая рефлексия накладывает (учитывая опыт истории мысли) существенные ограничения. Так, Б. выделяет две эпохи в становлении познавательных способностей человека. Первая — эпоха детства — характеризуется неоправданной верой в реальность внешнего мира и в возможность "схватывания" его качеств в чувственном познании. Вторая — эпоха зрелого возраста — начинается с установления того, что подлинной реальностью являются интеллигибельные сущности, открываемые рационализированным естественнонаучным и математическим познанием. При этом "зрелость" философского осмысления предзадается становлением новых научных теорий (а не наоборот — философия способствует становлению научных теорий). Отсюда антиэмпиризм Б.: "Нет ничего менее похожего на научный опыт, чем констатация непосредственно данного, исходящего из внешних объектов..." Однако и априористские схемы мало что дают для понимания научной познавательной деятельности. Разум определенным образом должен быть связан с опытом. Форма этой связи задается, с одной стороны, тем, что сам мир, само бытие полагается разумом как отличное от него самого, а с другой — тем, что будучи внешним, это бытие постоянно самоограничивает возможности разума в его полагающих актах. Вследствие этого современный разум должен быть критичен по отношению к самому себе, видеть свою ограниченность в каждый данный момент конституирования, которое запрещает "выходить за

горизонт действительно достигнутого познанием". Но в то же время рамки достигнутого не могут быть предзаданы априорно — современный разум не может быть замкнутым, он должен быть открыт опыту (хотя при этом "идеализм науки замещает реализм восприятия"). "Идеал" не противоположен реальности, а воплощается в ней. Это дает основание Б. уравнивать в своей концепции понятия рационализма и идеализма (при условии преодоления

131

их "узких", т. е. ограниченных форм, и их радикальном обновлении). "Идеализм утверждает бытие и определяет его через мысль. Вместо того чтобы понять мысль через отношение к уже данной детерминации бытия, он ищет в мысли конституитивную черту бытия". Но тем самым Б. формулирует и основополагающий для последующего неорационализма тезис о социокультурной изменчивости разума, его несамотождественности себе во всех познавательных актах. Дух, развиваясь, сам определяет свои законы, втягивая "внутрь" себя как познания время и событийность. С точки зрения Б., кантовский постулат о трансцендентальном единстве апперцепции есть не более, чем нормативный идеал, к которому стремится познание, не будучи в состоянии его когда либо реализовать. Разум способен "ошибаться", но сила его критичности как раз в том и состоит, что в рефлексии он способен и готов к "исправлению" самого себя. Следовательно, научный метод — это такая активность разума, которая "устанавливает принципы собственного движения, и эти принципы тем научнее, чем более разум "свободен" от органов чувств и внешних материальных вещей". Этот круг идей Б. был переработан Башляром в концепции приближенного знания. Постоянно пытаясь гармонизировать себя, обретая некое равновесие между воплощением и идеалом, разум, указывает Б., постоянно саморазрушает уже достигнутые равновесие и гармонию: "Интеллектуальная способность человека в его постоянном контакте с феноменами природы, в усилении, направленном к тому, чтобы свести бессвязную множественность чувственных фактов к гармонии рациональных отношений..." Поэтому сознание всегда проблематично и не может исходить из какой-либо готовой онтологии. С одной стороны, "для разума прозрачен только разум", с другой — конститутивные категории не предваряют, а завершают рефлексю. Изучение способностей (научно) познающего разума и есть основная задача современной философии. Конституирование мира разумом происходит, согласно Б., в фундаментальных актах суждения, которые различаются в зависимости от модальности глагола-связки. Исходно суждение выражает утверждение через связку "есть", а утверждая — полагает. Полагать же можно как действительное, так и возможное. На выявление возможного или действительного статуса полагания и организацию перехода от первого ко второму во многом и направлена деятельность конституирующего разума. Б. говорит о полагании в трех модальностях. Первая — полагание в "форме внутреннего", интериориальности. Истина суждения имеет своим основанием в этом случае чистую идеальность. Она характеризуется взаимной имманентной целостностью и неразрывным единством идей ("интеллектуальным единством"). С наибольшей полнотой эта форма воплощается в математике, в суждениях которой субъект и предикат не имеют значения отдельно друг от друга. Вторая — полагание в "форме внешнего", экстериориальности. Именно в этой модальности фиксируется неинтеллектуальное, непрозрачное, внешнее для разума. Последний сталкивается здесь с тем, что отлично от него (с "не-я"). "Именно невозможность для разума проникнуть внутрь объекта своего представления для целей анализа и понимания заставляет его остановиться и положить бытие, т. е. признать, что нечто есть". Однако в "чистом" виде обе эти формы полагания (первая в меньшей, вторая в большей степени) невозможны. Именно с этих позиций Б. критически относился как к логицизму в математике за игнорирование присутствия в последней "экстериориального", так и к эмпиризму, стремящемуся в интенции редуцировать "интериориальное": "реальность вовсе не отделена от духа; она вовлечена в его внутреннее развитие; она трансформируется вместе с ним и проходит через все ступени его живой эволюции". Иное дело, что "оправданность" каждого суждения определяется степенью проявленности в нем интериориального. Поэтому основная нюансировка модальности, согласно Б., происходит в третьем типе полагания — в "смешанных формах". "Бытие есть здесь чистая форма в том смысле, что оно положено в соответствии с собственным законом разума, и это форма внешнего в том смысле, что разум признает в ней себя связанным с чем-то иным, чем он". Все три формы полагания в суждении утверждают (с необходимостью) формы бытия духа: "Бытие суждения интериориальности для духа выступает необходимым бытием, потому что это есть сам дух, а дух не может не быть самим собой; бытие суждения экстериориальности — это действительное бытие, потому что оно наличествует для духа, не будучи в самом духе обосновано; наконец, бытие суждения смешанного типа есть возможное бытие, потому что не связанное ни с внутренним законом духа, ни с внешним толчком, оно остается чем-то смутным и незавершенным". Полагая бытие, разум расширяет сферу экстериориальности. Однако экстериориальное не может быть его целью — это означало бы устремленность разума к распадению бытия, превращению его в хаотическую данность. Эта тенденция блокируется тем, что, полагая бытие, разум расширяет и сферу интериориального в научных дискурсах. Между полюсами интериориального и экстериориального можно простроить своеобразную шкалу возможного, в центре которой Б. помещает эстетические суждения и суждения "экспериментального анализа" (своего рода "точки" гармонии и равновесия). По степени же "снижения интерио-

реальности" можно выделить четыре типа суждений: 1) математические (задают рамку восприятия реальности); 2) геометрические ("вписываются во вселенную, но не наполняют ее"); 3) физические (не достигают модальности необходимости и действительности); 4) вероятностные (возможное определяется по отношению к действительному). "Ось" социокультурного развития ориентирована на рост интериоральности в (по)знании и на его все большее воплощение в бытии, на минимизацию "зазора" между идеалом (нормой) и воплощением. Эта "ось" знания соответствует в целом векторности культуры и иных (кроме науки) ее областей. "Наша судьба есть стремление к единству", — утверждает Б. Культура есть ностальгическое желание разумности, стремление чистой мысли стать совершенным ("утраченным") единством. Тем самым она есть постоянное преодоление, избавление от "детскости" и увеличение "взрослости", что только и дает человеку надежду на спасение, делая осмысленными его поступки. В области морали — это устремленность к все более осознанному обузданию данности эгоистических мотивов, нарастание веса форм человеческой солидарности. В области религии — это устремленность к Богу "человека разумного, который постигается незаинтересованным разумом, который не может бросить никакой тени на радость понимания и любви, который не угрожает сузить надежду и тем самым ограничить горизонт". В каждом из этих случаев культура есть нацеленность на идеал и "несогласие" с данностью. А в силу того, что доминантой в культуре является "познавание", в котором, в свою очередь, доминирует философски ориентированное научное познание, становление культуры можно соотнести со становлением научного (по)знания. "Ученый познает свой предмет тем точнее, чем менее он пренебрегает самим собой в деле познания..." "Опосредовавшись" культурой", философия науки превращается у Б. в философскую историю науки, рефлексирующую изменение понимания объекта исследования и норм его интеллектуального освоения. С точки зрения Б., законченный "цикл" продуцирования знания был осуществлен уже в античности. Становление теоретической математики было осуществлено пифагорейцами с их основным тезисом о том, что "все есть число", и через концепт музыкальной гармонии поставившими мир в приближенное соответствие числу. Следующий шаг был сделан, согласно Б., Платоном с его тезисом трансцендентности мира реальности миру идей, но и с признанием возможности приближения к идее. Аристотель же, по Б., своей качественной физикой возвратил человечество в эпоху детства и не менее чем на двадцать веков задержал его духовное развитие (в этом же аспекте Б. ставит в соответствие логике Аристотеля геометрию Евклида — "качественно изучающую количество"). Таким образом очевидно, что Б. соотносит становление науки прежде всего со становлением математики. Полностью игнорируя средние века, следующий "цикл" становления науки (а следовательно и познания как такового, и культуры в целом) Б. связывает с Декартом, изменившим понимание количества, И.Ньютоном и Лейбницем, причинившимся к становлению дифференциального и интегрального исчисления (он анализирует, в частности, интеллектуализацию геометрии Лейбницем, заставившем "бесконечное участвовать в порождении конечного"), Эйнштейном с его теорией относительности. В своей концепции истории науки Б. чуть ли не первым обосновал тезис о некумулятивном ("цикловом") характере развития знания. История последнего — это история избавления разума от своей ограниченности. Последняя принципиально неустранима — наука всегда функционирует в ограниченном горизонте человеческих возможностей. Объективность и истинность всегда проблемны, а не данности для научного (по)знания. Говоря о преемственности через отталкивание, Б. непосредственно повлиял на версию истории науки А.Койре и предвосхитил идею "эпистемологического разрыва" Башляра — одну из центральных во всем неорационализме как самостоятельном подходе в философии науки. (См. также Неорационализм.)

В.Л. Абушенко

БУБЕР (Buber) Мартин (или Мардохай) (1878— 1965) — еврейский философ-диалогист. Родился в Вене. После развода своих родителей в 1881 был отправлен к дедушке и бабушке во Львов. В 1892 вернулся в Лемберг к отцу, женившемуся вторично. С этого периода увлекается чтением трудов Канта и Ницше. В 1896—1904 учился в университетах Австрии, Швейцарии, Германии, (Вена, Цюрих, Берлин, Лейпциг) на факультетах философии, истории искусств, филологии. Во время обучения в Венском университете был вовлечен в сионистское движение (больше по культурным, чем по политическим соображениям), писал статьи в защиту евреев, изучал иудаизм и хасидизм. С 1901 по 1903 был редактором еженедельника "Die Welt", центрального печатного издания всемирной сионистской организации. В период с 1897 по 1909 Б., рожденный и живущий в мире двух культур — немецкой и еврейской, остро ощутивший кризис, к которому подошла немецкая культура и все человечество, обратился к духовным гениям больших, но не изолированных друг от друга, феноменов человеческой истории: Германия, Христианство и Еврейская история, Николай Кузанский, Бааль Шем Тов, Ницше и др. Б. поставил целью

создание немецко-еврейского симбиоза на основе еврейской культуры, хасидистского спиритуализма и романтического индивидуализма. Результатом религиозно-философских размышлений Б. стали работы "Истории Рабби Нахмана" (1906), "Легенда Бааль-Шема" (1908), "Экстатические конфессии" (1909), "Три источника Иудаизма" (1911) и др. В 1921 Б. знакомится с Розенцвейгом и с 1923 вместе с ним занимается переводом Библии на немецкий язык. В 1923—1933 — профессор философии и этики университета во Франкфур-

те. Публикует "Я и Ты" (1923), "Хасидские книги" (1928), "Религия и философия" (1931), "Борьба вокруг Израиля" (1933). После прихода к власти Гитлера в 1933 был отправлен в отставку с профессорского поста и эмигрировал в Швейцарию, откуда в 1938 переселился в Палестину. В 1938—1951 — профессор философии Еврейского университета в Иерусалиме. В этот период начал пропагандировать идею конструктивного диалога между евреями и арабами, после второй мировой войны — между евреями и немцами. Свой первый лекционный тур по странам Европы Б. совершил в 1947. В 1951—1952 читал курс лекций в США. Издал "Пути в утопию" (1947), "Проблема человека" (1948), "Видения добра и зла" (1952), "Моисей" (1952), "Прадистанция и отношение" (1952), "Введение в диалогический принцип" (1954), "Пророчество, Начало и Конец" (1955), "Царство Божие" (1956), "Два разговора" (1962) и др. Награжден премией Гозса Гамбургского университета (1951), премией Мира книготорговой организации ФРГ (1953) и премией Эрасмуса Амстердамского университета (1963). Основной идеей книги "Я и Ты" — программное исследование Б., является стремление отыскать "третий путь" между неосуществимым идеалом объективизма, который приводит рефлексивное познание человека к заблуждению, и картезианской фетишизацией тайны собственной индивидуальности, грозящей солипсизмом. Вследствие этого отвергается как онтологическая рефлексия о "бытии как существующем", так и непреодолимое тождество "ego cogito". В качестве исходной точки Б. избирает ситуацию, по его мнению, наиболее фундаментальную — феномен сосуществования Я с другой личностью, ибо существование человека является всегда "со-бытием" с другими людьми. Разграничение двух сфер: "Я — Это", где осуществляется вещное отношение человека к миру, и "Я — Ты", где реализуется аутентичное бытие, — явилось той ступенью, которая позволила более детально определить предмет рефлексии философии диалога. "Различие между опытом, направленным на объект, и встречей, которая ставит бытие напротив другого, — писал Левинас, — различие, касающееся самого отношения, а не только его коррелятов... различие, непредугаданное даже Фейербахом, требование взять за основу опыт общения — в этом заключается фундаментальный вклад Бубера в теорию познания". Основная идея философии диалога Б. заключается в том, что Я является не субстанцией, а связью, отношением с Ты, благодаря чему осуществляется истинное предназначение человека. Отношение между Я и Ты рассматривается не как субъективное событие, так как Я не представляет (не субъективизирует) Ты, а встречает его. Вводимое Б. понятие "Между" подчеркивает разрыв как особую дистанцию между Я и Ты, являющуюся тем местом, где реализуется аутентичное бытие человека диалогического, где раскрываются те характерные черты личности, которые не сводимы к ее ментальным, физическим, психическим свойствам. Буберовское понятие "Между" выражает радикальную "другость" иного человека, по отношению к которому Я, с одной стороны, является обращающимся (активная позиция), но с другой — остается отданным этой "другости", так как она есть не что иное как "вечный Ты", как Бог (пассивная позиция). Б. стремится понять и зафиксировать моменты, касающиеся установления единства между участниками встречи, которые преодолевают разделяющую их дистанцию и выходят на уровень разговорного общения. "Истинным признаком межчеловеческого сосуществования" Б. считает речь, которая, по его мнению, является основой человеческого бытия. Обращение человека к человеку, в отличие от зова в животном мире, "опирается на установление и признание инаковости другого человека". Только благодаря данному признанию оказывается возможным обращение и разговор, "присутствие в общении". В собственном имени существительном Б. видит "наивысшую словесную форму", содержащую сообщения "отдаленному" субъекту о том, что "в данной ситуации необходимо его, именно его, присутствие". Эти формы являются еще сигналами, но, одновременно, уже словами. Человек трансцендирует собственное фонетическое звукообразование, делает его самостоятельным. При переходе с фонетического уровня на уровень смысловой звуки перестают быть акустическими объектами и становятся информативными для собеседника, более того, приобретают нормативно-этический аспект. Это означает, что "в языке слов" обращение в некоторой степени упраздняется, нейтрализуется, чтобы "непрерывно вновь возобновлять собственную жизнеспособность — не в дискуссиях, происходящих ради самого процесса дискуссии и злоупотребляющих возможностями речи, а в истинном разговоре". Понятие истинного разговора Б. связывает не только с выбором и применением лингвистических средств. "Истинный разговор, т.е. каждая аутентичная реализация отношения между людьми, озна-

чает соглашение инаковостей". Оценивая теорию общения Б. в целом, можно констатировать наличие в ней гиперболизированного представления о духовном мире личности, сведения практической деятельности к уровню Я — Это. В основание буберовского подхода положено убеждение о коммуникации как явлении, порождающем истинную сущность человека, интегрирующем его в аутентичное бытие, которое философ не связывает ни с индивидуализмом, ни с коллективизмом. Попытка синтеза индивидуализации и социализации побудила Б. отказаться как от индивидуального сознания Я (а значит, от внутреннего диалога, от аутокоммуникации), так и от коллективного самосознания. Следовательно, проблема формирования индивидуального сознания была заменена философом проблемой уникальности субъекта общения. [См. также "Я и Ты" (Бубер).]

**"БУДУЩЕЕ ОДНОЙ ИЛЛЮЗИИ" ("Die Zukunft einer Illusion", 1927) —
произведение Фрейда, в котором рассматриваются психологические и
социокультурные основания и функции религии**

"БУДУЩЕЕ ОДНОЙ ИЛЛЮЗИИ" ("Die Zukunft einer Illusion", 1927) — произведение Фрейда, в котором рассматриваются психологические и социокультурные основания и функции религии. Определяя культуру как "все то, чем человеческая жизнь возвышается над своими животными условиями и чем она отличается от жизни животных", Фрейд выделяет две ее стороны: все приобретенные людьми знания и умения, дающие им возможность овладеть силами природы и получить от нее материальные блага для удовлетворения человеческих потребностей; все те установления, которые необходимы для упорядочения отношений людей между собой и особенно для распределения материальных благ. Фрейд постулирует наличие у всех людей разрушительных тенденций, имеющих противообщественный и антикультурный характер, причем в поведении большого количества индивидов такие тенденции являются определяющими. Отсутствие у людей спонтанной любви к труду и бессилие доводов разума против их страстей полагаются распространёнными свойствами, ответственными за то, что институты культуры могут поддерживаться лишь известной долей насилия. Культура предстает как нечто навязанное сопротивляющемуся большинству меньшинством, присвоившим средства власти и принуждения. Фрейд утверждает, что каждая культура основывается на принуждении к труду и на отречении от первичных позывов и потому неизбежно вызывает оппозицию со стороны тех, кто от этого страдает. Как результат, помимо средств для приобретения благ и институтов их распределения, необходимо наличие средств защиты культуры — средств принуждения и других средств, призванных примирить людей с культурой и вознаградить их за принесенные жертвы (последние характеризуются как "психологический арсенал культуры"). Культурно обусловленные "лишения" Фрейд разделяет на две категории: распространяющиеся на всех и касающиеся определенных групп, классов, отдельных лиц. Первые из них (обусловленные запретами, накладываемыми на реализацию первичных позывов инцеста, канибализма и страсти к убийству) рассматриваются как древнейшие, врожденные и составляющие ядро враждебности к культуре. Соответствующий отказ от первичных позывов демонстрирует, по мнению Фрейда, что развитие человеческой психики идет в направлении ухода внешнего принуждения внутрь и его интеграции в структуру Сверх-Я. Реализация такого процесса превращает людей из противников культуры в ее носителей. Ограничения же, накладываемые только на отдельные классы общества, напротив, вызывают зависть к привилегированным слоям и недовольство культурой в целом, создавая дезинтеграционные тенденции. Наряду со степенью внутреннего освоения культурных предписаний (моральным уровнем участников) к "психологическому арсеналу культуры" относятся сумма идеалов и творений искусства, а также религиозные представления (иллюзии культуры). Идеалы обеспечивают нарциссическую самоидентификацию человека с культурными достижениями, искусство же вызывает удовлетворение, компенсирующее подавление влечений. Культурная значимость религиозных представлений связана с тем, что они позволяют компенсировать чувство беспомощности, возникающее у человека перед силами природы. Первым шагом в этом направлении Фрейд считает очеловечивание природы, благодаря которому люди получают возможность реагировать своими действиями на ее состояния. Человек по-прежнему остается беззащитным, но избавляется от парализующей беспомощности перед безличными силами. При этом силы природы преобразуются не просто в людей: им придается отцовский характер, они становятся богами. Данный процесс следует инфантильному (ощущение человеком в раннем детстве состояния беспомощности перед родителями) и филогенетическому (запечатленному в родовой психике) прообразам. Воспроизводя детский опыт, человек одновременно страшится "отца" и рассчитывает на его защиту. Накопление знаний о природе лишает ее антропоморфных черт. Однако сохранение беспомощности человека и тоски об отцовском начале обуславливает сохранение богов. Боги, согласно Фрейду, выполняют тройную задачу: устраняют ужасы природы, примиряют с жестокостью судьбы (прежде всего с фактом смерти), вознаграждают за страдания и лишения, вы-

падающие на долю человека в культурном сообществе. По мере отстранения богов от природы сферой их деятельности все больше становится нравственность. Божественная задача переносится на компенсацию дефектов культуры и наносимого ей вреда, учет взаимно причиняемых людьми страданий, контроль за исполнением культурных предписаний. Предписаниям культуры приписывается божественное происхождение. Таким образом рождаются призванные сделать человеческую беспомощность легче переносимой представления о том, что мир разумен и добр, что смерть не есть окончательное уничтожение, и другие. Религиозные представления Фрейд трактует как "иллюзии", укорененные не в реальности мироустройства, а в древнейших и интенсивнейших желаниях человечества. Недоказуемость религиозных учений объективным путем, их несоответствие разуму и опыту, нарастание в культуре рациональности неотвратимо ведут к падению значения религии. По мнению Фрейда, последствия эрозии религиозной нравственности среди широких масс могут быть деструктивными, что требует пересмотра отношений между культурой и религией, поиска иных оснований морали. Демонстрируя рациональную обоснованность культурных запретов интересами совместной жизни людей, Фрейд противопоставляет ее религиозной морали как отчуждающей и неустойчивой. Религия, утверждает Фрейд, подобна общечеловеческому

неврозу навязчивости; возникая из Эдипова комплекса, она, как и сам невроз, должна быть преодолена в ходе человеческого развития. Кроме того, религия обнаруживает сходство с аменцией (галлюцинаторной спутанностью), включая в себя рожденные желанием иллюзии и отрицание действительности. Фрейд, однако, сознает ограниченность понимания социокультурного феномена по аналогии с индивидуальной патологией. Фрейд утверждает необходимость замены религиозного воспитания интеллектуальным, ориентированным на науку.

М. Н. Мазаник

"БУНТУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК" (1943—1951, опубликована в 1951) — книга Камю

"БУНТУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК" (1943—1951, опубликована в 1951) — книга Камю. Цель "Б.Ч." автор формулирует так: "Осмыслить реальность логического преступления, характерного для нашего времени, и тщательно изучить способы его оправдания. Это попытка понять нашу современность". По мысли Камю, выбор современного человека таков: "либо соответствовать эпохе убийства, либо отвернуться от нее". Проблематизируя суть современной эпохи посредством понятия "абсурд", Камю отмечает: "...когда пытаешься извлечь из чувства абсурда правила действия, обнаруживается, что благодаря этому чувству убийство вос-

принимается в лучшем случае безразлично и, следовательно, становится допустимым... Добродетель и злой умысел становятся делом случая или каприза". При этом, разграничивая логические и этические соображения, Камю приходит к выводу, что "последним итогом абсурдного рассуждения является отказ от самоубийства и участие в отчаянном противостоянии вопрошающего человека и безмолвной вселенной". Раскрывая суть понятия "Б.Ч.", Камю пишет: "Это человек, говорящий *нет*", который "отрицая, не отрекается"; "это человек, уже первым своим действием говорящий *да*". Данное *нет* утверждает существование границы, за которой лежит "область суверенных прав, ставящих преграду всякому на них посягательству". Или: именно подобным образом выясняется, что "в человеке есть нечто такое, с чем он может отождествлять себя хотя бы на время". Тем самым нередко сознание рождается у человека "вместе с бунтом". Полемизируя с сартровским тезисом о том, что у человека нет природы, некоей предустановленной сущности ("существование предшествует сущности"; проект человека, акт его выбора определяют его), Камю постулирует: "Анализ бунта приводит по меньшей мере к догадке, что человеческая природа действительно существует, подтверждая представления древних греков...". Бунт взламывает бытие и помогает выйти за его пределы (развитие этой темы в философии постмодернизма — см. **Трансгрессия**). Согласно Камю (использующего также выкладки Шелера), бунтующий дух "с трудом находит свое выражение" в обществах, где неравенство слишком велико (касты Индии), либо в социумах, где равенство близко к абсолютному (первобытные племена). Его почва — общество, где "теоретическое равенство скрывает огромные фактические неравенства", т.е. общество западного типа. Общество, где человек твердо осознает свои права и — одновременно — где "фактическая свобода развивается медленнее, чем представления человека о свободе". Бунт — удел человека, живущего "*до* или *после* священного", требующего разумно сформулированных, а не мифологических ответов на свои вопросы. Камю констатирует: для человеческого духа доступны только два универсума — универсум священного (или "благодати" в христианской лексике) и универсум бунта. (По Камю, "возникновение христианства отмечено метафизическим бунтом, но Воскресение Христа, провозвестие его второго пришествия и Царствия Божия, понимаемое как обещание жизни вечной, — это ответы, которые делают бунт бесполезным".) Внутреннее противоречие бунта в том, что "для того, чтобы жить, человек должен бунтовать, но его бунт обязан уважать границы, открытые бунтарем в самом себе, границы, за которыми люди,

136

объединившись, начинают свое подлинное бытие". Камю продолжает: "В опыте абсурда страдание индивидуально. В бунтарском порыве оно приобретает характер коллективного существования [...] Я бунтую, следовательно, мы существуем". Осмысливая "метафизический бунт", автор "Б.Ч." фиксирует, что это "восстание человека против своего удела и против всего мироздания", такой бунт "оспаривает конечные цели человека и вселенной". Бунтующий раб, отрицая свой удел, вовлекает в этот конфликт и потусторонние силы: это не атеизм, это полемика с богами, это желание доказать им собственную правоту, а затем и свергнуть их. Итогом подобной социальной процедуры оказывается "метафизическая революция": низложение Бога необходимо оправдать, компенсировать в посюстороннем мире. Как правило, новое царство людей без Бога отстраивается ценой "ужасающих последствий". В античном мире, по мнению Камю, всегда личностно направленный бунт был невозможен. Мирозидение древних греков не было упрощенным: они не усматривали пропасти между людьми и богами. "Греки никогда не превращали мысль в огражденный воинский лагерь". В западном мире история бунта "неотделима от истории христианства". Причем такой бунт ведет историю от Бога Ветхого Завета: с точки зрения Камю, "история бунта, которой мы живем сегодня, является историей детей Каина...". У Камю "Христос пришел разрешить две важнейшие проблемы — проблемы зла и смерти, а это и есть проблемы взбунтовавшихся". Иисус принял на себя и зло, и смерть. Бог Нового Завета, Бого-человек стремился создать посредника между Ним и человеком. Гностицизм пытался усилить эту интеллектуальную линию, церковь же "осудила это усилие, а, осуждая его, она

множила бунты". Камю подчеркивает: "Вплоть до Ницше и Достоевского бунтарская мысль обращается только к жестокому своему равному божеству, которое без всякого убедительного довода предпочитает жертву Авеля дарам Каина, и тем самым провоцирует первое в истории убийство. Достоевский в воображении, а Ницше на деле безгранично расширяет поле бунта и предъявляет счет самому богу любви...". По мысли Камю, первым бунтарем в интервале от гностицизма до Ницше и Достоевского был де Сад, вынесший из бунта только "абсолютное *нет*" (см. Сад), а также Ш.Бодлер. Одна из проблем "Б.Ч." такова: подвергая Бога моральной оценке, человек убивает Бога в самом себе; отрицая Бога во имя справедливости сама эта идея превращается в абсурдную. Человек оказывается вынужден действовать сам. М.Штирнер подчеркивал, что всеобщая история суть многовековое посягательство на принцип "единственного", каковым выступает *Я*. Последнее стремились согнуть под игм таких абстракций, как Бог, государство, общество, человечество. Далее, по схеме Камю, возник Ницше, а также традиции нигилизма и марксизма [см. **Нигилизм, "По ту сторону добра и зла" (Ницше), "Смерть Бога", Марксизм**]. Далее Камю на обширном историческом материале (Великая Французская революция, российский террор конца 19 — начала 20 в., фашистские перевороты в Западной Европе 20 в., социальные следствия мессианских пророчеств Маркса, революционный радикализм В.Ленина) анализирует проблему соотношения метафизического бунта и революций — человеко-, царе- и богоубийственных. Эти, последние, были обусловлены, по его мнению, творчеством "философов непрерывной диалектики", сменивших "гармоничных и бесплодных конструкторов разума". По мысли Камю, "революция, не знающая иных границ, кроме исторической эффективности, означает безграничное рабство. [...] Если предел, открытый бунтом, способен преобразовать все, а любая мысль, любое действие, перешедшее известную черту, становятся самоотрицанием, ясно, что существует некая мера вещей и человека. [...] Выявляя общую всем людям природу, бунт обнаруживает также меру и предел, лежащие в ее основании". Как пишет автор "Б.Ч.", "якобинская и буржуазная цивилизации полагают, что ценности выше истории: при этом оказывается, что ее формальная добродетель служит основанием для гнусной мистификации. Революция XX века постановляет, что ценности смешаны с историческим движением; таким образом, ее исторический разум оправдывает новый вид мистификации". Как отмечает Камю, "человека нельзя считать полностью виновным — ведь не с него началась история; но и полностью невиновным его тоже не назовешь — ведь он ее продолжает. [...] Бунт же, напротив, настаивает на относительной виновности человека". Революция 20 в. "не может избежать террора и насилия, творимых над действительностью... она моделирует действительность, исходя из абсолюта. Бунт же опирается на действительность, чтобы устремиться на вечную борьбу за истину". Согласно Камю, "бунт беспрестанно сталкивается со злом, после чего ему приходится всякий раз набирать силы для нового порыва. Человек может обуздать в себе все, чем он должен быть. И должен улучшить в мироздании все, что может быть улучшено. [...] Но несправедливость и страдания останутся... искусство и бунт умрут только с последним человеком".

А.А. Грещанов

БУРБАКИ НИКОЛЯ (Bourbaki Nicolas) (1936)

БУРБАКИ НИКОЛЯ (Bourbaki Nicolas) (1936) — собирательное название группы французских математиков, выпускников университета "Высшая Нормаль-

137

ная школа" (Париж), выступивших с концепцией (идущей от Д.Гильберта) построения математики с точки зрения принципов логики и аксиоматики теории множеств Цермело-Френкеля (в доработке Бернаиса и Геделя). Состав и численность группы Б.Н. не известны. Многоотомный трактат Б.Н. "Элементы математики" (издаваемый с 1939) развивает аксиоматическую формальную систему, долженствовавшую преобразовать главные направления математических наук в "частные аспекты общей концепции". В изложении давался только логический каркас (абстрактный и формализованный) теорий. В основаниях изложения лежат определяемые посредством аксиом иерархические структуры: топологические, порядка, группы и др. По Б.П., "единственными математическими объектами становятся, собственно говоря, математические структуры" ("Архитектоника математики", 1948). М.Клайн о Б.Н. пишет, что "в целом свойственное этой группе стремление рассматривать математику как науку о математических структурах идет навстречу определенным устремлениям в современной прикладной математике, выражающимся в росте значения математического моделирования нематематических феноменов". Классификация математических наук на основе математических структур, данная там же, отличается от стандартной. Способ рассуждений в трудах Б.Н. — только "от общего к частному". По Б.Н., Д.Гильберту и А.Черчу, математические понятия и их свойства существуют в некотором смысле объективно и потому познаваемы: математическую истину открывают, а не изобретают; поэтому то, что эволюционирует, есть не математика, а лишь человеческое знание математики. При этом для Б.Н. основная проблема мира "состоит во взаимодействии мира экспериментального и мира математического. То, что между материальными явлениями и математическими структурами существует тесная связь — это, как кажется, было совершенно неожиданным способом подтверждено... открытиями современной физики, но нам совершенно неизвестны глубокие причины этого (если только этим словам можно приписать какой-либо смысл), и быть может, мы их никогда не узнаем". Согласно М.Клайну, "математику можно пред-

ставлять как своего рода хранилище математических структур. Некоторые аспекты физической или эмпирической реальности точно соответствуют этим структурам, словно последние "подогнаны" под них". Для Б.Н. логика, подчиненная аксиомам собственно математики, "не определяет ни того, что такое математика, ни того, чем занимаются математики", а представляет собой "не больше и не меньше, как грамматику языка, которым мы пользуемся, языка, который должен был существовать еще до того, как могла быть построена грамматика" ("Журнал символической логики", 1949). Ситуация с бесконечными множествами продемонстрировала потребность новых модификаций логики при развитии математики. Применяя аксиому выбора и закон исключенного третьего, Б.Н. отвергали концепции Д.Гильберта, Рассела, Фреге и др. А по поводу непротиворечивости своих построений Б.Н. только лишь помечали в них, что все противоречия возможно преодолеть способом, "позволяющим избежать всех возражений и не оставляющим сомнения в правильности рассуждений". По этому поводу Б.Н. также полагали, что "как показывает анализ исторического развития математики, было бы неверно утверждать, что математика свободна от противоречий; непротиворечивость предстает как цель, к которой следует стремиться, как некое данное Богом качество, ниспосланное нам раз и навсегда. С древнейших времен критические пересмотры оснований всей математики в целом или любого из ее разделов почти неизменно сменялись периодами неуверенности, когда возникали противоречия, которые приходилось решать... Но вот уже 25 веков математики имеют обыкновение исправлять свои ошибки и видеть в этом обогащение, а не обеднение своей науки; это дает им право смотреть в будущее спокойно" ("Теория множеств"). Направление интуиционизма в математике, о котором, как считают Б.Н., "математики вспоминают как о своего рода историческом курьезе", оказало существенное влияние на математические науки хотя бы одним уже только тем, "что заставило своих противников, т.е. подавляющее большинство математиков, яснее осознать причины (одни — логического порядка, другие — психологического) их веры в математику" ("Очерки по истории математики"). По поводу все более и более нарастающей специализации в математических науках, Б.Н. писали, что многие из математиков "не в силах даже понять язык и терминологию своих собратьев, специальность которых далека от них. Нет такого математика, ...который бы не чувствовал себя чужеземцем в некоторых областях огромного математического мира; что же касается тех, кто подобно Пуанкаре или Гильберту, оставляет печать своего гения почти во всех его областях, то они составляют даже среди великих редчайшее исключение" ("Очерки по истории математики"). Лидеры Б.Н. всегда декларировали "антиприкладной" характер своей деятельности. Один из лидеров Б.Н., Ж.Дьедонне (Жан Александр Эжен Dieudonne, р. в 1906, окончил Эколь Нормаль в 1927, преподавал в Университетах Франции и США, член Парижской АН с 1968; основные направления научных интересов: алгебраическая геометрия, математический анализ, спектральная теория операторов, топология, функциональный анализ), считая, что матема-

138

тика развивается в силу внутренних побудительных мотивов, на предупреждения "о гибельных последствиях, которые математика неминуемо навлечет на себя, если откажется от применений к другим наукам", отвечал, что "даже если бы математика насильно была отрезана от всех прочих каналов человеческой деятельности, в ней достало бы на столетия пищи для размышлений над большими проблемами, которые мы должны еще решить в нашей собственной науке" ("Современное развитие математики", 1964); впрочем, он здесь говорил только о чисто абстрактных областях, близких его научным интересам. Выражая полную уверенность в том, что любые возникающие проблемы логики непременно когда-нибудь будут разрешены, Дьедонне утверждал, что "если когда-нибудь будет доказано, что математика противоречива, то скорее всего станет какому правилу следует приписать полученный результат. Отбросив это правило или надлежащим образом видоизменив его, мы избавимся от противоречия. Иначе говоря, математика изменит направление своего развития, но не перестанет быть наукой. Сказанное не просто умозаключение: нечто подобное произошло после открытия иррациональных чисел. Мы далеки от мысли оплакивать это открытие, потому что оно вскрыло противоречие в пифагорейской математике, а, напротив, сегодня мы считаем его одной из великих побед человеческого духа". В докладе "Абстракция и математическая интуиция", сделанном Дьедонне на коллоквиуме "Математика и реальность" (1974, Люксембург), в традициях Б. на первый план были выведены математические структуры, и большое внимание было уделено взаимопроникновению алгебры, арифметики и теории функций. Дьедонне также говорил там, что в математике нет одной интуиции (т.к. в больших математических конструкциях могут объединяться несколько интуиций), а в математике есть спектр разнообразных взаимодействующих между собой установок. Математические интуиции не постоянны, т.к. "почти каждый год появляется незаурядный молодой математик, показывающий новый способ перенесения интуиции из одной области в область, совершенно от нее отличную... Прогресс интуиции... идет рука об руку с прогрессом абстракции. Чем более абстрактно явление, тем больше оно обогащает интуицию... Потому что абстракция удаляет из теории все несущественное... Остался скелет, и в этом скелете вам иногда удастся увидеть структуры, которые иначе вам увидеть бы не удалось... Возможно, это мучительно для лиц, желающих ее /интуицию — *C.C.I* постичь, но я не думаю что кто-то может этого избежать". Один из лидеров Б.Н., А.Вейль (Андре Weil, р. в 1906, окончил Эколь Нормаль в 1928, профессор Принстонского института перспективных исследований, член Парижской АН с 1982; основные направления научных интересов: теория непрерывных групп, абстрактная алгебраическая геометрия; ввел понятия "абстрактное алгебраическое

многообразие" и "равномерное пространство") написал математический раздел "Математическая теория брачных союзов" диссертации антрополога и философа Леви-Стросса "Элементарные системы родства" (1949). А. Вейль, утверждая, что "математика уже не есть то прежнее величественное творение человеческой мысли", однако полагал, что "для нас, чьи плечи ноют под тяжестью наследия греческой мысли, кто идет по стопам героев Возрождения, цивилизация немыслима без математики. Подобно постулату о параллельности, постулат о том, что математика выживет, утратил свою "очевидность". Но если первый постулат перестал быть необходимым, то без второго мы жить бы не смогли".

С.В. Силков

БУРИДАН — см. ЖАН БУРИДАН.

БЫКОВ Василь (р. в 1924) — белорусский писатель, общественный деятель.

БЫКОВ Василь (р. в 1924) — белорусский писатель, общественный деятель. Участник Великой Отечественной войны. На фронте с 1943. Дважды ранен. Однажды родители были извещены о его гибели. Воевал в Румынии, Болгарии, Венгрии, Югославии, Австрии; старший лейтенант, командир артиллерийского взвода. Народный писатель Беларуси (1980). Герой Социалистического Труда (1984). Лауреат Ленинской (1986) и Государственной (1974) премий СССР, лауреат Государственной премии БССР имени Якуба Коласа (1978). Депутат Верховного Совета БССР (1978—1989), Верховного Совета СССР (1989—1991). Президент объединения белорусов мира "Бацькаўшчына" (1990—1993). Основные художественные произведения: повести "Мертвым не больно", "Третья ракета", "Альпийская баллада", "Дожить до рассвета", "Волчья стая", "Обелиск", "Сотников", "Знак беды", "На рассвете" и др. Произведения Б. переведены более чем на 50 языков мира. Тема человека на войне — главная для творчества Б.: военный героизм (в трактовке Б. — не более чем часть, и не самая значительная) большой войны, ее мученики и ее неограниченный беспредельный трагизм. На раннем этапе творчества Б. относят к представителям так называемой "лейтенантской прозы", среди которых самыми заметными фигурами выступали Г. Бакланов, Ю. Бондарев, А. Воробьев, В. Некрасов и др. По признанию самого Б., воздействие российской прозы было довольно сильным и продуктивным, но кратковременным. Уже в собственных партизанских сюжетах Б. работал вполне самостоятельно и,

139

по признанию российских критиков, сам стал влиять на определенную часть российской военной прозы. В творчестве Б. историческая правда выходила далеко за рамки традиционного оптимистического реализма советской литературы. (Для иллюстрации иногда Б. ссылался на позицию Камю, который считал, что с коммунизмом можно было или сражаться, или сотрудничать.) Мир, считает Б., едва ли может быть спасенным красотой, она сама всегда требует спасения, но оборона красоты на земле и на небе всегда была святым делом. Отказ от такой обороны, позиция "над схваткой" обрекает художника на поражение, а культуру — на вырождение. Высокохудожественная многомерная реконструкция человеческих ситуаций Выбора характерна для произведений Б.: экзистенциального выбора в условиях тотального воздействия внешних сил, стремящихся превратить человека в объект. По мысли Б., проявления подобной "стихии" не избирательны, но олицетворяющие ее силы предъявляют свои особые требования к каждой отдельно взятой личности. Персонажи Б. существуют в предельно экстремальных ситуациях, предполагающих актуализацию и самоактуализацию человека одновременно на границе и за пределами возможного — и именно в таких бытийных рамках оказываются востребованными действительные духовно-нравственные горизонты личности. Герои Б. обнаруживают свою подлинную экзистенцию как в пограничных, так и в бифуркационных ситуациях, предполагающих поведенческие альтернативы между истинным (подлинным) бытием и превращенными формами существования. Так, в "Сотникове" обречены на гибель были все, но предложение об измене особенно настойчиво предлагалось лишь одному из них — Рыбаку, желавшему выжить любой ценой. Даже ценой Греха. По версии Б., нравственный груз в итоге оказывается настолько тяжелым, что Рыбаку не удастся даже очищающее самоубийство. В "Знаке беды" Б. формулирует и разворачивает одну из центральных проблем экзистенциалистски-ориентированной литературы: о границах возможного компромисса для "повседневного" "маленького человека". В этом контексте, по мысли Б., сама жизнь хуторян Степаниды и Петрака была ничем иным, как бесконечным компромиссом. К этому их вынуждала изначальная бедность, данная впоследствии большевистской властью надежда на лучшую жизнь и, наконец, угроза пожизненного и бессловесного рабства, животного существования с малыми шансами выжить при гитлеровском "новом порядке". Возможность компромисса тем самым оказалась исчерпана. Выбор исчез, ибо любой жизненный сценарий нес с собой смерть. Размышляя о вопросах философии истории, Б. подчеркивает то, что ее уроки сами по себе на самом деле ничему не учат. Но это означает еще и то, что всякий раз после крушения люди обязательно и неизменно начинают все сначала. Они займутся этим, по мнению Б., даже после любого "конца истории". Философский пафос произведений Б. позволяет судить о нем как о достойном представителе литературы европейского экзистенциализма в его белорусской версии, особенно созвучной творчеству Унамуно и Камю.

К.И. Скуратович

БЫТИЕ — категория, фиксирующая основу существования (для мира в целом или для любой разновидности существующего)

БЫТИЕ — категория, фиксирующая основу существования (для мира в целом или для любой разновидности существующего); в структуре философского знания выступает предметом онтологии (см. **Онтология**); в теории познания рассматривается как базисная для любой возможной картины мира и для всех прочих категорий. Первые попытки разрешения проблемы источника существования того, что есть — в мифологиях, религиях, в натурфилософии первых философов. Философия как таковая ставит целью прежде всего нахождение подлинного (в отличие от кажимого) Б. и его осмысление (или — участие в нем). Научнообразная философия идет по пути определения понятия Б. и его места в структуре знания, а также выделяет уровни и типы Б. как объективного существования. В наибольшей мере концентрировал различные аспекты понятия Б. Парменид. Он выделяет основные характеристики Б. — целостность, истинность, благодать и красоту — и манифестирует единство мысли и Б. (и — не-мысли и небытия). Разделение (точнее, удвоение) мира у Платона на мир идей (мир истины) и на действительность (мир подобий) является началом европейской метафизики и на ее закате переходит в марксизме в разделение материального (мир) и идеального (связанного с сознанием) Б. Классифицирующий анализ Б. у Аристотеля (в частности, он выделяет уровни — возможное и действительное Б.) по сию пору служит примером для всякого научнообразного подхода к Б. В период средневековья Б. рассматривается с религиозных позиций: истинное Б. — Бог, мир же несамостоятелен, сотворен из ничто и без заботы Бога исчезнет в ничто. Возрождение рассматривает Б. как природу, с одной стороны — самостоятельную (все существующее — творение природы), с другой — нуждающуюся в человеке как творце и хозяине. Новое время акцентирует внимание как раз на подвластности Б. человеку как оформляющему, собирающему из него мир (как в плане познавательном, так и в плане практическом). Это становится причиной "инфляции" понятия Б. — теперь оно воспринимается как внешнее, неуловимое человеком в его познании, а вскоре начинает восприниматься как философская иллюзия. В то же время Энгельс предлагает развернутую

140

классификацию видов Б. с точки зрения науки: механическое, химическое, физическое, биологическое, социальное. Реабилитация понятия Б. в философии 20 в. связана с именем Хайдеггера. Он говорит о новом условии усмотрения Б. (отличного от существования) — о поэтическом мышлении. Б. — вечно проясняемое раскрытие присутствия (конкретного единства вещей и человека). Современная философия видит в абсолютизации понятия Б. одну из причин "смерти философии" в современной культуре и акцентирует внимание на альтернативах — понятиях Ничто, Различания, Критики. (См. также **Виртуальная реальность, Событие, Событийность, Difference, След, Складка, Складывание, Онтология.**)

Д. В. Майборода

"БЫТИЕ И ВРЕМЯ" ("Sein und Zeit", 1927) — основная работа Хайдеггера.

"БЫТИЕ И ВРЕМЯ" ("Sein und Zeit", 1927) — основная работа Хайдеггера. На создание "Б.иВ.", как традиционно полагается, повлияли две книги: работа Брентано "Значение бытия согласно Аристотелю" и "Логические исследования" Гуссерля. Первая из них вдохновила Хайдеггера на разрешение вопроса, которому он посвятил всю свою оставшуюся жизнь: проблемы бытия ("Seinsfrage" или вопрос о бытии). Вторая книга предоставила Хайдеггеру феноменологический метод, с помощью которого он пытался разрешить "вопрос о бытии". Хайдеггер отказался от простого применения метода феноменологии на предмет онтологии. Отношения между онтологией и феноменологией в философии Хайдеггера несравненно более сложные. Один из путей возможных поисков взаимоотношений между природой бытия (онтологией) и методом феноменологии был представлен в лекциях по логике, которые Хайдеггер читал в зимний семестр 1925—1926. Хайдеггер анализирует "Логические исследования" Гуссерля, а именно его критику психологизма. Психологизм выдвигает тезис, что законы логики есть факты человеческого ума и не относятся к какому-либо объективным структурам. Самый ближайший результат этого, по Гуссерлю, в том, что законы логики представляются релятивными, относительными: если бы было возможно для других живых существ иметь в отличие от нас другой ум, то и законы логики у них были бы иными. Вещи, которые были бы истинными для них, не были бы таковыми для нас, таким образом появляется идея радикальной релятивности. Гуссерль считает, что психологизм остается на уровне фактов и не действует на уровне идеального, где существуют объективные, вневременные истины логики. Логические законы, считает Гуссерль, относятся не к реально происходящему, но к идеальному. Хайдеггер, вслед за Гуссерлем, также выступает против психологизма. Но при этом Хайдеггер вообще критикует разделение, которое Гуссерль признает как само собой разумеющееся — разделение на реальное и идеальное (именно из этой разделения Хайдеггер вообще выводит всю западно-европейскую метафизику). Гуссерлевское разделение, по Хайдеггеру, имеет свои корни в античности, это метафизическое разделение между реальным и идеальным, корни которого лежат в античном разделении на "чувственное бытие" и "интеллигибельное, идеальное бытие". Таким образом, проблема гуссерлевской описательной феноменологии возвращается к проблеме античной онтологии. Онтология, отмечает Хайдеггер, оказывается первичнее феноменологии. Феноменологические проблемы это, прежде всего, онтологические проблемы. Начинать надо не с феноменологии, а с онтологии. В "Основных

проблемах феноменологии" Хайдеггер отмечает, что Бытие есть первая и единственная тема философии: "метод онтологии состоит в том, чтобы приобрести доступ к бытию как таковому и выработать его структуру. Мы называем метод онтологии феноменологией". Итак, по Хайдеггеру, связь между онтологией и феноменологией состоит в следующем: 1) феноменологические проблемы включают проблемы онтологии; 2) феноменология есть метод, который используется для решения онтологических проблем. "Б.иВ." имеет сложную структуру. *Первое введение.* Хайдеггер отмечает, что вопрос о бытии, который он считает основным философским вопросом, оказался забыт во всей истории философии. Цель своей работы Хайдеггер видит в том, чтобы извлечь тему бытия из забвения и дать ответ на бытийный вопрос. То есть ответить на вопрос: Что значит бытие? Обнаружить смысл бытия. Обнаружение смысла бытия будет вестись Хайдеггером через интерпретацию особого вида бытия, человеческого бытия (Dasein). Поэтому центральная задача "Б.иВ." — выяснение смысла бытия — уточняется: задачей теперь выступает выяснение смысла человеческого существования. *Второе введение.* Здесь описывается метод, который Хайдеггер будет использовать в раскрытии человеческого бытия, феноменологический метод. Мы, пишет Хайдеггер, попытаемся дать феноменологическую интерпретацию повседневного человеческого существования. *Первая часть. Раздел 1.* Собственно аналитика Dasein. Основные характеристики Dasein: 1) Dasein в каждом случае принадлежит мне, "мое", то есть каждому из нас присуще человеческое бытие; 2) сущность Dasein заключается в его экзистенции. В этом же разделе Хайдеггер демонстрирует единство экзистенции в двух модусах последней: а) аутентичная экзистенция (человек-свободный, выбор, проект) и б) неподлинная экзистенция. *Раздел 2.* По-

141

священ предварительному обсуждению "бытия-в". Изначальная характеристика человеческого существования заключается, согласно Хайдеггеру, в том, что человек конечен, временен, историчен. Человек, родившись, сразу же обнаруживает себя в мире. Бытие человека есть всегда "бытие-в" ("In-Sein"). Это аксиома, из которой необходимо исходить. *Раздел 3.* Хайдеггер более пристально рассматривает изначально человеческое отношение к миру, его изначально "бытие-в-мире" ("In-der-Welt-Sein"). Хайдеггер констатирует, что первичное отношение к миру есть отношение прагматичное, то есть отношение "подручности" ("Zuhandenheit"). Вторичное же отношение к миру и сущему есть теоретическое знание о мире, "наличность" ("Vorhandenheit"). *Раздел 4.* Посвящен анализу неподлинной экзистенции Dasein. Здесь Хайдеггер рассматривает мир и язык мира das Man и модусы неподлинного существования: двусмысленность, болтовню, любопытство, падение. *Раздел 5.* Структура "бытия-в" как такового. В этой структуре рассматриваются следующие характеристики "бытия-в": 1) расположенность (Befindlichkeit). Этот момент говорит об изначально заброшенности человека в мир (заброшенность); конкретное проявление расположенности — настроенность, настроение, расположение. Настроение может раскрыть, как мы существуем или как мы обнаруживаем себя; 2) понимание (Verstehen), плюс особая форма понимания — интерпретация. Dasein, по Хайдеггеру, существует в структуре самопонимания и самоинтерпретации; 3) речь, язык. *Раздел 6.* Рассматривается Забота (Sorge), как бытие Dasein, как природа, естество человеческого бытия, как такая фундаментальная структура, которая лежит в основе каждого проявления человеческой экзистенции. *Вторая часть.* Посвящена анализу Времени. Хайдеггер показывает, что то, что обосновывает единство человеческого бытия, — это Темпоральность, временность. В структуре временности Хайдеггер выделяет впереди-себя (будущее), уже-бытие-в-мире (прошедшее) и бытие-рядом (настоящее), как актуализацию двух предшествующих моментов. *Раздел 1.* Здесь Хайдеггер дает свой знаменитый анализ "той возможности, которая есть самая подлинная наша возможность", анализ Смерти, бытия-к-смерти. *Раздел 2.* Хайдеггер вводит еще одну характеристику подлинной человеческой экзистенции — совесть. Он показывает экзистенциально-онтологические основания совести, ее зовущий и побуждающий характер. Рассматривает различие между экзистенциальной интерпретацией совести и расхожим толкованием последней. *Раздел 3.* Обнаруживается непосредственная связь темпоральности (временности) и бытия человека (которое насквозь исторично, временно). *Раздел 4.* Рассматриваются отношения между временностью и повседневностью. Хайдеггер акцентирует свое внимание на временной разомкнутости мира: временность присуща и пониманию, и расположению, и речи. *Раздел 5.* Временность и историчность — Хайдеггер различает расхожее понимание историчности и экзистенциальное понимание истории и временности. *Раздел 6.* Хайдеггер так до конца книги и остался озабочен концепцией временности, постоянно и непрерывно ее уточняя. Замыслы Хайдеггера были масштабные и огромные. Его проект пересмотра всей истории философии был следующим. *Первая часть:* Аналитика Dasein в отношении временности. 1) Подготовительный фундаментальный анализ Dasein; 2) Dasein и временность; 3) Время и бытие. *Вторая часть:* Деструкция истории онтологии как пример проблематики временности. 1) Кантовское учение о схематизме в связи с проблематикой временности; 2) Онтологический фундамент "cogito sum" Декарта и наследование средневековой онтологии в отношении проблематики res cogitans; 3) Рассмотрение времени Аристотелем и одновременное прояснение границ античной онтологии. Если рассмотрение первых двух этапов первой части совершается в "Б.иВ.", то из второй части в рамках проекта был пройден лишь один этап: в работе "Кант и проблема метафизики". Постановка основной темы "Б.иВ.", проблемы бытия, зарождается и начинается первоначально в языковой сфере, становясь прежде всего проблемой логики, грамматики и этимологии. Это отметил и М.Гельвен в своем комментарии к "Б.иВ.", где он пишет, что проблема начинается уже с перевода термина "das Sein". На английский и, соответственно, на русский языки он переводится как "бытие", однако сам термин в немецком

языке представляет собой отглагольное существительное (sein — инфинитив глагола быть); отсюда, для Хайдеггера das Sein это, скорее, не бытие как некая абстракция, как сущность, как нечто обобщенное, далекое от человеческой жизни, но бытие в значении "быть", как процесс осуществления конкретного человеческого существования. Уже в первом введении к "Б.иВ." обнаруживается изначальная связь между вопросом о бытии и возникновением самого человеческого существования (Dasein — здесь-бытие, вот-бытие, которым Хайдеггер определяет конкретное человеческое бытие в мире) в вопросе самого вопрошающего. С самых первых положений книги Хайдеггером формулируется задача, которую Рикер в своем анализе введения к "Б.иВ." обозначил так — "приблизить бытие к языку": "возникновение Dasein как такового и возникновение языка как слова — это одна и та же проблема". Уже при анализе первой фразы "Б.иВ." — "Сегодня вопрос о бытии предан забвению" — об-

142

наруживается, что речь идет не только о забвении бытия, но о забвении вопроса о бытии, забвении изначально принадлежащего бытию языка, на котором бытие может быть адекватно выражено. Когда Хайдеггер обращается к теме бытия, то одновременно он обращает внимание и на языковую проблематику; перед философом встает проблема "актуализации", выражения (именно посредством вопрошания "вопроса о бытии") смысла бытия в языке. В первой фразе "Б.иВ." Хайдеггер сталкивается как с невозможностью выразить бытие посредством обыденного повседневного человеческого языка, так и с проблемами, возникающими при попытке определения/описания бытия с использованием строго научного языка предшествующей философии. Язык, которым пользовалась вся история философии, не пригоден для выявления смысла бытия, считает Хайдеггер, пытаясь обнаружить (или, скорее, создать) язык, на котором бытие может быть адекватно выражено. Хайдеггер предпринимает пропедевтический деструктивный анализ предикативного языкового высказывания, которое использовала вся предшествующая метафизическая традиция. Он ставит под вопрос используемый в истории философии язык, имеющий определенную структуру: субъект высказывания, предикат, грамматическая связка, коррелирующую в объективной реальности к субъекту и объекту действительности. Хайдеггер показывает, что, сталкиваясь с определенными понятиями, не являющимися тем, что предшествующая традиция трактовала и использовала в качестве сущего (в частности, термин "бытие"), весь этот прекрасно работающий язык метафизической философии оказывается непродуктивным. Последний, исходя из своих принципов построения, не может "вместить", определить данное понятие. Таким образом, прежде чем стать проблемой онтологии, понятие "бытие" становится проблемой языка, причем не просто темой, но проблемой в качестве задачи, в качестве искомого, поскольку оказывается, что сама постановка вопроса о бытии — Seinsfrage — проблематична. До выяснения смысла бытия оказывается, что совершенно непрояснен сам термин "бытие" и возможность самой постановки вопроса о бытии. Поиски ответа откладываются, поскольку само спрашивание становится проблемой. Таким образом, первоначальная задача "поднять, возродить и переформулировать вопрос о бытии" — это задача языковой экспликации как термина "бытие", так и вопроса о бытии, самой возможности спрашивания. Первая страница "Б.иВ." — это своеобразный "эпиграф", цитата из диалога Платона "Софист" (244a), где Сократом исследуется проблема поиска первоначала. Этот диалог посвящен проблеме первоначала (корня, архэ) и непосредственно связан с проблемой бытия. Рассказчики в диалоге оказываются перед непроясненностью термина "бытие", который они используют. Хайдеггер сознательно выбирает именно этот пример, чтобы показать, как проблема бытия действительно становится Проблемой. Хайдеггер отмечает, что перед нами, точно так же, как и перед Сократом и Платоном, в начале 20 в. снова стоит вопрос о бытии, о смысле бытия, однако наша ситуация существенно отличается от сократовской. До нас этот вопрос был уже поставлен Сократом и Платоном, нам же необходимо заполучить то, что ими уже было открыто. Вопрос о бытии поднимался уже на заре философии, но затем он был забыт, полагает Хайдеггер. Эта наша забывчивость нуждается в том, что еще Кьеркегор назвал Повторением (Wiederholung). Необходимо заново поставить этот вопрос с учетом перспективы нашей современности, то есть с учетом той философской традиции, которая во многом скрывает его истинную силу. Одновременно в этой традиции и прячется на самом деле сама спрашиваемость этого вопроса. Хайдеггер полагает, что во многом это забвение, умалчивание лежит в той онтологии, в которой этот вопрос впервые был поднят, то есть в античной онтологии. Сегодня, считает Хайдеггер, необходима реставрация вопроса о бытии. В этой реставрации Хайдеггер использует метод от противного. Он исследует возражения против применения понятия "бытие" (у Аристотеля и Гегеля), а затем пытается показать противоречивость этих возражений и, таким образом, расчистить путь для переформулирования вопроса о бытии. Говорят, отмечает Хайдеггер, что бытие — наиболее общее и наиболее пустое понятие. И как таковое оно вообще не поддается определению. Бытие — наиболее общее, а потому неопределимое понятие. Более того, считается, что это понятие и не нуждается ни в какой дефиниции. Каждый употребляет его постоянно и с самого начала уже понимает, что под ним подразумевается. Каков наиболее простой, наиболее ожидаемый вопрос о бытии? Его можно сформулировать так: "Что есть бытие? Что такое бытие?" и свести к поискам определения термина. Причем в классической логике аристотелевского типа определение сводится к выявлению принадлежности данного понятия к определенному роду и поискам его специфических видовых отличий. Хайдеггер показывает, что при таком подходе возникает некоторое внутреннее напряжение, сложность и даже невозможность определения данного понятия. Уже

сам Аристотель, исходя из посылки, что бытие есть наиболее универсальный термин, показывает невозможность для бытия быть родом. (Пример: различие между существованием и несуществованием может быть определено как специфическое различие, восходящее к

143

роду еще более высокого порядка, к Бытию, понятию, которое предположительно является самым высшим и универсальным родом. А что относительно самого бытия? как определить его? К какому роду его необходимо отнести, чтобы показать его специфическое отличие, если оно и есть самое универсальное, "высокое" понятие? Естественно, ни к какому.) Поэтому Аристотель в книгах IV и VII "Метафизики" увидел решение проблемы в том, чтобы объявить понятие "бытие" двусмысленным и сомнительным и попытаться отказаться от него, "заменив" его понятием "субстанция", где бытие как бы собирает свое единство посредством субстанции. Метафизика Аристотеля показывает, что существует некая изначальная проблема в приписывании бытию "рода", бытие не есть род, и определение его в терминах "закрытого рода" и "специфического различия" невозможно. Хайдеггер видит причины неудачи этого в том, что бытие вообще не есть сущее, которое только и может быть описано/определено с использованием логики Аристотеля, путем "наложения" на жестко установленную структуру предложения: S (субъект высказывания) — связка ("есть") — Р (предикат высказывания). Неопределимость бытия — это результат того, что бытие не есть сущее. Соответственно, бытие не описывается и не может быть описано на языке сущего: обычный философский язык, которым пользовалась вся предшествующая философия, абсолютно неприменим. С другой стороны, отмечает Хайдеггер, может быть, вообще нет никакой проблемы определения, и само понятие "бытие", и понимание бытия, подобно некоей "врожденной идее", пред-рассудку, всегда уже присутствуют в мышлении? Может быть, понятие "бытие" самоочевидно? Поскольку это наиболее понятное, очевидное понятие, человек всегда понимает, что имеется в виду в слове "быть": быть дома, быть несчастным и т.д. Всегда имеется некое "темное", смутное понимание бытия, поскольку человек все время использует этот термин. Действительно, всегда имеется некое пред-понимание, соглашается Хайдеггер, но одновременно, это повседневное, усредненное понимание бытия только скрывает трудности, возникающие с этим понятием. Оно на самом деле показывает нам лишь спрашиваемость, но далеко не самоочевидность бытия. Таким образом, из положения, что бытие есть самое общее, универсальное понятие, никак не следует, что одновременно оно и самое ясное и не требует дальнейшего разбора. Как раз наоборот, понятие "бытие" скорее самое темное и противоречивое. Не только нет ответа на вопрос о бытии, но даже сам вопрос темен и ненаправлен. Не сформулирован правильно даже сам вопрос о бытии. Почему, по Хайдеггеру, вообще важна, принципиально важна сама фор-

мулировка вопроса о бытии? Потому что метафизический вопрос о бытии "Что есть бытие?" на самом деле спрашивает не о бытии, а о сущем, он то и затемняет проблему бытия. Он постоянно относит бытие к сущему, которое есть. Бытие не есть сущее, соответственно, бытие вообще не есть. И поэтому нельзя спрашивать "Что есть бытие?". Хайдеггер в своем первом введении по существу приходит к мысли, что предшествующий философский язык, определяющий и описывающий сущее, совсем не пригоден для выражения бытийной проблематики. Необходим абсолютно новый язык для выражения бытия. Проблема заключается не только в поиске ответа на вопрос о бытии (не только "определение", "описание" бытия) — коррелятивно относящего нас к Онтологии; проблемой становится сама возможность спрашиваемости бытийного вопроса, то есть сама возможность существования этого нового языка. Как возможно говорить о бытии? И возможно ли вообще актуализировать, выразить бытие в языке? Можно согласиться с Рикером, который отмечает, что сама проблема бытия, которая является главной для Хайдеггера, сохраняется прежде всего в виде вопроса ("бытийного вопроса"), присутствует в трактовке самого термина "вопрос". Не случайно Хайдеггер в первом введении подробно и скрупулезно разбирает саму структуру вопроса/вопрошания. По мысли Хайдеггера, каждый вопрос — это определенный поиск (Suchen), который направляется и руководствуется в своем поиске своим объектом, тем, что ищется, искомым (Gesuchten). В формальной структуре вопроса/спрашивания, таким образом, различаются: 1) das Gefragte — то, о чем спрашивается (спрашиваемое) (спрошенное); 2) das Befragte — тот, кто спрашивает (спрашивающий) (опрашиваемое); 3) das Erfragte — то, что будет найдено, "узнано" в результате спрашивания (выспрашиваемое). При этом das Erfragte — это как раз то реально искомое, которое имеется в виду при поиске, анализе предмета исследования das Gefragte. В результате оказывается, что самое главное в вопросе это то, что он регулируется тем, о чем спрашивает, тем, о чем ставится вопрос. Вторым пунктом анализа формальной структуры спрашивания выступает у Хайдеггера уже непосредственный анализ структуры вопроса о бытии (die Seinsfrage). Главное здесь — это показать исключительность бытийного вопроса. Формальную структуру вопроса о бытии можно представить следующим образом: 1) искомое в бытийном вопросе (das Gefragte) — это само бытие (Sein), бытие сущего, которое устанавливает сущее в качестве сущего, причем бытие этого сущего не "есть" (пишет Хайдеггер, беря эту грамматическую связку в кавычки) само это сущее, но нечто существенно и принципиально от него отлич-

144

ное; 2) das Erfragte — то, о чем спрашивается, это смысл бытия (der Sinn von Sein); 3) das Befragte — само

сущее: "...само сущее выступает в качестве задающего бытийный вопрос". Вопрос о бытии, таким образом, следуя положению Хайдеггера, определяется и регулируется в своем вопрошании тем, о чем он спрашивает, то есть бытием. Каждый вопрос как некий поиск, как искание руководствуется самим объектом поиска, то есть бытийный вопрос руководствуется в своем спрашивании самим бытием. До самой постановки вопроса о бытии смысл бытия все-таки определенным образом оказывается нам доступен. Мы, отмечает Хайдеггер, всегда движемся в некоторой бытийной понятности. Мы не знаем, что "значит" бытие. Но когда мы спрашиваем, что есть бытие, мы держимся в некой понятности этого "есть", пусть мы и не можем рационально объяснить смысл бытия, дать его определение, но мы всегда имеем некое смутное, усредненное понимание бытия, поскольку мы-то с вами всегда уже есть, мы погружены в бытие. Это пред-понимание бытия нужно рассматривать как явление позитивное. Главным в бытийном вопросе, по мысли Хайдеггера, является не спрашивающий, не субъект, а само спрашиваемое, само бытие, которое и задает как границы вопрошания, так и границы самого спрашивающего. Рикер отмечает, что уже первая фраза "Б.иВ." раскрывает "возможность новой философии его в том смысле, что подлинное его конституировано самим вопросом. Для подлинного его нет необходимости подразумевать какую бы то ни было эпистемологическую субъективность, а лишь ту, которая задает вопрос. Это его не является более центром, поскольку вопрос о бытии и значение бытия являются забытым центром, который философии надлежит восстановить. Таким образом, в позиции его следует видеть одновременно и забвение вопроса как вопроса, но и рождение его как вопрошающего". Наряду с задачей обнаружения адекватного языка для выражения бытия, Хайдеггер проводит деструктивный анализ языка предшествующей философии, который философ называет языком метафизики. Это видно при анализе структуры вопрошания, где скрыто ведется критика субъект-объектного отношения: в структуре вопроса о бытии Хайдеггер подразумевает отказ от центрального места и приоритета вопрошающего, то есть субъекта, его, *cogito*. В бытийном вопросе ищется смысл бытия, рассматривается смысл бытия сущего; бытие сущего должно нам показать и дать ответ на вопрос о смысле самого сущего (онтико-онтологическая дистинкция на самом деле не разводит, не противопоставляет бытие и сущее; как раз наоборот, именно через бытие мы и узнаем, что же есть сущее, именно бытие выявляет нам бытие сущего, смысл сущего). Поскольку то, что мы выспрашиваем

— это смысл бытия, спрашиваемое — это бытие, а само бытие означает бытие сущего, тогда то, что задается вопросом о своем бытии, то есть спрашивающее — это само сущее. Именно сущее мы до-спрашиваем по поводу его бытия. Чтобы сущее могло аутентично, неискаженно выдавать характеристики своего бытия, оно, полагает Хайдеггер, со своей стороны должно стать открытым, доступным, показать себя как оно есть. Для выяснения смысла бытия и смысла сущего мы должны непосредственно обратиться к самому сущему. Как пишет сам Хайдеггер, оно, сущее, как бы расспрашивается на тему его бытия. Однако чтобы сущее могло дать нам достоверное знание о своем бытии, оно прежде должно стать доступно так, как оно есть само по себе. Таким образом, мы, прежде чем задаваться вопросом о бытии, о смысле бытия и сущего, должны обратить свое внимание именно на сущее. Однако Хайдеггер спрашивает, на какое именно сущее нам надлежит обратить свое внимание прежде всего? Через какое сущее нам будет открываться и смысл сущего, и смысл бытия? Ведь "сущим" мы именуем многое, в разном значении и смысле. Сущее есть все, о чем мы говорим, все, что мы так или иначе имеем в виду. Какое же сущее наиболее связано с бытием? С какого сущего надо "считывать" смысл бытия? Каково это образцовое сущее и в каком смысле оно имеет преимущество? По мысли Хайдеггера, "разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего

— спрашивающего — в его бытии". Мы обращаемся к тому сущему, которое непосредственно и задает вопрос о бытии, то есть к самому человеку, человеческому существованию. С точки зрения Хайдеггера, это сущее, спрашивающее, обладает уникальной характеристикой, которая принципиально отличает его от всего остального сущего. Это сущее прежде всего обладает бытийной возможностью спрашивания, то есть это сущее непосредственным образом связано с бытием. Именно оно и задает вопрос о смысле бытия. Более того, это сущее существует иначе, чем любое другое сущее. Оно существует как присутствие (*Dasein*). Само присутствие, пишет Хайдеггер, отлично от другого сущего: "этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто. Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия. Онтическое отличие присутствия в том, что оно существует онтологично". Само же бытие присутствия (*Dasein*) Хайдеггер называет экзистенцией. Бытие присутствия, то есть бытие человека, нельзя определить как предметное, как считает Хайдеггер, "существо его лежит в том, что оно всегда имеет быть своим бытием как своим". Присутствие всегда понимает себя

из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой или не самим собой. Хайдеггер делает следующий вывод: отчетливая и прозрачная постановка вопроса о бытии прежде всего требует предшествующей адекватной характеристики определенного сущего как присутствия. Необходимо прекратить всякие бесполезные дебаты о методе, разорвать заколдованный круг субъект-объектного подхода к вопросам методологии и задаться вопросом о бытии. Такой подход полностью поворачивает известную проблематику, так как Хайдеггер рассматривает понимание не как способ познания, как это было и у неокантианцев, и у Дильтея, а как способ бытия некоторого сущего, бытия человека. Поэтому Хайдеггер задается вопросом о

бытии, а конкретнее, ставит вопрос о таком бытии, которое "здесь" (Dasein), которое существует понимая. При таком подходе понимание становится не способом познания, а "способом бытия, такого бытия, которое существует, понимая". Таким образом, связь онтологии и области языка не случайна, а закономерна, более того, по Хайдеггеру, она вообще оказывается изначальной и неуничтожимой: понимание (принадлежащее области языка) есть способ существования (область онтологии). Фундаментальную онтологию, из которой могут возникать все другие, надо искать в экзистенциальной аналитике присутствия. Хайдеггер отмечает, что бытийный вопрос по существу является первичным, изначальным вопросом. Бытийный вопрос — это не просто какой-то частный онтологический вопрос, который касается только философии. Бытийный вопрос нацелен на априорные условия возможности не только наук, которые исследуют сущее, но и на условия возможности самих онтологий, которые существуют прежде всяких наук и их обосновывают. Итак, бытие и выяснение смысла бытия — это и есть цель хайдеггеровского исследования. Однако одновременно с выяснением смысла бытия мы выясняем и смысл сущего. А само прояснение проблемы, считает Хайдеггер, должно вестись через выяснение смысла самого сущего, причем не всякого сущего, а только такого, которое обладает уникальной особенностью. Это сущее, присутствие, Dasein, которым Хайдеггер определяет человеческое существование, обладает приоритетом перед всем остальным сущим. Оно существует понимая, онтологически. И именно через выяснение смысла человеческого бытия Хайдеггер пытается выяснить смысл самого бытия. Второе введение "Б.иВ." посвящено анализу метода, с помощью которого Хайдеггер пытается обнаружить смысл человеческого бытия. Способ проработки бытийного вопроса — феноменологический. Хайдеггер пишет, что все нижеследующие разыскания, то есть весь труд "Б.иВ.", стали возможны только на почве, заложенной Гуссерлем, с "Логическими исследованиями" которого феноменология пробила себе путь. Причем выражение "феноменология" означает прежде всего методическое понятие. Оно относится не к содержательной стороне вопроса (Хайдеггер не претендует на создание некой феноменологической теории), а к формальной стороне, к методу. Феноменология означает (здесь Хайдеггер выступает как ученик Гуссерля) призыв "к самим вещам!" — то есть Хайдеггер выступает против всех случайных находок, всевозможных ссылок на авторитеты, против мнимых доказательств. Хайдеггер пытается отречься от всех имеющихся недоказанных и некритических концепций бытия и человека, пытается обратиться к самому бытию и к самому присутствию самим по себе. Пытаясь показать, что же представляет из себя феноменологический метод, Хайдеггер снова обращается к языку, к этимологии слова "феноменология". Этот термин имеет две составные части: "феномен" и "логос". Внешнее истолкование этого термина тогда будет следующим: наука о феноменах. Однако это объяснение по сути нам ничего не дает. Чтобы понять, что же подразумевается под феноменологией и, соответственно, под феноменологическим методом, Хайдеггер пытается этимологически разобрать этот слово и уяснить смысл каждой составной части. "Феномен" происходит от греческого глагола, который означает "казать себя". Феномен означает, таким образом, то, что показывает себя, самокажущее, очевидное. Значение "феномена" — само-по-себе-себя-кажущее. Феномен, отмечает Хайдеггер, отличен от видимости, от явления. Явления всегда нас относят к чему-то иному, что стоит за явлением, к некой вещи в себе. Явления всегда суть "показатели" того, что само себя не показывает. Явления, в отличие от феноменов, означают всегда как раз не показывание самого себя, а показывание через себя чего-то иного, что как раз явлением не является. Явление есть себя-не-казание. Однако хотя явление не есть показывание самого себя в феноменальном смысле, то есть явление не есть феномен, но все-таки явления и возможно только на основе того, что существуют феномены. Феномен не есть явление, но явление дает о себе знать, то есть проявляет себя именно через феномены. Хайдеггер пишет: "феномены поэтому никогда не явления, но конечно никакому явлению не обойтись без феноменов". Явление и видимость особым образом фундированы в феномене. В древнегреческом мышлении под феноменом очень часто понималось и само сущее как таковое. Сущее и самим Хайдеггером понимается как феномен. Сущее рассматривается как феномен, оно всегда остается открытым, всегда само себя себе показывает, раскрывает. Однако до уяснения общего понятия феноменологии

146

Хайдеггер обращается к анализу второго составляющего термина, понятию логоса. Понятие логоса многозначно, однако основным его определением является речь. Логос — это прежде всего речь. Это, полагает Хайдеггер, исходное определение логоса, которое было указано еще Платоном и Аристотелем. Поздняя традиция, напротив, только затемнила понятие логоса, истолковывая его как разум, суждение, понятие, дефиниция, основание, отношение. Логос — это прежде всего речь, но, по мысли Хайдеггера, не всякая речь. Логос как речь означает скорее такую речь, которая делает очевидным то, о чем "речь" в этой речи. То есть такая речь, которая высветляет смысл сказанного, которая приводит суть разговора к предельной очевидности. Суть логоса состоит в давании видеть, в раскрытии самой сути сущего, вещей. Поскольку логос есть давание видеть, постольку он может быть истинным или ложным. Хайдеггер категорически отвергает аристотелевскую концепцию истины как соответствия, не придерживаясь, таким образом, "корреспонденткой" теории истинности. В древнегреческом понятии "алетейя" (истина) понятие "соответствие" никак не является первичным, считает Хайдеггер. В "алетейя" первичный смысл раскрывается как "несокрытость", явленность. Это сближает Хайдеггера с гуссерлевским пониманием истины как очевидности. "Истинность" логоса, с точки зрения Хайдеггера, подразумевает следующее:

изъять сущее из его потаенности, сокрытости и дать увидеть как несокрытое и непотаенное. Именно язык позволяет раскрыться сущему как таковому и бытию как таковому. Таким образом, под понятием "феноменология" Хайдеггер понимает такой подход к сущему, такой метод исследования сущего, который позволяет раскрыться этому сущему как таковому, стать очевидным, показать свою сущность, свой смысл. Для Хайдеггера, как, впрочем, и для Гуссерля, феноменология это не какая-то дисциплина, не философская концепция, не некое учение. Феноменология предстает как метод исследования. И если феноменологический метод применяется Гуссерлем к области психических феноменов, то Хайдеггером феноменология применяется к онтологии. Феноменология, полагает Хайдеггер, призвана "дать видеть", феноменология должна позволить бытию обнаружить самое себя, дать возможность самораскрыться. Это не некое осуществление власти, насилия по отношению к бытию, а как раз наоборот, — феноменологический метод, примененный к онтологии, позволяет раскрыть бытие как феномен, то есть по существу феноменология позволяет бытию проявиться как феномену, как самому-себя-через-себя-само-показывающее. Феноменология есть метод, способ подхода к бытию, способ определения того, что является темой

онтологии. Согласно Хайдеггеру, "взятая предметно-содержательно, феноменология есть наука о бытии сущего — онтология... Онтология и феноменология не две разные дисциплины, среди прочих принадлежащих к философии. Оба титула характеризуют саму философию по предмету и способу разработки. Философия есть универсальная феноменологическая онтология...". В первой главе "Б.иВ." Хайдеггер начинает свой анализ Dasein с вычленения темы этого анализа. Сущее, которое мы будем анализировать и через смысл которого мы только и можем выявить смысл бытия, это "всегда мы сами", пишет Хайдеггер. Бытие этого сущего всегда мое. Таким образом, "сущность" этого сущего, то есть сущность Dasein, заключается в том, что оно есть, в его бытии (именно поэтому через Dasein и высвечивается смысл бытия). Сущность Dasein, таким образом, заключается в его экзистенции. Хайдеггер принципиально различает экзистенцию как некую наличность, как простое существование в качестве сущего, с одной стороны, и экзистенцию как возможность. Смысл того, что сущность Dasein лежит в его экзистенции как возможности, заключается в следующем: Dasein всегда есть своя собственная возможность, то есть Dasein всегда может "выбирать" себя, находить себя, то есть обнаруживать свою собственную сущность, проектировать свою собственную жизнь, но одновременно и терять себя. Отсюда Хайдеггер разделяет экзистенцию на два вида, на два модуса: собственное бытие и несобственное бытие, подлинная экзистенция и неподлинная экзистенция. Причем Хайдеггер не вкладывает никакого этического смысла в понятия "собственное" и "несобственное". Несобственная экзистенция не означает, что в ней заключено "меньше" бытия или что она представляет собой "низшую" ступень бытия. Хайдеггер полагает, что несобственность, возможно, как раз наиболее полно и раскрывает Dasein в его активности, деловитости и жизненности. Более того, даже если и рассматривать несобственность как нечто негативное, а Хайдеггер на самом деле так и делает, то подобный модус неподлинности, несобственности Dasein является необходимым условием обретения Dasein своей подлинной экзистенции. Dasein как сущее в отличие от всего остального сущего не представляет собой некую наличность (то есть некую вещь, предмет). В отличие от всего остального сущего, в Dasein существует приоритет existentia перед essentia: таким образом Dasein существует всегда как некая феноменальная область. Далее Хайдеггер показывает, что экзистенциальная аналитика Dasein лежит до всякой психологии, антропологии и уж подавно биологии. Аналитика Dasein есть часть фундаментальной онтологии, "трансцендентальной" онтологии, так как мыш-

147

ление Хайдеггера направлено на выявление предельных характеристик бытия и человеческого существования, на выявление априори, условий возможности самого бытия и человека. Хайдеггер показывает принципиальную ошибку и Декарта, и Гуссерля. Постулируя известный тезис *cogito ergo sum*, Декарт и Гуссерль исследовали только одну составляющую этого тезиса — сознание, "Я", а вторую составляющую, *sum*, само существование этого "Я" оставляли неразобраным. Акцент надо делать, считает Хайдеггер, на существовании, на бытии, а не на сознании. Проводя анализ Dasein, Хайдеггер показывает, что основная характеристика Dasein, основная его особенность — это то, что Dasein всегда обнаруживает себя в мире. По мысли Хайдеггера, "бытие-в-мире" ("In-der-Welt-Sein") не есть какое-то свойство человеческого существования, которым человек может обладать или не обладать. Dasein никогда не "есть" сначала, до мира, Dasein никогда не существует свободным от мира, от бытия. Изначальное свойство Dasein состоит в том, что Dasein всегда существует укорененно в бытии. Исследуя способ "поведения", существования Dasein, Хайдеггер обнаруживает основную характеристику этого сущего — "бытие-в" ("In-Sein"), "бытие-в-мире" ("In-der-Welt-Sein"). Человек, рождаясь, уже всегда обнаруживает себя "заброшенным" ("заброшенность" — "Geworfenheit") в мир, он всегда находит себя в мире: в определенной исторической, временной ситуации. Именно поэтому "бытие-в-мире" — это основа и изначальное условие человеческого существования. Экзистенциал "бытие-в-мире" показывает изначальное историчность человека, его конечность, временность. Анализируя экзистенциал "бытие-в-мире", Хайдеггер обращает свое внимание на само понятие "мир". Он пытается выявить, что же из себя представляет мир, идея мира, мировость мира для Dasein. Где и как происходит встреча Dasein и мира? Какой мир впервые обнаруживает Dasein? Понимать мир только как мир объектов или как мир субъекта было бы абсолютно неверно. Правильным пониманием мировости мира, по

Хайдеггеру, будет нетематическое его понимание, то есть не истолкование его как мира объектов или мира субъекта. Ближайший мир Dasein — это окружающий мир (das Umwelt). Именно окружающий мир — это самое ближайшее нам, самое знакомое. Dasein находится в мире изначально, оно всегда уже существует/погружено в определенный контекст жизни. Dasein "живет", ведет себя соответственно окружающему нас миру (das Umwelt). Dasein всегда существует в мире, в определенном окружающем мире, где Dasein всегда неким образом соотносится с миром, имеет отношения с миром. Именно этот окружающий человека мир, в который он всегда уже заброшен, в котором он себя всегда обнаруживает, и "диктует" определенные стратегии поведения. Человеческое существование изначально вовлечено в деятельность повседневной жизни бытия-в-мире, пребывает, "живет" и действует среди вещей. Этот первичный момент пребывания Dasein в мире Хайдеггер отличает от вторичной (производной) формы, которую он называет "знание" о мире. Вовлеченность, контекстуальность оказывается первичным отношением к сущему и к миру, это некое пред-онтологическое поведение, изначальная характеристика способа существования Dasein. Пример с карандашом. Есть два способа обращения с ним: 1) можно просто использовать его по назначению (писать, рисовать, чертить) или 2) отстраниться от его прагматического использования и "говорить о нем", даже начать описывать его ("познавать его") как коричневый, длинный, острый и т.д. При этом обнаруживается, что первичное отношение к сущему (к предметам, вещам, явлениям) прагматично, это его использование. Человек прежде всего и всегда, заранее уже вовлечен в процесс использования предметов. Это отношение использования Хайдеггер называет *Zuhandenheit* — подручность, сущее в этом аспекте использования может быть названо подручным "*zuhanden*" ("под рукой"). Молоток или карандаш — это не просто средства в чисто утилитарном понимании, это инструменты, их понимание прагматично. Инструментальность вещей, сущего — это их изначальная характеристика. Эта сама суть вещей, их прагматичность, подручность. Хайдеггер отмечает, что "вещи", сущее никогда на самом деле и не существуют только как сами по себе, уже затем заполняя какую-то ситуацию, контекст. Сущее изначально всегда предстает как "средство", "инструмент", сущее всегда существует "для того, чтобы...". Первичное отношение к сущему выступает в форме его непосредственного использования, его бытия *Zuhanden*: человек смотрит на сущее с точки зрения "для чего" (*um-zu*). Таким образом, отмечает философ, изначально сущее не проявляет себя как вещь (*res*), а как то, с чем человек имеет дело, как "подручный инструмент" (*Zeug*) в смысле греч. "*pragmata*", в современном понимании "инструмента-оборудования", подручного материала. "Подручность есть онтологически-категориальное определение сущего как оно есть "по себе". Эта подручность есть "что-то для того, чтобы...", например, молоток используется для того, чтобы забить гвоздь, это, в свою очередь, для того, чтобы построить дом для того, чтобы защититься от непогоды, и т.д. Именно здесь, по логике Хайдеггера, и обнаруживается контекстуальность подручности: она включена в отношения и связи, всегда вовлечена в определенный контекст: ручка включе-

148

на в контекст чернилницы, парты, лампы, пребывания около окна и т.д. Хайдеггер делает вывод, что первичное отношение к сущему — это отношение к "инструментам", оно прагматично, то есть состоит в непосредственном использовании этих "инструментов" для полноценной человеческой жизни, "для того, чтобы...". В то же время, если отвлечься от использования/употребления сущего, оно становится просто наличным (*vorhanden*). Исследуя структуру вторичного отношения к сущему (теоретического), а именно наличности (неиспользуемости, отвлеченности), (*Vorhandenheit*) в "Б.иВ." показывается, что и в этих случаях структура подручности первична, она всегда присутствует даже в кратковременных проявлениях наличности. Таким образом, первичность подручности показывает, что сущее, с одной стороны, теряет свое стабильное независимое, господствующее положение (когда сущее понимается как вещь, когда главный вопрос к сущему: "что это?", что формирует столь критикуемый Хайдеггером субъект-объектный подход к сущему); с другой же стороны, сущее приобретает необходимую свободу, будучи понято как инструмент, оно теряет единственное значение, но приобретает возможность иметь множество значений, которые теперь зависят от контекста "для чего?", от контекста использования сущего в той или иной ситуации. Таким образом, человеческое существование, присутствие погружено во внутримировой контекст: "На основе этого совместного бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который я делю с другими. Мир присутствия есть совместный мир. Бытие-в есть со-бытие с другими. Внутримировое по-себе-бытие есть сопребывание". Приступая к анализу несобственной экзистенции, Хайдеггер отмечает позитивность мира повседневности: "Выражение "толки" не будет применяться здесь в уничижительном значении. Оно означает терминологически позитивный феномен, конституирующий бытийный способ понимания и толкования повседневного присутствия. [...] Этот титул (Падение), не выражающий никакой негативной оценки... падение присутствия нельзя поэтому брать и как "грехопадение" из более чистого и высшего "прасостояния". Однако, с другой стороны, несмотря на заявленную позитивность, далее в "Б.иВ." *das Man* и характеристики повседневности (болтовня, двусмысленность, любопытство, падение) рассматриваются уже как недостаток. Хайдеггер постоянно использует при описании мира и языка повседневности негативные характеристики. Очевидно, что такой модус повседневного языка, как болтовня (*Gerede*), приобретает негативное звучание; в понимании Хайдеггера он носит авторитарный характер вторичной пустой беспочвенной речи, где существо языка непроявляется, упускается,

сковывается, "замыкается". С одной стороны, Хайдеггер отмечает, что при разделении между аутентичным, подлинным (*eigentlich*) существованием, с одной стороны, и неаутентичным, неподлинным (*uneigentlich*), с другой, не подразумевается этическое разделение между "хорошей" экзистенцией и "плохой" экзистенцией, или научное противопоставление терминов "истинное" и "ложное". С другой стороны, это заявление носит во многом чисто декларативный характер. В "Б.иВ." Хайдеггер нигде фактически не доказывает позитивность мира и языка повседневности. Как раз наоборот, приведенные выше цитаты заставляют интерпретировать мир повседневности (*das Man* и модусы его существования: болтовню, любопытство, двусмысленность, падение) как мир не-самости, неподлинности, беспочвенности, безосновности, рассеивания, растворения, непребывания, потерянности в публичности. Все предыдущие характеристики включает в себя термин *das Man*, который обозначает безличное местоимение. В американской традиции этот термин принято переводить как "они" (К.Маканн, М.Гельвен, Х.Дрейфус), в русском переводе В.Бибихина — как "люди", однако все эти переводчики и комментаторы отмечают, что *das Man* в принципе не переводится: *das Man* — это не "люди", не "они", это мир полной анонимности и, соответственно, полного отсутствия свободы и ответственности (не случайно это безличное местоимение *man* употребляется в немецком языке в различных предписаниях, рецептах в значении обязательной необходимости). Понятие *das Man* появляется в "Б.иВ." при анализе неподлинного существования человека. Хайдеггер отмечает, что существует такая озабоченность настоящим, которая превращает человеческую жизнь в "боязливые хлопоты", в прозябание повседневности. Основная черта подобной заботы — ее нацеленность (как практически-деятельностного, так и теоретического моментов) на наличные предметы, на преобразование мира. С одной стороны, сама эта нацеленность анонимна и безлика, с другой — она погружает человека в безличный мир, где все анонимно. В этом мире нет и не может быть субъектов действия, здесь никто ничего не решает и поэтому не несет никакой ответственности: "... кто не этот и не тот, не сам человек и не некоторые и не сумма всех. "Кто" тут неизвестного рода, люди". Анонимность *man* "подсказывает" человеку отказаться от своей свободы (толпа как выразитель *man* не принимает осмысленных решений и не несет никакой ответственности) и перестать быть самим собой, стать "как все". Мир *das Man* строится на практике отчуждения и унифицированности, в этом мире все — другие, даже по отношению к самому себе человек является "другим"; каждый оказывается дру-

149

гим, и никогда самим собой; личность умирает, индивидуальность растворяется в усредненности: "Мы наслаждаемся и веселимся, как люди веселятся; мы читаем, смотрим и судачим о литературе и искусстве, как люди смотрят и судят; но мы и отшатываемся от "толпы", как люди отшатываются; мы находим "возмутительным", что люди находят возмутительным". Таким образом, именно мир анонимности предписывает повседневному существованию способ быть. Хайдеггер пишет: "присутствие как повседневное бытие с другими оказывается на посылках у других. Не оно само есть, другие отняли у него бытие. Прихоть других распорядится повседневными бытийными возможностями присутствия... Человек сам принадлежит к другим и упрочивает их власть...". Главная характеристика мира повседневности — это стремление удержаться в наличном, в настоящем, избежать предстоящего, т.е. смерти. Сознание человека здесь не в состоянии отнестись смерть (конечность, временность) к самому себе. Для повседневности смерть — это всегда смерть других, всегда отстранение от смерти. Это приводит к размытости сознания, к невозможности обнаружить и достичь своей собственной сущности (самости). Повседневный способ бытия характеризуется неподлинным языком, который затем в позднем творчестве Хайдеггера превратится в язык метафизики и критика которого будет проходить центральной темой всего его позднего творчества. Согласно схеме "Б.иВ.", наряду с неподлинной экзистенцией существует и подлинная экзистенция. Если при анализе неподлинной экзистенции Хайдеггер делал акцент на вопросе о "кто?" присутствия или *Dasein*, то рассматривая подлинную экзистенцию, Хайдеггер обращает свое внимание на основное свойство человека быть в мире. А именно: структура бытия-в (*In-Sein*) как такового. Бытие-в не просто некое наличное свойство субъекта или мира, которое может иметь место, а может и не иметь. Бытие-в — сущностное свойство самого *Dasein*. Сущее конституируется этим бытием-в. Само это бытие-в для *Dasein* есть это *Da-* ("вот", "здесь"). Человеческое бытие сращено с пространством, укоренено в пространстве. Эта характеристика *Dasein* как укорененного в определенном месте показывает изначальную пространственность *Dasein*. Человеческое существование всегда связано с пространством, находится в определенном пространстве и одновременно размыкает пространство. В анализе бытия-в Хайдеггер раскрывает следующие структурные моменты: 1) Расположенность (*Befindlichkeit*), которая выражает тот факт, что *Dasein* всегда обнаруживает себя в определенной ситуации. Хайдеггер использует для этой характеристики выражение "заброшенность" (*Geworfenheit*) — *Dasein* всегда заброшено в мир, всегда уже в мире. *Dasein* вручено бытию, изначально принадлежит бытию. То, что мы онтологически называем расположенностью, онтически есть самое знакомое нам и обыденное: настроение, настроенность. Настроенность — это конкретное проявление расположенности. Настроение может раскрыть, как мы существуем или как мы обнаруживаем себя. Настроенность открывает, "как оно" и "каково бывает" человеку. В этом "как оно" настроенность вводит бытие в его "вот". Настроение или настроенность онтически выражают ту конкретную ситуацию (историческую, политическую, временную), в которую заброшен, погружен человек. Хайдеггер отмечает, что то, что настроения могут меняться и портиться, лишний раз подтверждает, что присутствие, человеческое существование всегда настроено определенным

образом. Человеческое существование в мире, его расположенность всегда определенным образом настроено. "Настроение настаивает. Оно не приходит ни "извне", ни "изнутри", но вырастает как способ бытия-в-мире из него самого". Здесь имеется в виду не некое субъективное настроение конкретного индивида, не психическое состояние человека. Бытие-в-настроении не соотносится с психическим, оно не есть некое внутреннее состояние, которое затем просто выплескивается наружу. Расположенность как настроенность есть экзистенциальный основообраз, некая предельная онтологическая основа. 2) Второй структурный момент бытия-в — это понимание (*Verstehen*). Феномен понимания есть основной модус существования *Dasein*. Бытие-в как расположенность всегда конституировано пониманием. Расположение всегда имеет свою понятность. Понимание же всегда настроено. Таким образом, эти два структурных момента оказываются взаимосвязанными. Они образуют сущностное единство положения *Dasein* и никогда полностью неотделимы друг от друга. В противовес Дильтею, рассматривающему понимание как некий акт субъективности, т.е. как акт сознания, Хайдеггер наделяет понимание онтологическим статусом. Понимание теперь — это подвижная основа самого человеческого бытия, это способ бытия. Таким образом, из трактовки понимания совершенно исчезает субъективизм и психологизм, присущий как Дильтею, так и Риккерт, и Гуссерлю. Понимание больше не метод познания и не акт *cogito*, а то, что конституирует *Dasein*, и представляет собой "основной модус бытия присутствия". На что направлено понимание? По мысли Хайдеггера, понимание изначально направлено на выявление *Dasein* своих собственных возможностей. Понимание выражает активное поведение *Dasein* по отношению к своим собственным возможностям, проектам. Причем понимание как возможность не означает воз-

150

можность как противоположность действительности, понимание — это основа для возможности самой возможности. Понимание рассматривается как предельный (т.е. онтологический, изначально присущий) модус бытия именно человека (*Dasein*) (то, что Хайдеггер называет "экзистенциальное бытие самого присутствия"). Понимание определяется Хайдеггером как "умение быть", всегда "умение быть в мире", то есть в определенном жизненном контексте. Понимание оказывается погружено в контекст бытия-в-мире, не случайно философ отмечает часто используемое в обыденной речи выражение "понимать в чем", которое имеет значение "уметь справиться с делом", "кое-что уметь". Понимание как умение показывает, что феномен понимания существует до всяких рефлексивных актов сознания. Поскольку первичное отношение *Dasein* к сущему это отношение подручности, то есть практического умения жить в мире, то и понимание также оказывается подручным. Понимание больше не акт познания, не метод, а некое онтологическое условие существования человека. Человек всегда существует понимая. Мы всегда умеем понимать, можем понимать, живем понимая. Понимание, согласно Хайдеггеру, — это некое практическое умение. Поскольку понимание — это умение, и мы всегда оказываемся в ситуации понимания, то наше понимание оказывается зависимым от определенной ситуации, наше понимание всегда настроено, всегда зависит от контекста. Поэтому выражение Хайдеггера о том, что "понимание всегда настроено", можно понимать и так, что понимание всегда контекстуально, зависит и определяется тем контекстом, то есть тем окружением, средой (*Umwelt*), тем бытием-в-мире (*in-der-Welt-Sein*), в который оно погружено, "заброшено". О контекстуальности понимания говорит и рассматриваемый Хайдеггером феномен интерпретации, или толкования: "Формирование понимания мы именуем толкованием. В нем понимание понимая усваивает себе свое понятие. В толковании понимание становится не чем-то другим, но им самим... Толкование не принятие понятого к сведению, но разработка набросанных в понимании возможностей". Толкование, или интерпретация, и есть по существу понимание в действии, понимание как процесс, то есть с учетом того контекста, той расположенности, в которой существует конкретное *Dasein*. Понимание всегда истолковывается (самоинтерпретируется) в силу своей погруженности в бытие-в-мире, в зависимости от контекста. Понимание обладает своей собственной возможностью, способностью саморазвиваться, которую Хайдеггер и называет интерпретацией, толкованием. Понимание и, соответственно, язык (высказывание как произвольный модус толкования) никогда не бывают "нейтральными", "чистыми", то есть независимыми от опыта, от конкретного контекста, от бытия-в, они "не набрасывают "значение" на голую наличность и не оклеивают ее ценностью". Как раз наоборот, понимание — это всегда интерпретация, толкование, которое, как показывает Хайдеггер, всегда движется в определенной структуре пред-понимания. Структура пред-понимания, по Хайдеггеру, следующая: "Предвзятие" — любая процедура интерпретации как понимания базируется на предвзятии. Понимание всегда движется в круге, в пространстве понимания, где всегда имеется некий первоначально схваченный смысл проблемы. "Предусмотрение" — означает, что процедура понимания как раз и работает с предвзятым смыслом; понимая, мы расчлняем предварительно схваченное целое на части и толкуем, интерпретируем каждую часть в отдельности. "Предрешение" — истолковав части сущего или текста, мы снова обращаемся к целому как таковому. Структура пред-понимания относит нас к функционированию герменевтического круга. Работа герменевтического круга движется от целого к части и обратно к целому. Мы всегда сначала улавливаем смысл целого текста (предвзятие), затем мы разбираем текст по частям, пытаясь разобраться в каждой и уяснить более подробно смысл каждой части (предусмотрение), затем мы снова возвращаемся ко всему тексту, уже понимая его смысл по иному (предрешение). Итак, толкование фундировано, согласно Хайдеггеру, через предвзятие, предусмотрение и предрешение. Толкование никогда не беспредпосылочное

схватывание предданного. Понимание никогда не начинается с пустого места. Саму структуру человеческого бытия в ее целостности Хайдеггер обозначает как заботу. Забота — исходная, изначальная структурная целостность, она существует экзистенциально и априорно до всякого Dasein вообще, забота существует во всяком фактичном поведении и положении Dasein. Чтобы показать на примере сущность такого феномена, как забота, Хайдеггер приводит стихотворение И.Гердера на мотив старой басни: однажды Забота переходила через реку, она увидела глинистую почву, взяла кусок в руки и стала формировать его. Пока она раздумывала над тем, что она создала, подошел Юпитер. Забота попросила его, чтобы он придал дух этому куску глины. Когда это было сделано, Забота и Юпитер заспорили об имени. Забота хотела, чтобы созданное сущее было названо ее именем, Юпитер настаивал на своем имени. Поднялась также и Земля, из которой было создано это сущее, и потребовала, чтобы это сущее было названо ее именем. Они втроем заспорили и пригласили разрешить этот спор Сатурна. Сатурн вынес следующее решение: Юпитер, поскольку дал этому сущему дух, после его смерти

151

должен получить дух; Земля, поскольку подарила тело, должна получить тело. Поскольку, однако, Забота первая образовала это сущее, пусть, пока оно живет, Забота им владеет. Поскольку об имени идет речь, Сатурн предложил назвать это существо Номо (человек), раз оно сделано из земли (humus). По мысли Хайдеггера, человек как сущее имеет "исток" своего бытия в заботе. Человек никогда не будет выпущен из этого истока, он всегда будет прочно в нем удержан, им пронизан, пока это сущее, человек, существует в мире. "Бытие-в-мире" носит в отношении своего бытия печать заботы. Забота должна быть понята онтологически как некий изначальный априорный основной феномен, выражающий саму сущность человеческого бытия-в-мире. На онтологической основе заботы уже надстраивается онтическое понимание заботы как некой хлопотливости, тревожности, беспокойства, или, наоборот, беззаботности. Забота, по Хайдеггеру, представляет собой единство трех моментов: 1) бытия-в-мире; 2) забегающего-вперед; 3) бытия-при-внутримировом-сущем. 1) Для Хайдеггера особый интерес представляет первый структурный момент — бытие-в-мире. Бытие-в-мире показывает, что человек не существует сначала сам по себе, чтобы только потом, сталкиваясь в своей жизни с другими людьми или вещами, обнаружить их. Человек всегда уже изначально существует в мире, погружен в мир. Человек не существует изолированно от других людей или от вещей, но всегда существует в контексте, в мире. Бытие-в-мире рассматривается Хайдеггером как некая внутренняя априорная характеристика самого человеческого существования. Причем Хайдеггер отмечает, что эта заброшенность Dasein в мир не означает некую индифферентную заброшенность. Речь идет не о некой индифферентной способности быть в мире, но о существовании в озаботившем мире. 2) Определяя заботу как забегание вперед, Хайдеггер подчеркивает тем самым отличие человеческого бытия от всякого наличного, вещественного бытия: взятое с этой стороны, как забегание вперед, человеческое бытие "есть то, что оно не есть", поскольку оно всегда постоянно убегает от себя, ускользает вперед, и, таким образом, человеческое бытие есть всегда своя собственная возможность. Этот момент Заботы Хайдеггер обозначил как Проект. Человеческое бытие — это бытие, проектирующее само себя, то есть человек это всегда нечто большее, чем он есть в данный момент. Сфера бытия человека — это историчность, где время рассматривается в целостности трех его моментов (прошлого, настоящего и будущего). 3) Момент заботы "бытие-при-внутримировом-сущем" означает специфический способ отношения к вещам как спутникам человека в отведенном ему отрезке жизни — это спо-

соб отношения к вещам не как к наличным, не как к предметам, а как к инструментам. Отношение к сущему как к подручному. Итак, забота у Хайдеггера — это целостная структура, которая означает "быть-всегда-уже-впереди-себя-в-мире-в-качестве-бытия-при-внутримировом-сущем". При более пристальном рассмотрении обнаруживается, что каждый из перечисленных моментов заботы есть одновременно определенный модус времени: "бытие-в-мире" есть модус прошлого, "забегание-вперед" — модус будущего и "бытие-при" — модус настоящего. Эти три модуса, взаимно проникая друг в друга, и составляют единый феномен заботы. Взаимно проникающие друг в друга моменты времени — прошлое, настоящее и будущее — существенно отличаются от трех измерений объективного времени. Прошлое — это не то, что осталось позади, чего уже больше нет, напротив, оно постоянно присутствует и определяет собой как настоящее, так и будущее. То же самое можно сказать и о двух других модусах. Соответственно, каждый из моментов времени приобретает некую качественную характеристику, в отличие опять-таки от физического, объективного времени, которое мыслится как некая однородная непрерывная линия, состоящая из моментов "теперь". Модус прошлого выступает у Хайдеггера как "фактичность" или "заброшенность". Модус настоящего — как обреченность вещам, как подручность, как бытие-при. Модус будущего — как проект, постоянно на нас воздействующий. И в этом смысле, экзистенциальный поток времени идет не от прошлого к будущему, но совершенно в обратном направлении: время "временится" из будущего. В зависимости от того, какой модус времени оказывается выдвинутым на первый план, — будущее, направленность к смерти, или настоящее, обреченность вещам, — в зависимости от этого человеческое бытие будет подлинным или неподлинным. Неподлинное бытие

— перевес моментов настоящего — выражается в том, что мир вещей заслоняет от человека его конечность. Неподлинное существование это мир анонимности. Подлинное существование выступает у Хайдеггера как осознание человеком своей историчности, конечности и свободы. Оно возможно и осуществимо только

перед лицом смерти. В подлинном существовании на первый план, соответственно, выступает будущее, бытие-к-смерти. Итак, отличительная особенность Dasein — это способность иметь опыт смерти. Можно ли понимать смерть Dasein как окончание, как прекращение, как законченность? В смерти Dasein ни вполне закончено, ни просто исчезло, ни тем более неналично. Смерть не означает для Dasein, что до смерти оно есть, а после смерти его уже нет. Совсем наоборот, полагает Хайдеггер, Dasein пока оно есть, пока оно существует,

152

постоянно одновременно с этим уже есть и свое не-существование: Dasein всегда уже есть и свой конец. Смерть Dasein означает не законченность существования, не окончание, но бытие к концу этого сущего, человека. Смерть — это способ быть, который человек берет на себя, едва он рождается. То есть смерть Хайдеггером парадоксальным образом трактуется не как небытие, а как вид бытия, как часть бытия, причем как часть подлинного бытия-в-мире. Смерть в широчайшем смысле есть феномен жизни. Dasein тоже может быть рассмотрено как чистая жизнь. Смерть, полагает Хайдеггер, нельзя рассматривать как нечто наличное, как некую недостачу жизни, нечто негативное, простое отсутствие жизни; смерть надо рассматривать как предстояние. Смерть надо понимать в смысле предстоящего, в смысле возможного. Смерть — это возможность бытия; причем это последняя возможность, самая широкая возможность, возможность возможности, которую человеческое присутствие, Dasein должно всегда брать на себя. Смерть по существу и открывает самому Dasein смысл его собственного существования. Со смертью, пишет Хайдеггер, человек стоит перед самим собой; именно в смерти, в этом бытии-к-смерти и раскрывается по существу сама человеческая способность быть. Хайдеггер называет смерть "наиболее своей" возможностью. Смерть открывает саму человеческую самость, предельно обнажает саму сущность Dasein, смысл человеческого существования. Смерть это безотносительная возможность (смерть ни в коей мере не есть производное, зависимое от жизни, не есть простое отрицание жизни), смерть это предельнейшая возможность. Человек никак не может обойти возможность смерти. Таким образом, смерть открывается как наиболее своя, безотносительная, необходимая возможность. Именно потому, что Dasein существует в качестве экзистенции, оно разомкнуто, оно раскрыто, оно обладает свободой осуществления, оно, пишет Хайдеггер, существует по способу забегания-вперед. А то предельное, что заложено в этом забегании вперед, в экзистенции, — это предельная возможность, смерть. Хайдеггер совершенно не согласен с мнением, будто смерть — это нечто внешнее, нечто приобретенное, нечто чуждое и жизни, и бытию, и человеку. Человек не приобретает смерть неким задним числом, исключительно под напором неких внешних обстоятельств. Пока человек живет, пока он экзистирует, пока он брошен в мир, он брошен и в эту предельную возможность, в саму смерть. Человеческая жизнь, Dasein всегда изначально вручено смерти, смерть, таким образом, изначально принадлежит к бытию-в-мире, просто обыденное человеческое существование либо не задумывается над этой проблемой,

либо не желает или боится признавать этот факт. Как же нам приоткрывается эта предельная возможность, как нам приоткрывается сама смерть? Здесь, по мысли Хайдеггера, огромную роль играет феномен Ужаса и так называемая экзистенциальная ситуация. Смерть точно так же, как ранее Ничто и само бытие, обнаруживает себя в состоянии экзистенциального Ужаса (Angst): "ужас в корне отличен от боязни и от страха. Мы боимся всегда того или другого конкретного сущего, которое нам в том или ином определенном отношении угрожает. Страх перед чем-то касается всегда тоже каких-то определенных вещей". Страх, боязнь всегда предметны, они прочно связаны с сущим, с вещами, среди которых они (страх и боязнь) постоянно находятся. Ужас же совершенно не предметен; хотя ужас всегда и есть ужас перед чем-то, это не ужас перед конкретной вещью. Эта неопределенность ужаса является для Хайдеггера принципиальной. Брошенность в смерть приоткрывается человеку именно в расположении ужаса. В ситуации ужаса выявляется не только смерть, но и сама жизнь, сам смысл существования, само бытие. Посредством ужаса сущее, жизнь, человеческое существование не уничтожается, как раз наоборот, — в ужасе, то есть в подобной экзистенциальной ситуации, вместе с Ничто и со смертью приоткрывается и сущее как таковое. Однако, по Хайдеггеру, подобные ситуации ужаса, то есть экзистенциальные ситуации, бывают очень редко. Смерть на поверхности нашей жизни всегда оказывается скрытой, заслоненной. В обыденной повседневной жизни человек отказывается видеть смерть. Смерть оказывается заслоненной жизнью. Мы не видим сути Смерти. Наше обращение к Ничто и к смерти показывает нам саму суть человека: эта суть как раз и заключается в выходе за пределы сущего как такового, за пределы своего существования вообще. Именно обращение к смерти показывает нам суть человека как трансценденцию: "это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией". То есть изначальный смысл человеческого существования как раз и состоит в постоянном выходе за пределы сущего, в бытии-к-смерти, к Ничто, то есть к Бытию. Таким образом, бытие-к-смерти исходно принадлежит человеческому существованию, Dasein. То, что помогает Dasein обрести себя, найти себя и освободить себя, — это голос совести, совесть. Совесть — это феномен Dasein, феномен человеческого присутствия, а не некая случайная или спорадическая данность. Совесть дает понять, размыкает человеческое существование. Совесть становится характеристикой Dasein как экзистенции, именно совесть и есть тот механизм, который размыкает, освобождает Dasein от мира анонимности. Более пристальный анализ совести,

полагает Хайдеггер, вынуждает нас интерпретировать ее как зов. Зов — это модус речи. Зов совести представляет собой призыв к Dasein стать самим собой, обрести свою собственную подлинность, собственность своего существования. Наряду с этим совесть предполагает не только зов, но и некий ответ со стороны самого Dasein. "Зову совести, — пишет Хайдеггер, — отвечает возможное слышание." В самом Dasein заложена способность, воля иметь совесть. Dasein способно слушать других. Когда Dasein находится в публичности, оно прослушивает себя, теряет себя в мире анонимности, просматривает свою самость. Но в Dasein, полагает Хайдеггер, все-таки заложена способность вернуть себя, найти, обнаружить самого себя именно благодаря этому зову совести. Зов прерывает спящее, неподлинное состояние человеческого существования, пробуждает слышание. Причем если обыденное, публичное состояние человека, его пребывание в мире анонимности захвачено болтовней, двусмысленностью, шумом, информацией, то зов "должен звать бесшумно, недвусмысленно, без зацепок для любопытства". Зов зовет бесшумно, без голоса, молчаливо. Но одновременно этот зов совести для человека как удар молнии, он внезапен, он сродни некому потрясению. Зов — модус речи. Хайдеггер спрашивает, что именно призывается этим зовом? Что является "объектом", предметом, искомым в этом зове совести? По-видимому, сам человек, само присутствие, само Dasein. Зов совести настигает человека и призывает его к своей самости. Что зов совести говорит человеку, как совесть уговаривает человека обрести, вернуться к своей собственной самости? Зов ничего человеку не говорит. Он ничего не высказывает, не дает справок о мировых событиях, ему как бы даже и нечего сказать. Он вовсе не призывает, не вызывает человека, его самость на некий диалог с самим собой. Совесть ничего не говорит человеку. Зов обходится без всякого говорения. Совесть говорит единственно и неизменно в модусе молчания. Зов зовет без всякого озвучания, говорит в тревожном модусе молчания. Зов зовет человека, Dasein от многословности болтовни, от несобственного существования назад к молчанию, к молчаливой подлинности, к подлинному человеческому умению-быть. В совести Dasein человеческое присутствие зовет само себя. Зов совести зовет против ожидания и против нашей воли. С другой же стороны, зов все-таки несомненно идет именно от самого человека, от самого Dasein, а не от кого-то другого. Зов идет от меня и все же сверх меня. Человек, Dasein, понимая зов, принимая зов, по существу обнажает свою собственную способность экзистировать. Принимая зов, человек принимает некий вызов, он выбирает самого себя. Понимание зова — это всегда выбор, но не совести, потому что совесть не может быть выбрана; совесть всегда заложена в основе человеческого присутствия. Принятие зова совести — это, по Хайдеггеру, свобода хотеть-иметь-совесть, свобода обнаружить совесть. Совесть обнаруживает себя как зов заботы. Совесть и зов зовести имеют свою возможность, могут существовать только потому, что человеческое существование в своей основе, в основе своего бытия есть забота. Хайдеггер отмечает, что прежде всего в голосе совести обнажается вина. Хайдеггер принципиально отличает онтическое понимание вины от экзистенциально онтологического. Обыденное понимание вины означает прежде всего вину в смысле некой повинности, провинности, когда за человеком числится что-то плохое. Вина здесь берется в смысле быть виновником чего-то, оказаться виноватым, провиниться в чем-то и т.д. Все эти характеристики вины конечно же имеют место. Однако, полагает Хайдеггер, такое онтическое понимание вины все-таки недостаточно. Бытие-виновным, вина изначально лежит в основе, заложена в фундаменте человеческого присутствия, существования Dasein как заботы, как озаботившегося. Бытие-виновным — это не некое этическое состояние, не некое онтическое положение человека, а онтологическая характеристика. Бытие-виновным необходимо рассматривать как бытие-основанием-для, то есть как некое онтологическое условие для возможности существования самой совести. Вина, как нечто глубоко лежащее в основании обыденного человеческого существования, и есть то, на основе чего только и может существовать совесть и благодаря чему эта совесть может взывать к нашей самости, к нашей собственности, к подлинности. Бытие-виновным означает бытие-задействованным, быть-в-мире, а мы всегда в мире — это уже и означает быть виновным. Быть-виновным — это и есть собственно быть. Итак, подлинная человеческая самость, которую Хайдеггер так долго и скупрулезно искал, точнее, онтологические основания этой самости, были им найдены. Среди них: бытие-к-смерти как единственно подлинное бытие человека, как нацеленность человека на будущее, проективность самого себя, самоосуществление, предельная человеческая возможность. Хайдеггер пишет: "Лежащая в воле-иметь-совесть разомкнутость присутствия конституируется таким образом через расположение ужаса, через понимание как бросание себя на самое свое бытие-виновным и через речь как умолчание. Эту отличительную, засвидетельствованную в самом присутствии через его совесть отличительную разомкнутость — молчаливое, готовое к ужасу бросание себя на самое свое бытие-виновным — мы называем решимостью". Решимость означает понимать присутствие, по-

нимать человеческое существование в его сущностном бытии-виновным, в его раскрытии совести и всей структуры заботы. Решимость понимать человеческое существование как экзистенцию, причем подлинную экзистенцию, выводит нас на такой феномен, как время, временность, темпоральность. В любом структурном моменте, модусе заботы как основе феномена человеческого существования лежит некий модус времени. Этот феномен Хайдеггер и называет временностью. "Лишь поскольку присутствие определено как временность, оно делает для себя самого возможной означенную способность быть собственно целым в за-

ступающей решимости. Временность обнажается как смысл собственной заботы". В структуре временности у Хайдеггера будущее не означает некое теперь, некое настоящее, которое еще не стало "действительным", но когда-то станет, будет. Будущее означает некое наступление, наступание, когда сам человек, его существование раскрывается в самой своей способности быть для самого себя. Понимание человеческого бытия-как бытия-виновным означает, что человек заброшен в мир, и это относит нас к заброшенности, к брошенности, к бытию-в-мире, к тому, что всегда уже было. Это модус прошлого. Лишь поскольку присутствие вообще есть как бытие-в-мире, как бывшее, как прошлое, оно способно в будущем стать для самого себя таким, чтобы вернуться к себе самому. С другой стороны, только потому, что в будущем, в бытии-к-смерти, в забегании вперед человеческое существование узнает себя, обнаруживает себя, оно и находит одновременно и свое прошлое, свое бытие-в-мире, то, что оно конечно, исторично, временно. Таким образом, парадоксальным образом, прошлое известным образом возникает из будущего. Прошлое возникает из будущего таким образом, что происходящее будущее выпускает из себя настоящее, именно из будущего обнаруживается, рождается и настоящее и прошлое. Бытие-к-смерти, совесть, зов совести, вина и решимость — все это составляющие части заботы, модусы заботы. Сама же Забота возможна как временность; Забота сама представляет собой лишь модальность временности. Именно временность вообще делает возможной заботу как таковую. По Хайдеггеру, "исходное единство структуры заботы лежит во временности". Временность — это основа заботы, она конституирует саму структуру заботы. Забегание-вперед основано в будущем, в настоящем. Уже-бытие-в, то есть бытие-в-мире — опознается в прошедшем, в прошлом, или в бывшем. Бытие-при, бытие-при-внутримировом-сущем делается возможным в настоящем, или в актуализации. Причем забегание-вперед и уже-бытие-в необходимо отличать от обыденного понимания этих выражений и обыденного соотношения их с повседневным пониманием времени. Забегание-вперед не имеет, пишет Хайдеггер, значения "еще-не-теперь", или значения "потом", как и выражение уже-бытие-в не имеет значения "теперь-больше-нет", или "раньше". Если бы эти выражения имели подобное значение, то саму Заботу можно было бы рассматривать как нечто сущее, протекающее во времени. И само присутствие, само человеческое существование можно было бы рассматривать как нечто наличное, каковым оно, естественно, не является. 1) Забегание-вперед как модус будущего означает только, что оно впервые в бытии к смерти раскрывает бытие человека как подлинную экзистенцию. Именно в забегании-вперед Dasein впервые раскрывает себя, обнаруживает себя как подлинную экзистенцию. Хайдеггер пишет: "Основанное в настоящем бросание себя "ради себя самого" есть сущностная черта экзистенциальности. Ее первичный смысл есть будущее". 2) Уже-бытие-в, как бытие-в-мире представляет собой модус прошлого. Но особенного прошлого, которое принципиально отличается от повседневного понимания прошлого. Экзистенциальное прошлое — это не то, что уже осталось позади, в истории, чего уже больше нет. Обычное прошлое — это такое прошлое, которое уже больше не налично. Хайдеггер принципиально различает бывшее, бытие-в-мире, с одной стороны, и прошлое, с другой. Прошлое подходит для несобственного понимания времени, или для описания сущего. Экзистенциальное прошлое, или бывшее, бывшее есть не прошедшее, но бывшее. Уже-бытие-в-мире означает заброшенность человеческого существования, и в этом смысле человеческое присутствие способно экзистировать как брошенное сущее, пока оно есть. 3) Одновременно с этим принципиальным различием обыденного будущего и прошлого и экзистенциального будущего и прошлого, отмечает Хайдеггер, подобное различие отсутствует для настоящего. Бытие-при, бытие-при-внутримировом-сущем, или падшество, падение — есть модус настоящего. Это, конечно, не означает, что настоящее как бытие-при-внутримировом-сущем не коренится во временности, но это значит, что настоящее, понятое как актуализация, оказывается включено в экзистенциальное прошлое (бывшее) и экзистенциальное будущее (настоящее). То есть падение как затерянность в настоящем, как бытие-при невозможно, полагает Хайдеггер, без будущего и прошлого, бывлого. Временность по сути дела и создает единство экзистенции, единство Dasein, временность конституирует исходную целостность структуры заботы. Моменты заботы (уже-бытие-в-мире, забегание-вперед и бытие-при-внутримировом-сущем) не соединяются путем синтеза, объединения или наложения друг на друга структур-

155

турных моментов заботы, точно так же, как и сама временность не суммируется из настоящего, прошлого и будущего. Временность "есть" вообще не сущее. Она не есть, а временит. Хайдеггер так описывает временность: "Временность есть исходное "вне-себя" по себе и для себя самого. Мы именуем поэтому означенные феномены настоящего, бывшести, актуальности экстазами временности. Она не есть сперва некое сущее, только выступающее из себя, но ее существо есть временение в единстве экстазов". При перечислении этих экстазов временности Хайдеггер всегда на первое место ставит настоящее, или будущее. Он пишет, что будущее всегда имеет приоритет, хотя сама временность и не возникает через наслаение или последовательность экстазов, но "временит всегда в их равноисходности". "Исходная и собственная временность временит из собственного будущего, а именно так, что оно, настающее бывшее, впервые пробуждает настоящее. Первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее". Именно в забегании вперед, в крайней возможности, в предельной возможности (в бытии к смерти) Dasein вместе с тем возвращается к собственному прошлому и к собственному настоящему. Именно из перспективы смерти, из перспективы своего конца человек и начинает понимать свое прошедшее как заброшенность, как бытие-в-мире и свое

настоящее. Экзистенциальное будущее содержит прошлое, оно есть свое прошлое. Хайдеггер пишет, что Dasein может быть собственно прошлым постольку, поскольку оно есть будущее. Прошлое как бывшее происходит из будущего. Таким образом, Хайдеггер полагает, что время не движется вперед от прошедшего к настоящему, а затем к будущему. Не прошедшее является первичным для Dasein, но забегание вперед, будущее. Только потому, что Dasein может забегать вперед, то есть быть будущим, оно способно возвращаться в прошлое, в бывшее и, таким образом, не терять бывшее, а, наоборот, удерживать его. Основная характеристика подлинного понимания временности это его конечность. Вроде бы, если основываться на обыденном понимании времени, это заключение кажется парадоксальным, поскольку в повседневной жизни мы привыкли полагать, что время бесконечно. Откуда берется представление о временности как некой конечности? Из анализа Заботы. Заботу Хайдеггер определил как бытие к смерти. Человеческое существование рассматривается как экзистирующее, как брошенное в смерть, причем Хайдеггер настаивает на том, что бытие к смерти это не нечто неналичное, не то, где бытие прекращается, но бытие к смерти это то, что экзистирует конечно, что осознает свою конечность. И, соответственно, собственное будущее, бытие к смерти,

тем самым тоже раскрывает себя как нечто конечное. То есть будущее, настоящее, и саму временность необходимо рассматривать как конечное. Конечность временности не означает, что время прекращается. Конечность временности вытекает из конечности будущего как настоящего и означает только, что настоящее, бытие-к-смерти есть предельная возможность самого человеческого присутствия, самого Dasein. Настоящее, экзистенциальное будущее — это то, что замыкает человеческое существование, то, что его ограничивает, очерчивает. Подводя итог экзистенциальному анализу временности, Хайдеггер пишет: "Время исходно как временение временности, в качестве каковой оно делает возможной конституцию структуры заботы. Временность по своей сути экзистична. Временность временит исходно из будущего. Исходное время конечно". Нам, полагает Хайдеггер, удалось обнаружить смысл присутствия, смысл Dasein. Это временность, конечность, историчность человеческого существования.

В.Н. Семенова

"БЫТИЕ И НИЧТО. Опыт феноменологической онтологии" ("L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique". Paris, 1943) — основное философское произведение Сартра

"БЫТИЕ И НИЧТО. Опыт феноменологической онтологии" ("L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique". Paris, 1943) — основное философское произведение Сартра, развернуто и целостно излагающее и обосновывающее фундаментальные онтологические положения и методологические принципы его атеистического экзистенциализма, проясняющее его предельные метафизические предпосылки и закладывающее основы сартровского метода экзистенциального психоанализа, впоследствии оформившегося как метод биографического анализа. Построение трактата подчинено поиску в опыте эйдетической рефлексии ответов на вопросы: что есть бытие? Что есть человек в качестве специфически "человеческой реальности" как включающей в себя сознание? Каковы подлинные отношения сознания с миром? Каков глубинный метафизический и онтологический смысл фундаментальной связи между человеком и миром? Чем по самому своему существу должны быть человек и мир, чтобы между ними была возможна связь? и т.п. Опираясь на гуссерлевскую феноменологию и хайдеггеровскую фундаментальную онтологию, в этом обширном трактате Сартр предпринимает разработку собственного варианта феноменологической онтологии. Во введении, носящем программный заголовок "В поисках бытия", он усматривает прогресс современной мысли в отказе от дуалистического противопоставления бытия и явления, внутреннего и внешнего, скрывающего от взгляда "подлинную природу объекта", и в "сведении существующего к серии явлений, которые его обнаружива-

156

ют". Полагая явление самодостаточным (поскольку "за ним" ничего нет, оно указывает только на самого себя), Сартр объявляет его "полной позитивностью", "мерой бытия". "Бытие существующего состоит именно в том, что оно *проявляется*", поэтому онтологическое исследование с неизбежностью, по мнению Сартра, приходит к идее феномена в гуссерлевском или хайдеггеровском его понимании. Сартр настаивает на онтологической законности проблемы "бытия этого явления", так как именно оно есть первое бытие, которое мы встречаем в наших онтологических исследованиях. Бытие "некоторым образом проявляет себя всем...", оно раскрывается нам в "непосредственном доступе, скуке, тошноте и т.д.", поэтому мы можем говорить о "феномене бытия", или "явлении бытия, описываемом как таковое". Феномен, таким образом, утверждается в качестве "значашего", в качестве полноценного носителя фундаментальных смыслов жизненного опыта человека как "бытия-в-мире", и задача онтологии, по Сартру, — в "описании феномена бытия таким, каким он себя обнаруживает, то есть непосредственно является". В соответствии с этой установкой в качестве исходного пункта онтологического анализа, предпринятого в "Б.иН.", выступает мир как феномен ("конкретное", "конкретная и сингулярная тотальность"), то есть как то, что непосредственно (на дорефлексивном уровне) дано в повседневном человеческом опыте. Производя принципиальное различие данности (того, что дано живому сознанию) и живого сознания этой данности, Сартр строит

свою онтологию на основе вычленения и противопоставления бытия феномена (бытия-в-себе) и сознания ("ничто", бытия дорефлексивного *cogito*, бытия-для-себя). Описание их глубинного онтологического смысла и анализ фундаментальных бытийных отношений между ними составляет основное содержание трактата. Установление этих "двух типов бытия" предполагает, по Сартру, выявление их подлинной связи с понятием бытия вообще и связей, которые их объединяют. Общая стилистика сартровского феноменологического исследования такова: от факта существования разнообразных эмпирических поведений и состояний человека (вопрошание, ожидание, ложь, стыд, гордость и т.п.) восходить к их значению, к вопросу: чем должно быть сознание ("человеческая реальность"), чтобы эти поведения были возможными для человека? Чем при этом должны быть мир и Другой? Прочтение, расшифровка человеческих поведений и состояний как значащих, истолкование и экспликация **их** онтологических условий, предпосылок и структур составляет, таким образом, задачу и предмет сартровской феноменологической рефлексии. "Каждое из человеческих поведений, будучи поведением человека в

мире, может раскрыть нам одновременно человека, мир и связь, которая их объединяет...". Поскольку в результате вопрошания, ожидания и тому подобного в мире появляется возможность отрицания (например, "в кафе, где я рассчитываю встретить Пьера, Пьера нет"), Сартр начинает с постановки вопроса о его источнике. Источником отрицания, по его мнению, не может быть бытие-в-себе: онтологический смысл бытия-в-себе — абсолютная позитивность, не нуждающаяся для своего существования в сознании, наполненность, "склеенность самим собой", самотождественность, "примыкание к себе" без "малейшей дистанции", непрозрачность для себя самого, ибо оно "есть то, что оно есть", и "не знает инаковости". "Бытие есть. Бытие есть в себе. Бытие есть то, что оно есть. Вот три характеристики, которые предварительное исследование феномена бытия позволяет нам приписать бытию феноменов". Бытие-в-себе есть простая данность живому сознанию и — в качестве таковой — случайность как "существование без основания", "абсурдное существование". Не зная инаковости, оно не способно полагать самого себя как инаковость, вступать в отношение с самим собой и с другим бытием. Бытие-в-себе — все, среди чего (и на фоне чего) сознание открывает себя в мире, "среди вещей и других", "в ситуации". В разряд бытия-в-себе у Сартра попадают, таким образом, внешний, предметный мир, социально-исторические и географические обстоятельства человеческой жизни, психофизическая конституция человека, его влечения, склонности, свойства, привычки, характер, рефлексивная конструкция Я, мотивы, прошлое человека, в том числе и психическое прошлое, непосредственно предшествующее настоящему, и прочее. Поскольку "бытие может произвести только бытие", источником отрицания, могущего появиться в мире, может быть, по Сартру, только радикально иной по своим онтологическим характеристикам и статусу регион бытия, а именно бытие, которое в своем бытии само является отрицанием, несамотождественностью, несовпадением с самим собой. Таким регионом бытия Сартр объявляет сознание, бытие-для-себя. Оно описывается как бытийная недостаточность, "тотальная пустота", трещина, "дыра в бытии", "несовпадение с собой", отрыв от мира и себя самого, "постоянная утечка", скольжение, дистанцирование, "присутствие" с миром, прошлым и с самим собой. В отличие от бытия-в-себе, сознание "есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть", "оно должно быть тем, что оно есть", а не просто "быть". Сознание есть выбор, проектирование себя к своим возможностям, к своему будущему. Оно свободно (не детерминировано ничем внешним ему самому), оно есть самоопределение по отношению

157

к любого рода данности. Будучи "сознанием чего-либо" (интенциональность сознания Сартр, вслед за Гуссерлем, объявляет его принципиальной онтологической характеристикой), направленностью на объект, трансцендированием, живой процессуальностью, сознание есть обнаружение и раскрытие мира, придающие ему смысл. В силу этого бытие сознания, по Сартру, является "заимствованным" бытием. Оно — реально, но его реальность состоит лишь в том, что "оно есть неантизация бытия. Его единственное определение происходит из того, что оно есть неантизация индивидуального и сингулярного в-себе, а не бытия вообще". Эта неизбежная приуроченность сознания — как отношения к данности, как свободного акта, самоопределения по отношению к ней — к обстоятельствам его самоосуществления составляет его фактичность. Возникновение сознания в мире (фонтанирование живого сознания) и обнаружение мира сознанием есть, по Сартру, акт неантизации сознанием одновременно и мира, и себя самого. Это означает, что данное и прошлый опыт сознания как бы окутываются "муфтой ничто" — дистанцируются, нейтрализуются, подвешиваются в неопределенности внутри проекта ("еще не-существующего"), поскольку человек может по-разному выбирать свой способ быть в мире, превосходя этим выбором наличное к своей конкретной цели, а тем самым по-разному артикулируя и синтезируя и само "сырое существующее" в "ситуацию". "Не-бытие", по Сартру, всегда возникает в границах человеческого ожидания (проекта); отрицание, следовательно, появляется на первоначальном фоне отношения человека к миру. Таким образом, бытие получает "характер феномена", "конкретного" только в силу неантизирующего и проектирующего посредничества сознания, иными словами, сознания, выбирающего себя, свой конкретный способ присутствия в мире (а тем самым выбирающего и конкретный способ присутствия данности в своем собственном опыте). Это позволяет Сартру говорить о том, что только благодаря сознанию вместо "нерасчлененных масс бытия" имеется мир как "конкретная и сингулярная тотальность", как "феномен". Задавая бытие-в-себе и бытие-для-себя, эти два вычленяемых в феномене региона бытия, как радикально ис-

ключающие друг друга с точки зрения их онтологических характеристик и онтологического статуса, Сартр вместе с тем не считает их двумя закрытыми тотальностями "без всякой возможной коммуникации": только *бытие* феноменов самодостаточно, но, взятые отдельно друг от друга, сознание и феномен суть абстракции. Мир может обнаружить себя человеку только как нечто конкретное, а "конкретное открывается нам как синтетическая тотальность, лишь артикуляции которой представляют собой сознание и феномен". При этом Сартр утверждает онтологический приоритет бытия-в-себе над сознанием, отказываясь как от идеалистического, так и реалистского решения вопроса об отношениях между ними: "трансцендентное бытие никоим образом не может воздействовать на сознание", равно как и сознание не может "конструировать" трансцендентное, "объективируя элементы, заимствованные у своей субъективности". Однако понять эти отношения можно, по Сартру, только обращением к конститутивной работе сознания, к его означивающей деятельности, ибо бытие-в-себе "не поддерживает никакой связи с тем, чем оно не является". Условием того, чтобы тотальность существующего могла обнаружить себя как "мир" со всеми его квалификациями (а это всегда суть *человеческие* квалификации: "дистанция", "разрушение", "уничтожение", "препятствие", "отсутствие" и т.п.), является свобода человека как способность сознания производить "ничто, изолирующее его от существующего", и в этом зазоре трансцендирования посредством своего проекта наделять данное смыслом, то есть вступать в отношение к данному. Являющееся в действительности единым и неделимым, это движение экзистенции в мире описывается Сартром — в зависимости от ракурса рассмотрения — в терминах: сознание, неантизация, трансцендирование, превосхождение данного, отношение, выбор, проект, свобода, отрицательность, смысл, усилие "дать себе основание". В качестве "несубстанциального абсолюта" сознание в сартровской онтологии есть очаг продуцирования свободных актов, артикулирующих и организующих существующее в "ситуацию". Давая себе то, что ему просто "дано", сознание у Сартра есть "абсолютное событие", происходящее с бытием. Сознание "появляется как крохотная неантизация, которая возникает в недрах Бытия; и этой неантизации достаточно, чтобы с В-себе *случилось* тотальное потрясение. Это потрясение, оно-то и есть мир". Сознание как акт самоопределения человека в бытии, ставящий его "вне бытия", является источником и точкой ослабления структур бытия, его "разжатия", разрыва его каузальных серий и появления в нем "трещины". Свобода, противопоставляемая в "Б.иН." случайности, задается, таким образом, как постоянная онтологическая необходимость для человека "давать себе данное", то есть возобновлять его в пространстве своего собственного переживания (решения, интерпретации), и эта интерпретация данного, события составляет, по Сартру, их конститутивную часть. Хотя человек выбирает свой способ бытия на фоне абсолютной случайности своего "здесь-бытия", он держит в своих руках все нити, связывающие его с миром. Не выбирая свою эпоху, он выбирает себя в ней. Он

158

должен быть одновременно фактичностью и трансцендированием, изобретая, строя себя "вплоть до мельчайших деталей". Он ничего не претерпевает: любое его состояние, действие и бездействие ангажирует его свободу. Тем самым сознание, это "первоначальное фонтанирование", составляющее внутреннюю онтологическую структуру ситуации, мира, бытия, делает данное "проблематичным", а человека — существом, которое "должно себя ожидать и делать себя". Так в феноменологическую онтологию вводится тема живой событийности, открытости, незавершенности и негарантированности "человеческой реальности" и мира. Важнейшим понятием феноменологической онтологии Сартра является понятие ситуации. Анализируя ситуацию как нерасторжимый синтез данного и сознания, фактичности и свободы, Сартр показывает, что авторство человека имплицировано в его ситуации, ситуация реализуется только в свете человеческой цели. Свобода в каждом человеке объявляется "безосновным основанием" всех связей в мире, основанием ситуации, истории. Отказываясь признавать механическое воздействие среды на человека, Сартр заявляет: среда может оказать воздействие на человека только в той мере, в какой он трансформирует ее в ситуацию. Экзистенциальному психоанализу не может пригодиться никакая объективная дескрипция среды, считает он, ибо ситуация с самого начала "отсылает" к человеку точно так же, как самим своим бытием в мире человек уже указывает на ситуацию. Ситуация есть "сплав" субъективного и объективного, "двусмысленный феномен", в котором оказывается практически невозможно различить "вклад", "долю" субъективности и объективности. Ситуация не может быть названа ни объективной (хотя отдельные ее структуры могут и должны быть строго объективными), ни субъективной: ситуация — это "...сами вещи и я сам среди вещей...". Только благодаря раскрывающей свободе *имеется* это бытие, которое является ее бытием позади нее... она *должна быть* позади себя этим бытием, которое она не выбирала, и именно в той мере, в какой она поворачивается к нему, чтобы осветить его, оно есть". Ситуация, по Сартру, оказывается таким образом "совместным продуктом случайности в-себе и свободы". Продолжая и развивая линию рассмотрения свободы и "собственно сознания" как "пустого" сознания, заявленную в ранней работе "Трансцендентность Эго" (1934), Сартр в "Б.иН." отождествляет субъективность с "сознанием сознания". На этой основе он развивает идеи прозрачного для самого себя сознания, сознательного единства жизнедеятельности человека, его авторства и тотальной ответственности за мир и свой собственный способ быть в мире. При этом, заявляя "о глубококом единстве сознания, которое откры-
вается в cogito", трактуя психическое как "объективацию онтологического единства для-себя", философ отвергает любые формы субстанциалистской концепции "человеческой реальности", любые формы

психологического детерминизма как одного из видов "недобросовестности". Прежде чем быть теоретической концепцией, психологический детерминизм "есть поведение оправдания, или, если хотите, основание всех поведений оправдания. Он есть рефлексивное поведение по отношению к тоске, он утверждает, что в нас имеются антагонистические силы, тип существования которых сравним с типом существования вещей... Он отрицает это трансцендирование человеческой реальности, которое заставляет ее возникать в тоске по ту сторону ее собственной сущности...". Отказ от субстанциалистского объяснения человека вовсе не означает отказ от идеи личностного единства, считает Сартр: "...рассматриваемое бытие не рассыпается как пыль... в нем можно открыть это единство — только карикатурой на которое и была субстанция, — и оно должно быть единством ответственности: приятным или ненавистным, порицаемым или восхваляемым единством, короче, *личностным*. Это единство, которое есть бытие рассматриваемого человека, является *свободным объединением*. И объединение не могло бы происходить *после* разнообразия, которое оно объединяет". Изначальный, подлинный и нередуцируемый синтез, к которому в конечном счете стремится выйти Сартр, есть синтезирующая деятельность *первоначального проекта* человека. Называя этот выбор "судьбой" человека, Сартр вместе с тем утверждает возможность "абсолютных изменений" для него. "Эта модификация... всегда возможна. Тоска, которая... обнаруживает... нашу свободу, есть свидетель этой постоянной модифицируемости нашего первоначального проекта". Итак, на вопрос: каков смысл бытия, поскольку оно содержит в себе два региона — в-себе и для-себя? — Сартр отвечает: бытие есть подвижный "эскиз квазитотальности", конкретная артикуляция (синтез) бытия-в-себе сознанием и, в конечном счете, "индивидуальная авантюра". Онтологический анализ открывает в этом "событии", в этом происходящем с В-себе "потрясением", организующем в-себе в "мир", в "ситуацию", еще один — третий — регион, тоже участвующий (в качестве имплицитного) в открывающей бытие, неантизирующей и проектирующей работе сознания. Это идеальный регион "причины себя" как ценности. Будучи сопряженной с означающей и проектирующей работой сознания, ценность возникает одновременно с ним: из нее сознание извлекает для себя самого свое значение как сознания. Таким образом, ценность приходит в мир посредством "человеческой реальности"; она символизирована в

159

конкретных выборах человека. Идеальное присутствие "причины себя" как ценности составляет единую тему всех выборов человека, под ее знаком сознание проектирует себя, стремясь преодолеть свою "недостаточность" и стать "позитивностью", тотальностью в-себе-для-себя, то есть бытием, которое было бы одновременно основанием своего бытия. (Ведь сознание, существуя "из себя", есть, по Сартру, причина только своего способа быть "ничто-бытия", неантизацией в-себе, но оно не является "основанием своего бытия-как-ничто-бытия".) Стремление сознания стать такой тотальностью Сартр называет проектом быть Богом, *Ens causa sui*. Проект быть Богом — фундаментальная, хотя и нереализуемая, онтологическая структура личности. "Человек делает себя человеком, чтобы быть Богом", сознание есть "беспрерывно возобновляющийся проект дать основание самому себе в качестве бытия и постоянный крах этого проекта". И хотя человек объявляется Сартром "бесполезной страстью" ("...как раз потому, что нет никакого общего измерения для человеческой реальности и причины себя, которой она хочет быть, можно точно так же сказать, что человек тратит себя, чтобы причины себя существовала"), его усилие сделать так, чтобы "рождался Бог", провозглашается уделом человека, его фундаментальным проектом. Итак, метафизическому понятию *Ens causa sui* принадлежит главенствующая роль в исходной системе координат, задающей перспективы видения, правила распределения и артикуляции смыслов в онтологии Сартра, дифференцирующей регионы бытия по принципу наличия (отсутствия) у них либо бытия, либо способности к самопричинности и ищущей механизм их онтологической связи, механизм их синтеза в "мир". И в своих рассуждениях о реальном Сартр исходит из метафизического предположения "недостающего", "невозможного" — бытия, которое было бы "основанием своего бытия", "бытием-причиной-себя". Для Сартра это — тотальное (идеальное) бытие. Исходя из априорного "доонтологического понимания *Ens causa sui*", он описывает реальное как "постоянную дезинтеграцию" по отношению к идеальному (невозможному) синтезу, как "неудавшееся усилие достичь достоинства причины себя". "Б.и.Н." развивает, таким образом, идею свободы (самоопределения, авторства, проекта) человека как конститутивного элемента бытия и, соответственно, принципа интеллигибельности мира (ситуации) и человеческого существования в нем. При этом сартровская онтология стремится охарактеризовать ситуацию одновременно как со стороны случайности самой свободы (недедуцируемости выбора), так и со стороны мира, "который окружает эту случайность своей собственной случайностью". Делая попытку возратить гуссерлевское *cogito* в фактический, реальный мир ("нельзя а priori и онтологически определить то, что возникает во всей непредвидимости свободного акта"), Сартр хочет вернуть гуссерлевскому понятию интенциональности его "конкретный характер". Анализ интенционального опыта осуществляется им не с точки зрения "абстрактной логической необходимости", которая принадлежит "условиям возможности" нашего опыта, а с точки зрения такой необходимости (если она существует, делает оговорку философ), которая должна быть "случайной необходимостью", то есть "фактической необходимостью". Исследуя таким образом проблему конститутивной деятельности сознания с позиций личностного усилия, "индивидуальной человеческой авантюры" и "единичности человеческого свершения", Сартр тем самым делает возможной фиксацию трансцендирования (выхода человека за пределы данного) в его

конкретности, "нередуцируемой случайности", недедуцируемости свободного акта. Противопоставлением "случайной необходимости" "логической необходимости" "Б.иН." вводит в феноменологию прагматику. Свои разработки Сартр подчиняет поискам методологических средств понимания "конкретного", выявления "изначального проекта" человека как его "радикального решения, которое, не прекращая быть случайным, было бы подлинным нередуцируемым психическим". С этой целью в "Б.иН." разрабатывается метод экзистенциального психоанализа. (Как метод философской антропологии он будет развиваться и применяться Сартром в его биографических исследованиях о Ш.Бодлере, Ж. Жене, О.Флобере и других.) Онтологическое описание ценности, фундаментальных целей и возможностей человека закладывает основы и принципы этого метода дешифровки, фиксации и концептуализации эмпирических поведений, состояний, вкусов и склонностей индивида, "выявления бытия" через понимание его символических выражений и, таким образом, пояснения "изначального решения" человека как конкретной, индивидуальной, уникальной спецификации универсальной онтологической структуры личности (ее фундаментального проекта, проекта быть Богом). Изначальный выбор человека (интенция, в которой имплицирована, "свернута" деятельность первичного жизненного смыслаобразования, являющегося своего рода матрицей последующих жизненных проявлений индивида, внутренним пафосом его судьбы) выполняет в сартровской онтологии роль правила организации и интеллигибельности конкретного экзистенциального опыта. Первоначальный выбор, этот "фундаментальный акт свободы" — первопричина наших состояний и действий. Не сводясь ни к одному из конкретных эмпирических проектов челове-

160

ка, он есть их значащее ядро, их единый логический смысл и значение. Сартр пишет: "...мы постигаем наш выбор не как вытекающий из какой-либо предшествующей реальности, а наоборот, как должный служить основанием для совокупности значений, конституирующих реальность". "Изначальный выбор" человека Сартр объявляет "тотально сознательным" (переживаемым), ибо дорефлексивное *cogito*, являющееся, по Сартру, условием картезианского, рефлексивного *cogito*, есть "непосредственное и некогнитивное отношение себя к себе", и сознание является "сознанием насквозь". В "Б.иН." проводится и обосновывается различение осознанности и познания, оспаривается идея бессознательного Фрейда, доказывається "коэкстенсивность" психического факта сознанию. Сознание объявляется "мерой бытия" психического, дорефлексивное *cogito* — "законом существования сознания" и непременным спутником всех состояний и действий человека, обеспечивающим сознательное личностное единство, сознательный характер авторства человека, его вменяемость и ответственность. Фрейдовская цензура должна знать вытесняемые импульсы, она должна уметь распознавать, различать то, что она вытесняет, в противном случае она не могла бы с разумением выполнять свою роль, — возражает Сартр Фрейду, обосновывая свое утверждение абсурдности идеи бессознательного сознания и противопоставляя ей идею сознательного единства человеческой психики. "Как вытесняемое влечение может маскироваться, если оно не содержит в себе: 1) сознание того, что оно вытесняется; 2) сознание того, что оно вытесняется, потому что оно есть то, что оно есть; 3) проект маскировки?". Описание процесса маскировки имплицитно, по Сартру, "неявное обращение к финальности". Будучи непосредственным "присутствием-с-собой", сознание обладает деструктивной силой "свидетеля своего бытия". Поэтому сартровский человек "всегда натывается на свою ответственность", у него нет алиби, все в нем и вокруг него — его "индивидуальное предприятие", суверенный выбор. Между человеком и миром — отношение "сообщничества". Отсюда и экзистенциальная тоска как осознание человеком своего безусловного авторства и ответственности (безусловная, абсолютная ответственность человека у Сартра есть "простое логическое требование последствий нашей свободы"), неоправдываемости своих выборов и постоянной возможности их изменить, то есть жить и действовать иначе. "Б.иН." разоблачает "дух серьезности", различные формы недобросовестности, маскирующие от человека его неустранимую участность в бытии, показывает их несокрытость от самого человека. При анализе "духа серьезности" Сартр исходит из различения простой материальной конституции вещи и ее онтологической структуры как выражающей способ присутствия вещи в человеческом мире и, следовательно, укорененной в означающей и проектирующей деятельности человеческого сознания. "Дух серьезности", по Сартру, характеризуется двояко: "рассмотрением ценностей как трансцендентных данностей, не зависящих от человеческой субъективности, и перенесением "желаемого" свойства из онтологической структуры вещей в их простую материальную конституцию". Основным результатом экзистенциального психоанализа должен состоять, по мнению Сартра, в том, чтобы заставить нас отказаться от "духа серьезности". Отказ от "духа серьезности" — непременное условие достижения человеком аутентичного существования; Сартром оно связывается с "чистой рефлексией" и определяется как безусловное признание и принятие на себя человеком своего авторства и ответственности. "Онтология не может сама формулировать моральные предписания. Она занимается только тем, что есть, и нельзя вывести императивы из ее индикативов. Между тем она позволяет предположить, чем будет этика, которая признает свою ответственность перед лицом *человеческой реальности в ситуации*". Экзистенциальный психоанализ есть... *моральная дескрипция*, так как он открывает нам этический смысл различных человеческих проектов". Онтология и экзистенциальный психоанализ, по мысли Сартра, и должны открыть моральному агенту, что он есть бытие, посредством которого существуют ценности, что он есть "ничто, посредством которого существует *мир*". В "Б.иН." исследуется также проблема Другого, отличие онтологической связи между

двумя сознаниями (как отношения отрицания — внутреннего и взаимного) от связи между сознанием и в-себе; развивается "феноменология взгляда". Сартр выявляет и описывает непростую и напряженную динамику отношений "объектности" и "свободной самости", конфликта и борьбы двух свобод за преодоление своего отчуждения Другим и восстановление себя в качестве "самости". Разработка феноменологии Другого и отношений между "человеческими реальностями" как трансцендированиями, осуществляемыми во внешнем мире, предпринимается Сартром: а) по правилам принципа интериорности *cogito* и самоочевидности опыта, восходящего к традиции картезианского *cogito*; б) на уровне "фактической необходимости" присутствия Другого в моем непосредственном, повседневном опыте ("Существование Другого имеет природу случайного и нередуцируемого факта. Другого *встречают*, его не конституируют", — настаивает Сартр, противопоставляя свою концепцию Другого гуссерлевской и хайдеггеровской концепциям); в) под знаком "конкретности" Другого и онтологи-

ческих последствий его существования для моей экзистенции (Другой конституирует меня "в новом типе бытия"), то есть под знаком "конкретности" способов присутствия Другого в моем экзистенциальном опыте в качестве условия и посредника моей индивидуальности.

Т. М. Тузова

БЭКОН Роджер — см. РОДЖЕР БЭКОН.

БЭКОН (Bacon) Фрэнсис (1561—1626) — британский философ, основатель методологии опытной науки, учение которого стало отправным пунктом мышления всего Нового времени.

БЭКОН (Bacon) Фрэнсис (1561—1626) — британский философ, основатель методологии опытной науки, учение которого стало отправным пунктом мышления всего Нового времени. Как государственный и политический деятель Б. занимал видные посты в тогдашней Англии: генеральный прокурор и лорд-хранитель Большой печати, лорд-канцлер и т.д. Как философ Б. начинал с резкой критики средневековой схоластики, считая, что последняя ничего не дала миру кроме "чертополоха споров и препирательств". Главную причину ее бесплодия Б. видел в пренебрежении естествознанием, в низведении философии до роли служанки религии. Стремясь освободиться от богословия, Б. прибегает к теории двух истин, разграничивая тем самым компетенцию религии, с одной стороны, и философии и науки, с другой, посвящая далее всю свою деятельность пропаганде научного знания. В качестве его цели Б. провозгласил не знание ради знания, а господство человека над природой. В главном философском сочинении — "Новый Органон или истинные указания для истолкования природы" (1620) — он ставит задачу сформулировать правильный метод исследования природы. Б. был убежден, что природу можно покорить, лишь подчиняясь ее собственным имманентным законам, не искажая ее образа. На этом пути человек сталкивается с многочисленными препятствиями ("идолами" или "призраками"), мешающими его продвижению к истине. Причем, эти "призраки" являются атрибутами самой человеческой природы, т.е. сам наш разум ставит себе эти преграды и ловушки. Б. выделяет четыре группы таких "идолов": 1) "призраки рода", обусловленные несовершенством устройства наших органов чувств; 2) "призраки пещеры", связанные с узостью взглядов отдельных людей; 3) "призраки рынка", или подверженность людей общераспространенным заблуждениям, которые возникают в силу дезориентирующего воздействия семантики (слов) языка на их мышление, т.е. связанные со штампом обыденного словоупотребления; 4) "призраки театра", обусловленные догматической приверженностью людей к односторонним концепциям. Своеобразным противоядием всему этому становится, по Б., мудрое сомнение и правильный метод. Б. обосновал эмпирический метод в качестве единственно правильного метода исследования законов природных явлений, описал различные виды опытного познания, способы и разновидности эксперимента, разработал и сформулировал основные закономерности индукции и индуктивного познания природы. К заслугам Б. принадлежит также подробная классификация наук, описывающая не только уже имеющиеся, но и те дисциплины, которые могут и должны быть разработаны в последующем. Осуществленная им классификация была признана и широко использовалась многими мыслителями, главным образом французскими просветителями. Социально-политические взгляды Б. характеризуются приверженностью идеям абсолютизма и монархизма. В 1627 Б. публикует свою утопическую повесть "Новая Атлантида", в которой излагает принципы идеального устройства государства, а также проект государственной организации науки. Подробно описанный им научно-технический центр утопического государства Бенсалем в виде т.наз. "Дома Соломона", стал своего рода прообразом современных научных сообществ (типа академии наук), осуществляющих планирование и организацию всех научных исследований и активно внедряющих их достижения в производство. В своих трудах Б. предугадал возрастание роли науки в жизни человеческого общества. Уже при жизни Б. и особенно сегодня его имя часто упоминается рядом с именем В. Шекспира, труды которого целиком или хотя бы частично приписываются Б. (так называемая "проблема Шекспира" в современном литературоведении).

В

"ВВЕДЕНИЕ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ" ("Introduzione all'esistenzialismo", 1942) — работа Аббаньяно. "В.вЭ." отразила сформировавшийся взгляд мыслителя на значение философии как экзистенциальной по своей природе.

"ВВЕДЕНИЕ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ" ("Introduzione all'esistenzialismo", 1942) — работа Аббаньяно. "В.вЭ." отразила сформировавшийся взгляд мыслителя на значение философии как экзистенциальной по своей природе. Подтверждая традиционное для экзистенциализма различие сущности (essentia) и существования (existensia), Аббаньяно предлагает особую позицию рассмотрения существующего субъекта, не сводя последнего: 1) "к опыту внутренней активности человеческого существования как самотрансценденции" (Ясперс), или 2) "опыту существа озабоченного Бытием" (Хайдеггер). Человек, по мнению автора, сам для себя является проблемой собственного бытия: экзистенция проявляет себя не как процесс или данность, а как "единство мысли и жизни в форме проблематичности". Отсюда, по мысли Аббаньяно, вытекает важнейшее требование человека к философии: предъявлять себя в человеческом значении — как аспект экзистенции, как проблему человека, которую он ставит самому себе относительно самого себя. "Истинное философствование — пишет Аббаньяно — суть подлинное существование, а не сфера узких доктрин; это всегда акт сознания ограниченности той или иной доктрины, выход и обретение за ее пределами формы опыта или жизни, которая ее завершает и устанавливает всеобщий смысл жизни". Исходным условием и конечной целью подлинного существования является свобода как выбор позиции по отношению к жизни и миру, и тем самым это всегда экзистенциальный акт, включающий в себя неопределенность и риск своей возможности. Структура экзистенциального акта предстает у Аббаньяно как движение за его пределы, как соединение будущей ситуации и прошлого в решении настоящего. И наполнена она не только временным содержанием (решение должно обновляться, оно никогда не может быть решением, принятым раз и навсегда), но и ценностным смыслом: мы решаем для себя то, что важно решать. Философствование оказывается тождественным экзистированию: "Человеку не дано бытие ни в какой форме, даже в форме процесса и становления. Везде, даже в глубинах сознания бытие человека трансцендирует (движет к поиску), а последнее формирует человека не как бытие, а как возможность отношения с бытием". Экзистенциальная философия Аббаньяно пытается преодолеть субъект-объектное различие и войти в Бытие путем личного выбора, установлением отношения между онтической и онтологической возможностями: "Бытие входит в мое решение, как туда вхожу я сам, чтобы основать присущую мне возможность". Бытие, которое человек ищет в экзистенции — не объект. Все экзистенциальные философы отвергают отождествление Бытия с объектами мышления, которое они считают величайшей угрозой человечеству. Вслед за Хайдеггером, отрицающим возможность приближения к бытию через объективную реальность и настаивающим на том, что экзистенциальное бытие, *dasein* — самоотнесенность — единственный вход в само Бытие, Аббаньяно делает акцент на аксиологическом аспекте существования человека, предполагающем его заинтересованность и вовлеченность в поиск бытия: "Исследование бытия — это решение относительно бытия". Объективного знания недостаточно для человека, он хочет познать себя в богатстве своих возможностей, и поэтому выбор человека основывается в бытии возможность, которая присуща лишь ему и которая становится возможностью присущей бытию. Аббаньяно полемизирует с субъективистским рассмотрением существования человека, т.е. с идеей имманентности бытия субъекту. Если бы бытие было имманентно субъекту, утверждает мыслитель, то проблема индивидуальности и выбора была бы лишена смысла, так как индивид был бы растворен в Универсальном разуме, находился в рассеянии, дистракции, "модусе человеческого бытия как существования не в истине" (Кьеркегор). Если человек рассеивает себя в потоке жизни, то не он, а жизнь выбирает

за него, поэтому выбор имеет решающее значение для человека (в нем присутствует момент сопряжения мысли с жизнью) и по сути является индивидуализирующим отношением — экзистенцией. Отмеченное экзистенциальное отношение с изначальной проблематичностью существования человека — решение человека "быть в соответствии с самим собой, т.е. в соответствии со своей изначальной проблематичностью" — и составляет субстанцию экзистенции. Аббаньяно различает "субстанцию в себе", как чистую изначальную проблематичность, абсолютную трансцендентальную неопределенность, в которой нет никакого выбора, и субстанцию человека, которая обнаруживается через выбор позиции, решения: "Решение — это выявление, а выявление — это решение". Первое раскрытие субстанции бытия человека связано с самоопределением и самоограничением: чем больше человек ограничивает себя, тем больше он трансцендирует, раскрывает диапазон своих действий. Субстанция определяет обратное движение человека к себе и предстает перед ним в виде трансцендентальной ценности, так как она влечет, подталкивает к решению, задаче в мире: "Прикрепляя себя к субстанции своего бытия, я укореняюсь в мире". Ответственность человека за самого себя дает ему возможность увидеть мир не как безличный или абсурдный, но как устойчивую и прочную реальность, открытую для смысла. Неопределенность экзистенции вязнет в трансценденции к экзистенции, но никогда не уничтожается до конца. Благодаря

неопределенности (как природе присущей человеку) бытие является для человека возможностью проблемы, что отмечают многие философы экзистенциализма: "В человеке заключена потерянности, из которой для него вырастает задача и возможность" (Ясперс). Осознание неопределенности человеческого существования заставляет человека с достоинством принять риск постоянного обновления в своем предназначении: "Мое призвание ставит меня выше изменчивых обстоятельств. Я выбрал быть тем, чем я субстанционально являюсь, моя судьба решена". Оставаться верным субстанции своего бытия значит обладать судьбой, — поясняет Аббаньяно. Экзистенция выступает интерпретацией субстанции, не дает себе умолкнуть. Находясь между Ничто и Бытием, обретший себя как постоянное экзистирование, человек признает трансцендентность бытия, к которому движется. Но это не означает неудачу человека по отношению к бытию, а наоборот выявляет его важнейшую задачу, как это признает близкий к экзистенциальной философии "рационалист": "Наше высшее решение, наше спасение состоит в том, чтобы найти свою самость, вернуться к согласию с собой ...для себя самой личностью является задачей, а суть этой задачи состоит в реализации предназначения к существованию, которое несет в себе каждый из нас" (Ортега-и-Гассет). Не забывая о мере своих возможностей, человек внутренне формирует себя путем приведения всех своих поведенческих установок к единству, находя норму своего формирования: норма выступает критерием активного и конструктивного суждения, как реорганизация себя, как разумность. Вслед за Кантом Аббаньяно подтверждает: "Человек не есть разум, он может быть разумным". Мир раскрывается перед человеком настолько, насколько последний способен его осмыслить. Существование в экзистенциальной философии — это "бытие-в-мире" (Хайдеггер), где мир понимается не как нечто внешнее, к которому существование относится, но как все то в человеке, от чего существование может дистанцироваться: мир — это все то, что человек устанавливает для самого себя. В экзистенциальном существовании отсутствует идентичность между мышлением и бытием, человек создает свой остров порядка: "Бытие мира устанавливает бытие мира как его порядок" (Аббаньяно). На этот момент обращал внимание и Сартр: "Для себя (человеческая реальность) не обладает никакой другой реальностью, как быть не-антизацией бытия". Порядок, по Аббаньяно, есть разумность: "Действительность и разумность совпадают, но они совпадают в силу акта, который их трансцендирует". Автор уточняет, что не *Я* полагает мир (мир имеет свое бытие в себе), но бытие в себе может раскрыть *Я* в его подлинном формировании: "Бытие мира трансцендентно, как и трансцендентно бытие мира *Я*". Действительный мир никогда не является окружающим миром, к которому человек был бы приспособлен: человек не есть бытие, не имеет бытия, но есть отношение с бытием. Бытие никогда не дано как тождество человеку, но и экзистенция — это трансценденция индивида к экзистенции, и это трансценденция — коэкзистенция. Бытие трансцендирует человека, и он в экзистенциальном акте выхода за свои пределы открывается для возможности встречи, разума и понимания с другими людьми. По мысли Аббаньяно, человек — всегда неповторимая реальность, не сводимая ни к какой коллективности; человек никогда не замкнут в самом себе, он находится в постоянных отношениях с другими людьми. Данная идея была подтверждена многими философами-экзистенциалистами. Ясперс ввел понятие "экзистенциальной коммуникации" — связи с другим человеком, основанной на "любящей борьбе", — где нет хитрости, царит подлинная откровенность, а душой всего выступает любовь. Смысл человеческого существования в таком контексте основывается на неповторимости и своеобразии человека, а встреча дается как Дар. В частности, Ясперс писал:

164

"Человек находит другого человека как единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии". Человек, подтверждает Аббаньяно, может идти к собственному бытию, лишь продвигаясь к бытию другого. Человек нуждается в другом человеке. Согласно Аббаньяно, "коэкзистенция выражает изначальную форму экзистенциальной трансцендентности". Аббаньяно артикулирует устремленность экзистенциальной философии к преодолению самоизоляции индивида следующим образом: "Изоляция — это разрыв человеческой солидарности, непонимание. Она не имеет ничего общего с одиночеством, в котором человек сосредоточивается, чтобы слышать голоса других... это сознательная слепота по отношению к себе и другим". Человек, по Аббаньяно, не обладает бытием полностью, но и экзистенция не дана ему в форме монопольного обладания. Коэкзистенциальная связь осуществляется на фоне свободы, которая выступает в свою очередь проблемой сущности человека, но не является столкновением абстрактных определений, каким являются природные законы с одной стороны, и моральные требования — с другой. Свобода тесно связана с существованием человеческого *Я*, интерпретируемое Аббаньяно как отношение к себе самому, к другим людям, миру. Вопрос о свободе человеческого существования задан у автора термином "отношение", что само по себе является традиционным в истории западноевропейской философии (Кьеркегор, Бубер, Хайдеггер, Левинас). В частности, Кьеркегор, отталкиваясь от *Я* человека как отношения к иному (Богу), перешагивает пределы этического, должного как всеобщего. То, чем человек должен быть, — должное — предусматривается всеобщим (должным), но первичным отношением является отношение к Абсолюту (Богу). В отличие от Кьеркегора Аббаньяно делает акцент на проблематичности человеческого существования: "Вопрос состоит в том, что есть человек, прежде чем касаться того, что делает человек". Проблема свободы разворачивается у Аббаньяно не столько в горизонте моральной жизни, сколько в историчности и временности. Аббаньяно не приемлет концепцию "фундаментальной онтологии", обосновывающей свободу через такие экзистенциалы, как "ничто", "страх", "смерть". Он стоит на более

реалистических позициях, утверждая, что именно постановка проблемы свободы формирует природу человека, но никак не объективная или субъективная "разумность". Первая исключает экзистенцию из своего рассмотрения; вторая, сохраняя экзистенцию, устраняет ее проблематичность. Абсолютный Субъект или Универсальный Дух, по мнению Аббаньяно, не будет иметь каких-либо значительных колебаний экзистенции, так как именно отношение проблематичности с Абсолютом формирует человеческую экзистенцию: "...отношение с Абсолютом не гарантировано а priori необходимостью Абсолюта". Аббаньяно полемизирует с Кантом, у которого практический разум, направляющий волю, чистый от импульсов и страстей, исключает богатство мотивов и конкретных элементов человеческой жизни и выступает условием морального закона. Критерий себя как интеллигибельной личности не затрагивает конкретное положение человека в мире, — считает Аббаньяно, — он является отрицанием человеческой экзистенции в силу абсолютного тождества всех субъектов как целей, хотя, как известно, экзистенциальные характеристики человеческого бытия имеют принципиально "местное" значение. При этом, по мысли Аббаньяно, следует оговориться, что Кант считал человека способным к разумению существом, но не всецело разумным. Если экзистенция — возможность отношения с бытием, то она не может быть бытием и следовательно она — ничто. Но это не означает признания абсурдности человеческого существования, — наоборот, осознание невозможности уйти от "ничто" освобождает человека от иллюзии обезличенной жизни, от возможностей, которые скрывают ничто экзистенции. В данном случае мысли Аббаньяно сходны с идеей Хайдеггера в том аспекте, что "ничто" дает возможность "увидеть" сущее. К вопросу о "ничто" Хайдеггер обращался в лекции "Что такое метафизика?", прочитанной им в 1933. Согласно Хайдеггеру, "ничто" выявляет себя в вопрошании: "Почему есть сущее, а не "ничто"? "Ничто" таким образом эксплицирует себя в соотношении с Dasein, ибо Dasein как самоотнесенность, как отношение к "я" является в ощущении страха перед ничто. Но страх, по мнению Хайдеггера, не отрицает и не уничтожает сущее: оно дается в нем вместе с "ничто". По мысли Хайдеггера, в светлой ночи страха свершается изначальная несокрытость сущего как такового: то, что оно сущее, а не "ничто". Таким образом, лишь на основе "изначальной открытости ничто" человеческому бытию открывается возможность быть собственным бытием и свободой (Хайдеггер). Экзистенциальное понимание свободы на основе ничто признает "ничто" формирующим экзистенцию. Но если признавать "ничто" довлеющим над экзистенцией, то в такой ситуации экзистенция на самом деле оказывается невозможностью вырваться из "ничто" — необходимостью, в которой погибает свобода. Следовательно, — делает вывод Аббаньяно, — бытие следует искать вне экзистенции. Но где же тогда? Попыткой ответа на этот вопрос послужила для Аббаньяно экзистенциальная интерпретация свободы на основе трансцендентности. Но и такая точка зрения не удовлетворительна, так как отношение с

165

бытием, понимаемое как отношение с трансцендентностью, не позволяет стать или быть трансцендентностью. Последняя, как и ничто, предлагает пограничные ситуации, в которых человек остается прикованным к ним: "Если экзистенция — это отношение с трансцендентностью, то она фундаментальная, неизбежная невозможность; но если она невозможность, она — необходимость". По мысли Аббаньяно, между двумя невозможностями (невозможностью не быть ничто и невозможностью быть) экзистенция не может и не должна выбирать. Экзистенция должна понять себя и реализоваться в самой себе; ее "цель" — это возможность отношения с бытием. Свобода понимается не на основе ничто и трансцендентности, но на основе проблематичности, формирующей ее. Свобода, согласно Аббаньяно, не свойство человека, она выявляет его сущность лишь в акте выбора самого себя и открывается в раскрытии собственной индивидуальности, личности и судьбы. Экзистирование как отношение с бытием является постоянным возвращением в себя; но это не изначальная непреодолимость себя, "прошлого", как предлагает Хайдеггер, а обращенность к себе как синергетическая связь интуитивного будущего "я" с прошлым. Поэтому свобода у Аббаньяно представляет собой аккумуляцию "я", предназначения "я" и предназначения-судьбы. Осознание возможности отношения с бытием репрезентируется как упрочение этого отношения и тем самым в этой свободе порождается и основывает себя межличностное понимание. Процесс самовключения человека в мир подталкивается, по Аббаньяно, существенной характеристикой человеческого существования — временностью. Временность, осознанная человеком, собирает личность в единство, выявляет его "фундаментальную нормативность — историчность, как должное человеческой личности". Временность собственного существования поначалу обнаруживается как беспорядок, неустойчивость, формируясь постепенно в его единство, устойчивость, определенность в истории. Какова стратегия осознания временности? Аббаньяно критикует концепции историцизма и антиисторицизма, полемика которых разворачивается в плоскости либо резкого противопоставления временности и вечности или их тождества. Если в концепции антиисторицизма отрицается временность, а порядок мира полагается независимо от человека, то, следовательно, игнорируется его природа как конечного существа. Концепция же просвещенческого историцизма строится, по мысли Аббаньяно, на тождестве времени и вечности: не существует времени как области случайного, время человека — чистая иллюзия, а человек в данной ситуации представлен как "разумный", не имеющий права на ошибку, "беспамятный". По мнению Аббаньяно, время — основное условие исторического исследования. Человек, осознающий свою конечность, необходимо направлен к будущему через обращение к прошлому посредством вос-

произведения в памяти его фрагментов, образуя единство временной структуры человека. Таким образом, временность, выступающая поначалу как рассеивание возможностей человека, обретает свою определенность в его выборе, оценке фактов прошлого. "Проблема истории, — утверждает Аббаньяно, — это не проблема исторической реальности, не проблема исторического суждения, а проблема экзистенции существа, которое восходит к истории благодаря своей временной структуре". По убеждению Аббаньяно, проблема истории — это не что иное, как проблема возможности исторического исследования. Основопологающим принципом отбора в историческом исследовании является единство прошлого и будущего, где настоящее истории суть "не устойчивость обладания, а единство движения, которое непрерывно формирует в будущем прошлое". Если бы человек был погружен в историю, его существование выглядело бы абстрактно: лишь осознание собственной конечности определяет его реализацию как единство подлинной индивидуальности, личности. Посредством исторического исследования человек рождается для самого себя, для своей истинной личности, в ее единстве: "Единство этой личности — это единство историческое, благодаря которому и образуется исторический мир как порядок". История репрезентирует себя как фундаментальная структура человека, который на ее основе создает свой способ существования и решает проблему того, чем человек должен быть. Связь нравственного должностования с историчностью фундируется, по Аббаньяно, двумя аспектами: самоограничением в задаче (осознание конечности своего существования) и связывает себя с универсальным и вечным (трансценденция), что выражается в верности судьбе, акте свободного выбора. Более того, реализация человека в истории — никогда не монолог, но диалог, связь с другим человеком, так как вопрошание других и поиск ответа — это всегда "связь припоминания отдельных свидетельств, фактов, узнавания того, чем были другие". В этом поиске исторического бытия, движения экзистенции последняя обнаруживает свою природу и реализуется как историческая: "В истории человек ищет лишь человека. В истории существует не неукоснительность и необходимость, а проблематичность и свобода". Мы свободны, но свободой *sui generis* особого рода — *Т.К./*, она не может быть абсолютной, как предлагает Сартр. Возможность выбора у человека имеет пределы — объективные условия, хотя и выступает основой и нормативностью экзистенции-

166

ального выбора: "Свобода — это движение, посредством которого экзистенция возвращается к своей изначальной природе, осознает эту природу и с ее осознанием реализует ее на самом деле". Свобода основывает историчность экзистенции и предлагает человеку понимание самого себя и своего предназначения в мире, хотя человек является неопределенным, зыбким существом, нуждающимся в мире. Согласно Аббаньяно, не мир предпосылается экзистенции, но они обоюдно раскрываются друг для друга в экзистенциальном акте постижения отношений с другими людьми, акте понимания. Здесь позиция Аббаньяно перекликается с точкой зрения Хайдеггера, для которого "вот-бытие" означает "быть-в-мире" и понимать. Человек не является центром мира, а предстает как его часть: его судьба не гарантирована в полной мере порядком и устойчивостью мира, он вынужден подчинять его своим потребностям: "Потребность непрерывно взывает человека к телесности и к его зависимости от мира". Аббаньяно подчеркивает альтернативу приятия или неприятия мира человеком. Приятие мира репрезентирует себя в двух формах: бегство от мира как тотальный отказ от него и частичный отказ от того, что отвлекает человека и мешает ему в его реализации. Принятие же мира иногда характеризуется, как уступка ему, когда человек способен верить, что все в мире устроено для него. Такая ситуация возникает от незнания своего истинного положения в мире. Человек объявляет несуществующим все то, что ему непонятно или непригодно, мир выступает как определяющий судьбу человека: "Нельзя предпосылать мир экзистенции и уступать ему инициативу и ответственность самой экзистенции". Человек вынужден подчинять мир своим потребностям, приобретая чувственный опыт, ощущая себя телом, измерением которого выступает пространство и время. На фоне развития человеческой чувственности пробуждается, по Аббаньяно, научное исследование, наука и искусство. Аббаньяно различает элементарную чувственность, как "восприятие вещей, манипулирование ими, использование их" для целей человека, и чистую чувственность, как конечную цель самой себя — искусство. Но чистая чувственность не является характерной чертой человеческой экзистенции, человеку предоставляется выбор: следовать природе, выявлять инструментальную полезность вещей и направлять свою чувственность на внешние цели или возвращаться к природе. С точки зрения Аббаньяно, "возвращение — конститутивная нормативность человеческой природности". Но "возвращение" возможно, если человек "следует" природе, — отсюда не безразличность выбора, его ценностный смысл. Таким образом, искусство определяет человеческое существование не во всех, а в одном особом случае: когда человеческое существование реализуется как возвращение к природе — возможность, которая может быть, а может и не быть. Проблематичность человеческого существования, охватывающая все аспекты его жизни, связывается Аббаньяно с категорией "трансцендентальной возможности", подробно проанализированной в работах "Позитивный экзистенциализм" и "Экзистенциализм как философия возможного".

Т.В. Комиссарова

ВЕЗДЕСУЩНОСТЬ (лат. — *omnipraesentia*) — понятие философской системы

Фома Аквинского,

ВЕЗДЕСУЩНОСТЬ (лат. — *omnipraesentia*) — понятие философской системы Фомы Аквинского, обозначающее феномен присутствия Бога во всех вещах, доступных Его взору, подвластных Ему и черпающих собственную исходность в Его существовании. Именно в божественной В. мистицизм традиционно усматривал силу, наделяющую мир вещей сущностью — субстанцией, дабы они не оставались бы ирреальными.

А.А. Грицанов

ВЕЙЛЬ (Weyl) Герман (1885—1955) — математик и философ, член Национальной Академии Наук США, лауреат Международной премии имени Лобачевского (1927).

ВЕЙЛЬ (Weyl) Герман (1885—1955) — математик и философ, член Национальной Академии Наук США, лауреат Международной премии имени Лобачевского (1927). Образование получил в Геттингенском Университете (1908). Профессор математики Политехнического Института в Цюрихе (Швейцария, 1913—1930), Геттингенского Университета (Германия, 1930—1933), Принстонского Института перспективных исследований (США, с 1933). Главные труды (в философии): "Континуум" (1918), "Пространство. Время. Материя" (1918), "Философия математики и естественных наук" (1922 — издание в Германии; 1934 — издание в СССР под названием "О философии математики" в виде сборника статей с сокращениями; 1949 — издание в США), "Теория групп и квантовая механика" (1928), "Разум и природа" (1934), "Математика и логика" (1946), "Полвека математики" (1951), собрание научных трудов (1968, Берлин, в 4 тт.). Главные направления исследований: алгебраическая теория чисел, теории функций, интегральных и дифференциальных уравнений; проблемы симметрии. Основополагающие результаты достигнуты В. в направлении теории непрерывных групп и их представлений с приложениями в современной математической физике и геометрии. В. принадлежит основополагающая концепция о классификации физических объектов по свойственным им группам симметрии (1928, независимо от В. эту идею выдвинул Е.Вигнер, получивший за нее Нобелевскую премию по физике (1963), уже после ухода В. из жизни). В. — автор самого первого и наиболее выдающе-

167

гося учебника по общей теории относительности ("Пространство. Время. Материя"), содержавшего также физические идеи, которые оказали определяющее влияние на развитие физических наук. Согласно В., математику многие выдающиеся мыслители рассматривали как нечто, "далеко выходящее за пределы эмпирических данных или рациональных дедуктивных умозаключений". Одним из оснований для этого явилась несводимость, например, иррациональных и отрицательных чисел (как достаточно элементарных понятий) ни к дедукциям из эмпирических данных, ни к объектам, заведомо существующим во внешнем мире. При этом В. писал по поводу "вечных истин": "Геделю, с его истовой верой в трансцендентальную логику, хочется думать, что наша логическая оптика лишь немного не в фокусе, и надеяться, что после небольших коррекций мы будем видеть *четко*, и тогда всякий согласится, что мы видим *верно*. Но того, кто не разделяет этой веры, смущает высокая степень произвола в системе Z /Цермело — *С.С.*/ или даже в системе Гильберта... Никакой Гильберт не сможет убедить нас в непротиворечивости на вечные времена. Мы должны быть довольны, что какая-нибудь простая аксиоматическая система математики пока выдерживает проверку наших сложных математических экспериментов. Если на более поздней стадии появятся расхождения, то мы еще успеем сменить основания" ("Философия математики и естественных наук"). В. также отмечал по этому поводу, что "Бог существует, поскольку математика, несомненно, непротиворечива, но существует и дьявол, поскольку доказать ее непротиворечивость мы не можем". В. по проблемам оснований математики утверждал (1940), что "несмотря на наше критическое озарение (а может быть, благодаря ему), мы сегодня менее, чем когда-либо раньше, уверены в основаниях, на которых зиждется математика", а вопрос об основаниях математики и о том, что представляет собой в конечном счете математика, для В. оставался открытым, т.к. ему не было известно какое-либо направление, "которое позволит в конце концов найти окончательный ответ на этот вопрос, и можно ли вообще ожидать, что подобный "окончательный" ответ будет когда-нибудь получен и признан всеми математиками. "Математизирование" может остаться одним из проявлений творческой деятельности человека, подобно музицированию или литературному творчеству, ярким и самобытным, но прогнозирование его исторических судеб не поддается рационализации и не может быть объективным". Для В. математика была не сводом точных знаний, а видом умственной деятельности, который необходимо рассматривать в исторической перспективе, т.к. "рациональные конструкции и реконструкции оснований при таком подходе предстают перед нами как попытки исказить историческую правду". В., как и Э.Борель, Р.Бэр и А.Лебег, выражая сомнения в применимости теоретико-множественных методов, тем не менее применял их прагматически и с существенными оговорками относительно надежности результатов: "сейчас мы менее, чем когда-либо, уверены в первичных основаниях математики и логики. Мы переживаем свой "кризис" подобно тому, как переживают его все и вся в этом мире. ...На первый взгляд кажется, что будто нашей повседневной работе он не особенно мешает. Тем не менее я должен сразу же признаться, что на мою матема-

тическую работу этот кризис оказал заметное практическое влияние: он направил мои интересы в области, которые я считал относительно "безопасными", и постоянно подтачивал энтузиазм и решимость, с которой я занимался своими исследованиями. Мой опыт, вероятно разделили и другие математики, небезразличные к тому, какое место их собственная научная деятельность занимает в этом мире, в общем контексте бытия человека, интересующегося, страдающего и созидającego" ("Математика и логика"). Исследования В. по основаниям математического анализа показали его логическую необоснованность и необходимость пожертвовать некоторыми его разделами: "неконструктивные доказательства существования извещают мир о том, что сокровище существует, не указывая при этом его местонахождение, т.е. не позволяя это сокровище использовать. Такие доказательства не могут заменить построение — подмена конструктивного доказательства неконструктивным влечет утрату смысла и значения самого понятия "доказательства" ... Уверенным можно быть только в том, что доказано интуиционистскими методами" ("Континуум"). В 1927 В. по поводу отношения Д.Гильберта к интуиционизму писал о том, что с интуиционистской точки зрения обоснованна только "часть классической математики, причем далеко не самая лучшая, — горький, но неизбежный вывод. Гильберту была невыносима мысль об этой ране, нанесенной математике". Исследования В. привели его к выводу о бессодержательности формализованной математики, даже при условии доказательства ее непротиворечивости. Классическая математика была спасена Гильбертом ценой ее формализации и основательного пересмотра содержания, что превратило ее, как писал В., "из системы с интуитивно воспринимаемыми результатами в игру с формулами по определенным, раз и навсегда установленным правилам ... Вполне возможно, что математика Гильберта представляет собой великолепную игру с формулами, более увлекательную, чем шахматы. Но что, спрашивается, дает такая игра нашему разуму, если ее формулы умышленно лишены

168

материального содержания, посредством которого они могли бы выражать интуитивные истины?". Тем не менее, В. полагал, что в математике Гильберт, по существу, ограничил свои принципы интуиционистскими. В., признавая "невыносимую громоздкость" конструктивных доказательств в интуиционизме, тем не менее оспаривал тезис о большей силе традиционных способов построения новых математических объектов и доказательств по сравнению с конструктивными: "Приятно утешать себя надеждой, что сознанию откроются истины более глубокие по своей природе, чем те, которые доступны непосредственно интуиции" ("Разум и природа"). В труде В. "Философия математики и естественных наук" В. систематически изложил интуиционистские концепции математического знания. В. отвергал аксиому сводимости (редукции) Уайтхеда — Рассела, являющуюся базисным основанием логицистского подхода в математических науках, т.к. считал, что теории Уайтхеда и Рассела строят математику на основаниях "не просто логики, а своего рода рая для логиков, снабженного всем необходимым "инвентарем" весьма сложной структуры... Кто из здравомыслящих людей... верит в этот трансцендентальный мир? ...Эта сложная структура требует от нас не меньшей веры, чем учения отцов церкви или средневековых философов-схоластов". ("Философия математики и естественных наук".) Суть философской критики логицистских концепций состояла в том, что если верен основной тезис логицизма (согласно которому, по Куайну, вся математика сводится к логике), то "вся математика является чисто формальной, логико-дедуктивной наукой, теоремы которой следуют из законов мышления", но тогда "каким образом с помощью дедуктивного вывода одни лишь законы мышления могут привести к описанию неисчерпаемого разнообразия явлений природы, к различным применениям чисел, геометрии пространства, акустике, электромагнетизму и механике. Именно так и следует понимать критическое замечание В. "Из ничего и следует ничто" (М.Клайн "Математика. Утрата неопределенности"). В., следуя истории математики и взглядам лидера интуиционистов Л.Э.Я.Брауэра на логику, утверждал, что классическая логика "была абстрагирована из математики конечных множеств и их подмножеств... Забыв о столь ограниченном происхождении, кто-то впоследствии ошибочно принял логику за нечто, стоящее над математикой и предшествующее всей математике, и ...без всякого на то основания применил к математике бесконечных множеств. В этом грехопадении и первородный грех всей теории множеств, за что ее и покарала антиномии. Удивительно не то, что такие противоречия возникли, а то, что они возникли на столь позднем этапе игры". Позднее В. по этому поводу скажет: "Принцип исключенного третьего может быть верным для Господа Бога, как бы обзирающего единым взглядом бесконечную последовательность натуральных чисел, но не для человеческой логики", а "логика — это своего рода гигиена, позволяющая математику сохранять свои идеи здоровыми и сильными... Неверно утверждать, что доказательство не играет никакой роли: оно сводит к минимуму риск противоречий". О понятии бесконечного множества В. писал в 1946: "Последовательность чисел, которые возрастают, превосходят любой достигнутый ими предел ...есть многообразие возможностей, открывающихся перед бесконечностью; она навсегда останется в стадии сотворения, но не переходит в замкнутый мир вещей, существующих в себе. Источник наших трудностей, в том числе и антиномий, более фундаментален по своей природе, чем указанный принципом порочного круга Рассела, и состоит в том, что мы одно слепо превратили в другое. Брауэр ...показал, как далеко классическая математика, питаемая верой в абсолют, превосходящий все человеческие возможности реализации, выходит за рамки утверждений, которые могут претендовать на реальный смысл и истинность, основанную на опыте". Математики начала 20 в. тратили столько энергии и времени на аксиоматизацию, что в 1935 В., признавая ее ценность, призвал к занятиям более содержательными проблемами, т.к. "аксиоматика лишь

придает содержательной математике точность и организует ее. Аксиоматика выполняет функцию каталогизации или классификации". В. был уверен в том, что математика отражает порядок, существующий в природе: "В природе существует внутренне присущая ей скрытая гармония, отражающаяся в наших умах в виде простых математических законов. Именно этим объясняется, почему природные явления удается предсказывать с помощью комбинации наблюдений и математического анализа. Сверх всяких ожиданий, ...мечта ...о существовании гармонии в природе находит все новые и новые подтверждения в истории физики". При этом В. совершенно не исключал того, что именно мечта о гармонии Вселенной "вдохнула жизнь в научное мышление", т.к. наука могла бы погибнуть без "трансцендентальной веры в истинность и реальность и без непрерывного взаимодействия между научными фактами и построениями, с одной стороны, и образным мышлением — с другой" ("Философия математики и естественных наук"). Чистая математика в представлениях В. обладала "нечеловеческим свойством звездного света — сверкающего, яркого, но холодного". Типичному представителю интуиционизма в математике, В. тем не менее была близка концепция суждения о правильности математики по степени приме-

169

нимости ее к физическому миру: "Насколько убедительнее и ближе к фактам эвристические аргументы и последующие систематические построения в общей теории относительности Эйнштейна или в квантовой механике Гейзенберга—Шредингера. Подлинно реалистическая математика наряду с физикой должна восприниматься как часть теоретического описания единого реального мира и по отношению к гипотетическим обобщениям своих оснований занять такую же трезвую и осторожную позицию, какую занимает физика" ("Философия математики и естественных наук"), причем и теоремы в математике, и утверждения в физике "могут быть формально не обоснованными, но экспериментально проверяемыми гипотезами. Иногда они подлежат пересмотру, но надежным критерием их правильности служит их соответствие реальности". Построения математического ума для В. являлись "одновременно и свободными и необходимыми. Отдельный математик свободен как угодно определять свои понятия и устанавливать свои аксиомы как ему угодно. Но вопрос: заинтересует ли он своих коллег-математиков продуктами своего воображения? ...некоторые математические структуры, развившиеся благодаря усилиям многих ученых, несут печать необходимости, которая не затрагивается случайностями их исторического появления". В ответ на замечания, что интуиционизм не затрагивает вопросы о применениях математики в естественных науках, никак не связывает "математику с восприятием", В. писал: "Всякому, кто хотел бы по-прежнему верить в истинность математических утверждений, в истинность, основанную на опыте, придется принять критику, которой подверг основания математики Брауэр" ("Полвека математики"). Будущее математических наук во все времена их развития никому не внушало особых надежд, т.к. их природа никогда не была понятной полностью. Однако, как писал М.Клайн, математика продолжает бороться с проблемами, возникающими в ее основаниях.

С.В. Силков

ВЕНСКИЙ КРУЖОК — группа ученых и философов, в 1920-е ставшая центром разработки идей логического позитивизма.

ВЕНСКИЙ КРУЖОК — группа ученых и философов, в 1920-е ставшая центром разработки идей логического позитивизма. В.К. был организован в 1922 Шликом на основе семинара при кафедре философии индуктивных наук Венского университета ("кафедра Маха"). В В.К. входили: Карнап, Нейрат, Ф.Вайсман, Г.Фейгль, Гёдель, Г. Хан, Ф. Кауфман и др. После того, как В.К. получил международное признание, с ним стали сотрудничать Э. Нагель (США), Айер и др. Участники В.К. выдвинули программу создания новой научной философии на основе идей Маха и "Логико-философского трактата" Витгенштейна. Главной целью этой философии, являвшей собой платформу В.К., правомерно полагать программу достижения единства знания о мире в контексте переосмысления традиционных максим метафизики. Используя элементы традиционного эмпиризма в духе Юма, идеи Маха о том, что научными являются лишь высказывания о наблюдаемых феноменах, а также тезис Витгенштейна о том, что осмысленные предложения являются таковыми потому, что они описывают определенные факты, представители В.К. разработали программу обновления научного и философского знания. Основным инструментом этой теоретической реконструкции должны были выступить математическая логика и принцип верификации, призванные создать совершенный язык, подобный тому, который был предложен Витгенштейном в "Логико-философском трактате". Характер современной им метафизики члены В.К. оценивали следующим образом: 1) теоретические системы метафизического порядка не содержат ни ложных, ни истинных предложений — к системам такого рода, следовательно, не приложимы стандартные критерии проверяемости; 2) существенно значимой компонентой метафизики являются выступающие результатом процессов воспитания и соответствующих жизненных обстоятельств смысловые поведенческие установки, не подлежащие рациональному обоснованию. В свою очередь, все научные предложения, только и могущие фигурировать в научном знании, согласно концепции В.К., делятся на два класса: 1) предложения, не имеющие предметного содержания, сводимые к тавтологии и относящиеся к логико-математической сфере, — аналитические, логические истины; 2) осмысленные предложения, сводящиеся к эмпирическим фактам и относимые к сфере

конкретных наук — фактические истины. Прочие же предложения — или абсурдны (бесмысленны), поскольку организованы вопреки логико-синтаксическим правилам, или все еще научно неосмысленны ("метафизические" или философские предложения, оперирующие с понятиями типа "материя", "абсолют", "принцип" и т.п.). Научная осмысленность предложений оказывалась тождественной его проверяемости, в то время как значение — способу его верификации. С точки зрения представителей В.К. обретение единства знания осуществимо на фундаменте логики и (как определенная совокупность принципов) включает в себя: а) установку на достижение единства знания; б) признание единства языка ведущим условием объединения научных законов в цельную систему; в) признание осуществимости единства языка только лишь на базе редукции всех высказываний научного порядка к intersubjectivному языку протоколов; г) трактовку тезиса о единстве знания в статусе как теоретического,

170

так и практического постулата. В свою очередь, принцип верификации предполагал критическую проверку высказываний на возможность их сведения к эмпирическим фактам и служил критерием отделения научного знания от бессмысленных (с точки зрения представителей В.К.) проблем метафизики. Эти программные положения нашли выражение в манифесте В.К. "Научное миропонимание. Венский кружок" (1929), который был написан совместно Карнапом, Ганом и Нейратом. В 1930-е В.К. издает несколько периодических изданий, среди которых журнал "Erkenntnis" ("Познание"), проводит ряд конгрессов, активно сотрудничает с другими философами. К концу 1930-х В.К. прекратил свое существование в связи с гибелью Шлика и оккупацией Австрии. Идеи В.К. оказали сильное влияние на развитие логического позитивизма и другие виды сциентистских течений в США и Великобритании.

А.В. Филиппович, А.А. Грицанов

"ВЕСЕЛАЯ НАУКА" (старопровансальск. — *gaia scienza*) — (1) одно из самоопределений южнофранцузской рыцарской культуры, презентировавшей свой идеал в куртуазной поэзии трубадуров 11—12 вв

"ВЕСЕЛАЯ НАУКА" (старопровансальск. — *gaia scienza*) — (1) одно из самоопределений южнофранцузской рыцарской культуры, презентировавшей свой идеал в куртуазной поэзии трубадуров 11—12 вв. Термин "В.Н." выражает своего рода дисциплинарный характер любви трубадура к Донне как нормативной поведенческой парадигмы рыцаря (исходно сложение панегирических стихотворений супруге сюзерена входило в число обязательных требований рыцарского оммажа и вассального *фуа*). По формулировке Бернарта де Вентадорна, "В мире такой уж порядок: // Положено Донну любить, // А Донне — к любви снисходить". В куртуазной системе отсчета любовь мыслится не столько как индивидуальный личностно-субъективный психологический опыт, сколько как дисциплина ("наука"), которой можно овладеть, подключившись к соответствующей традиции. Последнее предполагает освоение жестко заданных норм куртуазного поведения как правил игры, соблюдение которых обеспечивает возможность пребывания в пределах куртуазного универсума как виртуального культурно-коммуникативного пространства внутри ортодоксальной христианской средневековой традиции. Дисциплинарный характер куртуазной поэзии позволил Хейзинге интерпретировать творчество трубадуров в категориях игры, возможность чего обеспечивается наличием эксплицитно сформулированных правил куртуазного канона, с одной стороны, и безграничной вариабельностью порождаемых в рамках этого канона ситуаций, с другой. Игровой характер куртуазной лирики был зафиксирован в свое время и Пушкиным, отметившим в этой связи, что "истинная страсть не может выражаться триолетами". Более того, если куртуазная любовь, как "галантная" наука, предполагает овладение так называемыми правилами любви, то правила эти по своей природе реально являются правилами лирического стихосложения: одно из значений провансальск. *amog* — поэтический язык. В конечном счете любовь идентифицируется для трубадура с поэзией, а *ars amandi* отождествляется с правилами творческого мастерства (сам провансальск. термин "трубадур" восходит к старопровансальск. *trobador* — изобретать). Позднее, в немецком миннезанге, продолжившем традиции классической провансальской куртуазной лирики, данная имплицитная установка трубадуров отрефлексирована и выражена в явном виде: "Мирская мудрость в том порука: // Любовь от неучей бежит. // Любовь — блаженная наука // Для тех, кто смел и даровит" (Бургграф фон Ритенбург). Что же касается веселости, то веселье и радость (*joï*) входит в число фундаментальных рыцарских добродетелей, в рамках которых служить Амору — значит: "Так жить, как хочет красота, // Честь, юность, здравый смысл, учтивость, // И радость, и сладкоречивость" ("Фламенка"). Не соблюдающий требования радости и нарушивший табу на ревность перестает — вне каких бы то ни было возрастных факторов — и быть юным (см., например, д'Арчимбаута во "Фламенке", эволюционировавшем от молодого красавца-жениха до дряхлого ревнивого старца за два года сюжетного времени). Отсюда — типичная для трубадуров формулировка Бертрама де Борна: "А чтобы Донну молодой считали, // Достойных чтить ей подаю совет". Аналогично, *gaia scienza* должна удовлетворять требованию веселости ("без радости и песни нет" у Гираута Рикьера), т.е. предполагает способность певца поддерживать мажорную эмоциональную тональность лирики при неблагоприятном стечении обстоятельств и даже в случае получения от Донны отказа ("разум ставит запрет отчаянно" у Фолькета Марсельского). Таким образом, радость в любви выступает фундаментальным парадигмальным основанием

куртуазной культуры, а ее семантико-аксиологическим обеспечением является подразумеваемое восхождение рыцаря к верховному благу и Божественной истине на путях любви к земной женщине, чья красота понята не просто как свечение благодати Творца в творении, но как безупречная презентация абсолюта в единичном (одним из оснований куртуазной культуры является ориентация на доплотиновский платонизм, транслированный в Южную Францию из арабизированной Испании), с одной стороны, и как откровение — с другой: "В своем веселье сколь любовь мудра!" (Пейре Видаль). В рамках более поздней традиции в контексте посткуртуазной версии лирической поэзии в 1324 в Тулузе была основана "Консистория В.Н.", призванная

171

поощрять бюргерских эпигонов трубадуров, редуцировавших сложный и многоуровневый символизм классической куртуазной традиции до непосредственной персонификации в образе Дамы — Приснодевы (от Донны — к Мадонне). (2) Произведение Ницше (1882), в рамках которого реализует себя стратегия "переоценки всех ценностей". Важнейшим аспектом этой работы, выступившим позднее одним из центральных узлов преемственности в развитии философской традиции от модернизма к современности, явилась заложенная в "В.Н." программная установка на методологию языковых игр и своего рода семантический волонтаризм, оказавшие глубокое влияние на философию 20 в. (игровой этимологизм Хайдеггера, игровая концепция культуры Хейзинги, модель соотношения сакрального и игрового начал в истории у Р.Кайюа, трактовка игры в качестве фундаментального феномена человеческого бытия у Э.Финка, моделирование бытия интеллектуала как рафинированной игры смыслов и со смыслами у Гессе и т.п.). (3) Термин, метафорически используемый в философии постмодернизма (введен Деррида) для обозначения собственно философии, понятой не в качестве линейно разворачивающейся кумулятивной традиции приращения абсолютного знания, но как принципиально нелинейный флуктуационный процесс, подчиненный игре случайностей, генерирующей открытое пространство для неограниченной игры смысла и семантического плюрализма: "игры смысла" у Делеза, "игры истины" у Фуко, универсальный "игровой принцип" у Деррида и др. Согласно позиции Фуко, именно в игровом режиме должна быть выстроена "история истины", т.е. такая история, которая "была бы не историей того, что может быть истинного в знаниях, а анализом "игр истины", игр истинного и ложного, игр, через которые бытие исторически конституирует себя как опыт, то есть как то, что может и должно быть помыслено". Неслучайно, что Фуко выстраивает методологию исследования нелинейных динамик (см. **Генеалогия**) на основе переосмысления ницшеанской "В.Н.". (См. также **Игра, Истина, Опыт.**)

М.А. Можейко

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ — один из основополагающих и в то же время наименее проясненных концептов философии жизни Ницше

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ — один из основополагающих и в то же время наименее проясненных концептов философии жизни Ницше, используемый им для обозначения высшей формы утверждения жизни, того, *как*, по словам Хайдеггера, должно существовать бытие сущего, способ бытия этого сущего. Историю зарождения этой идеи точно датировал сам Ницше, сообщая время и место, когда она ему явилась — в августе 1881 во время пути из швейцарской деревушки

Сильс-Мариа в Сильвапланд, когда он присел отдохнуть у пирамидальной скалы. Именно в это мгновение его озарила мысль, появление которой он, подобно мистикам, предчувствовал последние несколько дней, и которую он характеризовал как "высшую формулу утверждения, которая вообще может быть достигнута". Время в его бесконечном течении, в определенные периоды, должно с неизбежностью повторять одинаковое положение вещей. Идея В.В. означала для Ницше в этот момент возможность повторения всякого явления; через бесконечное, неограниченное, непредвидимое количество лет человек, во всем похожий на Ницше, сидя также, в тени скалы, найдет ту же мысль, которая будет являться ему бесчисленное количество раз. Это должно было исключить всякую надежду на небесную жизнь и какое-либо утешение. Однако, несмотря на всю ее безжалостность, эта идея, по мысли Ницше, в то же время облагораживает и одухотворяет каждую минуту жизни, придавая непреходящий характер любому ее мгновению, непреходящему в силу его В.В. "Пусть все беспрерывно возвращается. Это есть высшая степень сближения между будущим и существующим миром, в этом вечном возвращении — высшая точка мышления!". Ницше был крайне потрясен глубиной открытой им идеи, которая, как он считал тогда, наделяет вечностью самые мимолетные явления этого мира и дает каждому из них одновременно лирическую силу и религиозную ценность. Недаром впоследствии в "Ессе Номо" он зафиксировал эту мысль следующим образом: "в начале августа 1881 г. в Sils Maria, 6.500 футов над уровнем моря и гораздо выше всего человеческого (6000 футов по ту сторону человека и времени)"; т.е. взгляд на мир "с точки зрения вечности". Ницше предчувствовал, что эта идея должна стать самой главной в его учении, но одновременно и наиболее ужасной, столь ужасной, что он с большой неохотой вообще говорил о ней. Многие хорошо знавшие его люди, в частности Овербек, сообщали впоследствии, что Ницше говорил о ней шепотом (так будет говорить о ней Заратустра с карликом) и подразумевал под ней некое неслыханное открытие. Лу Саломе также вспоминала о том "незабываемом моменте", когда философ доверил ей это учение, говоря "тихим голосом", более того, он

всячески сопротивлялся тому, чтобы обнародовать его до тех пор, пока не найдет более или менее серьезных научных подтверждений, благодаря которым оно обязательно будет принято. С этого момента Ницше пытается обозначить для себя новые цели и задачи, обосновывая открывшуюся ему новую идею. Однако в становлении и оформлении его мыслей существенную роль, как известно, играли не только собственно интеллектуальные мотивы; как это не пара-

172

доксально, но вполне равнозначными, а может даже и превалирующими по степени их влияния, были здесь и другого рода составляющие — природно-климатические, биографические, физиологические и прочие. Так, в сентябре этого же года резкое ухудшение погоды приводит к обострению у Ницше болезни и появлению состояния сильной подавленности, когда дважды в течение двух месяцев он пытается покончить жизнь самоубийством. Сюда можно отнести и приходящуюся на это же время неудачную любовь к Лу Саломе. Теперь мысль о В.В. покажется ему и невозможной, и ужасающей. Уединившись на Итальянской Ривьере, он в десять недель напишет "Так говорил Заратустра" — книгу, которая была замыслена им как несущая идею В.В. Кроме герменевтически-поэтических пророчеств Заратустры, нескольких ранее высказанных намеков в "Веселой науке" и буквально одного-двух упоминаний в работах "По ту сторону добра и зла" и "Ессе Номо", мысль о В.В. больше не встречается ни в одном из напечатанных философом сочинений. Есть, правда, данные, что набросок книги под аналогичным названием ("Вечное возвращение: пророчество") присутствует в архивных материалах — "Из неопубликованных работ 1880-х годов", где Ницше планировал дать ряд научных подтверждений своему учению: представить его теоретические предпосылки и следствия, его доказательство, возможные последствия в случае, если к нему отнесутся с доверием, а также некоторые предположения относительно того, как с ним можно примириться, размышления о его роли в истории и т.п. Однако, памятуя о вопиющих издательских вольностях, с которыми отнеслись к наследию философа его сестра — Элизабет Ферстер-Ницше и те люди, которые фактически распоряжались его архивом, сегодня все еще трудно всерьез относиться к текстам, являющимися не сформированными в литературном отношении, отдельными и лишь посмертно опубликованными фрагментами. Все это не означает, что Ницше серьезно не размышлял над своей идеей, более того (о чем ниже), он даже изучал естественные науки для того, чтобы найти основательные подтверждения для своего крайне важного, как он считал, учения. Возвращаясь к работе "Так говорил Заратустра", заметим, однако, что в первой ее части мысль о В.В. так и не появляется: его Заратустра не станет здесь учителем В.В., ибо он учит о сверхчеловеке. Существует ряд версий по поводу того, почему философ отказался (как окажется, пока только на время) от идеи Возврата. Одна из известнейших интерпретаций принадлежит Хайдеггеру, полагававшему, что Заратустра не мог сразу начать с этого учения, что сперва он должен был стать учителем "сверхчеловека", чтобы привести донныне существующее человеческое существо к его еще не осуществленной сущности и прочно установить его в ней. Однако, по мнению Хайдеггера, учить о сверхчеловеке Заратустра может только будучи учителем В.В. и наоборот; т.е. Ницше не считал его тем, кто учит двоякому и разному, ибо оба эти учения сопринадлежат, по Хайдеггеру, одному кругу. Что касается Делеза, то он, комментируя эту сторону проблемы, считал, что до своего выздоровления Заратустра еще просто "не созрел" для провозглашения В.В., ибо придерживался версии о возвращении как цикле, как возврате того же самого, ужасаясь от мысли о повторении всего "низкого и маленького", когда, вопреки всем закланиям Заратустры, посредственные людишки всегда будут среди нас. — Ах, человек вечно возвращается! Маленький человек вечно возвращается!.. А вечное возвращение даже самого маленького человека! — Это было неприятно моему ко всякому существованию! Ах, отвращение! Отвращение! Отвращение! — Так говорил Заратустра, вздыхая и дрожа...". Только открытие избирательного характера В.В. позволило ему — выздоравливающему (как считает Делез) постичь радость последнего как такого бытия, при котором идея сверхчеловека органично увязывается с идеей о В.В. Сам Ницше объяснял факт отказа от этой мысли тем, что он вдруг осознал всю невозможность построения и научного обоснования этой гипотезы (что не помешает ему, однако, спустя всего лишь год вновь вернуться к ее изложению). Он напишет: "Я не хочу начинать жизнь сначала. Откуда нашлись бы у меня силы вынести это? Создавая сверхчеловека, слыша, как он говорит "да" жизни, я, увы, сам пробовал сказать да!". Будучи, таким образом, не в состоянии вынести всю жестокость этого символа в контексте тогдашних жизненных обстоятельств, он заменяет его доктриной сверхчеловека, объясняя эту замену желанием ответить "да" на преследующий его еще с юности вопрос о том, можно ли облагородить человечество. Именно идея "сверхчеловека" поможет ему утвердиться в этой надежде, составив главную идею первой части Заратустры. Ницше не удовлетворяет более мысль о В.В., которая, как кажется, навсегда оставляет его пленником слепой природы; ему видится сейчас совсем другая задача — определить и направить людей для установления новых смысложизненных ценностей. Воплощением такого морального идеала и станет эстетизированный им художественный образ сверхчеловека, выполняющий роль своего рода регулятивной идеи, принципа деятельности и оценки всего существующего. Не вдаваясь в подробности этой идеи (см. Сверхчеловек), посмотрим, удастся ли философу до конца удержать созданный им идеал. На этом этапе вновь проявляет себя действие кажущихся

173

внешними факторов, в том числе и то, что первую книгу Заратустры долго не издавали и что, даже выйдя из печати, она не получила широкой огласки у читающей публики, и это при том, что ее автор намеревался потрясти всю тогдашнюю литературную Европу. Вернувшись в так полубившийся ему Энгадин, Ницше напишет вторую часть работы, в которой сила Заратустры не будет уже сочетаться с мягкостью. Появится совершенно другой Заратустра, под маской которого просматривается, быть может, и сам Ницше — обессиленный, отчаявшийся и раздраженный. Здесь, во второй книге, он обратит свой взор в сторону идеи В.В., изменив, однако, ее первоначальный смысл и значение, превращая ее в своего рода символ-молот, разрушающий все мечты и надежды. Именно в уста Заратустры, осознавшего, увы, всю тщетность мероприятия по осчастливливанию людей, образ которого теперь значительно трансформируется по сравнению с первоначальным (из идеала Ницше превратит его в своего рода пугало для "добрых христиан и европейцев", "ужасного со своей добротой"), он вкладывает слова о "В.В.". Это учение предназначается теперь для того, чтобы унижить всех слабых и укрепить сильных, которые одни способны жить и принять эту идею, "что жизнь есть без смысла, без цели, но возвращается неизбежно, без заключительного "ничто", "вечный возврат". В итоге идея В.В. вступает, как кажется, в определенный диссонанс с ранее проповедуемой верой в сверхчеловечество: о каком сверхчеловеке теперь можно мечтать, если все вновь возвратится в свои колеи? Если, с одной стороны, речь идет об устремленности вперед, а с другой — о вечном круговращении. На это противоречие не раз указывали многочисленные критики Ницше. Однако наделяя своего героя сразу обеими задачами, Ницше удивительным образом переплетает их между собой, провозглашая, что высший смысл жизнь приобретает исключительно благодаря тому, что она вновь и вновь возвращается, налагая при этом колоссальную ответственность на человека. Последний должен суметь устроить ее таким образом, чтобы она оказалась достойна В.В. При этом сверхчеловек и может и должен вынести мысль о том, что игра жизни длится бесконечно и что этот же самый мир будет вновь и вновь повторяться. Он любит жизнь и потому будет ликовать от мысли о В.В.; он находит радость в осознании того, что по истечении известного срока природа вновь и вновь возобновляет ту же игру. Что же до обычных людей — мысль о В.В. их пугает, так как они не в силах вынести вечную повторяемость жизни: "Слабый ищет в жизни смысла, цели, задачи, предустановленного порядка; сильному она должна служить материалом для творчества его воли. Сильный любит нелепость жизни и радостно приемлет свою судьбу". В этом смысле идея В.В. есть конкретное выражение и своего рода художественный символ приятия Жизни, устремлением к заданному нами самими самим себе идеалу. Речь идет о приятии жизни, какой бы она ни была, ибо данная нам в вечности, она претворяется в радость и желание ее В.В. "Я приемлю тебя, жизнь, какова бы ты ни была: данная мне в вечности, ты претворяешься в радость и желание непрестанного возвращения твоего; ибо я люблю тебя, вечность, и благословенно кольцо колец, кольцо возвращения, обручившее меня с тобою". Этой же задаче оказывается подчинена и ницшевская идея сверхчеловека, призванная послужить той же воле к жизни, навстречу великому устремлению вперед, к созданию наивысшего осуществления воли к власти. Пусть в отсутствие цели жизнь не имеет смысла, как не имеет его и вся Вселенная, а раз так, то человек должен взять это дело в свои руки. И если учение о В.В. влечет за собой бессмысленность происходящего, то учение о сверхчеловеке должно стать своего рода требованием, обращенным к человеческой воле, чтобы такой смысл существовал. Эти две идеи оказываются, таким образом, взаимосвязаны: его Заратустра всегда возвращается к той же самой жизни, чтобы снова учить о В.В., давая тем самым смысл и значение существованию, принимая на себя этот труд, отстаивая себя и исполняя свое предназначение, испытывая при этом несказанную радость от преодоления. Ницше утверждает здесь своего рода императив, согласно которому мы должны поступать так, как мы желали бы поступать, в точности таким же образом бесконечное число раз во веки веков. Тем самым исключается возможность другой жизни и признается лишь В.В. к тому, чем мы являемся в этой жизни. Вместо того, чтобы мечтать о загробном мире, считал Ницше, надо осознать, какой силой обладает такой взгляд на мир. "Давайте отметим нашу жизнь печатью вечности", — пишет он, — "...твоя жизнь — это твоя вечная жизнь". И все же в заключительной части "Так говорил Заратустра" он так и не дает окончательного развития идее В.В., сам признавая ее роковую загадочность и призрачность. Последнее слово здесь так и не было сказано; Ницше не оставил нам истины в виде окончательно сформулированного тезиса о В.В., оставив этот труд своим многочисленным интерпретаторам. Имеются свидетельства о том, что философ намеревался продолжить книгу о Заратустре, где его герой должен был погибнуть, брошенный учениками, в полном одиночестве, от укуса змеи, ужалившей его в руку и за это разорванной на части вторым его верным другом — орлом. Делез полагает, что идея В.В. и должна была получить здесь окончательное решение. По сей день

тема В.В. остается предметом непрекращающихся дискуссий; пожалуй, ни одна из идей Ницше не стала объектом столь многочисленных сомнений, опровержений и даже приступов негодования и насмешек. В этих спорах явно просматривается несколько основных точек зрения или позиций. Так, есть мнение о якобы полном безумии этой идеи, так как она была высказана уже поздним /читай — больным! — *T.P.*/ Ницше. ("Безумная мистерия позднего Ницше, обманчивая и подражательная," — по словам так возмущившего в свое время Хайдеггера критика Бертрама.) Немецкий невропатолог и клиницист П.Мебиус в книге "Патологическое у Ницше" (1902) также увидел в ней убедительное свидетельство умственного расстройства философа. Другие авторы придерживаются взгляда о том, что своим В.В. Ницше лишь подражает древним

авторам, не раз высказывавшимся в пользу цикличности хода мировых событий. Так, А.Фулье выразил глубокое недоумение в связи с тем, что, будучи профессором классической филологии и досконально владея текстами древнегреческих мыслителей (Пифагор, Гераклит, стоики, Лукреций и др.), утверждавших необходимость В.В., Ницше не должен был выдавать эту старую, многократно высказанную мысль за свое личное, оригинальное открытие. Не мог, мол, он не знать и о новейших ее версиях у Лебона и Бланки, упоминаемых в хорошо знакомой ему "Истории материализма" Ф.Ланге. И, наконец, существуют и многочисленные адепты ницшеанского учения о В.В., отстаивающие исключительную новизну и оригинальность этой, как они выражаются, "бездоннейшей" мысли философа и, более того, предлагающие при этом свои, очень изощренные, хотя и не бесспорные реконструкции В.В., тесно сопрягающиеся с их собственными философскими концепциями. К числу таких мыслителей относятся прежде всего уже упоминавшиеся Хайдеггер и Делез. Так, Хайдеггер жестко связывает ницшеанское В.В. с еще одним основополагающим и первичным концептом его философии — волей к власти (см. Воля к власти), которая составляет у Ницше главную черту всего сущего. Само же это сущее не есть, согласно Хайдеггеру, бесконечное, поступательное движение к какой-то определенной цели; оно является постоянным самовозобладанием воли к власти, восстанавливающей себя в своей природе. Хайдеггер убежден в том, что через понятие В.В. Ницше пытался показать *как* должно существовать сущее и то, что способом бытия последнего может быть только В.В. воли к власти как сущего в его существе. Через понятие воли к власти Хайдеггер связывает ницшеанское В.В. и с понятием сверхчеловека, которое он рассматривает в качестве "образа чистейшей воли к власти и смысла (цели) единственно сущего". Таким образом, обе идеи оказываются, по Хайдеггеру, сопринадлежными "одному кругу", ибо каждое из них, соответственно, нуждается в другом. Понятия "В.В." и "сверхчеловека", или, как обозначает их Хайдеггер в работе "Европейский нигилизм" — главные рубрики учения Ницше (наряду с "нигилизмом", "переоценкой всех ценностей" и "волей к власти"), глубоко взаимопринадлежат друг другу и только в этой их взаимопринадлежности и можно понять суть всей ницшеанской метафизики в целом, уясняя в то же время смысл каждого из них в отдельности. Вслед за Хайдеггером идею об "истинности и оригинальности" учения о В.В. отстаивал Делез, предлагая, однако, свою оригинальную интерпретацию, базирующуюся на его концепции "различия и повторения". Суть ее кратко можно представить следующим образом: 1) мысль Ницше о В.В. должна быть противопоставлена всем ранее известным циклическим моделям древности; 2) следует развести представления о В.В. самом по себе и В.В. того же самого, т.е. возвращении подобного, одинакового, идентичного. Отстаивая уникальность ницшеанской идеи, Делез полагает, что ее ни в коей мере не следует считать повторением известных верований мыслителей древности. Он приводит, в частности, тот факт, что сам Ницше несколько не был смущен подобного рода параллелями, упоминая в "Ессе Номо" о сдержанности древнегреческих философов, в том числе и особенно часто упоминаемого в связи с этим Гераклита, в отношении этой идеи. По мнению Делеза, Ницше увидел в своем В.В. нечто принципиально новое по сравнению с когда-либо ранее высказывавшимся, то, о чем ни античная, ни древневосточная мысль даже не помышляли. "Мы не говорим, что вечное возвращение, — то, в которое верили Древние, ошибочно или плохо обосновано. Мы говорим, что Древние верили в него лишь приблизительно и отчасти. Это было не вечное возвращение, но частные циклы, циклы подобия. Это было всеобщностью, короче, законом природы", — пишет Делез. Разве бы мог Ницше считать свою мысль "чудодейственной", если бы он просто повторил хорошо известные циклы древних, эту "уличную песенку", чей мотив "вечное возвращение как цикл или круговращение, как бытие-подобие или бытие-равенство, короче, как естественная животная уверенность и как осязаемый закон самой природы". Убежденность Делеза покоится на том, что ницшеанское В.В. не есть возвращение всего подобного, одинакового и равного, и здесь мы органично переходим ко второму тезису французского философа о том, что мысль Ницше гораздо сложнее и глубже идеи о кругообразном, циклическом развитии бытия, ибо возвращается у него не то же самое, но только отличное, утверждающая во-

ля стать другим. Это всегда есть возвращение того, что способно к отличию, отбору, устранению средних форм и высвобождению высшей формы всего что есть, поэтому оно всегда есть избирательное бытие. Однако в то же самое время Делез обнаруживает у Ницше обе версии В.В., соответственно излагаемые двумя его концептуальными персонажами — больным и выздоравливающим Заратустрой; из них первый приходил в ужас от самой идеи В.В. того же самого, видя за ним возврат всего низкого и маленького. Что же касается выздоравливающего героя, то в заключительных частях книги он ощущает безумную радость от В.В. как избирательного процесса, утверждающего всемогущество сверхчеловека. В таком контексте В.В. превращается в "вечное утверждение и созидание" нового. Как и Хайдеггер, Делез говорит о необходимом соответствии и функциональной связи В.В. и воли к власти, которая созидает, мерится силой с другой силой, творит, превосходит себя, а потому есть становление себя другим. Возвращается, таким образом, не то же самое, а только единственно отличное, утверждение, которое и составляет созидание. Делез увидел поразительную таинственность и глубину мысли Ницше о В.В. в том, что для становления сверхчеловека требуется именно повторение, только таким образом возможно становление жизни как радость различия и многообразия самой жизни. И здесь точки зрения Делеза и Хайдеггера совпадают — и тот, и другой увидели в В.В. Ницше высшую форму утверждения полноты жизни. Абстрагируясь от обеих вышеизложенных

интерпретаций этой идеи, заметим, что фундаментом, своего рода теоретической основой ее стали у Ницше его нигилизм и учение о воле к власти. Что касается собственно нигилизма, то его ни в коей мере не следует смешивать с широко распространенными и по преимуществу политическими коннотациями этого термина. Для Ницше он означал совершенно лишенную каких бы то ни было иллюзий концепцию мира, согласно которой последний абсолютно безразличен по отношению к человеку, его надеждам и устремлениям, хотя это не означает, что последний, узнав это, должен руководствоваться волей к ничто. Ницше считал, что, наоборот, люди должны иметь мужество сказать "да" и такому миру, оставив при этом все иллюзорные надежды и фикции, которыми их до сих пор утешали религия, наука и философия. В этом контексте В.В. являет собой своего рода кульминационный пункт его нигилизма. В самом деле, если мир не имеет какой-то конечной цели, значит все в нем будет вновь и вновь повторять себя бесконечное число раз. Ницше очень гордился этим своим учением, которое было для него не столько серьезной научной истиной (хотя он пытался обосновать его и в этом ста-

тусе), сколько альтернативной идее о том, что в мире есть цель, изначальный замысел и что он прогрессивно (или, наоборот, регрессивно) развивается в определенном направлении. Раз все повторяется, значит надо жить и принять эту идею, что "жизнь есть без смысла, без цели, но возвращение неизбежно, без заключительного "ничто", "вечный возврат". Как уже указывалось, философ очень много размышлял над своим учением в 1880-е — один из наиболее плодотворных периодов его творчества. Как и в ранние годы, он изучал естественные науки, чтобы найти для него серьезное теоретическое обоснование. Он понимал, наверное, что бессмысленно искать какие-либо доказательства в пользу идеи о В.В., поэтому его мысль вращалась скорее вокруг выявления теоретических предпосылок, которые имели бы своим следствием это учение. Такие основания он пытался найти в рамках тогдашней классической механики, апеллируя к ряду ее положений — о конечности суммарной энергии Вселенной и числа состояний энергии, об определенности количества сил и т.п. Будучи переведены на язык его учения о воле к власти, эти идеи являли собой своего рода смесь метафизических и научных данных, из которых философ пытался вывести соответствующие доказательства. Итак, сумма сил, или возможностей проявления воли к власти, ограничена; время же, в котором проявляется эта воля, бесконечно, следовательно через огромные интервалы времени в мироздании с необходимостью должны наступать те же комбинации этих сил и те же сочетания основных элементов, поэтому картина жизни не может не повторяться в вечности бесчисленное число раз. Ницше считал эту идею не просто новаторской и имеющей огромное значение; он рассматривал ее как потрясающий переворот, называл великой, победоносной мыслью, сокрушающей все бывшие дотоле концепции жизни. В поздний период жизни отношение Ницше к учению о В.В. приобретает просто маниакальные черты. Так, он писал: "Представь себе — однажды днем или, быть может, ночью тебя в твоём уединеннейшем уединении неожиданно посетил бы злой дух и сказал бы тебе: "Эту жизнь, которой ты сейчас живешь и жил доньше, тебе придется прожить еще раз, а потом еще и еще, до бесконечности; и в ней не будет ничего нового, но каждое страдание, и каждое удовольствие, и каждая мысль, и каждый вздох, и все мельчайшие мелочи, и все несказанно великое твоей жизни — все это будет неизменно возвращаться к тебе, и все в том же порядке и в той последовательности... Песочные часы бытия, отмеряющие вечность, будут переворачиваться снова и снова, и ты вместе с ними, мелкая песчинка, едва отличимая от других! Разве ты не рухнул бы под тяжестью этих слов, не проклинал

176

бы, скрежеща зубами, злого духа? Или тебе уже довелось пережить то чудодейственное мгновение, когда ты, собравшись с силами, мог бы ответить ему: "Ты — бог, и никогда еще я не слышал ничего более божественного!". Сознавая себя пророком грядущей "великой и мощной жизни", Ницше пытался направить людей к ней, но для этого он должен был убедить их принять эту жизнь такой, какая она есть сейчас, со всеми ее страданиями, муками и бессмысленностью.

Т.Г. Румянцева

ВЕЩЬ — отдельный предмет материальной действительности, обладающий относительной независимостью и устойчивостью существования

ВЕЩЬ — отдельный предмет материальной действительности, обладающий относительной независимостью и устойчивостью существования. Определенность В. задается ее качественными, количественными, структурными и функциональными характеристиками. Общим выражением собственных характеристик В. являются ее свойства. Место и роль данной В. в определенной системе выражаются через ее отношения с другими В. Понятие "В." является одной из существенных категорий мировой философской традиции, восходящей к философии Древнего мира. На становление понятия В. в античной философии оказали влияние идеи единства многообразного, представления о бытии сущего как единстве сохраняющегося, устойчивого и изменяющегося. Первооснову составляющих суть бытия В. искали среди конечных, чувственно-конкретных предметов в природе и состояниях вещества. В качестве единой природной сущности В. в античной философии выдвигались такие вещественные элементы, как вода (Фалес), воздух (Анаксимен), огонь (Гераклит) и др. Главным предметом внимания в этот период была сама В. во всей ее телесности и вещественной силе, хотя вместе с тем в философии Платона, она трактовалась как слабая копия идеи. Основной вклад

в разработку понятия "В." как философской категории в Древней Греции был сделан Аристотелем. Под В. Аристотель понимал чувственно воспринимаемые предметы, обладающие телесностью и составляющие сущности "первого порядка". Понятие В. употреблялось им так же для обозначения предметов, "у которых нет материи", т.е. идеальных. Включение в объем понятия "В." наряду с материальными также и идеальных предметов имело большое значение для становления категории "В.". С этого времени понятие "В." прочно вошло в систему философского знания. Сами В. Аристотель понимал как единичные чувственно-воспринимаемые, реальные предметы, существующие независимо от чего бы то ни было: богов, идеи и т.д. Он считал, что каждая В. есть нечто неделимое и единое по числу и что в индивидуальности своего бытия В. существует как отдельное целое. В связи с этим В. есть единица, и мир представляет собой множество отдельных В. Отдельность, обособленность существования В. относительна. Через отношения с другими В. данная В. приобретает свои определения и выступает как многое. В. поэтому, по Аристотелю, есть одновременно и единое и многое. Плодотворные попытки вскрыть природу В., их свойства и отношения, установить связь между ними прослеживаются в философии Лейбница. Своим учением о монадах Лейбниц способствовал дальнейшему становлению "В." как категории. Он критиковал пространственное понимание природы В. и развивал субстанциальную трактовку В. По мнению Лейбница, осмысление В. должно связываться не с ее фигурой, формой, протяжением, а ее свойствами. Эта мысль была выражена в принципе тождества В. неразличимых (*principium identitatis indiscernibilium*). По этому принципу две В., у которой все свойства первой присущи второй, а все свойства второй присущи первой, тождественны абсолютно и представляют одну и ту же В. Их нельзя различить, так как они представляют одно и то же. Кроме понятия протяженности, как считал Лейбниц, необходимо употреблять понятие силы, потому что от природы "вещам дана некоторая действенность, форма или сила". Отсюда следует, что все, что существует — существует как самостоятельная субстанция. И В. есть субстанция различных свойств и отношений. Состоят В., согласно Лейбницу, из множества монад и субстанций. Каждая субстанция есть единица бытия. Монада не материальная, а духовная единица бытия. Феноменами из мира монад, по мнению Лейбница, и являются материя и все В. объективного мира. "Материальные вещи, — писал он, — не более как феномены, но хорошо обоснованные и связанные". Любая природная В. есть не что иное, как определенным образом организованный рой монад, субординированный господствующей монадой. Все В., по Лейбницу, являются вторичными проявлениями мира монад. В философии Беркли и у Юма В. понималась как совокупность свойств, которые отождествлялись ими с ощущениями. Юм трактовал субстанцию как идею совокупности отдельных качеств. По мнению Беркли, "...если наблюдается, что некоторые цвет, вкус, запах, фигура и консистенция даны вместе, то они принимаются за одну отдельную вещь, обозначаемую, например, названием "яблоко". Беркли пытался использовать свойства не только как способ анализа отдельных В., но рассматривал его значительно шире — как один из принципов философии. Беркли не признавал объективности свойств В., отождествляя их с ощущениями, идеями, а сами В. ставил в жесткую зависимость от воспринимавшего субъекта. "...Притяжение, фигура и движение, — писал он, — суть лишь идеи, существующие в духе...

177

идея не может быть сходна ни с чем, кроме идеи, и ... следовательно, ни она сама, ни ее первообраз не могут существовать в невоспринимающей субстанции". И далее: "Ибо то, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно". Если деятели метафизического материализма в Новое время занимались главным образом философско-логическим обоснованием понятия "свойство", соотношением его с материей и В., то лидеры немецкой трансцендентально-критической философии сосредоточили свое внимание на разработке категории "отношение" и предприняли попытку (Гегель) диалектически осмыслить ранее метафизически противопоставляемые понятия "В. — свойство — отношение". В учении Канта вводятся такие понятия, как "вещь в себе" ("В. сама по себе") и "явление", которые, по его мнению, связывают познающий субъект с миром. Предметы познания, т.е. то, что является самим по себе и не зависит от самого процесса познания и форм его протекания, Кант и называл "вещами в себе". Это понятие он употреблял в двух основных смыслах. "Вещь в себе" обозначает любую часть объективной реальности, которая может действовать через явления на наши органы чувств и вызывать различные ощущения. Второй смысл обретает понятие "вещь в себе" там, где он обосновывал идею этики и философии истории, философии права и государства. В этом случае под "вещью в себе" понимались особые объекты умопостигаемого мира: бессмертие, свобода определения человеческих действий и Бог как сверхприродная картина мира. И первое и второе значения понятия "вещи в себе" отражают объективное, независимое от человека содержание. Однако познать эти объективные "вещи в себе", по мнению Канта, нельзя, так как наша чувственность имеет дело не с В. самими по себе ("вещами в себе"), а с явлениями. Гегель в учении о В., свойстве и отношении стремился преодолеть априорный характер кантовского толкования этих понятий и дал им иную интерпретацию. Вещественность Гегель рассматривал как реальное конечное бытие сущности. По его мнению, в вещественности она приобретает вполне конкретное очертание и становится определенной единичностью, т.е. В. Таким образом В., согласно Гегелю, есть овеществление сущности, ее мимолетное конечное существование. Мысли о В. есть субстанции В., а не наоборот. В философии 19—21 вв. понятие "В." часто подменяется и заменяется понятием "объект". Однако в некоторых философских течениях оно сохраняет

самостоятельное значение. В марксистской философии при анализе социально-экономических проблем понятие "В." ("вещный", "вещность") используется для обозначения процесса овещствления, когда отношения между людьми получают превращенную форму и выступают как отношения В. (например, в условиях универсального развития товарных отношений в капиталистическом обществе). Понятие В. употребляется также в логической философии и является центральным элементом в современной польской аналитической философии (см. **Реизм**). За последнее столетие представления о В. значительно изменились. Это произошло главным образом благодаря многочисленным научным открытиям в физике, химии и пограничных науках. Например, теория корпускулярно-волновой природы элементарных частиц ставит под сомнение положение Лейбница о невозможности нахождения двух В. в одном месте пространства, которое лежало в основе традиционного понимания В., ибо частицу и волну можно рассматривать как В. Распространение новейших коммуникационных (компьютерных и др.) технологий и их философское осмысление изменяют традиционное представление о природе субъект-объектных отношений, и, соответственно, о природе В. в целом. [См. также **"Вещь в себе"**, **"Система вещей"** (Бодрийяр).]

И.В. Ощепков

"ВЕЩЬ В СЕБЕ" — одно из центральных понятий гносеологии, а затем и этики Канта

"ВЕЩЬ В СЕБЕ" — одно из центральных понятий гносеологии, а затем и этики Канта. Данное понятие, обозначающее вещи как они существуют вне нас, сами по себе (в себе), в отличие от того, какими они являются "для нас", существовало в философии и до Канта и было тесным образом связано с тем или иным решением вопроса о способности нашего познания постигать "В. в С.". Кант трактует "В. в С." как нечто, существующее вне и независимо от сознания и являющееся источником действия на наши органы чувств, на человеческую способность восприимчивости, т.е. как источник всех наших созерцаний. В предисловии ко второму изданию "Критики чистого разума" (1787) Кант обосновал такое независимое существование внешнего мира (мира В. в С.) в качестве исходного материала нашего познания: "Нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на веру существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-то вздумал подвергнуть его сомнению". В. в С. — это то, чем предметы познания являются сами по себе, как существующие вне и независимо от нас, от нашего познания, его чувственных и логических форм. Тезис о существовании вещей (в себе) вне сознания выступил таким образом исходным пунк-

178

том кантовской "Критики чистого разума", являясь существеннейшей опорой всей его гносеологической конструкции. Со стороны В. в С., по Канту, как бытия, отличного от нашей чувственности, к нам идут воздействия, происходит "аффицирование чувственности" и таким образом определяется, в конечном счете, все содержание постигаемого. Что же касается формы этого постигаемого, то она целиком определяется активностью человеческого интеллекта — априорными формами сознания, которые, в свою очередь, также пробуждаются благодаря воздействию предметов (В. в С.) на органы чувств. Важнейшей характеристикой В. в С. в философии Канта является также тезис о том, что теоретическое познание возможно только относительно явлений, но не относительно В. в С., т.е. постулат о непознаваемости последней и, соответственно, противопоставление явления, с одной стороны, и В. в С., — с другой. Благодаря такой трактовке В. в С. стала таким понятием, без которого, по словам одного из первых критиков Канта — Ф. Якоби, нельзя войти в его критическую философию и с которым невозможно в ней остаться; понятием, породившим массу проблем и противоречий, за которые Кант и его философия подверглись основательной критике. Ведь если В. в С. — непознаваема (что в понимании Канта означает абсолютную неприменимость к ней категорий рассудка, ибо последние приложимы только к явлениям), то ей не могут быть приписаны и такие категории, как реальность и причинность и тогда нельзя говорить о ее действительности и действенности, о том, что она является притягательной причиной человеческого познания. Эта идея явилась одним из наиболее существенных противоречий всей критической философии. Амбивалентность в понимании В. в С. связана в философии Канта и со вторым аспектом трактовки данного понятия. Обосновывая в "Критике практического разума" идеи свободы, бессмертия души, Бога, он переносит их в так называемый интеллигибельный мир В. в С., который постулируется им в качестве не просто сверхчувственного, но и нематериального в онтологическом плане. В данном случае значение понятия В. в С. как бы удваивается: мир В. в С. отождествляется с трансцендентным, умопостигаемым миром идей, а В. в С. лишается таким образом материалистической подкладки, приобретает исключительно идеалистическую окраску. В этом контексте совершенно непонятным становится то, каким образом трансцендентальная, сверхчувственная В. в С. может аффицировать наши чувства, вызывать ощущения и быть источником содержания нашего познания. Следует признать поэтому совершенно обоснованной ту критику, которой учение Канта о В. в С. подверглось со стороны его непосредственных последователей — классиков немецкого идеализма — Фихте и Гегеля. Первый делал акцент на

необходимости элиминировать ее как таковую из философии вообще (отрицая такие ее свойства, как объективное существование вне нас и независимо от нашего сознания). Вторым же — Гегель — выступал, главным образом, против тезиса о непознаваемости В. в С. и наличия непреодолимого барьера между ней и явлением.

Т.Г. Румянцева

ВИКО (Vico) Джамбаттиста (1668—1744) — итальянский философ

ВИКО (Vico) Джамбаттиста (1668—1744) — итальянский философ. Профессор риторики университета в Неаполе (с 1699). Основатель философии истории и психологии народов. Обосновал ряд перспективных подходов этнологии и всеобщей теории права. Главное произведение "Основания Новой Науки об Общей природе Наций" (1725) — первый систематический труд в европейской интеллектуальной традиции, специально посвященный анализу проблем философии истории (согласно В., — "Новой Науки"). В. осуществил всеохватывающий поиск закономерностей движения и сущности исторического процесса. В своем понимании принципов философии познания В. исходил из того, что "познанным может считаться лишь то, что сделано самим познающим": истина и факт оказывались обратимыми. В. предполагал, что мир природы, сотворенный Богом, может быть познан только Им, мир же "гражданственности" создан людьми, и Наука о нем может быть им доступна. Познание прошлого, по мнению В., необходимо, чтобы постичь план Вечной Идеальной Истории. При этом постижение основ Новой Науки было возможно, по В., через реконструкцию мыслей и идей, объективированных в преданиях, мифах и т.п. Обосновал ряд перспективных подходов этнологии и всеобщей теории права. (В. выделял две формы познания: знание — через интеллект, сознание — как результат волевых усилий). С точки зрения В., философия рассматривает Разум, из этого процесса проистекает знание истины. Филология же наблюдает самостоятельность человеческой воли, из чего проистекает сознание достоверного. Филология у В. вскрывает истинность фактов, философия же уясняет суть данных, предоставленных филологией, и вскрывает суть и смысл исторического процесса. Особо значимую роль в формировании облика Истории В. уделял Божественному Провидению. Замечания В. относительно исторической структуры человеческого сознания немаловажны и для миропонимания 20 в. Согласно В., "человек незнающий делает самого себя правилом Вселенной... он из самого себя сделал целый Мир. Как Рациональная Метафизика учит, что человек, разумея, тво-

179

рит все, так и наша Фантастическая Метафизика показывает, что человек, и не разумея, творит все, и второе может быть даже правильнее первого, так как человек посредством понимания проясняет свой ум и постигает вещи, а посредством непонимания он делает эти вещи из самого себя и, превращаясь в них, становится ими самими". В. ввел в историческую науку, понимаемую им как знание человечества о собственных деяниях, компаративный метод, создал теорию исторического круговорота (из него он выводил бесконечный характер движения человечества). По В., все народы в силу имманентных причин и осуществления провидения развиваются параллельно, последовательно проходя изображенную в теогонических мифах "божественную" (бесгосударственную при господстве жречества); героическую (отображенную в героических эпосах) и человеческую (описанную в традиции историографии) стадии эволюции. Государство возникает в героическую эпоху как система аристократического правления. Ее сменяют представительная монархия или демократия в эпоху человеческую — эпоху "естественной справедливости". Развитие циклично. Достигнутое прогрессивное состояние общества, по В., необходимо сменяется стадией упадка к первоначальному положению. (При этом В. полагал, что степень разрушения предшествующего общественного организма тем значительнее, чем более высокий уровень зрелости и совершенства был им достигнут.) Бессчетная смена эпох у В. обусловлена конфликтами различных общественных слоев (отцов семейств и домочадцев, позже — феодалов и простолюдинов) и кризисными социальными переворотами.

А.А. Грицанов

ВИНДЕЛЬБАНД (Windelband) Вильгельм (1848—1915) — немецкий философ, один из классиков историко-философской науки, основатель и видный представитель Баденской школы неокантианства

ВИНДЕЛЬБАНД (Windelband) Вильгельм (1848—1915) — немецкий философ, один из классиков историко-философской науки, основатель и видный представитель Баденской школы неокантианства. Преподавал философию в Лейпцигском (1870—1876), Цюрихском (1876), Фрейбургском (1877—1882), Страсбургском (1882—1903), Гейдельбергском (1903—1915) университетах. Основные труды: "История древней философии" (1888), "История новой философии" (в двух томах, 1878—1880), "О свободе воли" (1904), "Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия" (1909) и др. Имя В. ассоциируется прежде всего с возникновением Баденской школы неокантианства, которая наряду с другими направлениями этого движения (Марбургская школа и др.) провозгласила лозунг "Назад к Канту", положив тем самым начало одному из главных течений в западно-европейской философии последней трети 19 — начала 20 вв. Круг проблем, рас-

смаатривавшихся философами этой школы, чрезвычайно велик. Тем не менее доминирующим вектором ее развития можно считать попытки трансцендентального обоснования философии. В отличие от Марбургской версии неокантианства, ориентировавшейся глав. обр. на поиски логических оснований т.наз. точных наук и связанной с именами Когена и Наторпа, баденцы, во главе с В., акцентировали роль культуры и сконцентрировали свои усилия в деле обоснования условий и возможностей исторического познания. Заслугой В. является попытка дать новое освещение и разрешение основным проблемам философии, и, прежде всего, проблеме ее предмета. В статье "Что такое философия?", опубликованной в сборнике "Прелюдии. Философские статьи и речи" (1903) и книге "История новой философии" В. специально разбирает этот вопрос, посвящая его прояснению пространный историко-философский экскурс. В. показывает, что в Древней Греции под понятием философии понималась вся совокупность знаний. Однако в процессе развития самого этого знания из философии начинают выделяться самостоятельные науки, в результате чего вся действительность постепенно оказывается разобранной этими дисциплинами. Что же в таком случае остается от старой всеобъемлющей науки, какая область действительности остается на ее долю? Отвергая традиционное представление о философии как науке о наиболее общих законах этой действительности, В. указал на принципиально иной путь и новый предмет, обусловленный самим ходом развития культуры. Культурная проблема кладет начало движению, лозунгом которого стала "переоценка всех ценностей", а значит философия может продолжать существовать, по В., только как учение об "общезначимых ценностях". Философия, по В., "более не будет вмешиваться в работу отдельных наук... она не настолько честолюбива, чтобы со своей стороны стремиться к познанию того, что они уже узнали и не находит удовольствия в компиляции, в том, чтобы из наиболее общих выводов отдельных наук как бы сплести самые общие построения. У нее своя собственная область и своя собственная задача в тех общезначимых ценностях, которые образуют общий план всех функций культуры и основу всякого отдельного осуществления ценностей". Следуя духу кантовского различения теоретического и практического разума, В. противопоставляет философию как чисто нормативное учение, основанное на оценочных суждениях и познании должного, — опытным наукам, базирующимся на теоретических суждениях и эмпирических данных о действительности (как о сущем). Сами ценности у В. очень близки в своем значении к кантовским априорным формам или нормам, обладающим трансценден-

180

тальным характером и являющимися надвременными, внеисторическими и общезначимыми принципами, которые направляют и, таким образом, отличают человеческую деятельность от процессов, происходящих в природе. Ценности (истина, благо, красота, святость) — это то, с помощью чего конструируются и объективный мир научного познания, и культура, и с их помощью можно правильно мыслить. Однако они не существуют в качестве неких самостоятельных предметов и возникают не при их осмыслении, а при истолковании их значения, поэтому они "значат". Субъективно же они осознаются в качестве безусловного должноствования, переживаемого с аподиктической очевидностью. Проблему разъединенности мира сущего (природы) и мира должного (ценностей) В. провозглашает неразрешимой проблемой философии, "священной тайной", т.к. последняя, по его мнению, не способна отыскать некий универсальный способ познания обоих миров. Частично эта задача решается религией, объединяющей эти противоположности в едином Боге, однако и она не может до конца преодолеть эту принципиальную раздвоенность, т.к. не может объяснить, почему рядом с ценностями существуют и безразличные в отношении к ним предметы. Дуализм действительности и ценности становится, по В., необходимым условием человеческой деятельности, цель которой и состоит в воплощении последних. Большое место в творчестве В. занимала также проблема метода, а, точнее, проблема специфики метода исторической науки, являющейся процессом осознания и воплощения трансцендентальных ценностей. Решающим в различении "наук о природе" и "наук о духе" (в терминологии Дильтея) В. считал различие по методу. Если метод естествознания направлен главным образом на выявление общих законов, то в историческом знании акцент делается на описании исключительно индивидуальных явлений. Первый метод был назван В. "номотетическим", второй — "идиографическим". В принципе один и тот же предмет может быть исследован обоими методами, однако в номотетических науках приоритетным является законополагающий метод; тайны же исторического бытия, отличающегося своей индивидуальной неповторимостью, единичностью, постижимы посредством идиографического метода, т.к. общие законы в принципе несоизмеримы с единичным конкретным существованием. Здесь всегда присутствует нечто в принципе невыразимое в общих понятиях и осознаваемое человеком как "индивидуальная свобода"; отсюда несводимость этих двух методов к какому-либо общему основанию. Значителен вклад В. в историко-философскую науку. Его "История древней философии" и "История новой философии" и сегодня сохраняют свою ценность в силу оригинальности и продуктивности высказанных в них методологических принципов историко-философского знания, а также благодаря содержащемуся в них обширному историческому материалу; они не только расширили представления об историко-философском процессе, но и способствовали осмыслению современного культурного состояния общества. (См. также **Баденская школа неокантианства.**)

ВИНЕР (Wiener) Норберт (1894—1964) — математик, основатель кибернетики (США)

ВИНЕР (Wiener) Норберт (1894—1964) — математик, основатель кибернетики (США). Важнейшие труды: "Поведение, целенаправленность и телеология" (1947, в соавторстве с А.Розенблотом и Дж.Бигелу); "Кибернетика, или управление и связь в животном и машине" (1948, оказал определяющее влияние на развитие мировой науки); "Человеческое использование человеческих существ. Кибернетика и общество" (1950); "Мое отношение к кибернетике. Ее прошлое и будущее" (1958); "Акционерное общество Бог и Голем" (1963, русский перевод "Творец и робот"). Автобиографические книги: "Бывший вундеркинд. Мое детство и юность" (1953) и "Я — математик" (1956). Роман "Искуситель" (1963). Национальная медаль науки за выдающиеся заслуги в области математики, техники и биологических наук (высшее отличие для ученых США, 1963). В. родился в семье иммигранта Лео В., еврейского уроженца г. Белосток (Россия), отказавшегося от традиционного иудаизма, последователя учения и переводчика произведений Л.Толстого на английский язык, профессора современных языков Университета Миссури, профессора славянских языков Гарвардского университета (Кембридж, Массачусетс). По изустной традиции семьи В., их род восходил к еврейскому ученому и богослову Моисею Маймониду (1135—1204), лейб-медику султана Салах-ад-дина Египетского. Ранним образованием В. руководил его отец по собственной программе. В 7 лет В. читал Дарвина и Данте, в 11 — окончил среднюю школу; высшее математическое образование и первую ученую степень бакалавра искусств получил в колледже Тафте (1908). Затем В. учился в аспирантуре Гарвардского университета, там же изучал философию у Дж.Сантаяны и Ройса, Магистр искусств (1912). Доктор философии (по математической логике) Гарвардского университета (1913). В 1913—1915 при поддержке Гарвардского университета продолжил образование в Кембриджском (Англия) и Геттингенском (Германия) университетах. В Кембриджском университете В. изучал теорию чисел у Дж.Х.Харди и математическую логику у Рассела, который "...внушил мне весьма разумную мысль, что человек, собирающийся специализироваться по

181

математической логике и философии математики, мог бы знать кое-что и из самой математики..." (В.). В Геттингенском университете В. был слушателем курса философии у Гуссерля и курса математики у Гильберта. В связи с первой мировой войной возвратился в США (1915), где завершил образование в Колумбийском университете (Нью-Йорк), по окончании которого стал ассистентом кафедры философии Гарвардского университета. Преподаватель математики и математической логики в ряде университетов США (1915—1917). Журналист (1917—1919). Преподаватель кафедры математики Массачусетского технологического института (МТИ) с 1919 и до ухода из жизни; полный профессор математики МТИ с 1932. Ранние работы В. вел в области оснований математики. Работы конца 1920-х относятся к области теоретической физики: теории относительности и квантовой теории. Наибольших результатов как математик В. достиг в теории вероятностей (стационарных случайных процессах) и анализе (теории потенциала, гармонических и почти периодических функциях, тауберовых теоремах, рядах и преобразованиях Фурье). В области теории вероятностей В. практически полностью изучил важный класс стационарных случайных процессов (позднее названных его именем), построил (независимо от работ А.Н.Колмогорова) к 1940-м теории интерполяции, экстраполяции, фильтрации стационарных случайных процессов, броуновского движения. В 1942 В. приблизился к общей статистической теории информации: результаты изданы в монографии "Интерполяция, экстраполяция и сглаживание стационарных временных рядов" (1949), позднее издавалась под названием "Временные ряды". Вице-президент Американского математического общества в 1935—1936. Поддерживал интенсивные личные контакты со всемирно известными учеными Ж.Адамаром, М.Фреше, Дж.Берналом, Н.Бором, М.Борном, Дж.Холдейном и др. В качестве приглашенного профессора В. читал лекции в Университете Циньхуа (Пекин, 1936—1937). Время работы в Китае В. считал важным этапом, началом зрелости ученого мирового класса: "Мои труды начали приносить плоды — мне удалось не только опубликовать ряд значительных самостоятельных работ, но и выработать определенную концепцию, которую в науке уже нельзя было игнорировать". Развитие этой концепции прямо вело В. к созданию кибернетики. Еще в начале 1930-х В. сблизился с А.Розенблотом, сотрудником лаборатории физиологии У.Б.Кеннона из Гарвардской медицинской школы, организатором методологического семинара, объединившего представителей различных наук. Это облегчило для В. знакомство с проблемами биологии и медицины, укрепило его в мысли о необходимости широкого синтетического подхода к современной ему науке. Применение новейших технических средств во время второй мировой войны поставило противоборствующие стороны перед необходимостью решения серьезных технических проблем (в основном в области противовоздушной обороны, связи, криптологии и др.). Основное внимание уделялось решению проблем автоматического управления, автоматической связи, электрических сетей и вычислительной техники. В., как выдающийся математик, был привлечен к работам в этой области, результатом чего было начало изучения глубоких аналогий между процессами, протекающими в живых организмах и в электронных (электрических) системах, толчок зарождению кибернетики. В 1945—1947 В. написал книгу "Кибернетика", работая в Национальном кардиологическом институте Мексики (Мехико) у А.Розенблота, соавтора кибернетики — науки об

управлении, получении, передаче и преобразовании информации в системах любой природы (технические, биологические, социальные, экономические, административные и др.). В., которому в его исследованиях были близки традиции старых школ научного универсализма Г.Лейбница и Ж.Бюффона, серьезное внимание уделял проблемам методологии и философии науки, стремясь к широчайшему синтезу отдельных научных дисциплин. Математика (базовая его специализация) для В. была едина и тесно связана с естествознанием, и поэтому он выступал против ее резкого разделения на чистую и прикладную, так как: "...высшее назначение математики как раз и состоит в том, чтобы находить скрытый порядок в хаосе, который нас окружает ...Природа, в широком смысле этого слова, может и должна служить не только источником задач, решаемых в моих исследованиях, но и подсказывать аппарат, пригодный для их решений..." ("Я — математик"). Свои философские взгляды В. изложил в книгах "Человеческое исполнение человеческих существ. Кибернетика и общество" и "Кибернетика, или управление и связь в животном и машине". В философском плане В. были очень близки идеи физиков Копенгагенской школы М.Борна и Н.Бора, декларировавших независимость от "профессиональных метафизиков" в своем особом "реалистическом" мировоззрении вне идеализма и материализма. Считая, что "...господство материи характеризует определенную стадию физики 19 века в гораздо большей степени, чем современность. Сейчас "материализм" — это лишь что-то вроде вольного синонима "механицизма". По существу, весь спор между механицистами и виталистами можно отложить в архив плохо сформулированных вопросов..." ("Кибернетика"), В. в то же время пишет, что идеализм "...растворяет все вещи в уме..." ("Бывший вундер-

182

кинд"). В. испытывал также значительное влияние позитивизма. Опираясь на идеи Копенгагенской школы, В. старался связать кибернетику со статистической механикой в стохастической (вероятностной) концепции Вселенной. При этом, по признанию самого В., на его сближение с экзистенциализмом повлияла пессимистическая интерпретация им понятия "случайность". В книге ("Я — математик") В. пишет: "... Мы плывем вверх по течению, борясь с огромным потоком дезорганизованности, который в соответствии со вторым законом термодинамики стремится все свести к тепловой смерти — всеобщему равновесию и одинаковости. То, что Максвелл, Больцман и Гиббс в своих физических работах называли тепловой смертью, нашло своего двойника в этике Киркегора, утверждавшего, что мы живем в мире хаотической морали. В этом мире наша первая обязанность состоит в том, чтобы устраивать произвольные островки порядка и системы..." (известно стремление В. сопоставить методам статистической физики также учения Бергсона и Фрейда). Однако тепловая смерть все-таки мыслится В. здесь как предельное состояние, достижимое только в вечности, поэтому в будущем флуктуации упорядочения и вероятны: "...В мире, где энтропия в целом стремится к возрастанию, существуют местные и временные островки уменьшающейся энтропии, и наличие этих островков дает возможность некоторым из нас доказывать наличие прогресса..." ("Кибернетика и общество"). Механизм возникновения областей уменьшения энтропии "...состоит в естественном отборе устойчивых форм ...здесь физика непосредственно переходит в кибернетику..." ("Кибернетика и общество"). По В., "...стремясь в конечном счете к вероятнейшему, стохастическая Вселенная не знает единственного предопределенного пути, и это позволяет порядку бороться до времени с хаосом... Человек воздействует в свою пользу на ход событий, гася энтропию извлеченной из окружающей среды отрицательной энтропией — информацией... Познание — часть жизни, более того — самая ее суть. Действенно жить — это значит жить, располагая правильной информацией..." ("Кибернетика и общество"). При всем при этом завоевания познания все-таки временны. В. никогда "...не представлял себе логику, знания и всю умственную деятельность как завершенную замкнутую картину; я мог понять эти явления как процесс, с помощью которого человек организует свою жизнь таким образом, чтобы она протекала в соответствии с внешней средой. Важна битва за знание, а не победа. За каждой победой, т.е. за всем, что достигает апогея своего, сразу же наступают сумерки богов, в которых само понятие победы растворяется в тот самый момент, когда она будет достигнута..." ("Я — математик"). В. называл У.Дж.Гиббса (США) основоположником стохастического естествознания, считая себя продолжателем его направления. В целом же воззрения В. возможно трактовать как казуалистические с влиянием релятивизма и агностицизма. По В., ограниченность человеческих возможностей познания стохастической Вселенной обусловлена стохастическим характером связей между человеком и окружающей его средой, так как в "...вероятностном мире мы уже не имеем больше дела с величинами и суждениями, относящимися к определенной реальной Вселенной в целом, а вместо этого ставим вопросы, ответы на которые можно найти в допущении огромного числа подобных миров..." ("Кибернетика и общество"). Что касается вероятностей, то само их существование для В. является не более чем гипотезой, вследствие того, что "...никакое количество чисто объективных и отдельных наблюдений не может показать, что вероятность является обоснованной идеей. Иными словами, законы индукции в логике нельзя установить с помощью индукции. Индуктивная логика, логика Бэкона, представляет собой скорее нечто такое, в соответствии с чем мы можем действовать, чем то, что мы можем доказать..." ("Кибернетика и общество"). Социальные идеалы В. были следующими: выступая за общество, основанное на "...человеческих ценностях, отличных от купли-продажи...", за "...здоровую демократию и братство народов...", В. возлагал надежды на "...уровень общественного сознания...", на "...прорастание зерен добра...", колебался между отрицательным отношением к современному ему обществу капитализма и ориентацией на "...социальную ответственность деловых кругов..." ("Кибернетика и общество"). Роман В.

"Искуситель" представляет собой вариант прочтения истории Фауста и Мефистофеля, в которой герой романа, талантливый ученый становится жертвой корысти деятелей бизнеса. В религиозных вопросах В. считал себя "...скептиком, стоящим вне вероисповеданий..." ("Бывший вундеркинд"). В книге "Творец и робот" В., проводя аналогию между Богом и кибернетиком, трактует Бога как предельное понятие (типа бесконечности в математике). В., считая культуру Запада морально и интеллектуально слабеющей, возлагал надежду на культуру Востока. В. писал, о том, что "...превосходство европейской культуры над великой культурой Востока — лишь временный эпизод в истории человечества...". В. даже предложил Дж.Неру план развития промышленности Индии посредством кибернетических заводов-автоматов во избежание, как он писал, "...опустошительной пролетаризации..." ("Я — математик"). (См. Кибернетика.)

С.В. Силков

183

ВИРТУАЛИСТИКА (лат. *virtus* — воображаемый, мнимый) — комплексная научная дисциплина, изучающая проблемы виртуальности и виртуальной реальности.

ВИРТУАЛИСТИКА (лат. *virtus* — воображаемый, мнимый) — комплексная научная дисциплина, изучающая проблемы виртуальности и виртуальной реальности. Как самостоятельная дисциплина В. сформировалась и получила развитие в 1980—1990-е. Современная В. включает в себя философский, научный и практический разделы. Мощными импульсами для создания В. послужили бурное развитие информационных технологий и Интернета, а также создание различных устройств, обеспечивающих взаимодействие людей с виртуальной реальностью (3D-очки, 3D-шлемы и т.д.). До настоящего времени единообразного понимания предмета В. достигнуть не удалось. В общем В. охватывает проблемы происхождения виртуальной реальности, ее взаимодействия с объективной и субъективной реальностями, а также природы виртуальной реальности и ее влияния на практическую деятельность людей. В. включает в себя множество концепций и гипотез, относящихся прежде всего к природе виртуальной реальности и процессу ее формирования. Ныне проблемы В. активно разрабатываются в разных странах мира. В России ведущей организацией, изучающей проблемы В., является "Центр Виртуалистики Института человека РАН". В отличие от зарубежной философской традиции, акцентирующей внимание преимущественно на проблеме коммуникации "человек — машина", моделировании нового типа реальности посредством компьютерной техники и т.д., традиционная российская школа В. уделяет особое внимание выработке философской концепции понимания, анализа и оценки феномена виртуальной реальности. В российской школе В. принято выделять четыре основных характеристики виртуальной реальности: 1) порожденность (виртуальная реальность создается активностью какой-либо другой реальности); 2) актуальность (виртуальная реальность существует только актуально, в ней свои время, пространство и законы существования); 3) интерактивность (виртуальная реальность может взаимодействовать со всеми другими реальностями, в том числе и с порождающей ее как независимые друг от друга) и 4) автономность. Согласно концепции руководителя Центра В. Института Человека Российской Академии наук, доктора психологии Н.А.Носова, человек существует на одном из возможных уровней психических реальностей, относительно которого все остальные, потенциально существующие реальности имеют статус виртуальных. С 1990-х все большее влияние приобретают концепции, прочно связывающие В. исключительно с интеграцией человека и машины, с появлением принципиально иного типа информационного пространства и коммуникации (Интернета) и с попытками моделирования реальностей нового типа. (См. также **Виртуальная реальность**.)

А.Е. Иванов

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ, виртуальное, виртуальность (англ. *virtual reality* от *virtual* — фактический, *virtue* — добродетель, достоинство; ср. лат. *virtus* — потенциальный, возможный, доблесть, энергия, сила, а также мнимый, воображаемый; лат. *realis* — вещественный, действительный, существующий)

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ, виртуальное, виртуальность (англ. *virtual reality* от *virtual* — фактический, *virtue* — добродетель, достоинство; ср. лат. *virtus* — потенциальный, возможный, доблесть, энергия, сила, а также мнимый, воображаемый; лат. *realis* — вещественный, действительный, существующий) — 1). В схоластике — понятие, обретающее категориальный статус в ходе переосмысления платоновской и аристотелевской парадигм: было зафиксировано наличие определенной связи (посредством *virtus*) между реальностями, принадлежащими к различным уровням в собственной иерархии. Категория "виртуальности" активно разрабатывалась также и в контексте разрешения иных фундаментальных проблем средневековой философии: конституирования сложных вещей из простых, энергетической составляющей акта действия, соотношения потенциального и актуального. Фома Аквинский посредством категории "виртуальность" осмысливал ситуацию сосуществования (в иерархии реальностей) души мыслящей, души животной и души растительной: "Ввиду этого следует признать, что в человеке не присутствует никакой иной субстанциальной

формы, помимо одной только субстанциальной души, и что последняя, коль скоро она виртуально содержит в себе душу чувственную и душу вегетативную, равным образом содержит в себе формы низшего порядка и исполняет самостоятельно и одна все те функции, которые в иных вещах исполняются менее совершенными формами". (Предположение о том, что некая реальность способна генерировать иную реальность, закономерности существования коей будут не сводимы к аналогичным характеристикам порождающей реальности, выдвигал еще византийский богослов в 4 в. Василий Великий. — Ср. замечание английского ученого Д.Денетта (1993): "Ум есть паттерн, получаемый умом. Это довольно тавтологично, но это не порочно и не парадоксально".) Позже, Николай Кузанский в работе "О видении Бога" следующим образом решал проблемы виртуальности и актуальности существования и энергии: "Так велика сладость, которой ты, Господи, питаешь мою душу, что она всеми силами стремится помочь себе опытом здешнего мира и внушаемыми Тобой прекрасными уподоблениями. И вот, зная, что Ты — сила, или начало, откуда все, и твое лицо — та сила и начало, откуда все лица берут все, что они суть, я гляжу на стоящее передо мной большое и высокое ореховое дерево и пытаюсь увидеть его начало. Я вижу телесными глазами, какое оно огромное, раскидистое, зеле-

184

ное, отягощенное ветвями, листвою и орехами. Потом умным оком я вижу, что то же дерево пребывало в своем семени не так, как я сейчас его разглядываю, а виртуально: я обращаю внимание на дивную силу того семени, в котором было заключено целиком и это дерево, и все его орехи, и вся сила орехового семени, и в силе семян все ореховые деревья. И я понимаю, что эта сила не может развернуться целиком ни за какое время, отмеренное небесным движением, но что все равно она ограничена, потому что имеет область своего действия только внутри вида ореховых деревьев, то есть хотя в семени я вижу дерево, однако это начало дерева все еще ограничено по своей силе. Потом я начинаю рассматривать семенную силу всех деревьев различных видов, не ограниченную никаким отдельным видом, и в этих семенах тоже вижу виртуальное присутствие всех мыслимых деревьев. Однако если я захочу увидеть абсолютную силу всех сил, силу-начало, дающую силу всем семенам, то я должен буду выйти за пределы всякой известной и мыслимой семенной силы и проникнуть в то незнание, где не остается уже никаких признаков ни силы, ни крепости семени; там, во мраке, я найду невероятную силу, с которой даже близко не равняться никакая мыслимая представимая сила. В ней начало, дающее бытие всякой силе, и семенной, и несеменной. Эта абсолютная и всепревосходящая сила дает всякой семенной силе способность виртуально свертывать в себе дерево вместе со всем, что требуется для бытия чувственного дерева и что вытекает из бытия дерева; то есть в ней начало и причина, несущая в себе свернуто и абсолютно как причина все, что она дает своему следствию. Таким путем я вижу, что абсолютная сила — лицо, или прообраз, всякого лица, всех деревьев и любого дерева; в ней ореховое дерево пребывает не как в своей ограниченной семенной силе, а как в причине и созидательнице этой семенной силы... Стало быть, дерево в тебе, Боге моем, есть сам ты, Бог мой, и в тебе истина и прообраз его бытия; равным образом и семя дерева в тебе есть истина и прообраз самого себя, то есть прообраз и дерева, и семени. Ты истина и прообраз ...Ты, Боже мой, абсолютная сила и потому природа всех природ". При этом постулирование диады "божественная или предельная реальность — субстанциальная реальность, пассивная, существующая в собственном пространстве-времени" исключало возможность помыслить некую "иерархию" реальностей: объектная пара может мыслиться лишь в контексте "бинаризма" "соположенных" компонентов и находящаяся вследствие предельности последних в состоянии внутреннего антагонизма. Становление монистической "научной картины мира", заменившей божественные закономерности на "законы природы", означало постулирование одной реальности — "природной — при сохранении общекосмического статуса *virtus* как особой, всепроникающей силы. (Этим обстоятельством были, в частности, фундированы дискуссии о соотношении науки и религии, науки и мистики, о природе и горизонтах магического.) II). В постклассической науке — "В.Р." — понятие, посредством которого обозначается совокупность объектов следующего (по отношению к реальности низлежащей, порождающей их) уровня. Эти объекты онтологически равноправны с порождающей их "константной" реальностью и автономны; при этом их существование полностью обусловлено перманентным процессом их воспроизведения порождающей реальностью — при завершении указанного процесса объекты В.Р. исчезают. Категория "виртуальности" вводится через оппозицию субстанциальности и потенциальности: виртуальный объект существует, хотя и не субстанциально, но реально; и в то же время — не потенциально, а актуально. В.Р. суть "недо-возникающее событие, недо-рожденное бытие" (С.С.Хоружий). В современной философской литературе подход, основанный на признании полионтичности реальности и осуществляющий в таком контексте реконструкцию природы В.Р., получил наименование "виртуалистика" (Н.А.Носов, С.С.Хоружий). Согласно распространенной точке зрения, философско-психологическую концепцию В.Р. правомерно фундировать следующими теоретическими посылами: 1) понятие объекта научного исследования необходимо дополнить понятием реальности как среды существования множества разнородных и разнокачественных объектов; 2) В.Р. составляют отношения разнородных объектов, расположенных на разных иерархических уровнях взаимодействия и порождения объектов — В.Р. всегда порождена некоторой исходной (константной) реальностью; В.Р. относится к реальности константной как самостоятельная и автономная реальность, существуя лишь во временных рамках процесса ее /В.Р. — *А.Г., Д.Г., А.И., И.К.*/ порождения и поддержания ее существования.

Объект В.Р. всегда актуален и реален, В.Р. способна порождать иную В.Р. следующего уровня. Для работы с понятием В.Р. необходим отказ от моно-онтического мышления (постулирующего существование только одной реальности) и введение полионтической неопределяемой парадигмы (признание множественности миров и промежуточных реальностей), которая позволит строить теории развивающихся и уникальных объектов, не сводя их к линейному детерминизму. При этом "первичная" В.Р. способна порождать В.Р. следующего уровня, становясь по отношению к ней "константной реальностью" — и так "до бесконечности": ограничения на количество уровней

185

иерархии реальностей теоретически быть не может. Предел в этом случае может быть обусловлен лишь ограниченностью психофизиологической природы человека как "точки схождения всех бытийных горизонтов" (С.С.Хоружий). Проблематика В.Р. в статусе самоосознающего философского направления конституируется в рамках постнеклассической философии 1980—1990-х как проблема природы реальности, как осознание проблематичности и неопределенности последнего, как осмысление как возможного, так и невозможного в качестве действительного. Так, Бодрийар, оперируя с понятием "гиперреальность", показал, что точность и совершенство технического воспроизводства объекта, его знаковая репрезентация конструируют иной объект — симулякр, в котором реальности больше, чем в собственно "реальном", который избыточен в своей детальности. Симулякры как компоненты В.Р., по Бодрийару, слишком видимы, слишком правдивы, слишком близки и доступны. Гиперреальность, согласно Бодрийару, поглощает, упраздняет реальность. Социальный теоретик М.Постер, сопоставляя феномен В.Р. с эффектом "реального времени" в сфере современных телекоммуникаций (игры, телеконференции и т.п.), отмечает, что происходит проблематизация реальности, ставится под сомнение обоснованность, эксклюзивность и конвенциональная очевидность "обычного" времени, пространства и идентичности. Постер фиксирует конституирование симуляционной культуры с присущей для нее множественностью реальностей. Информационные супермагистрали и В.Р. еще не стали общекультурными практиками, но обладают гигантским потенциалом для порождения иных культурных идентичностей и моделей субъективности — вплоть до сотворения постмодерного субъекта. В отличие от автономного и рационального субъекта модерна, этот субъект нестабилен, популятивен и диффузен. Он порождается и существует только в интерактивной среде. В постмодерной модели субъективности такие различия, как "отправитель — реципиент", "производитель — потребитель", "управляющий — управляемый" теряют свою актуальность. Для анализа В.Р. и порождаемой ею культуры модернистские категории социально-философского анализа оказываются недостаточны. Обретение понятием "В.Р." философского статуса было обусловлено осмыслением соотношения трех очевидных пространств бытия человека: мира мыслимого, мира видимого и мира объективного (внешнего). В современной философии, в особенности последние 10—15 лет 20 в., В.Р. рассматривается: а) как концептуализация революционного уровня развития техники и технологий, позволяющих открывать и создавать новые измерения культуры и общества, а также одновременно порождающих новые острые проблемы, требующие критического осмысления; б) как развитие идеи множественности миров (возможных миров), изначальной неопределенности и относительности "реального" мира. III). Технически конструируемая при помощи компьютерных средств интерактивная среда порождения и оперирования объектами, подобными реальным или воображаемым, на основе их трехмерного графического представления, симуляции их физических свойств (объем, движение и т.д.), симуляции их способности воздействия и самостоятельного присутствия в пространстве. В.Р. предполагает также создание средствами специального компьютерного оборудования (специальный шлем, костюм и т.п.) эффекта (отдельно, вне "обычной" реальности) присутствия человека в этой объектной среде (чувство пространства, ощущения и т.д.), сопровождающегося ощущением единства с компьютером. (Ср. "виртуальная деятельность" у Бергсона, "виртуальный театр" у А.Арто, "виртуальные способности" у А.Н.Леонтьева. Существенное изменение содержания и увеличение объема понятия В.Р. осуществил Ж.Ланье — создатель и владелец фирмы, освоившей выпуск персональных компьютеров, обладавших возможностью создания интерактивного стереоскопического изображения.) Термин "виртуальный" используют как в компьютерных технологиях (виртуальная память), так и в других сферах: квантовой физике (виртуальные частицы), в теории управления (виртуальный офис, виртуальный менеджмент), в психологии (виртуальные способности, виртуальные состояния) и т.д. Самобытная "философия В.Р." (это важная и принципиальная ее особенность) была первоначально предложена не профессиональными философами, а инженерами-компьютерщиками, общественными деятелями, писателями, журналистами. Первые идеи В.Р. оформились в самых различных дискурсах. Концепция и практика В.Р. имеют довольно разнообразные контексты возникновения и развития: в американской молодежной контркультуре, компьютерной индустрии, литературе (научная фантастика), военных разработках, космических исследованиях, искусстве и дизайне. Принято считать, что идея В.Р. как "киберпространства" — "cyberspace" — впервые возникла в знаменитом фантастическом романе-техноутопии "Neuromancer" У.Гибсона, где киберпространство изображается как коллективная галлюцинация миллионов людей, которую они испытывают одновременно в разных географических местах, соединенные через компьютерную сеть друг с другом и погруженные в мир графически представленных данных любого компьютера. Однако Гибсон считал свой роман не предсказанием будущего, а критикой настоящего. Ки-

берпространство, управляющие им безликие суперкорпорации, отчуждение технологий, созданный пластической хирургией идеальный человек, подключенный к киберпространству через мозг и нервную систему — это аллегория социального и культурного террора по отношению к реальному человеку — современнику писателя. Идея В.Р. первоначально возникла и стала воплощаться в среде маргинальной контркультуры, получившей в последствии название "киберпанк" (США, 1970—1980-е), где В.Р. стала одним из центральных элементов своеобразного либерально-идеологического дискурса. "Киберпанк" быстро ассимилировался в массовой культуре и развернулся в быстро развивающуюся "киберкультуру" ("cyberculture"). Одной из первых историко-теоретических работ о В.Р. стала книга американского журналиста Ф.Хэммита "Виртуальная реальность" (1993). Автор усматривает исторические предпосылки становления феномена В.Р. в развитии синтетических возможностей кино и кино-симуляторов. Корни же функциональной концепции В.Р. в контексте осмысления перспектив компьютерных систем состоят, по его мысли, в следующем: 1) Функции компьютера способны кардинально меняться в зависимости от совершенствования программного обеспечения. 2) В.Р. — оптимизированный, более "естественный" для возможностей человека способ ориентации в мире электронной информации, созданный на основе дружественного функционально-интерактивного интерфейса. (Как отмечал М.Хайм, киберпространство — это ментальная карта информационных ландшафтов в памяти компьютера в сочетании с программным обеспечением; это способ антропологизировать информацию, придать ей топологическую определенность, чтобы человек мог привычным образом оперировать данными как вещами, но на гиперфункциональном уровне, сравнимом с магией; В.Р. и киберпространство должны будить воображение и дать возможность преодолеть экзистенциальную ограниченность реальности: выйти за пределы смерти, времени и тревоги; аннулировать свою заброшенность и конечность, достичь безопасности и святости.) 3) Операции с компонентами В.Р. потенциально вполне идентичны операциям с реальными инструментами и предметами. 4) Работа в среде В.Р. сопровождается эффектом легкости, быстроты, носит акцентированно игровой характер. 5) Возникает ощущение единства машины с пользователем, перемещения последнего в виртуальный мир: воздействие виртуальных объектов воспринимается человеком аналогично "обычной" реальности. Именно интерактивные возможности В.Р. делают ее столь функционально значимой. Хэммит отметил, что рассогласование соответствующих данных с перцептивной системой человека может привести к диссонансу восприятия, значимым дезориентациям и психонервным заболеваниям. Он также зафиксировал серьезные технологические трудности в развитии технологий В.Р., связанные, прежде всего с необходимостью создания компьютеров гигантской мощности для обработки графических изображений. Однако среда В.Р. нашла широчайшее функциональное применение; прежде всего — в производственном компьютерном дизайне, системах телеприсутствия (дистанционного управления с помощью телекамер), учебно-тренировочных системах. Образование и развлечения, по мысли Хэммита, составляют наиболее перспективные направления применения технологий В.Р. Осмысление В.Р. является базовым принципом любых обновленных гуманитарных теорий, а также соответствующего научного подхода. В частности, на его основе строится "виртуальная психология" необычных, непривычных, редко возникающих состояний психики и самоощущений, выводящих человека за пределы обычных психических состояний. Виртуал и гратуал — суть подобные состояния соответственно позитивного и негативного типа (инсайт, экстаз, мобилизация психики в экстремальных ситуациях, острое горе и т.д.). Они всегда спонтанны, фрагментарны, объективны (человек захвачен виртуалом как объект), ведут к изменению статуса телесности, сознания, личности, воли. Задача практической виртуальной психологии — авторы называют ее "аретейя" (от греческого синонима латинского *virtus*) — разработка методов актуализации/нейтрализации виртуальных состояний психики. (См. **Виртуалистика**.)

А.А. Грицанов, Д.В. Галкин, А.Е. Иванов, И.Д. Карпенко

ВИТАЛИЗМ (лат. *vitalis* — живой, жизненный) — (1) — течение в биологии, отстаивающее наличие у представителей живого мира особых нематериальных факторов, определяющих специфичность этого мира и его качественное отличие от неживого

ВИТАЛИЗМ (лат. *vitalis* — живой, жизненный) — (1) — течение в биологии, отстаивающее наличие у представителей живого мира особых нематериальных факторов, определяющих специфичность этого мира и его качественное отличие от неживого. В. берет свое начало от древнего анимизма. Элементы В. содержались в философском учении Платона о бессмертной душе, в мысли Аристотеля о наличии у живых организмов особых внутренних целевых причин. Наиболее полно система В. была изложена немецким эмбриологом Г.Дришем (конец 19 — начало 20 вв.). Методологической основой его В. явилась "машинная теория жизни". С позиций последней было трудно объяснить вскрытые факты регуляции процессов развития, способности отдельных клеток на самых ранних стадиях деления оплодотворенной яйцеклетки развиваться до полноценного организма, явлений регенерации и т.д.

Механистические представления о природе клеточных делений и взаимосвязи клеток в многоклеточном

организме не позволяли объяснить сущность процессов регенерации и регуляторный характер процессов развития. Эти процессы составляли, по убеждению Дриша, сущность явлений жизни. Но эта сущность определяется, по Дришу, т. наз. "энтелехией", фактором, "закрывающим в себе цель". Данный фактор, будучи нематериальным и действующим вне пространства и времени, создает пространственную организацию живого, определяет ее целесообразность. Существование в живом нематериальных и непознаваемых факторов, определяющих его качественное отличие от неживого, признавали и другие представители В. (И.Рейнке, Р.Франсэ и др.). Для В. характерна абсолютизация качественного своеобразия живого, отрицания роли химических и физических закономерностей в нем, негативное отношение к тем биологическим теориям и концепциям, которые дают материалистическое объяснение явлениям жизни. Например, Дриш активно выступал против эволюционной теории Дарвина, концепции наследственности Г.Менделя. (2) — концепция современной философии, преодолевающая традиционный комплекс представлений о смерти. Проект "нового" В. был реализован в работах французского мыслителя второй половины 20 в. Биша, определившего жизнь как "совокупность функций, оказывающих сопротивление смерти" и переставшего трактовать смерть как "неделимое мгновение". Тремя "важнейшими нововведениями" Биша в понимании проблем В. правомерно полагать следующие: "постулирование смерти как сущности, равнообъемной жизни; превращение смерти в глобальный результат совокупности частичных смертей; а главное, принятие в качестве модели "насилованной смерти" вместо "естественной смерти" (Делез). — Ср. с мыслью Фуко: "Биша релятивизировал идею смерти, сбросив ее с пьедестала того абсолюта, на котором она представала как событие неделимое, решающее и безвозвратное. Он "испарил" ее, распределив по жизни в виде смертей частичных, смертей по частям, постепенных и таких медленных, что "по ту сторону" они завершаются самой смертью. Однако же из этого факта он образовал одну из основополагающих структур медицинской мысли и медицинского восприятия; то, чему противостоит жизнь, и то, чему она подвергается; то, по отношению к чему она предстает как живое сопротивление, и, следовательно, жизнь; то, по отношению к чему она обнаруживается аналитическим образом, а, значит, является подлинной... На фоне такого мортализма и возникает витализм".

П.С.Карако

ВИТГЕНШТЕЙН (Wittgenstein) Людвиг (1889— 1951) — австрийско-британский философ, профессор Кембриджского университета (1939—1947), скиталец и подвижник.

ВИТГЕНШТЕЙН (Wittgenstein) Людвиг (1889— 1951) — австрийско-британский философ, профессор Кембриджского университета (1939—1947), скиталец и подвижник. Основоположник двух этапов становления аналитической философии в 20 в. — логического (совместно с Расселом) и лингвистического. Автор термина "картина мира". Поклонник учения позднего Л.Н.Толстого. (Шесть лет В. проучительствовал в провинциальных населенных пунктах Нижней Австрии, опубликовал учебник по немецкому языку для народных школ — вторую после "Трактата" и последнюю, опубликованную при жизни В., его книгу.) В 1935 В. посетил СССР — в процессе поездки отказался от своего намерения принять участие в какой-либо языковедческой экспедиции Института народов Севера. Ему также предлагалось возглавить кафедру философии Казанского университета. Во время Второй мировой войны В., в частности, исполнял обязанности санитаря в военном госпитале. Интенсивно занимался экспериментальными исследованиями в областях новейших технологий — работал с реактивными двигателями, ряд достижений В. был запатентован. Автор ряда широко известных философских произведений, из которых наибольшее влияние на формирование современного ландшафта философской мысли оказали такие книги, как "Логико-философский трактат" (1921), "Философские исследования" (1953; опубликована посмертно), "Заметки по основаниям математики" (1953), "О достоверности" (1969) и др. Формирование личности В. проходило в тот период (конец 19 — начало 20 в.), когда венская культура достигла значительных высот в области музыки, литературы, психологии. Знакомство с творчеством Брамса, Казельса, с публицистикой основателя авангардного журнала "Факел" К.Крауса, несомненно, оказало влияние на становление богатой творческой индивидуальности В. Философия также рано вошла в круг его интересов. В юности В. читал работы Лихтенберга и Кьеркегора, Спинозы и Августина. Одной из первых философских книг В. была книга Шопенгауэра "Мир как воля и представление". Большое влияние на В. оказало знакомство с идеями Фреге, у которого он некоторое время учился, и Рассела, с которым он долгое время поддерживал дружеские отношения. Парадигмальными основаниями философского творчества В. явились принципы, вполне созвучные фундаментальным принципам миропонимания 20 ст.: а) противопоставление В. этического и логического (того, что "может быть лишь показано", и того, "о чем можно говорить" — ср. "принцип дополнительности" Бора); б) отказ В. от сомнения в тех областях, где "нельзя спрашивать" — ср. "принцип неполноты" Геделя; в) идея В., что "вопросы, которые мы

ставим, и наши сомнения основываются на том, что определенные предложения освобождены от сомнения, что они, словно петли, на которых вращаются эти вопросы и сомнения... Если я хочу, чтобы дверь поворачивалась, петли должны быть неподвижны" — ср. "принцип неопределенности" Гейзенберга. В творчест-

ве В. выделяют два периода. Первый из них связан с написанием (во время нахождения в плену) "Логико-философского трактата", первое издание которого было осуществлено в Германии (1921), а второе в Англии (1922). Основной замысел книги В. видел не в построении развитой теории предложения как образа мира, а в создании особой этической позиции, целью которой является демонстрация того тезиса, что решение научных проблем мало что дает для решения экзистенциальных проблем человека. Тот, по В., кто осознал это, должен преодолеть язык "Трактата", подняться с его помощью еще выше. (В 1929 В. говорил: "Я вполне могу себе представить, что подразумевает Хайдеггер под бытием и ужасом. Инстинкт влечет человека за границу языка. Подумаем, например, об удивлении перед тем, что что-то существует. Оно невыразимо в форме вопроса и на него нельзя дать никакого ответа. Все, что мы можем сказать, априори может быть только бессмыслицей. И тем не менее мы постоянно стремимся за границу языка. Это стремление видел и Киркегор и обозначил как стремление к парадоксам. Стремление за границу языка есть этика. Я считаю очень важным, чтобы всей этой болтовне об этике — познание ли она, ценность ли она, можно ли определить благо — был положен конец. В этике постоянно пытаются высказать что-то такое, что сущности вещей не соответствует и никогда не будет соответствовать. Априори признается: какое бы определение блага мы не дали, всегда будет иметь место неправильное понимание, ибо то, что действительно имеют в виду, выразить нельзя. Но само стремление за границу языка указывает на нечто. Это сознавал уже св. Августин, когда говорил: "И ты, скотина, не хочешь говорить бессмыслицу? Говори одну бессмыслицу, это не страшно".) Что касается логической стороны, то в основе данного произведения лежало стремление В. дать точное и однозначное описание реальности в определенным образом построенном языке, а также при помощи правил логики установить в языке границу выражения мыслей и, тем самым, границу мира. (Вся философия, по убеждению В., должна быть критикой языка.) Несмотря на то, что в "Логико-философском трактате" В. говорит о том, что "Я" есть мой мир и границы моего языка определяют границы моего мира, его позицию нельзя назвать позицией солипсизма, потому что В. не отрицал как возможности познания мира, что зафиксировано в его теории отоб-
ражения, так и существования других Я, о чем свидетельствуют последние этические афоризмы "Трактата". (По мысли В., "языковость нашего опыта мира предшествует всему, что познается и высказывается как сущее. Поэтому глубинная связь языка и мира не означает, что мир становится предметом языка. Скорее то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже охвачено мировым горизонтом языка". Иными словами, по В., невозможно отыскать такую позицию вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать последний предметом внешнего рассмотрения.) На логическую составляющую "Трактата" большое влияние оказала логика Фреге, из которой В. позаимствовал такие понятия, как "смысл", "пропозициональная функция", "истинное значение", а также некоторые из идей Рассела: идея создания идеального логического языка; идея о том, что логика составляет сущность философии; гипотеза бессмысленности предложений традиционной метафизики. По мысли В., класс естественнонаучных предложений — это "совокупность всех истинных предложений", а поскольку "философия не является одной из естественных наук", она не в состоянии генерировать подобные предложения. (Требование Спинозы, что высказывания философа должны быть "без гнева и пристрастия", В. дополнил — см. т. наз. Большой машинописный текст — "правилом правомерности": "...наша задача состоит в том, чтобы говорить правомерные вещи... вскрывать и устранять неправомерности философии, но не создавать на их месте новые партии — и системы верований".) Тем не менее, в соответствующей традиции неоднократно отмечалось, что и витгенштейновские "положения вещей", реально не существующие в мире, и его "элементарные пропозиции", реально отсутствующие в речи, являли собой скорее образно-мифологические фикции, нежели теоретические конструкты. (Именно терминологическая организация "Трактата", являвшего собой скорее "развернутый мифопоэтический дискурс", нежели жесткую работу по философии логики, обусловила то, что специализированная математическая логика 20 в. по большей части проигнорировала нюансированные размышления В., пойдя по пути Фреге — Рассела.) На неомифологические мотивы творчества В. не могли не оказать влияния постулаты квантовой механики с ее неделимыми и невидимыми элементарными частицами — ср. у Я.Э.Голосовкера: "Новая наука о микрообъекте создает новую мифологию науки — мир интеллектуализированных объектов". Тем не менее, весьма значимым для истории философии можно считать критику В. классической картины мира как метафизики бытия, рассчитываемого и управляемого. Идея реальности "законов природы",

индоктринированная Просвещением в умы людей, была не более чем контрмифологией, устраняющей мифологию первобытного типа. Подобная демистификация мира заместила мифологию первобытного пред-
рассудка — мифологией разума. В. писал: "... в основе всего современного мировоззрения лежит иллюзия, что так называемые законы природы объясняют природные явления. Таким образом, люди останавливаются перед естественными законами как перед чем-то неприкосновенным, как древние останавливались перед Богом и судьбой". После опубликования "Логико-философского трактата" В. на целых восемь лет покидает философское сообщество. Одной из причин этого ухода послужило написанное Расселом предисловие к "Трактату", в котором он остановился исключительно на логических достижениях книги, а ее этическую сторону оставил без должного внимания, что дало повод В. для резкой критики Рассела. С началом 1930-х связано начало второго этапа философской эволюции В., который характеризуется переходом от языка

логического атомизма (объект, имя, факт) к новой "языковой игре", целью которой является устранение ловушек естественного языка путем терапии языковых заблуждений, перевод непонятных предложений в более совершенные, ясные и отчетливые. По словам В., "весь туман философии конденсируется в каплю грамматики". В первоначальном виде концепция В. была представлена в двух курсах лекций, которые он прочитал в 1933—1935. Позднее, при опубликовании, они получили название "Голубой и коричневой книги". Свой наиболее законченный вид программа В. принимает в "Философских исследованиях", основной работе позднего периода. В этом произведении главными выступают понятия "языковые игры" и "семейное подобие". Языковая игра — это определенная модель коммуникации или конституция текста, в которой слова употребляются в строго определенном смысле, что позволяет строить непротиворечивый контекст. Языковая игра дает возможность произвольно, но строго описать факт, явление, построить модель поведения человека или группы, задать самим построением текста способ его прочтения. При этом на первый план выступает то, что можно было бы назвать "анатомией чтения" — ситуация, когда одна возможная языковая игра прочитывается принципиально различными стратегиями. Интересно отметить, что в такой ситуации происходит превращение и изменение языковой игры из того, что уже создано и написано как текст, в то, что создается различными стратегиями чтения. Большое значение для В. имел вопрос о том, как возможна коммуникация различных языковых игр. Этот вопрос решался В. при помощи введения в свою систему концепта "семейное подобие". В. утверждает и доказывает с помощью идеи "семейного подобия", что в основе коммуникации лежит не некая сущность языка или мира, а реальное многообразие способов их описания. Идея "семейного сходства" используется В. для прояснения пути образования абстракций. В "Философских исследованиях" В. показывает, что тому, что в языке обозначается с помощью определенного слова или понятия, в реальности соответствует огромное множество сходных, но не тождественных между собой явлений, процессов, включающих в себя многочисленные случаи взаимопереходов. Такое понимание происхождения абстракций говорит о том, что метод "семейного сходства" является сугубо номиналистической идеей и служит для развенчания представлений о том, что в основе какого-либо понятия (например, "сознание") лежит конкретная сущность. Кроме указанных выше, особое внимание В. привлекали проблемы природы сознания, механизмов его функционирования и их выражения в языке, проблема индивидуального языка и его понимания, вопросы достоверности, веры, истины, преодоления скептицизма и мн.др. В. пытался элиминировать из европейского философского мировоззрения картезианские оппозиции (объективного и субъективного, внутреннего как мира сознания и внешнего как мира физических вещей и явлений). По мысли В., подлинность "значения" слов, традиционно трактуемого как субъективные образы-переживания сознания индивида, можно установить исключительно в границах коммуникационного функционирования языкового сообщества, где нет и не может быть ничего сугубо внутреннего. (Даже переживание боли, всегда осуществляемое посредством определенных языковых игр и инструментария коммуникации, по мнению В., выступает способом его осмысления и — тем самым — конституирования.) Несмотря на то, что в творчестве В. выделяют два периода, его взгляды представляют органичное целое по ряду ключевых вопросов — что такое философия, наука и человек. (Универсальной предпосылкой всего его творчества выступила максима: "Мы говорим и мы действуем".) В. отверг мировоззрение, согласно которому человек понимался обладателем сугубо собственного сознания, "противоположенного" внешнему миру, существом, "выключенным" из этого мира, "внешним" по отношению к нему, а также (благодаря науке) способным активно манипулировать окружающими вещами. (В контексте переосмысления проблемы "философия как зеркало природы" Рорти отстаивает идею, что лишь В. и Хайдеггер являют собой ведущих представителей философии 20 в.) Пожалуй, совмещение оригинального понимания В. сути самой философии и детальных реконструкций собственно философских

190

"техник" (характеристики формулируемых вопросов, типы аргументации и т.п.) — придали идейному наследию мыслителя особое своеобразие. В. пришел к выводам, что наука — это лишь одна из языковых игр, неукоснительное исполнение правил которой отнюдь не предзадано. Конституирование экспериментальной науки о человеке по шаблонам естественных наук, по В., неосуществимо. По его мнению, необходимо замещение традиционной психологии — а) комплексным пониманием межличностной практики, фундируемой "жизненными формами", как коммуникации по известным правилам; б) концепцией "языковых игр", точно так же необосновываемых, как и сами "жизненные формы"; в) конвенциональным молчаливым согласием участников коммуникации относительно указанных правил на основе доверия к сложившейся соответствующей традиции. И, как следствие, только посредством философского анализа процессов речевой коммуникации в разнообразных речевых играх достижимо осмысление того, что именуется психической жизнью человека. Проблема жизни вообще не может быть разрешена, по мнению В., посредством правил, предписаний и каких бы то ни было максим, ее решение — в осуществлении ее самое. По мысли В., "решение встающей перед тобой жизненной проблемы — в образе жизни, приводящем к тому, что проблематичное исчезает. Проблематичность жизни означает, что твоя жизнь не соответствует форме жизни. В таком случае ты должен изменить свою жизнь и приспособить ее к этой форме, тем самым исчезнет и проблематичное". Согласно взглядам В. как раннего, так и позднего периодов, философия — не учение или теория, не совокупность высказываний (ибо они бессмысленны), а деятельность, деяние, целью

которой является прояснение языка, а следовательно, и мира, т.е. показ себя самое в действии. Философия, согласно В., "призвана определить границы мыслимого и тем самым немислимого. Немислимое она должна ограничить изнутри через мыслимое". Результатом этой деятельности должно явиться более четкое и ясное понимание предложений языка и его структуры. По мысли В., "правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, т.е. кроме высказываний науки, — следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией, — а всякий раз, когда кто-то захотел бы высказать нечто метафизическое, показывать ему, что он не наделил значением определенные знаки своих предложений". Если на первом этапе целью интеллектуальных усилий В. выступал сконструированный по логическим законам язык, то на втором — естественный язык человеческого общения. По мысли В., структура языка суть структура мира. Смыслом творчества В. явилось желание гармонизировать реальность и логику при помощи достижения полной прозрачности и однозначной ясности языка. Мир, по В., — совокупность вещей и явлений, которую невозможно да и нельзя точно описать. Позитивизм В. тесно сопрягался с его мистицизмом; будучи своеобразным аскетом, стремившимся этикой трансформировать мир, размышляя преимущественно афоризмами, репликами и парадоксами, В. был убежден в том, что "о чем нельзя сказать, о том нужно молчать" (такова последняя фраза его "Трактата").

Ю.В. Баранчик, А.А. Грицанов

ВЛАСТЬ — в классических философских концепциях — особое отношение между людьми, способность осуществлять свою волю.

ВЛАСТЬ — в классических философских концепциях — особое отношение между людьми, способность осуществлять свою волю. Традиция интерпретации В. в терминах воли (субъективной или коллективной) и дихотомии "господин — раб" восходит к Платону и Аристотелю. Преодолевая доминировавшие в средневековые сакральные представления о В., Макиавелли выдвинул идею о светском характере В., необходимой для сдерживания эгоистической природы человека и определяемой тактическими соображениями в отношениях "государь — подданные". В доктрине европейского либерализма (Локк, Гоббс и др.) нашли свое развитие рационалистические взгляды на природу, источники и функции В. Работы Маркса и Энгельса сместили акценты на исследование политической В., основанной на классовых антагонизмах и определяемой в конечной счете материально-производственными отношениями. Проблема В. была систематически проанализирована в социологии М. Вебера, который ввел понятие легитимности господства (признания В. управляемыми индивидами), выделил легальный, традиционный, харизматический виды, а также личностный и формально-рациональный типы В. В настоящее время при анализе В. принято рассматривать в качестве видов политическую, экономическую, государственную, семейную В., учитывать различные ее формы (господство, руководство, управление, организация, контроль) и методы (авторитет, право, насилие). Неклассические философские версии В. связаны со снятием оппозиции "правитель — подчиненный", пересмотром понимания В. как чисто идеологического, подконтрольного разуму феномена и рассмотрением ее в более широких философских контекстах. С первым наброском такого подхода выступил Ницше. Он деаватировал деятеля-субъекта как "присочиненного" к волевому акту. Безличная сила "воли к В." лежит, по Ницше, в основании существования; познание мира, будучи "волей к истине", оказывается формой проявле-

191

ния иррационального полифункционала "воли к В.". Идеи генеалогического исследования В. (по Ницше) были восприняты современной французской философией от структурализма до "новых левых". Фуко, исследуя комплексы "В. — знания", рассматривал "структуры В." как принципиально децентрированные (лишенные иерархически привилегированной точки — Суверена) образования, специфика которых в том, что они — "везде". Эта "вездесущность" В. задает ее новое видение как лишнего теологического измерения самоорганизующегося процесса взаимоориентации, конфликтующих отношений, пронизывающего силовыми полями весь социум. Природа В., по Фуко, обращена к сфере бессознательного, существуя в модусе самосокрытия, она обнаруживает свои подлинные "намерения" на микроуровне социальной жизни (классификация удовольствия, ритуал исповеди, локализация секса и т.п.), на поверхности кристаллизуясь в государственные институты и социальные гегемонии. Р.Барт развивает и перерабатывает в русле "политической семиологии" ницшеанские интуиции об укорененности В. в "самом начале языка". Он демонстрирует, что язык, считающийся нейтральным средством коммуникации, на самом деле пропущен через механизмы вторичного означивания (идиоматические смыслы, жанровые конвенции и т.п.), имеющего идеологическую природу и обеспечивающего языку социальную действенность и статус дискурса. Таким образом, В., по Р.Барту, осуществляется в форме дискурсивных стратегий, на службе у которых оказывается индивид в силу самого факта употребления языка, и которые в совокупности образуют первичный уровень принуждения. Более радикальные трактовки В. содержатся в работах Делеза и Гваттари (В. как субпродукт "производства желания"), проясняющих бытийные аспекты В. через образы "В. ткани", "В. организма" и т.д. Общая направленность неклассических концепций В. заключается в выявлении форм и методов принуждения, осуществляемых помимо сознания индивидов, что определяет переход от попыток дефиниции В. к ее систематизированному описанию. [См. также "Надзирать и наказывать" (Фуко),

ВОЛЬТЕР (Voltaire), настоящее имя — Франсуа Мари Аруэ (Arouet) (1694—1778) — французский философ, писатель, историк, представитель французского Просвещения

ВОЛЬТЕР (Voltaire), настоящее имя — Франсуа Мари Аруэ (Arouet) (1694—1778) — французский философ, писатель, историк, представитель французского Просвещения. Историограф Людовика XV во второй половине 1740-х. Избран в Академию наук Франции (1746). Произведения В. в полном издании Моланда (1878—1885) составляют 52 тома. Основные философские сочинения: "Философские письма" (1727—1733), "Метафизический трактат" (1734, издан посмертно), "Основания философии Ньютона" (1736—1738), "Век Людовика XIV" (1751), "Микромегас" (1752), "Опыт о нравах и духе народов и об основных фактах истории от Карла Великого до Людовика XIII" (1756), "Сократ" (1759), "История Российской империи в царствование Петра Великого" (1759—1763), "Карманный философский словарь" (1764), "Несведущий философ" (1766) и др. В. предложил новое доказательство бытия Бога, которое утверждалось им аксиоматически, исходя из одной возможности логического обобщения понятия человеческой сущности: "Я существую, а следовательно нечто существует вечно". По мнению В., эта истина сходна с первыми положениями арифметики и геометрии, — являясь очевидной, она не может оказаться заключением какой-либо цепочки логических выводов. Мыслителей, отрицающих существование Бога, В. обвинял в механицизме. Так, опровержение бытия Бога сводилось ими к тому, что все в природе происходит исключительно в соответствии с законами математики. Современная эпистемология такую позицию называет установкой на аддитивность. В результате применения подобной установки сама собой отпадает необходимость обращения к супераддитивным причинам, которые не могут быть описаны математическими законами. К таким причинам принадлежат "Бог" и "конечная причина". Механицисты отбрасывают возможность супераддитивного обобщения человеческой сущности, подчеркивая непротиворечивость проведения принципиального отказа от идей типа "конечных причин". Однако, по возражению В., это опровержение относится только к полаганию возможности несуществования Бога и никак не касается доказательства невозможности существования Бога. Бытие Бога все же мыслимо, а значит возможно. Отсюда, Бог скорее существует, чем не существует. Противоположность двух установок (на аддитивность и супераддитивность) вынуждает признать лишь немислимость ясным образом суммы божественных качеств. Установить и обсудить атрибуты Бога человек не в состоянии. Будучи бытием конечным, он не в силах постичь природу божественного бытия. Отталкиваясь от этого тезиса, В. развернул философскую критику теологии: "Мне свойственно всего лишь человеческое мышление, теологи принимают божественные решения". Разделяя позиции сенсуализма Локка и натурфилософии Ньютона, В. называл теологией всякую внеопытную метафизику. На этом основании В. отвергал учение Декарта о вечной душе и врожденных идеях как своеобразную теологию. Таким образом В. упрекал как механицистов, так и теологов. Первых — за односторонний редукционизм всех природных явлений к математическим законам. Вторых —

192

за некритическое учение (наподобие теории о божественных атрибутах). Подлинная философия, по В., должна быть автономна от механицизма и от теологии. По утверждению В., метафизические рассуждения заключают в себе некоторую долю вероятности. Философия строит лишь правдоподобные гипотезы, выполняя эвристическую функцию, и не должна претендовать на точное знание. В. однозначно коррелирует теологию и политическую борьбу. Теологи "питают честолюбивые чаяния главарей сект, но кончается это обычно тем, что они стремятся стать во главе партий". Эффективность отношений господства предполагает "фанатизм народа", поэтому каждая "партия" имеет определенную религию. Теология преследует частные корпоративные интересы и не выходит на уровень интересов общества в целом. Подлинная же мера добра и зла — благо общества, следовательно мораль не может быть связана с "теологическим мнением". Общество в целом нуждается не во многих теологических религиях враждующих "партий", а, скорее, в одной естественной (государственной) религии, которая представляет собой философскую веру в Бога (деизм). Если теологическая религия — "мать фанатизма, гражданских раздоров, враг рода человеческого", то религия государственная — основа порядка и законодатель общественной морали. Мировая история видится В. высшим судом человеческих мнений. Поскольку все действия людей основываются на каких-то убеждениях, борьба мнений выступает в форме движущего фактора исторического процесса. Именно поэтому история народа оказывается неотделимой от его культуры, нравов и обычаев. В. категорически отвергает идеи провиденциализма. По его мнению: а) далеко не все в истории может складываться к лучшему; б) исторический процесс являет собой не более, чем хаос единичных событий, где каждое событие вызвано определенными причинами — но во взаимодействии этих причин невозможно уловить какую-либо закономерность. Вместо теологического способа рассмотрения истории В. предлагает иной — философский. В связи с этим он ввел в научный оборот термин "философия истории". Просветительская деятельность В. затронула все основные культурные феномены своего времени, включая религию, государство и историю.

ВОЛЬФ (Wolff) Христиан (1679—1754) — немецкий мыслитель, философ и математик, с именем которого связано начало Просвещения в немецкой философии

ВОЛЬФ (Wolff) Христиан (1679—1754) — немецкий мыслитель, философ и математик, с именем которого связано начало Просвещения в немецкой философии, основатель первой философской школы в Германии, популяризатор идей Лейбница, подвижник внесения широких знаний в народ. Творческую деятельность В. начал с теологии, затем перешел к философии и математике. С 1706 становится профессором в г. Халле, где читал лекции по всем разделам философии и исключительно на немецком языке, что в те времена было большой редкостью (не случайно считается, что именно В. положил начало немецкоязычной системе философских понятий). В Халле В. основал первый немецкий научный журнал. По сравнению с протестантскими богословами тогдашней Германии В. был свободомыслящим мыслителем и поборником идей рационализма, что повлекло на него гнев прусского короля Фридриха Вильгельма, который выслал В. из Пруссии. В. переезжает в Кассель, становится первым философом Марбургского университета, где его лекции посещал М.В. Ломоносов, избирается членом академий Лондона, Парижа, Стокгольма, приглашается вице-президентом в российскую Академию наук. Находясь под влиянием идей Декарта, Спинозы, отчасти Локка и, главным образом, Лейбница, В. всю жизнь с невероятным педантизмом разрабатывал всеобъемлющую систему философии. (Главное произведение В. — "Логика, или Разумные мысли о силах человеческого рассудка", 1712.) По форме изложения своей системы В. следовал "Этике" Спинозы, излагая свою дедукцию в строго геометрической форме: одна за другой здесь следуют аксиомы, теоремы, схолии, короллярии и т.п. Выработанная В. философская система была первой в Германии. Она охватывала, по сути, все отрасли знания того времени как теоретического, так и практического. Все компоненты собственной теоретической системы В. пытался рационально обосновать, классифицировать, дефинировать и дедуцировать, заслужив тем самым авторитет родоначальника "духа научной основательности в немецкой философии" (Кант), однако эта основательность давалась ценой самого несносного педантизма. Систематизация идей Лейбница обернулась "плоским теологизмом", в результате чего многие интересные идеи последнего оказались заменены упрощенными метафизическими схемами, вульгаризировавшими саму лейбницевскую постановку вопросов. В результате философия Лейбница в интерпретациях В. лишилась многих эвристических наработок. В частности, свою телеологию Лейбниц пытался совместить с идеей механической причинности, которая носила у него глубоко имманентный характер; в варианте же В. телеология предстала как поиск внешних целей, главной и последней среди которых провозглашалась полезность всех вещей человеку, который, в свою очередь, мыслился В. как предназначенный Богом для того, чтобы почитать его как творца всех вещей. Всю свою философию В. разделил на теоретическую и практическую части, дав тем самым впервые четкое

193

различие между теоретическим и эмпирическим знанием. В свою очередь, его теоретическая философия, будучи наукой о всех возможных предметах, насколько они "возможны", и исследующей их взаимосвязи, причины и основания, распадается на логику и метафизику. Будучи рациональной теоретической наукой, метафизика, по В., состоит из онтологии, космологии, психологии и естественной теологии. В состав практических наук В. внес этику, экономику, естественное право и политику. Наиболее разработанной в его системе явилась онтология, в которой более всего чувствовалось влияние Лейбница, а также Декарта. Следуя, в целом, основным идеям своего немецкого предшественника в области космологии, В., тем не менее, отказался от его монадологии и внес некоторые изменения в его учение о "предустановленной гармонии", отдавая предпочтение декартовскому психофизическому дуализму и механицизму. В области этики и политики В. был сторонником естественной морали и теории естественного права. Центральное место во всей системе В. занимала его естественная теология или учение о Боге. Ибо только Бог является самостоятельным и необходимым существом, все остальные, согласно В., — лишь его творения, не обладающие такой самостоятельностью. Конечной целью философии и становится выяснение этого первичного основания всех вещей. Несмотря на ряд присущих ей методологических недостатков, философия В. оказала существенное влияние на развитие теоретической мысли в Германии, став чуть ли не единственным руководством по изучению университетских философских курсов вплоть до возникновения философского учения Канта, назвавшего своего предшественника "величайшим из всех догматических философов".

ВОЛЯ — феномен саморегуляции субъектом своего поведения и деятельности, обеспечивающий векторную ориентацию имманентных состояний сознания на объективированную экстернорную цель и концентрацию усилий на достижении последней

ВОЛЯ — феномен саморегуляции субъектом своего поведения и деятельности, обеспечивающий век-

торную ориентацию имманентных состояний сознания на объективированную экстернорную цель и концентрацию усилий на достижении последней. Будучи несводимым ни к предметной деятельности, ни ко вне-практическому сознанию, феномен В. является связующим звеном деятельностного акта, обеспечивающим единство субъектной его составляющей (желающий и целеполагающий субъект) и составляющей объективно-предметной (субъект целеполагающий и волящий), транслируя импульс потребности в импульс к действию. В акте В. субъект объективирует (посредством осознания потребности), легитимирует (на основе осуществления выбора) и санкционирует в качестве цели субъективное желание, конституирующееся в данном

процессе как объективно реализуемая цель деятельности, выступающая, с одной стороны, результатом рефлексии над потребностью, с другой — прогностическим образом будущего продукта деятельности. В сфере В. происходит синтез идущего от желания "я хочу" и выводящего на операциональные шаги "я должен", что является актуальным как в случае концентрации усилий на достижении цели, так и в ситуации отказа от нее ради альтернативных ценностей (доминирование другой цели). Ядром волевого акта, таким образом, является осознание ценностного содержания и личной значимости сформулированной цели, ее соответствия или не соответствия личностным ценностным шкалам. В реальном функционировании сознания В. обеспечивает определенный баланс побудительных и тормозных функций, стимулируя одни и блокируя другие действия в зависимости от артикулированной субъектом цели. В структуру волевого акта входят принятие решения, предполагающее осуществление выбора в контексте борьбы мотивов и содержательно совпадающее с формулировкой цели, и мобилизация усилий на его реализации (по формулировке Джеймса, воплощением волевого акта является созидательное усилие "fiat" — "да будет"). Феномен В. фундирован индивидуальным когнитивным тезаурусом субъекта, артикулирующим объективную по содержанию информацию в свете ее субъективного смысла, и тесно связан с феноменом установки, т.е. предрасположенности субъекта к тому или иному комплексу действий, обуславливающей скорость реагирования на предъявляемую ситуацию (Л.Ланге), формирующей психологическое состояние готовности, детерминирующее степень и направленность активности различных психических процессов (Н. Ах), конституирующую комплексную "модификацию субъекта" как основу его целесообразной избирательной активности (Д.Узнадзе) или задающую субъективную ориентацию индивидов на те или иные социальные ценности (социальная психология и социология после У.Томаса и Ф.Знанецкого). Психологические концепции В. дифференцируются на автогенетические, трактующие В. как автохтонный феномен (В.Вундт, И.Линдворски), и гетерогенетические, возводящие В. в качестве вторичного продукта к чувственной сфере (Г.Эббингауз и др.) или в сфере мышления (Герbart). Аналогично в историко-философской традиции отчетливо проявляются две тенденции трактовки феномена В.: с одной стороны В. интерпретируется как продукт внешней детерминации, природа которой понимается как физиологическая, психологическая, социальная или трансцендентная (в зависимости от общей направленности концепции); феномен В. в рамках данных философских теорий, как правило, не акцентируется и

194

практически не выступает предметом специального философского рассмотрения. Второй вектор философской традиции связан в этом контексте с интерпретацией В. как финально автохтонного феномена, атрибутивной характеристикой которого выступает самодостаточная свобода (см. Свобода воли) и который определяет сущность бытия и формирует его, что задает в истории философии такую самостоятельную традицию, как волюнтаризм. В постмодернизме понятие В. переосмыслено в контексте общей постмодернистской установки на видение процессуальности как самоорганизации — вне внешнего принудительного причинения (см. Неодетерминизм), как пишет П. де Ман, "то, что Ницше, вслед за Шопенгауэром, называет "Волей", — это по-прежнему субъект, сознание, способное знать, что оно может и чего не может позволить, способное знать свое собственное воление. Способность самопредставления воли есть акт своеволия". В частности, в концепциях постмодернизма понятие В. используется для обозначения принципиально свободной и не ограниченной дискурсивными правилами субъективности, не конституируемой, однако, в качестве субъекта как такового и противостоящей традиционной интерпретации последнего ("номадические сингулярности" Делеза, например). Важным аспектом интерпретации В. в постмодернизме является характерное для постмодернистских авторов сопоставление феноменов музыки и В. (по Ницше, музыка есть "несдержанное излияние бессознательной воли") при исходной опоре на тотально принятое постмодернизмом положение Руссо о том, что дионисийская мудрость (а именно с ней сопрягается постмодернизмом феномен музыки как, в оценке П. де Мана, "чистой, нерепрезентативной") являет собой отсутствие всякого смысла (см. Пустой знак). Так, утверждение Шопенгауэра о том, что "музыка есть непосредственный образ Воли", по оценке Ф.Лаку-Лабарта, "так ни разу и не принято без оговорок, но и никогда по-настоящему не опровергнуто". В деконструктивистском контексте актуализируется идея Ницше о бесконечной семантической креативности В., процесс которой назван Ницше "художественной игрой, в которую Воля, в вечной полноте своей радости, играет сама с собою" (см. Деконструкция), — продуктом этой деконструктивной игры выступает своего рода "осадок значения, остающийся вне досягаемости собственной логики текста и заставляющий читателя погружаться в бесконечный процесс деконструкции" (П. де Ман). В качестве универсалии культуры В. аксиологически акцентируется в ряде национальных традиций, будучи осмысленной в качестве апофеоза свободы (см. традиционная русская "В. вольная", как сня-

тие любых пространственных и нормативных границ — в отличие от понятой как результат рационально обоснованных ограничений свободы, либо в качестве не совпадающего со свободой феномена). В данном случае В. трактуется как имманентное человеку состояние в отличие от свободы как результата сознательного преодоления несвободы в сознательном целеполагающем усилии: русск. "отпустить на В." в значении "вернуть к исходному, временно нарушенному внешним вмешательством состоянию".

М.А. Можейко

ВОЛЯ К ВЛАСТИ -- основное понятие в философии Ницше, используемое им для обозначения принципа объяснения всего совершающегося в мире как таковом; его субстанциальной основы и фундаментальной движущей силы

ВОЛЯ К ВЛАСТИ -- основное понятие в философии Ницше, используемое им для обозначения принципа объяснения всего совершающегося в мире как таковом; его субстанциальной основы и фундаментальной движущей силы. Это то, с помощью чего все должно быть в конечном счете истолковано и к чему все должно быть сведено. В.кВ. — понятие, подвергавшееся в истории философии беспрецедентным искажениям и фальсификациям; оно и по сей день остается объектом самых различных интерпретаций в том числе и потому, что сам Ницше не особо заботился объяснить, что же все-таки он под ним понимает. История его формирования восходит к концу 1880-х, когда философ надеялся написать систематически целостный, завершающий все его искания труд. Его наиболее интенсивные творческие усилия на протяжении этих последних лет, когда он был еще психически здоров, были связаны именно с анализом В.кВ. — этой дерзкой и во многом претенциозной идеи, на которую Ницше, тем не менее, возлагал большие надежды — использовать ее в качестве главной несущей конструкции, понятия, с помощью которого можно было бы объединить, систематизировать и интегрировать все остальные идеи его философии. Более того, он намеревался с его помощью радикально изменить всю тогдашнюю философию и науку. Таким образом, именно в В.кВ. он увидел своего рода ключ к пониманию и своей собственной философии, и мира в целом. Вновь, как и в после-романтический период своего творчества, Ницше много занимается естествознанием и, в частности, теорией Дарвина. Считая жизнь конечной целью всех человеческих стремлений, он отождествляет ее с ростом, подъемом, увеличением мощи, борьбой и т.п., хотя и не приемлет дарвиновской идеи цели и отрицает прогресс, особенно применительно к человеческому обществу, считая, что последнее, наоборот, быстрым и решительным шагом идет в направлении вырождения. Прогресс вообще есть, по Ницше, "идея современная, то есть ложная", неприменимая ко всей природе: "все животное и растительное царство не развивается от низшего к высшему, но все в нем идет вперед одновре-

195

менно, спутано, попеременно и друг на друга". Понятие В.кВ. становится у Ницше своего рода принципом истолкования и новым началом всемирного космического процесса. Определенную роль в разработке учения о В.кВ. сыграло и традиционное увлечение Ницше античностью; можно даже сказать, что это учение стало своего рода переосмыслением и углублением его ранних, хорошо знакомых еще по "Рождению трагедии из духа музыки" взглядов и настроений: "Теперь едва осмеливаются говорить о воле к власти: иначе в Афинах". Это, по преимуществу социальное наблюдение, расширяется и переносится им затем на другие области действительности, приобретая поистине онтологический статус — становясь тем, что лежит в основе всего существующего и является наиболее фундаментальным в устройстве мира. Известно, что Ницше всю свою жизнь чрезвычайно критически относился ко всякой метафизике как учению о принципах бытия и познания, тем не менее, признав В.кВ. именно в таком, вышеотмеченном качестве, он не мог не прийти к разработке собственной версии метафизики, существенно отличающейся, однако, от всех когда-либо существовавших своим во многом "прикладным" характером. Иначе говоря, многие чисто метафизические соображения и мотивы не играли здесь самостоятельной роли, будучи в значительной мере подчинены скорее нравственным постулатам Ницше — его титаническому стремлению к утверждению грядущей новой жизни, жаждой сильных людей и т.п. Именно поэтому метафизические построения достаточно подвижно и органично переходят и переплетаются в его философии с моральным творчеством, как бы фундируя его идеал сильного, целостного человека, принимающего жизнь со всеми ее страданиями и бессмыслицей и использующего ее в качестве материала для творчества своей воли. Вплотную приблизившись к полю непосредственно метафизической традиции, Ницше не последовал, тем не менее, принятому здесь в качестве канона принципу системного изложения философских воззрений. Так, книга, в которой он по сути и изложил свое учение, названная им аналогичным образом — "В.кВ.", — представляет собой в принципе бессистемное, афористическое изложение. Сам Ницше считал печальным признаком для философа, когда тот замораживал свои мысли в систему: "Систематик — это такой философ, который не хочет больше признавать, что его дух *живет*, что он подобно дереву мощно стремится вишь и ненасытно захватывает все окружающее — философ, который решительно не знает покоя, пока не выкроит из своего духа нечто безжизненное, нечто деревянное, четырехугольную глупость, "систему". Стремясь дать изложение своей философии, Ницше в то же время не считал ее мертвой догмой; для него она была, скорее, своего рода регулятивным принципом

для обоснования последующих взглядов и идей. Возвращаясь к самой книге "В.кВ.", следует отметить, что в том виде, в каком она предстала перед читающим миром, она не была выполнена самим ее автором, а представляла из себя обработку подготовленных им планов и материалов, осуществленную уже после его смерти сотрудниками Архива Ницше в Веймаре под руководством его сестры Э.Ферстер-Ницше. Именно поэтому вопрос об аутентичности текста и по сей день остается открытым и составляет предмет специального рассмотрения. И тем не менее, здесь можно отметить ряд малоизвестных и небезыntenесных деталей. Так, известный исследователь творчества Ницше — профессор Карл Шлехта в своем выдающемся издании работ философа под названием "Nietzsches Werke in Drei Bande" (Munich, 1958) использовал вместо одиозного названия "В.кВ." вполне нейтральное "Из неопубликованных работ 1880-х годов", выступив тем самым в знак протеста против вопиющих издательских вольностей, с которыми отнеслась к наследию философа его сестра и люди из Архива Ницше. Он полагал, в частности, что эти поздние заметки очень трудно упорядочить хронологически, так как они не имеют точной датировки в рукописях самого Ницше и таким образом, строго говоря, в них нет как таковой книги под названием "В.кВ.". И тем не менее в этом огромном количестве неопубликованных фрагментов очень многие посвящены разработке и прояснению именно данного понятия — "В.кВ.". Сколько бы не упрекали Элизабет Ферстер-Ницше (а упрекать действительно есть за что) за использование словосочетания "В.кВ." в качестве названия для этих посмертно опубликованных фрагментов, у нее все же были для этого некоторые основания. "В.кВ." и в самом деле было одним из рабочих названий той книги, которую Ницше планировал подготовить в конце жизни, и вряд ли расхождение между названием и содержанием подборки афоризмов здесь больше, чем в тех работах, которые он публиковал сам. Суть оригинальной концепции В.кВ. вытекает из критического требования философа о "переоценке всех ценностей". От осмысления "ложных" ценностей современного ему мира Ницше переходит к анализу его глубочайших бытийственных оснований, усматривая последние в примате *ratio*, доминировании истины над жизнью, что, на его взгляд, является главным симптомом упадка последней, ибо только она — жизнь — может и должна быть конечной целью всех человеческих стремлений: "единственной целью моей воли". Эту жизнь он понимает в виде потока, вечного и абсолют-

196

ного становления, в котором нет ни конечной цели, ни логики, а есть лишь бессмысленная последовательность сложных комбинаций и игра случайных сил. Становление недоступно, по Ницше, какому-либо разумному толкованию и в принципе непознаваемо. Единственное, что философ считает возможным о нем сказать — это то, что оно есть результат соперничества между энергиями, между состязающимися центрами сил или центрами власти — волями, каждая из которых стремится сделаться сильнее и "которые постоянно либо увеличивают свою власть, либо теряют ее". Во всех проявлениях жизни Ницше находит, таким образом, В.кВ. Это, пишет он, "не бытие, не становление, а пафос — элементарный факт, из которого уже и порождается и становление и действие". И дальше: "Вся энергия, вся действительная сила — в воле к власти, кроме нее нет никакой другой ни физической, ни динамической, ни психологической силы". В.кВ., согласно Ницше, свойственна любому становлению, является основой мировой эволюции и фактом... не допускающим никаких объяснений. В.кВ., по Ницше, не едина, а распадается на некоторые центры сил, мощь которых либо растет, либо уменьшается в зависимости от присущей им энергии и степени противоборства противостоящих центров. Принцип, управляющий всем этим процессом, есть, по Ницше, не дарвиновская "борьба за существование" и не стремление к самосохранению и устойчивости; "великая и малая борьба идет всегда за преобладание, за рост и расширение, за мощь воли к власти, которая и есть воля к жизни". Становление есть, таким образом, непрерывное усилие к возрастанию жизни, росту, как условию ее сохранения. Это усилие становления, "жажда жизни" и есть В.кВ. как "самая внутренняя сущность бытия". Ницше пытается проследить ее на всех ступенях развития жизни, полагая, что любой живой организм представляет собой собрание действующих в унисон силовых центров. Даже процесс питания он рассматривает в контексте "применения первоначальной воли сделаться сильнее". Заметно, как в этом самом общем определении жизни угадываются многие из выводов социально-нравственного учения Ницше. Так, эксплуатация, по его мысли, не есть атрибут "развращенного, несовершенного или же примитивного общества: это — часть существа всего живого, его органическая функция, следствие истинной В.кВ., которая есть прежде всего воля к жизни. Еще одно, очень характерное в этом плане высказывание: "Жить значит постоянно отталкивать от себя нечто, что собирается умереть; жить значит быть жестоким и неумолимым ко всему, что слабо и старо в нас", и т.п. Человек, как и человечество в целом, превращаются в этой системе координат в своего рода сложную группировку центров природных сил, постоянно соперничающих между собой за рост "чувств власти". Ницше против того, чтобы описывать человечество в терминах метафизических объяснений, внушающих человеку мысль о его исключительном по сравнению с природой положении в мире. "Он должен быть глух к таким голосам и стоять с бесстрашными глазами Эдипа и заклеенными ушами Улисса". Будучи частью универсальной жизненной силы и выражением единого жизненного принципа, человек, как и любой сложный механизм, отличается многообразным и неоднозначным его проявлением, где каждая из множества "В.кВ." имеет свой способ выражения. Первичными и наиболее естественными здесь являются аффекты, и только за ними идут уже интеллект и мышление, являющиеся не более чем "только выражением скрытых за ними аффектов, единство которых и есть воля к власти". Последняя становится у Ницше также и

основополагающим принципом познания, которое, будучи лишь "перспективным учением об аффектах" — перспективизмом, рассматривается им тоже как только орудие В.кВ., ибо все высшие проявления человеческого сознания служат не более чем повышению жизни. Познание, по Ницше, тем сильнее, чем сильнее управляющая им воля: "Какой-нибудь тип усваивает столько реальности, чтобы овладеть, воспользоваться ею". Ницше развивает дальше свою идею об исключительно служебной роли познания и о том, как возникают и само сознание, и разум, и логика, и все важнейшие мыслительные категории (типа каузальности и т.п.), являющиеся в конечном счете только результатом приспособления организма к среде, схематизации и упрощения мира. Большое место он уделяет здесь и проблеме истины, резко выступая против рациональной ее трактовки — как главной цели всех знаний. Это место принадлежит, по Ницше, самой жизни со всеми ее страстями и влечениями. "В жизни, — пишет он, — есть лишь желания и их удовлетворения, а что между ними — истина или заблуждение — не имеет существенного значения". Значительно опережая по времени одного из своих будущих последователей — Рорти, философ отрицает объективный характер истины, — то, что она выражает некое отношение самих вещей, "нечто такое, что уже существовало, что нужно поэтому только найти, открыть — она есть нечто, что нужно создать и что дает имя процессу, стремлению к победе". Истинам, как вполне логичным, несущим на себе печать общезначимости, "затасканным, захватанным химерам", сконструированным бездушным рассудком, Ницше противопоставляет заблуждения. Последние, считает он, пронизаны человеческими заботами и желаниями, способствуют сохранению и возрастанию жизни. Диа-

197

лектика истины и заблуждения здесь достаточно сложна и противоречива: философ то сталкивает их друг с другом, отдавая приоритет заблуждению; то не видит между ними вообще какого-либо принципиального различия. Так, истина превращается у него в то же заблуждение, только неопровержимое ("что удастся, то и истинно"). В силу того, что реальность Ницше трактует в качестве неупорядоченного потока становления, оказывается невозможным говорить о какой-либо соизмеримости категорий мышления и действительности. "Вещь в себе", "субъект", "субстанция", "единство Я", "каузальность" и т.п. — все это, по Ницше, не более чем эвристические, антропоморфизирующие мир упрощения и предрассудки разума, от которых надо отказаться, противопоставляя им энергетику В.кВ. Мир, как вечное становление, находится в процессе постоянного изменения количеств сил, у которых нет ни цели, ни единства, ни истинного, ни ложного. Ницше провозглашает тезис о существовании только кажущегося мира, мира постоянных движений и перемещений количеств силы; только этот мир, по его мысли, и является единственно реальным. Принципиальной установкой его гносеологии становится перспективизм, согласно которому каждое живое существо наделяется особой точкой видения этого мира вечно меняющейся перспективы. "Мы не можем ничего сказать о вещи самой по себе, так как в этом случае мы лишаемся точки зрения познающего"...который как бы останавливает на мгновение этот вечно становящийся мир с тем, чтобы логизировать и схематизировать его. При этом никто не в состоянии обосновать истинность своей перспективы. Процесс познания превращается, таким образом, в оценку, интерпретацию и созидание мира, когда все от начала и до конца обусловлено действительностью самого субъекта. "Есть только одно — перспективное "познание", и чем больше позволяем мы аффектам говорить о вещи, тем больше глаз, различных глаз имеем мы для созерцания вещи, тем полнее будет наше "понятие" о вещи, наша "объективность". Наряду с такого рода гносеологическим прагматизмом Ницше, как и все представители философии жизни, является иррационалистом, отдающим приоритет инстинктивно-бессознательному, непосредственно-интуитивному в познании. Это вытекает из противопоставления им разума жизни, разума как неспособного понять последнюю, умертвляющего или в лучшем случае деформирующего ее — "каким холодом и отчужденностью веет на нас до сих пор от тех миров, которые открыла наука". Разум случаен, "даже в самом мудром человеке он составляет исключение: хаос, необходимость, вихрь — вот правило". Не лгут, по Ницше, только чувства, "мы сами вносим ложь в их свидетельства, приписывая явлениям единство, вещественность, субстанцию, положительность и т.д.". Только в инстинкте непосредственно находит свое проявление принцип всего существующего — В.кВ.; только инстинкт является ее аутентичным выражением. Ницше ставит физическую, инстинктивную сторону в человеке выше, чем духовную, которая, по его мнению, является лишь надстройкой над истинным фундаментом — жизнью тела. Поэтому истинное воспитание, здоровье должны начинаться именно с физической стороны: "надлежащее место есть тело, жест, диета, физиология... Греки знали, они делали, что было нужно, заботились об улучшении физической природы". Сознание, духовное, будучи симптомом несовершенства организма, выступает, по Ницше, вперед только тогда, когда утерян верный инструмент — инстинкт. Этот тезис о доминирующем значении бессознательно-витальной сферы в человеке, а также представление о нем, как о "неопределившемся" животном вошли в несколько преобразованном виде в качестве важнейшего элемента в концепции философской антропологии, особенно биологической ее ветви. Такова суть ницшевского учения о В.кВ. Надо сказать, что это понятие оказывается в философии Ницше непосредственным образом связано с другими основополагающими ее концептами — "вечным возвращением" и "сверхчеловеком". В конечном счете и то, и другое являют собой образы этого главного его постулата; причем если первое становится у него своего рода способом бытия В.кВ. (см. **Вечное возвращение**), то второе — "сверхчеловек", демонстрирующее стремление к созданию высшего типа человека, являет собой, по Ницше, "наивысочайшее" самоосуществление этой воли. Понятие "В.кВ.", как и другие понятия философии Ницше, неоднократно

подвергалось всевозможным фальсификациям: вырванные из контекста, те или иные афоризмы и извлечения в их "свободной" подборке или же искусной компоновке интерпретировались часто совсем не в том смысле, который им придавал сам автор, отождествляясь с "культом силы", разнузданностью инстинктов, внешним господством, стремлением к захватам и т.п. Однако ницшевская В.кВ. не может быть адекватно понята в таком контексте грубого насилия, так как последнее, согласно Ницше, всегда растрачивается в том, на что оно было направлено, если только оно не возвращается к себе самому с последующим "сохранением" и "возрастанием". "Прежде, чем господствовать над другими, — писал Ницше, — научись властвовать над собой", само-властвовать. Могущество власти заключается не в ее произволе, а в желании мочь, желании силы. В этом стремлении исполнить элементарный долг жизни Ницше и увидел синоним В.кВ., отсюда посто-

198

янное использование им в качестве тождественного ей понятия "воли к жизни". Причем сама жизнь, по Ницше, это и есть "инстинкт роста, устойчивости, накопления сил, власти: где недостает воли к власти, там упадок." Адептом такого рода истолкования В.кВ. является Хайдеггер, который в своей работе "Европейский нигилизм" говорит о недопустимости отождествлять последнюю с "романтическим" желанием и стремлением просто к захвату власти: ее смысл он видит в "самоуполномочении власти на превосходение себя самой", т.е. всегда возрастании власти, не довольствующейся достигнутой ступенью, т.е. самой же собой. Подобная остановка расценивается им как немощь и упадок. Анализируя смысл данного понятия, Хайдеггер описывает его в контексте собственной концепции Бытия, считая, что Ницше использует понятие "В.кВ." для обозначения основной черты сущего и существа власти и дает тем самым ответ на вопрос о том, *что есть* сущее в истории своего бытия. Все сущее, насколько оно *есть* и есть *так*, как оно есть — это В.кВ. Но для Хайдеггера последняя означает еще и новый принцип полагания ценностей, — то, откуда, собственно говоря, и исходит и куда возвращается это полагание. "Если все сущее есть воля к власти, — пишет Хайдеггер, — то "имеет" ценность и *"есть"* как ценность только то, что исполняется властью в ее существове." Она, власть, не терпит никакой другой цели за пределами сущего, а так как последнее в качестве В.кВ. как никогда не иссякающего превозмогания должно быть *постоянным "становлением"*, вновь и вновь возвращаться только к ней и приводить к тому же самому, то и сущее в целом должно быть только вечным возвращением. В интерпретации В.кВ. Делезом акцент сделан на абсолютном характере ее утверждения и невозможности ее истолкования сквозь призму уже устоявшихся ценностей — т.е. через отрицание (насилие, захват и т.п.). Поэтому Делез призывает отличать В.кВ. от так называемых "вожделения господства" и "воли властвовать", которые пишутся по-немецки не так, как у Ницше, т.е. "Will zur Macht", а так — "Will der Macht", хотя могут переводиться таким же образом — "В.кВ.", означая, однако, при этом не утверждение, не творчество новых ценностей, а стремление добиваться уже установленного и созданного. Что же касается Ницше, то у него, согласно Делезу, природа В.кВ. состоит именно в том, чтобы творить и отдавать, утверждая; а не забирать, отрицая. Кстати, учитывая неоднозначность самого немецкого слова Macht, русские дореволюционные философы, как бы предвосхищая Делеза, переводили это ницшевское понятие как "воля к мощи", но не как "В.кВ.", акцентируя здесь момент творчески-активного, положительного. Кроме Хайдеггера и Делеза, ницшевская В.кВ. оказала определенное влияние также и на творчество Фуко с его "метафизикой власти"; хорошо знаком с этим понятием был еще один французский философ, занимавшийся проблемой создания безвластных структур в языковом пространстве текста, — Р.Барт, интерпретировавший В.кВ. как аффект, удовольствие и указание на перспективу гедонизма как пессимизма у Ницше. Однако, используя некоторые идеи Ницше, Барт в то же время достаточно редко вспоминал или тем более цитировал своего "философствующего молотом" немецкого предшественника. Среди англоязычных, в частности американских авторов, которые, как известно, мало занимаются историей философии в традиционном европейском смысле этого слова, можно отметить профессора Колумбийского университета Артура Данто, книга которого "Ницше как философ" была переведена и издана в 2000 на русском языке. Этот мыслитель ставит учение о В.кВ. в тесную связь с нигилизмом Ницше, полагая, что в зрелый период его творчества учение о В.кВ. находится в таком же отношении к учению о нигилизме, в каком находилось аполлоновское начало к дионисийскому в ранний период творчества Ницше. Так же, как и в его концепции искусства, обе эти силы, или понятия, считает Данто, дополняют друг друга. Нигилизм необходим, чтобы расчистить почву для подлинного творчества, представив мир во всей его наготе, лишенным значения или формы. В свою очередь, В.кВ. "навязет неоформленной субстанции форму и придаст значение, без чего мы не могли бы жить. Как мы будем жить и о чем мы будем думать — об этом только мы сами можем сказать". Иначе говоря, мир всегда есть только то, что мы сами сделали и должны воспроизводить, что у него нет никакой другой структуры, а также значения, помимо тех, которые мы ему приписываем. В.кВ. означает, таким образом, волю к творчеству, к созиданию новых ценностей, определение "куда?" и "зачем?" человека, простирая творческую руку в будущее. В отечественной историко-философской традиции, где восприятие идей Ницше было, как известно, далеко не однозначным, можно назвать Н.Михайловского, достаточно высоко оценившего ницшевский тезис о безусловной ценности волевой деятельности личности, а также В.Соловьева, критиковавшего Ницше за отрыв его В.кВ. от христианско-религиозного контекста и др. В советское время это понятие подверглось многочисленным искажениям и фальсификациям, как впрочем и вся философия Ницше. В имевших тогда место крайне упрощенных интерпретациях оно сравнивалось, по

степени его абсурдности, то с божественной волей, сотворившей этот мир и управляющей им, то с понятием, с помощью которого философ пы-

тался якобы устранить закономерно развивающийся материальный мир и низвести его к акту субъективного творчества и т.п. В работах современных отечественных авторов, посвященных интерпретации ницшевского понятия В.кВ., чаще всего дается взвешенный, опирающийся на аутентичное прочтение оригинальных текстов мыслителя анализ.

Т. Г. Румянцева

"ВОСКРЕШЕНИЕ СУБЪЕКТА" — стратегическая ориентация позднего (современного) постмодернизма (см. After-postmodernism), фундированная отказом от радикализма в реализации установки на "смерть субъекта", сформулированной в рамках постмодернистской классики

"ВОСКРЕШЕНИЕ СУБЪЕКТА" — стратегическая ориентация позднего (современного) постмодернизма (см. After-postmodernism), фундированная отказом от радикализма в реализации установки на "смерть субъекта", сформулированной в рамках постмодернистской классики. Программа "В.С." ставит своей целью "выявление субъекта" в контексте вербальных практик, задавая философским аналитикам постмодернизма акцент на реконструкцию субъективности как вторичной по отношению к дискурсивной среде (поздние Фуко и Деррида, П.Смит, Дж.Уард, М.Готдинер и др.). Деррида, например, предлагает "пересмотреть проблему эффекта субъективности, как он /субъект — *М.М.И* производится структурой текста". Аналогично Фуко в Послесловии к работе Х.Л.Дрейфуса и П.Рабинова, посвященной исследованию его творчества (один из последних его текстов), фиксирует в качестве семантико-аксиологического фокуса своего исследовательского интереса выявление тех механизмов, посредством которых человек — в контексте различных дискурсивных практик — "сам превращает себя в субъекта". В течение последних пяти лет в центре внимания постмодернистской философии находится анализ феномена, который был обозначен Дж.Уардом как "кризис идентификации": Уард констатирует применительно к современной культуре кризис судьбы как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе, онтологически конституированной биографии. Если для культуры классики индивидуальная судьба представляла собой, по оценке А.П.Чехова, "сюжет для небольшого рассказа" (при всей своей непритязательности вполне определенный и неповторимый — как в событийном, так и в аксиологическом плане), то для постмодерна — это поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной биографии, — в диапазоне от текста Р.Музиля "О книгах Роберта Музиля" до работы Р.Барта "Ролан Барт о Ролане Барте". В контексте "заката метанарраций" дискурс легитимации как единственно возможный теряет свой смысл и по отношению к индивидуальной жизни. — Признавая нарративный (см. Нарратив) характер типового для культуры постмодерна

способа самоидентификации личности, современные представители мета-теоретиков постмодернизма (Х.Уайт, К.Меррей, М.Саруп и др.) констатируют — с опорой на серьезные клинические исследования, — что конструирование своей "истории" (истории своей жизни) как рассказа ставит под вопрос безусловность аутоидентификации, которая ранее воспринималась как данное. Не только индивидуальная биография превращается из "судьбы" в относительный и вариативный "рассказ", но, как было показано Р.Бартом во "Фрагментах любовного дискурса", даже максимально значимый с точки зрения идентификации личности элемент этой биографии — история любви — также относится к феноменам нарративного ряда: в конечном итоге, "любовь есть рассказ... Это моя собственная легенда, моя маленькая "священная история", которую я сам для себя декламирую, и эта декламация (замороженная, забальзамированная, оторванная от моего опыта) и есть любовный дискурс". Собственно, влюбленный и определяется Р.Бартом в этом контексте как тот, кто ориентирован на использование в своих дискурсивных практиках определенных вербальных клише (содержание всей книги, посвященной аналитике последних, и разворачивается после оборванной двоеточием финальной фразы Введения — "So, it is a lover who speaks and who says:"). — В конечном итоге "history of love" — превращается в организованную по правилам языкового, дискурсивного и нарративного порядков, а потому релятивную "story of love" и, наконец, просто в "love story". Важнейшим принципом организации нарративно версифицированной биографии оказывается античный принцип исономии (не более так, чем иначе): ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют онтологически-событийного обеспечения и потому, в сущности, весьма произвольны. Констатируя кризис идентификации как феномен, универсально характеризующий психологическую сферу эпохи постмодерна, философия моделирует два возможных вектора его преодоления. Первый может быть обозначен как стратегия программного неоклассицизма, второй — как коммуникационная стратегия современного постмодернизма (философия Другого). В этом контексте важнейшим моментом анализа "кризиса идентификации" выступает постулирование его связи с кризисом субъективности ("кризисом значений"): как полагает Уард, именно эта причина, в первую очередь, порождает проблематичность для субъекта самоидентификации как таковой в условиях, когда "зеркало мира", в котором он видел себя, "разбито в осколки". В связи с этим М.Готдинер говорит о желательности и даже не-

обходимости формирования своего рода "культурного классицизма", предполагающего "возврат" утраченных культурой постмодерна "значений". Социальная педагогика, например, оценивая ситуацию кризиса идентификации, сложившуюся в "постмодернистском пространстве", не только констатирует "нарративную этиологию" этого кризиса, но и постулирует необходимость специального целенаправленного формирования воспитательной установки на "контрнарративные импрингины". Исходное значение понятия "импрингин" (восприятие детенышем увиденного в первый после рождения момент существа в качестве родителя, за которым он безусловно следует и чей поведенческий образец нерелективно воспроизводит) переосмыслено современной социальной педагогикой в расширительном плане, предполагающем онтологическую фундированность (гарантированность вненарративным референтом) любого впечатления, так или иначе влияющего на поведенческую стратегию личности. Второй стратегией преодоления кризиса идентификации становится в современном постмодернизме стратегия коммуникативная: расщепленное Я может обрести свое единство лишь в контексте субъект-субъектных отношений — посредством Другого (см. Другой). — В своем единстве данные векторы разворачивания проблемных полей постмодернизма задают оформление нового этапа эволюции постмодернистской философии (см. After-postmodernism).

М.А. Можейко

«ВОССТАНИЕ МАСС» ("La Rebelion de las masas", 1930) — работа Ортеги-и-Гассета. Философ констатирует, что в современной Европе происходит явление "полного захвата массами общественной власти".

«ВОССТАНИЕ МАСС» ("La Rebelion de las masas", 1930) — работа Ортеги-и-Гассета. Философ констатирует, что в современной Европе происходит явление "полного захвата массами общественной власти". "Масса", как полагает Ортега-и-Гассет, есть "совокупность лиц, не выделенных ничем". По его мысли, плебейство и гнет массы даже в традиционно элитарных кругах — характерный признак современности: "заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду". Новоявленные политические режимы оказываются результатом "политического диктата масс". В то же время, согласно убеждению Ортеги-и-Гассета, чем общество "аристократичней, тем в большей степени оно общество, как и наоборот". Массы, достигнув сравнительно высокого жизненного уровня, "вышли из повиновения, не подчиняются никакому меньшинству, не следуют за ним и не только не считают с ним, но и вытесняют его и сами его замешают". Автор акцентирует призывание людей "вечно быть осужденными на свободу, вечно решать, чем ты станешь в этом мире. И решать без усталости и без передышки". Представителю же массы жизнь представляется "лишенной преград": "средний человек усваивает как истину, что все люди узаконенно равны". "Человек массы" получает удовлетворение от ощущения идентичности с себе подобными. Его душевный склад суть типаж избалованного ребенка. По мысли Ортеги-и-Гассета, благородство определяется "требовательностью и долгом, а не правами". Личные права суть "взятый с бою рубеж". "Всеобщие" же права типа "прав человека и гражданина", "обретаются по инерции, даром и за чужой счет, раздаются всем поровну и не требуют усилий... Всеобщими правами владеют, а личными непрестанно завладевают". Массовый человек полагает себя совершенным, "тирания пошлости в общественной жизни, быть может, самобытнейшая черта современности, наименее сопоставимая с прошлым. Прежде в европейской истории чернь никогда не заблуждалась насчет собственных *идей* касательно чего бы то ни было. Она ...не присваивала себе умозрительных суждений — например, о политике или искусстве — и не определяла, что они такое и чем должны стать... Никогда ей не взбрело в голову ни противопоставлять *идеям* политика свои, ни даже судить их, опираясь на некий свод *идей*, признанных своими... Плебей не решался даже отдаленно участвовать почти ни в какой общественной жизни, по большей части всегда концептуальной. Сегодня, напротив, у среднего человека самые неукоснительные представления обо всем, что творится и должно твориться во Вселенной". Как подчеркивает Ортега-и-Гассет, это "никоим образом" не прогресс: *идеи* массового человека не есть культура, "культурой он не обзавелся": в Европе возникает "тип человека, который *не желает ни признавать, ни доказывать правоту*, а намерен просто-напросто навязать свою волю". Это "Великая Хартия" одичания: это агрессивное завоевание "права не быть правым". Человек, не желающий, не умеющий "ладить с оппозицией", есть "дикарь, внезапно всплывший со дна цивилизации". 19 в. утратил "историческую культуру": *большевизм и фашизм...* отчетливо представляют собой, согласно Ортеге-и-Гассету, движение вспять. Свою долю исторической истины они используют "допотопно", антиисторически. Едва возникнув, они оказываются "реликтовыми": "произошедшее в России исторически невыразительно, и не знаменуется собой начало новой жизни". Философ пишет: "Обе попытки — это ложные зори, у которых не будет завтрашнего утра". Ибо "европейская история впервые оказалась отданной на откуп заурядности... Заурядность, прежде подвластная, решила властвовать". "Специалисты", узко подготовленные "ученые-невежды", — нетипичнейшие представители "массового сознания". "Суть

же достижений современной Европы в либеральной демократии и технике. Главная же опасность Европы 1930-х, по мысли Ортеги-и-Гассета, "полностью огосударственная жизнь, экспансия власти, поглощение

государством всякой социальной самостоятельности". Человека массы вынудят жить для государственной машины. Высосав из него все соки, она умрет "самой мертвой из смертей — ржавой смертью механизма".

А.А. Грицанов

ВРОЖДЕННЫЕ ИДЕИ — термин философской традиции, означающий понятия, которые присущи мышлению изначально и получают свое развитие в процессе чувственного постижения

ВРОЖДЕННЫЕ ИДЕИ — термин философской традиции, означающий понятия, которые присущи мышлению изначально и получают свое развитие в процессе чувственного постижения. Родоначальником учения о В.И. был Платон. По его мнению, в душе в форме эйдосов заранее содержится то, что становится для нее предметом чувственного опыта, поэтому познание есть "припоминание идей", т.е. обращение к В.И. Под В.И. Платон понимал общие понятия. В рационалистской философии 17—18 вв. (Декарт, Лейбниц) В.И. стали считать очевидные понятия, к ним относили аксиомы математики, положения логики и т.п. Значение В.И. усматривали в том, что посредством их структурируется объективное значение. В сенсуалистической философии (Гоббс, Локк) существование В.И. отрицалось, поскольку, по утверждению ее представителей, приобретение и структурирование знания идет в прямом соответствии единственно с чувственным опытом. Однако, по выражению Гегеля, в чувственности содержится все, что есть в мышлении, кроме самого мышления. Лейбниц называл В.И. такие принципы, которые нельзя получить из чувственного опыта, хотя эти принципы мы всякий раз находим в себе, приступая к чувственному познанию — чувства дают "повод" осознать эти принципы. По Лейбницу, врожденным является не актуальное, а потенциальное знание. В рационалистической философии способом постижения В.И. выступала интеллектуальная интуиция. В.И. не возможно получить опытным путем, или установить их конвенционально, так как они коррелятивны самой деятельности познающего субъекта. В.И. — это то, что обнаруживает себя в познающей деятельности, свидетельствуя об активности познающего разума.

А. Н. Шуман

ВСЕЕДИНСТВО — философское учение (идея, принцип), раскрывающее внутреннее органическое единство бытия как

ВСЕЕДИНСТВО — философское учение (идея, принцип), раскрывающее внутреннее органическое единство бытия как универсума в форме взаимопроникновения и раздельности составляющих его элементов, их тождественности друг другу и целому при сохранении их качественности и специфичности. В. было представлено в различных философских концепциях, начиная с неоплатонизма. Наиболее яркое выражение проблема В. нашла в русской философии, где, начиная с В.С. Соловьева, сложилось самобытное направление — философия В., к которой могут быть отнесены системы Флоренского, Булгакова, Карсавина, Франка, Н.О. Лосского, а также, по ряду оснований, взгляды С.Н. Трубецкого, Е.Н. Трубецкого, Лосева и др. В качестве идейного предшественника русской философии В. необходимо рассматривать учение о соборности славянофилов. В русской философии можно выделить четыре системы В.: софиологическая, монодуалистическая (панентеистическая), моноплюралистическая, символическая. Следует при этом учитывать, что хотя категория В. по преимуществу онтологическая, но в силу глубины и богатства содержания она включает в себя гносеологические, этические, социологические, антропологические и иные аспекты. Наиболее разработанной является софиологическая концепция В., базовый вариант которой предложен Соловьевым. Критикуя "отвлеченные начала" западной философии и стремясь к построению целостного синтетического мировоззрения, в качестве ключевого начала последнего Соловьев рассматривает положительное В. ("Критика отвлеченных начал", "Чтения о Богочеловечестве"), в котором "единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия". В основе мира, согласно Соловьеву, лежит Абсолютное, которое, являясь Сверхсущим, тем не менее не отделено от мира. Внутренняя диалектика Абсолютного-Сверхсущего ведет к возникновению реальной множественности вещей и одновременно к их разделенности и разобщенности (бытие как иное Абсолютного). Однако бытие не может характеризоваться только раздробленностью, иначе этим отрицалась бы абсолютность Абсолютного. Единство бытия реализуется через деятельность Мировой души, Софии и Богочеловечества как посредствующих звеньев между предметным множеством и безусловным единством Божества. Центральную роль здесь выполняет София как идея (собрание идей) мира, актуализирующаяся познанием и деятельностью человека, на которого и возложена функция восстановления В., что является сутью исторического процесса. В нравственной области положительное В. есть абсолютное благо, в познавательной — абсолютная истина, в сфере материального бытия — абсолютная красота. Если Соловьев делает акцент на дуалистическом противопоставлении софийного (божественного) и несофийного (тварного) бытия, то Фло-

ренский и Булгаков, напротив, утверждают гармоничность и целесообразность тварности, обладание ею многими чертами софийности. Оба последователя Соловьева, разделяя его представление о единстве твари в Боге, в попытке его обоснования выбирают путь не нисхождения от Абсолюта к твари, а восхождения от твари к Абсолюту. София находится одновременно и в божественном и в тварном бытии, в результате Абсолютное и мир смыкаются во В. В качестве внутреннего принципа В., силы, созидающей и скрепляющей его, выступает любовь (Флоренский, "Столп и утверждение Истины"; Булгаков, "Свет невечерний"). Наиболее характерной особенностью монодуалистической интерпретации проблемы В. (Карсавин, Франк) является отказ от введения третьего софийного бытия в качестве посредника, связующего божественный и тварный мир, и усмотрение В. во внутренней сущности последних. В модели Карсавина центральное место принадлежит понятию "стяженного бытия", согласно которому целое в "свернутом" виде присутствует во всех частях, а любая часть — во всех других частях целого. Соответственно любой предмет есть момент В., а различие между В. и его моментами оказывается многоступенчатым, что придает В. иерархический характер. Принцип В. дополняется у Карсавина принципом триединства, позволяющим представить универсальное всеохватное бытие как динамический процесс разветвления единой разъединяющейся-объединяющейся субстанции ("О началах", "О личности"). Отличительной особенностью модели Франка является ее гносеологическое обоснование. Различая предметное (знание об окружающей нас действительности) и интуитивное (знание подлинной реальности или бытия) знание, Франк приходит к выводу, что открываемая предметным знанием сумма определенностей не может исчерпать собой все бытие и логически выводит нас к металогическому началу, или непостижимому, являющемуся всеединым началом бытия. Суть его может быть выражена только на основе монодуалистического описания бытия и знания ("Непостижимое"). Моноплюралистические концепции В., формируясь под сильным влиянием монадологии Лейбница, стремились совместить представление о множественности субстанциальных (суверенных, самодостаточных) начал бытия с их принадлежностью к Абсолюту, в котором, однако, они не теряют своей самобытности. Наиболее развитую форму данная концепция получила в философии Лосского, исходным принципом рассуждений которого является идея "имманентности всего всему". В. истолковывается Лосский как принцип взаимосвязи и взаимодействия субстанциальных деятелей — конкретно-идеальных сущностей, сообщество которых образует

иерархически организованный мир, где каждая сущность, в отличие от лейбницеvских монад, открыта для взаимодействия с другими, а все вместе они единосущны друг другу и высшей абсолютной реальности — Богу ("Мир как органическое целое"). Иная попытка интерпретации проблемы В. на основе синтеза христианской онтологии и символистской картины реальности была предпринята поздним Флоренским ("Имена", "Иконостас" и др.) и ранним Лосевым ("Философия имени", "Диалектика мифа" и др.). Вся реальность, согласно Флоренскому и Лосеву, проникнута смысловыми отношениями, представляя собой совокупность символов этих смыслов. На вершине и в основании реальности находится Бог, сам символом не являющийся, но порождающий и вмещающий в себя смысловую сторону всех символов. Единство всего сущего усматривается в его одухотворенности, осмысленности, энергийной, а не субстанциальной причастности всего Богу. Сущность вещей наиболее полно выражается в слове, имени, в конечном счете и являющимися наиболее фундаментальными принципами бытия и познания. Имя и слово есть то, что есть сущность для себя и для всего иного. Поэтому и весь мир, и вся вселенная есть имя и слово.

Г.Я. Миненков

"ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. ВВЕДЕНИЕ" — текст Ясперса (1951—1952).

"ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. ВВЕДЕНИЕ" — текст Ясперса (1951—1952). Разграничивая события природы и исторические события, Ясперс отмечает, что "в бытии природы все индивидуализировано. В истории индивидуальное становится однократным, незаменимым. В природе возвращается на круги своя то, что уже было... У истории же имеется направление". История суть "диалектическое преодоление духовных кризисов", она всегда "представляет собой некое решение и результат человеческих решений". По мысли Ясперса, в истории "человек ищет бытие, обладающее постоянством, и стремится к длительности и вечности". Последний смысл истории не может заключаться ни в постоянном воспроизведении и увековечивании стабильных состояний, ни в окончательном земном рае, ни в максимальном счастье для как можно большего числа людей в бесконечной смене поколений, ни в какой бы то ни было будущей цели: "смысл всегда таков — то временно, что вечно; истина открывается через фактическое деяние и в бытии человека". Философствуя, можно достичь истории, но не перескочить через нее, ее можно описать, но не постичь. "Окончательным" же историческим фактором полагали, как правило, причину хода человеческих событий (Наполеон объяснял политику судьбой, Маркс — экономикой и т.п.). Согласно Яс-

персу, наряду с уверовавшими в бессмысленность истории (Аристотель, Гёте, Шопенгауэр) были и адепты "веры в исторический разум", в "ровный, безостановочный прогресс". Или, — по мысли Ясперса, — "пленники истории", блаженно верующие в собственную иллюзию. Как подчеркивает Ясперс, "овладеть" историей осуществимо не через посредство "обозрения и разъяснения", а посредством "обретения внут-

ренного покоя, который позволяет вынести, пережить ее, проникнуть в нее, принять в ней участие, причем свой исток и отечество имеет вне ее, за ее пределами". По мнению Ясперса, "в истории человека история философии в том, что касается объема ее действительности, является собой нечто достаточно случайное". Хотя "быть человеком означает быть мыслью. Мыслью, понимает человек свой мир и себя самого: он пробуждается... Философия — способ, каковым человек сознает бытие мира и себя самого и каковым он в целом живет, исходя из этого сознания". Философия, по Ясперсу, "столь же древняя, как и сам человек". История философии демонстрирует суть истории: бrenное явление чего-то вечного. Философия есть очевидное бытие вечного присутствия того, что остается неизменным. Посему у истории философии не может наличествовать какая-либо цель. Философия есть постоянно меняющее свой облик становление мысли, разворачивающееся из определенного истока. История философии же в этом контексте есть "история человека, история того, как он сознает мир и себя самого, история, в какой он сознает бытие". История философии показывает, как человек видит постоянно воспроизводящуюся ситуацию "тяжелой доли человека" и "великих обманов счастья" и как человек реагирует на нее. (История же, по Ясперсу, описывает сам этот неизбежный человеческий удел.) История философии есть история человеческого счастья — не история прекрасной кажимости витального обмана, а история счастья, возможная "во внутреннем преодолении явления". История философии — история того, "как этим счастьем обладали великие, самые свободные и независимые люди: Сократ, Платон, Будда, Лао-цзы, Плотин, Кант". По убеждению Ясперса, история философии "объективно воспроизводит как произвольные идеи, так и идеи, изначально получающие субстанциальное прояснение". История философии есть *обнаружение бытия в человеке*, а благодаря ему *и человеческого бытия*. *Человек* есть действительность своего отношения к Богу: философия — путь мысленного знакомства человека с трансцендентией или сознательное схватывание божественного в мире. История философии есть *становление разумности и освобождение человека*. История философии есть *обнаружение абсолютной связанности в прорыве сквозь все конечные связи*.

Согласно Ясперсу, применительно к природе исторического бытия альтернатива выглядит так: "...могу ли я обрести внутренний покой в бытии как в чем-то познанном /у Ясперса "покой сумасшедшего с навязчивой идеей" — *А.Г., Т.Р./*, то есть может ли бытие до конца стать моим знанием, или же оно открыто и разомкнуто, а мой внутренний покой достигается поверх всякого знания путем приближения к существу трансценденции". В таком ракурсе история философии есть "воспоминание" о том, "как человек из темных глубин приходит к самому себе, но таким образом, что в каждый момент времени он бодрствует и обнаруживает себя в целом истории". Поскольку же, по мысли Ясперса, история — это "путь понимания сущего", постольку "история философии представляет собой объективность... сквозь которую тот, кто ее мыслит, чувствует бытие истины". Характеризуя историческое понимание, Ясперс вычленяет в его рамках следующее: 1) "Круг" человеческого бытия оказывается разомкнут на субъекта и объекта; 2) действительно то, что объемлет нас: объемлющее проявляет себя в круге; в разрыве и размыкании круга действительность и объемлющее одновременно теряются. То, что действительно в круге объемлющего, обнаруживается, становится очевидным, а это обнаружение в свою очередь преобразует действительность. В человеческом бытии действительность существует только вместе с ее истолкованием; 3) историческое усвоение есть то или иное становление действительности человеческого бытия: "история является ...в бытии понятого"; 4) история существует только вместе со знанием о себе ...знание о себе знает себя само как историческое [...] История философии с самого начала была одновременно и историей истории философии. В разделе "Самосознание истории философии" Ясперс пишет: 1) Философствование фактически происходит только во взаимосвязи со своей историей ("Спиноза знал старые тексты, хотя он и представлял свою собственную мысль как неподвластную времени истину"). 2) Философия "осознает самое себя и свою историю". 3) По мере изменения философии, изменяется и картина истории философии. Философскую традицию, согласно Ясперсу, можно интерпретировать как "прошлое", как "настоящее" или как нечто "единое" и "универсальное". При условии бесконечного количества мыслимых интерпретаций практически беспредельного массива оригинальных философских текстов историю философии можно было бы, в частности, трактовать как прогресс в постижении вечной и неизменной истины. Но это, согласно Ясперсу, "в корне неверно". Хотя и есть сферы философствования, где это осуществимо: "в объеме и ясности категори-

ального", в науках-"предпосылках философствования". Поиск же философской истины выступает у Ясперса в облике выбора наиболее существенного: а) смысла действительности объемлющего ("что испытывал и высказывал в качестве действительности мыслитель прошлого и какой действительностью является его эта деятельность для нас"); б) "экзистенция, которая возможна", прислушивается к экзистенции, "имевшей место в прошлом" (см. *Экзистенция*); в) прошлое выступает основанием усвоения прошлого; г) "точка отношения" не есть "точка зрения", но есть "открытость действительного бытия (истина как вечно объемлющее)". По убеждению Ясперса, история философии должна быть универсальной, наглядной, простой и *история философии должна быть философией*. (Как пишет Ясперс: по Эмпедоклу, "равное познается только посредством равного".) Именно потому, согласно Ясперсу, "с движением философствования изменяется понимание истории философии". Изучение истории философии уже есть *философская учеба*. К философии, как ни к какой из сфер интеллектуальной деятельности, приложима та мысль, что всегда сохраняется "различие между действительной историей и осознанной историей" (наше знакомство с изустны-

ми учениями Сократа, Будды, Пифагора и т.д.; масса исчезнувших оригинальных материалов). Адекватное понимание сохранившихся и даже современных текстов — не простая задача. При этом мы оторваны, согласно Ясперсу, и от "мастерских" несомненной философской мысли, и от возможностей реконструкции многомерного облика философствующих личностей прошлого. Историк философии обязан, по мысли Ясперса, осмысливать: 1) "общественные состояния в обособленных мирах"; 2) "способы мышления и мировоззрения"; 3) "науки"; 4) "действенную религию"; 5) "поэзию и искусство"; 6) "переплетенность всего в едином". Тематами историко-философского исследования Ясперс полагал: а) историю форм мысли (историю сознания как такового и знания — "историю понятий", "историю постановок вопросов", историю философских систем); б) историю содержаний (бытия и идей, мира и трансценденции — "историю образов мира", "историю саморефлексии", "историю символики"); в) историю философских личностей. Особое внимание Ясперс обращает на сложности интерпретаций и понимания философских идей и текстов. В заключительных разделах книги автор осмысливает различные способы организации историко-философского материала: энциклопедии, словари-справочники, возможные подходы в библиографических описаниях. Поставленная Ясперсом задача создания "философии истории философии" была осуществима, по его мнению, в контексте постижения всемирной истории и разработки философского экзистенциализма.

А.А. Грицанов, Т.Г. Румянцева

ВУЛЬГАРНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ (лат. *vulgaris* — упрощенный) — понятие, введенное в обиход Энгельсом для характеристики взглядов философов материалистической ориентации начала — середины 19 в.

ВУЛЬГАРНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ (лат. *vulgaris* — упрощенный) — понятие, введенное в обиход Энгельсом для характеристики взглядов философов материалистической ориентации начала — середины 19 в. К.Фохта (1817—1895, автора "Физиологических писем" — 1845—1847); Я.Молешотта (1822—1893, автора "Круговорота жизни"); Л.Бюхнера (1824—1899, автора работ "Сила и материя", переиздававшейся более 20 раз, "Природа и дух", "Природа и наука"). Течение западно-европейской философии, представленное данными философами, возникло под влиянием впечатляющих успехов естествознания в 19 в. Универсальность схемы дарвиновского принципа эволюции на область социальных явлений; активные исследования мозга, физиологии органов чувств, высшей нервной деятельности были использованы в качестве аргументов против натурфилософии в целом и немецкой трансцендентально-критической философии, в частности. В.М. присущи биологизм, натурализм и эмпиризм при объяснении социальной жизни — классовых различий, особенностей истории народов и т.д.; эмпиризм в гносеологии, понимании природы теории; отрицание научного статуса философии; противопоставление философии и естествознания. Нельзя сбрасывать со счетов и то обстоятельство, что соответствующая аргументация использовалась представителями В.М. в ходе полемик упрощенно. Отмечая в дискуссии с Вагнером, что "мысли находятся в тех же отношениях к мозгу, как желчь к печени или моча к почкам". Фогт имел в виду наличие связи органа и его продукта, о характере же последнего — духовном или вещественном — речь не идет. (Вагнер отстаивал примитивную точку зрения, согласно которой психическое — не функция мозга, а самостоятельная субстанция, которая после смерти тела молниеносно перемещается в иное место мира, а впоследствии способна возвращаться обратно и воплощаться в новом теле.) Бюхнер при этом подчеркивал: "Даже при самом беспристрастном рассуждении мы не в состоянии найти аналогии и действительного сходства между отделением желчи и мочи и процессом, производящим мысль в мозгу. Моча и желчь осязаемые, весомые, видимые и, сверх того, отбрасываемые и отпадающие вещества, выделяемые телом, мысль же или мышление, напротив того, не отделение, не отпадающее вещество, а деятельность или отправление известным образом скомбинированных в мозге веществ или

их соединений... Вследствие этого ум или мысль не сама материя. Мозг не вырабатывает никакого вещества, подобно печени и почкам, но производит лишь деятельность, являющуюся высшим плодом и расцветом всяческой земной организации". По мысли Бюхнера, в неудачном сравнении Фогта содержится правильная главная мысль: "Как не существует желчи без печени, точно так же нет и мысли без мозга; психическая деятельность есть функция или отправление мозговой субстанции". В.М. не сложился в целостную философскую традицию, однако, наряду с социал-дарвинизмом, позитивизмом и др. течениями философии середины 19 в. способствовал изменению духовной и интеллектуальной атмосферы Западной Европы. С одной стороны, традиция редукции сложных психических процессов к физиологическим проявлениям работы мозга, отрицание идеальной, регулятивной, социальной природы сознания получила продолжение в конце 19—20 вв. Традиция была продолжена в принципе радикального монизма в "научном материализме" (Дж. Смит, Д. Армстронг), в принципе физикализма в позитивизме и постпозитивизме, в современных вариантах теософских воззрений, биополевых концепциях сознания и др. С другой, — имела продолжение и идея Бюхнера о том, что "... одностороннее подчеркивание формы... так же предосудительно, как одностороннее подчеркивание материи. Первое ведет к идеализму,

последнее — к материализму..." вкупе с мыслью, согласно которой адекватное уразумение вещей ведет "к общему монистическому мирозерцанию". Прямая установка на фундирование философии естествознанием не была забыта в ряде интеллектуальных течений 20 в.

Н.А. Медведева, А.А. Грицанов

Г

ГАДАМЕР (Gadamer) Ганс-Георг (р. в 1900) — немецкий философ, один из основоположников философской герменевтики. Профессор философии в Лейпциге (с 1939), ректор Лейпцигского университета (1946—1947), профессор философии в Гейдельберге (с 1949). Основные сочинения: "Диалектическая этика Платона" (1931), "Гёте и философия" (1947), "Истина и метод" (1960), "Диалектика Гегеля" (1971), "Диалог и диалектика" (1980), "Хайдеггеровский путь" (1983), "Похвала теории" (1984) и др. Подвергая критике методологизм наук о духе, Г. придает герменевтике универсальный характер, видя ее задачу не в том, чтобы разработать метод понимания (что имело место у Дильтей), но в том, чтобы прояснить природу этого понимания, условия, при которых оно совершается. Всеопределяющее основание герменевтического феномена Г., вслед за Хайдеггером, усматривает в конечности человеческого существования. Противопоставляя теоретико-познавательной установке понятие опыта, Г. видит в нем опыт человеческой конечности и историчности. При этом укорененность в предании, которое и должно быть испытано в герменевтическом опыте, рассматривается им как условие познания. Исходя из конечности бытия человека и принадлежности человека истории, Г. подчеркивает онтологически позитивный смысл герменевтического круга (круга понимания), а также особую значимость предструктур понимания для герменевтического процесса. В связи с чем он, в частности, реабилитирует понятие предрассудка (Vorurteil), указывая на то, что предрассудок как пред-суждение (Vor-Urteil) вовсе не означает неверного суждения, но, составляя историческую действительность человеческого бытия, выступает условием понимания. Анализируя герменевтическую ситуацию (осознание которой Г. называет действенно-историческим сознанием), Г. опирается на понятие горизонта. "Горизонтность" понимания характеризуется, согласно Г., принципиальной незамкнутостью горизонта — ввиду исторической подвижности человеческого бытия, — а также существованием только одного горизонта, обнимающего собой все, что содержит историческое сознание, так что "понимание всегда есть процесс слияния якобы для себя сущих горизонтов". При этом на первый план выходит центральная проблема герменевтики — проблема применения (Anwendung). Пересматривая традиционное решение этой проблемы, Г. выделяет применение, понимание и истолкование как интегральные составные части единого герменевтического процесса и подчеркивает, что понимание включает в себя и всегда есть апплицирование подлежащего пониманию текста на ту ситуацию, в которой находится интерпретатор. Таким образом, указывает Г., понимание является не только репродуктивным, но и продуктивным отношением, что ведет к признанию плюральности интерпретации. Апеллируя к Гегелю, Г. в качестве фундамента герменевтики устанавливает абсолютное опосредование истории и истины, обуславливающее исторический характер понимания. Герменевтический феномен рассматривается Г. как своего рода диалог, который начинается с обращения к нам предания, оно выступает партнером по коммуникации, с которым мы объединены как "Я" с "Ты". Понимание как разговор оказывается возможным благодаря открытости навстречу преданию, которой обладает действенно-историческое сознание. Герменевтика становится у Г. онтологией, основанием которой является язык. Полагая язык в качестве среды герменевтического опыта, Г. исходит из того, что языковым (и потому понятным) является сам человеческий опыт мира. Сам мир выражает себя в языке. Философское значение герменевтического опыта состоит, по Г., в том, что в нем постигается истина, недостижимая для научного познания. Стремясь развить понятие истины, соответствующее герменевтическому опыту (формами которого являются опыт философии, опыт искусства и опыт истории), Г. обращается к понятию игры. Трактуя его в духе антисубъективизма, Г. отмечает, что игра обладает своей собствен-

207

ной сущностью, она вовлекает в себя игроков и держит их, и соответственно субъектом игры является не игрок, а сама игра. Основываясь на том, что понимающие втянуты в свершение истины и что герменевтическое свершение не есть наше действие, но "деяние самого дела", Г. распространяет понятие игры на герменевтический феномен и делает это понятие отправной точкой в постижении того, что есть истина. [См. "Истина и метод" (Гадамер).]

Т.В. Щитцова

**ГАЛИЛЕЙ (Galilei) Галилео (1564—1642) — итальянский мыслитель эпохи
Возрождения, основоположник классической механики, астроном,
математик, физик, один из основателей современного экспериментально-
теоретического естествознания**

ГАЛИЛЕЙ (Galilei) Галилео (1564—1642) — итальянский мыслитель эпохи Возрождения, основоположник классической механики, астроном, математик, физик, один из основателей современного экспериментально-теоретического естествознания, основатель новой механистической натурфилософии. Первым осуществил парадигмальное разграничение естествознания и философии. (По Гёте, Г. "умер в тот год, когда родился Ньютон. Это — праздник Рождества нашего нового времени".) Профессор Пизанского университета (с 1589), после вынужденного отъезда из Пизы работал на кафедре математики Падуанского университета (1592— 1610). С 1610 — придворный ученый при герцоге Тосканы во Флоренции. (Г. заложил традицию современной экспертизы, выступая, в частности, советником города-государства Венеции по проблемам баллистики, оптики и фортификации.) Основные сочинения: "Звездный вестник" (1610), "О солнечных пятнах" (1613), "Письмо к Кастелли" (1613), "Пробирщик" (1623), "Диалог Галилео Галилея, академика Линчео, экстраординарного математика университета в Пизе, философа и старшего математика Его Светлости Великого герцога Тосканского, где в собраниях, четыре дня продолжающихся, ведутся рассуждения о двух главнейших системах мира, Птолемеевой и Коперниканской, причем неопределительно предлагаются доводы столь же для одной из них, сколько и для другой" (1632), "Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки" (1638, опубликованы в Лейдене, Голландия) и др. (В 1890—1909 в Италии было издано собрание сочинений Г. в 21 томе.) Первым серьезным изобретением Г. были гидростатические весы для быстрого определения состава металлических сплавов. Узнав об изобретенной в Голландии зрительной трубе, Г. в 1609 построил свой первый телескоп с трехкратным увеличением, а несколько позже — с увеличением в 32 раза. С их помощью сделал ряд важных астрономических открытий (горы и кратеры на Луне, размеры звезд и их колоссальная удаленность, пятна на Солнце, 4 спутника Юпитера, фазы Венеры, кольца Сатурна, Млечный путь как скопление отдельных звезд и др.). Эти откры-

тия Г. безусловно усиливали позиции гелиоцентрической системы Коперника в борьбе со схоластической аристотелевско-птолемеевской трактовкой Вселенной. (В письме И.Кеплеру от 4 августа 1597 Г. писал: "На точку зрения Коперника я встал уже много лет назад, и мне удалось на основе ее найти объяснение многим явлениям природы, которые, без сомнения, не могут найти объяснения на основе общепринятых положений. Я записал много доказательств и много опровержений рассуждений, основанных на противоположной точке зрения; но выпустить все это в свет я не решался, устрешенный судьбою Коперника, нашего учителя, который хотя и заслужил себе бессмертную славу у немногих, но со стороны бесчисленного числа людей — ибо так велико число глупцов — подвергся лишь насмешке и освисту".) В начале 1616 Г. было предписано инквизицией отказаться от пропаганды теории Коперника, хотя степень строгости наложенного на ученого запрета остается неясной. После публикации Г. "Диалога о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой" инквизиция привлекла его к суду (1633), обвинив в коперниканстве. Угрожая запретить заниматься научной деятельностью, сжечь неопубликованные труды и применить пытки, инквизиция принудила Г. отказаться от теории Коперника. Сформулировав принцип относительности движения, закон свободного падения тел, механику их движения по наклонной плоскости, идею об изохронизме колебания маятника, идею инерции, Г. заложил основы классической динамики. В основе мировоззрения Г. лежит признание им объективного существования мира, который бесконечен и вечен, при этом Г. допускал божественный первотолчок. В природе, по Г., ничто не уничтожается и не порождается, происходит лишь изменение взаимного расположения тел или их частей. Материя состоит из неделимых атомов, ее движение — универсальное механическое передвижение. Небесные светила, согласно Г., подобны Земле и подчиняются единым законам механики. Все процессы в природе обусловлены строгой механической причинностью. Отсюда подлинная цель науки — отыскать причины явлений. (По Г., "...я предпочитаю найти одну истину, хотя бы и в незначительных вещах, нежели долго спорить о величайших вопросах, не достигая никакой истины".) Исходный пункт познания природы, по Г., — наблюдение, а основа науки — опыт. (Согласно мнению Дильтея, "после более чем двухтысячелетнего описания природы и рассмотрения ее форм в его лице /Галилея — *А.Г.*/ человечество взялось за изучение и действительный анализ природы".) Г. утверждал, что задача ученых не добывать истину из сопоставления текстов признанных авторитетов и путем абстрактных, отвлеченных умствований, а "...изучать

великую книгу природы, которая и является настоящим предметом философии". (По убеждению Г., "природа насмехается над решениями и повелениями князей, императоров и монархов, и по их требованиям она не изменила бы ни на йоту свои законы".) Развивая в гносеологии идею безграничности "экстенсивного" познания природы, Г. допускал и возможность достижения абсолютной истины, т.е. "интенсивного" познания. В изучении природы Г. выделял два основных метода познания: сущность первого заключалась в том, что понятие опыта, в отличие от своих предшественников, Г. не сводил к простому наблюдению, а предпочитал планомерно поставленный эксперимент, посредством которого исследователь как бы ставит

природе интересующие его вопросы и ищет на них ответы. Метод этот Г. назвал резюлютивным, который, в сущности, есть метод анализа, расчленения природы, т.е. аналитический. Другим важнейшим методом познания Г. признавал композитивный, т.е. синтетический, который посредством цепи дедукции проверяет истинность выдвинутых при анализе гипотетических предположений. При этом Г. считает, что хотя опыт и является исходным пунктом познания, но сам по себе он не дает еще достоверного знания. Последнее достигается планомерным реальным или мысленным экспериментированием, которое опирается на строгое количественно-математическое описание. Согласно Г., "философия записана в огромной книге, раскрытой перед нашими глазами. Однако нельзя понять книгу, не зная языка и не различая букв, которыми она написана. Написана же она на языке математики, а ее буквы — это треугольники, четырехугольники, круги, шары, конусы, пирамиды и другие геометрические фигуры, без помощи которых ум человеческий не может понять в ней ни слова; без них мы можем лишь наугад блуждать по темному лабиринту". Достоверное знание, по мнению Г., мы получаем при сочетании синтетического и аналитического, чувственного и абстрактного, но отнюдь не посредством бесконечных интерпретаций сакральных текстов. (Г. писал: "...что может быть более постыдно, чем слушать на публичных диспутах, когда речь идет о заключениях, подлежащих доказательствам, ни с чем не связанное выступление с цитатой, часто написанной совсем по другому поводу и приводимой единственно с целью заткнуть рот противнику? И если вы все же хотите продолжать учиться таким образом, то откажитесь от звания философа и зовитесь лучше историками или докторами зубрежки: ведь нехорошо, если тот, кто никогда не философствует, присваивает почетный титул философа".) Личный удел и судьба творческих достижений Г. являют собой наглядный пример возможности совпадения на переломе эпох ориентации личности и современных ей запросов культуры: поклонник "технизма", Г. неустанно развивал традицию архимедовского отвлеченного мышления, неизменно называя Архимеда своим учителем; сочувствуя платонизму и неоднократно опровергая учение о строении Вселенной Аристотеля, Г. охотно использовал логику и предположения последнего. Сочинения Г. по литературе положили начало итальянской научной прозе. Из художественных произведений Г. известны набросок одной комедии и сатирическое "Стихотворение в терцинах". В 1971 католическая церковь отменила решение об осуждении Г.

А.А. Грицанов

ГАРМОНИЯ (греч. *harmonia* — связанность и соразмерность частей) — установка культуры, ориентирующая на осмысления мироздания (как в целом, так и его фрагментов) и человека с позиции полагания их глубинной внутренней упорядоченности

ГАРМОНИЯ (греч. *harmonia* — связанность и соразмерность частей) — установка культуры, ориентирующая на осмысления мироздания (как в целом, так и его фрагментов) и человека с позиции полагания их глубинной внутренней упорядоченности. В аксиологическом своем измерении Г. выступает одной из базовых ценностей европейской культуры, конституированной не столько в качестве скалярной (поддержание), сколько в качестве векторной (достижение) аксиологической структуры, что обусловлено доминантой будущего в европейском менталитете. Важнейшим аспектом Г. является ее соотнесенность лишь с дифференцированным, негомогенным объектом, включающим в себя разнородные или даже противоположные составляющие (исходно термин "Г." употреблялся в античной культуре для обозначения металлической скобы, соединяющей различные детали единой конструкции; наряду с этим значением у Гомера встречается также употребление слова "Г." в значении "согласие", "договор", "мирное со-бытие"). Гармоничность того или иного объекта выступает не просто как его организованность, противостоящая хаосу, но мыслится в качестве фундированной глубокой имманентной объекту закономерностью, проявлением которой и выступает феномен Г. В этой связи в античной философии Г. трактовалась как мировой космический закон: "все происходит по необходимости и согласно с Г." (Филолай). Соотнесенность Г. мироздания с фундаментальной закономерностью задает в европейской традиции вектор ее осмысления как открытой для рациональной экспликации и исчисления: от идеи пифагореизма о возможности выразить Г. пространственного соотношения космических сфер посредством числовых соотношений музыкальной октавы до новоевропейского искусства "проверить алгеброй Г." (А.С. Пушкин об А. Сальери): математическое исчисление перспективы в живописи, попытки эталонирования в скульптуре и др. В отсутствие имманентной глубинной основы Г. внешняя псевдо-гармоничность не воспринимается европейской культурой в качестве ценно-

сти: "скрытая Г. лучше явной" (Гераклит), "заштопанные чулки лучше разорванных, — не так с сознанием" (Гегель) и т.п. Осмысление Г. как феноменального проявления исходной ноументальной закономерности бытия — при трактовке последней в качестве сакральной и соотнесенной с Абсолютом — приводит к формированию в европейской традиции идеи предустановленной Г.: Лейбниц, Вольф, Кондильяк и др. (см. Телеология), генетически восходящей к окказионализму с его трактовкой духа и тела как не взаимодействующих, но изначально — при заводе — синхронизированных Богом часов (А. Гейлинкс). В этой связи в европейской философии понятие Г. выступает в качестве категориального выражения

сущностной внутренней связи внешне альтернативных начал: "враждующее соединяется, из расходящегося — прекраснейшая Г." (Гераклит), а в европейской эстетике презумпция Г. выступает как холистский идеал прекрасного, все элементы, аспекты и проявления которого внутренне сбалансированы между собой, создавая совершенство целостности: "Г. складывается не иначе, как общий контур обнимает отдельные члены" (Леонардо да Винчи). Отсюда античный идеал калокагатии, ренессансный идеал единства телесного и духовного, идеал пропорциональности духа (Г. разума и аффектов) в традиции Просвещения и др. Если для классической европейской культуры Г. мироздания в широком смысле этого слова и Г. отношений человека с мирозданием выступала как норма, и центральный конфликт культуры (как в сфере философии, так и в сфере искусства) конституируется как нарушение этой Г. и поиск путей ее обретения вновь, то для неклассической культуры (см. Модернизм) в качестве нормы мыслится дисгармоничность, и центральной коллизией является поиск форм бытия в условиях онтологической (социальный и социоприродный хаос) и экзистенциальной (разорванное сознание) дисгармонии. (См. также Дуализм.)

М.А. Можейко

ГАРМОНИЯ СФЕР (музыка сфер) — представления древнегреческих мыслителей о музыкальном звучании планет, солнца, луны и их сфер, о музыкально-математической архитектонике космоса

ГАРМОНИЯ СФЕР (музыка сфер) — представления древнегреческих мыслителей о музыкальном звучании планет, солнца, луны и их сфер, о музыкально-математической архитектонике космоса. (Поскольку гипотеза о космических "сферах" была разработана позднее, Платон рассуждал о соответствующих "кругах", Аристотель — о звучании самих светил.) В античной традиции первыми начали уподоблять Вселенную "Гармонии и Числу" представители пифагореизма. Сам Пифагор (по более поздним реконструкциям) предполагал наличие лишь трех уровней: звезд с планетами, луны, солнца — сопряженных, соответственно, с интервалами "целого", "кварты" и "октавы". Считалось, что

Г.С. — музыку врачующую душу и порождающую состояние катарсиса, — был в состоянии различать лишь сам Пифагор, однако отрешение от суеты и вслушивание в Г.С. выступало главной целью пифагорейского искусства молчанием, пятилетний срок которого входил в качестве необходимого элемента в первый этап пифагорейского ученичества (акусмата). Идея Г.С. у пифагорейцев обладала предельно высокой эсхатологической, этической и эстетической нагруженностью, ибо игра на земной лире, являющей собой аналог небесной, выступала у них как предварительная процедура возврата на "астральную первоотчизну", как постижение созвучия и соразмерности гармоний души и космоса. Аристотель, в изложении которого известны соответствующие мыслители пифагорейцев, полагал, что звучание, издаваемое светилами при круговом движении, образует гармонию потому, что их скорости, измеренные по расстояниям, соотносимы аналогично тонам консонирующих интервалов. Образ "Г.С.", перспективно протранслированный в будущее творчеством неопифагорейцев и неоплатоников, доминировал в течение длительного времени не только в астрономии (Кеплер), но и в эстетике и искусстве Европы средневековья и Нового времени (Гете, немецкие романтики, Шекспир и др.).

А.А. Грицанов

ГАРТМАН (Hartmann) Николай (1882—1950) — немецкий философ

ГАРТМАН (Hartmann) Николай (1882—1950) — немецкий философ. Родился в Риге. Обучался в Петербургском университете. После событий 1905 в России переехал в Марбург, учился у Когена и Наторпа (последнего сменил на кафедре в 1922). В 1907 стал доктором философии. С 1909 — приват-доцент, с 1920 — экстраординарный профессор Марбургского университета. С 1926 — в Кельнском, с 1931 — в Берлинском, с 1946 и до конца жизни — в Геттингенском университетах. Основные работы: "Платоновская логика бытия" (1909), "Основные черты метафизики познания" (1921), "Аристотель и Гегель" (1923), "Философия немецкого идеализма" (ч. 1—2, 1923—1931), "Этика" (1926), "Проблема духовного бытия. Исследования к основоположению философии истории и исторических наук" (1933), "К основоположению онтологии" (1935), "Возможность и действительность" (1938), "Строение реального мира. Очерк высшего учения о категориях" (1940), "Философия природы. Абрис специального учения о категориях" (1950), "Эстетика" (рус. изд. — 1958) и др. Г. прошел путь сложной творческой эволюции и выбрал в критически переосмысленном виде идеи многих философов и направлений. Начинал как приверженец марбургской школы неокантианства, но уже к началу 1920-х под воздействием работ Гуссерля выступил с его критикой за "методологизм", "субъективизм"

и "конструктивизм". Испытал влияние Шелера, в некоторых работах — Хайдеггера и Э.Гартмана. Особо же велико на него воздействие идей Аристотеля и Гегеля, повлиявших на становление окончательной (реалистической) позиции Г. Отсюда существующие в литературе оценки философии Г. этого периода как "модернизированного аристотелизма и схоластики" или "гегельянства, ограниченного в притязаниях кантианством". Получив кантианскую "прививку", Г. критически относился к построению

(конструированию) философских систем, и тем не менее сам последовательно и методично разрабатывал собственную философию как систему, считаясь последним "системосоздателем" в европейской философии 20 в. Относя себя к сторонникам проблемного типа мышления (Платон, Аристотель, Декарт, Лейбниц, Кант), противопоставляя его системному типу (Бруно, Спиноза, Вольф, Фихте, Шеллинг, Гегель), Г. фактически сам попадает в этот ряд. Обосновывая познание как онтологический процесс, восстанавливая в правах онтологию в целом, Г. определял суть своей философии как реализм. В то же время в реалистических направлениях 20 в. он занимает совершенно особое положение как основоположник "критической онтологии" ("новой онтологии"). Еще одна этикетка приклеилась к его имени уже в конце 20 в. — "забытый философ" (так же и столь же справедливо ее соотносят и с именем Зиммеля). Исходное основание "критической онтологии" — критика трансцендентализма, упускающего из виду, что познание есть трансцендентный (выходящий за пределы сознания) акт. Мышление двойственно-интенционально — мысль мысль, оно тем самым и через нее мыслит предмет, который, со своей стороны, есть нечто иное, но потому именно то, о чем мыслится мысль. Мышление ради мышления бесплодно, мысль всегда ради чего-то другого — сущего. Мысль и вещь неразличимы по содержанию, но по способу бытия они в корне отличны (мысль в духе, вещь — всегда вне духа). Познание — не конструирование, а именно "схватывание" действительности, уже существующей до и независимо от познающего. И хотя структура действительности во многом совпадает со структурой познания, полного их совпадения быть не может. Познание в каждый данный момент времени лишь увеличивает полноту и глубину "схватывания" действительности, никогда в нем не исчерпывающейся. Одновременно, расширяя собственные границы, познание расширяет и границы реальности. Второе исходное основание системы Г. — тезис о бытийном (онтологическом) единстве мира. Бытие многоаспектно. В нем различаются "наличное бытие" (существование) и "определенное бытие" (сущность) как его взаимосвязанные моменты, реальность и идеальность как способы бытия. Бытие обладает разной модальностью (возможность — действительность — необходимость). Возможным может быть лишь то, что было или будет реальным. Возможность действительна, что равнозначно ее необходимости. Это утверждение ведет к соотносительности, к отождествлению наличного и определенного бытия (последнее надо лишь суметь "извлечь" из первого), реального и идеального бытия (хотя первое не исчерпывается во втором). Кроме того (и это самое главное), бытие "слоисто" (многоступенчато). Оно включает в себя четыре "слоя" (уровня): неорганический (физический), органический (биологический), душевный (психический) и духовный (идеальное бытие). Высшие "этажи" возникают на основе низших, закономерности которых присутствуют и в них ("закон возвращения"). "Высший слой бытия не может существовать без низшего, тогда как последний может". Высшие уровни не сводимы к низшим, наращивают в себе свободу как свою атрибутивность ("закон нового"). Каждый "слой" автономен и имеет собственную внутреннюю детерминацию ("закон дистанции"). Отсюда критика Г. телеологизма как незаконного распространения категорий высшего слоя на низший. Нет и идеального (абсолютного) направляющего возникновения слоев фактора. С этим во многом связана и парадоксальность этической доктрины Г.: в силу абсолютного характера нравственного, но при исключении трансцендентности смысла необходимо постулировать атеизм для обоснования возможности свободного личностного деяния. Однако, хотя способы детерминации меняются на разных уровнях, хотя от уровня к уровню возрастает свобода, это не отменяет каузальных зависимостей, накапливаемых от "слоя" к "слою" и снижающих вариативность возможных проявлений, усиливая их необходимость ("закон детерминации"). (По Г., оказывается, что свобода есть необходимость.) Исходя из этих двух оснований, Г. приходит к формулировке сути "новой онтологии": в бытии необходимо различать формы существования и его категориальные структуры. Задача же "критической онтологии" — дать анализ категорий (как фундаментальных определений бытия) внутри каждого из слоев и вскрыть их взаимосвязи и соотносительность. Познание, следовательно, в принципе является бытийным отношением (между сущим объектом и так же сущим субъектом). В процессе познания объект остается тем же, а изменяется субъект. Проникновение субъекта в объект всегда есть прирост некоторого "познавательного образования" в познавательном соотношении. При этом предмет познания всегда выступает в этом отношении "более чем предмет" — он есть не только познанное, но и непознанное (он как объект безразличен к познанию и его возможным в данный момент границам, он бытиен).

211

Одному миру соответствует множество картин мира. Таким образом, онтологический подход понимает познавательное отношение как бытийное, т.е. позволяет постичь его в его встроенности во взаимосвязи жизни, в его дифференцированности по "слоям" бытия. Если бы все категории предмета, по утверждению Г., одновременно были категориями познания, то не могло бы быть ничего непознаваемого. Но мы во всех областях обнаруживаем непреодолимые границы познания, т.е. "избыточные категории бытия", которые не отражаются в сознании как его категории. Граница познаваемости проводится в предмете рубежом категориальной идентичности (к познаваемости же самих категорий она не имеет никакого отношения). Отсюда программа "дифференциального категориального анализа": разделение категорий на два царства: категории как только принципы бытия и категории как "также" и принципы познания (только в математике и логике, считает Г., можно говорить о действительном тождестве категорий). При соотношении этих двух рядов категорий мы впадаем в неизбежную антиномичность. Только сознание может обладать познанием. Однако, с одной стороны, сознание должно выходить за свои пределы, поскольку оно схватывает нечто вне

себя, т.е. поскольку оно познающее сознание, а с другой — сознание не может выйти за свои пределы, поскольку оно может схватывать только свои содержания, т.е. поскольку оно — познающее сознание. Коль нет тождества бытия и мышления — это противоречие в принципе представляется непреодолимым. Г. же говорит о том, что всякое категориальное изменение касается лишь познавательных, а не бытийных категорий (которые неизменны и инвариантны, суть предельны значения, к которым стремится и приближается познание). При этом "схватить" можно лишь то, что уже имеется в наличии, поэтому понятийное "оформление" категорий всегда вторично (они могут существовать и без понятийного "оформления"). Реальное же изменение категорий познания структурируется во всеобщем процессе приспособления человека к окружающему миру, протекающему на заднем плане всякого исторического прогресса познания, всякого изменения мыслительных форм и понятий, образуя его суть. К тому же процесс познания входит в более широкий процесс духовной жизни в истории, определяемый непрерывной ориентацией человека в мире как аспект приспособления. В свою очередь, приспособление понимается Г. как категориальное изменение, разворачивающееся в историческом процессе духовно-культурной жизни. Это есть процесс развития категориальной идентичности (аппарат познавательных категорий содержательно приспособляется к состоянию бытийных категорий). Механизм реализации этого процесса следует искать в четвертом духовном "слое" бытия во взаимодействии личностного и объективного духа. Личность при этом понимается как этический феномен, конституируемый единством актов, интенционально направленных на другие личности. Объективный же дух реально, помимо индивидуальностей, не существует, но есть их всеобщая обезличенная форма — царство ценностей. Взаимодействие личностного духа с объективным, их синтез порождает "объективированный дух", фиксируемый в произведениях искусства, философии, религии, науке, технике и т.д. Постоянное трансцендирование расширяет окружающий мир, увеличивает адекватность категориальной идентичности. Познание, в конечном счете, есть не что иное, как участие в сущем, "для-нас-бытие", того, что иначе существует лишь в себе. В своем обращении к бытию оно является сознательным участием духовного бытия в себе самом, его "для-себя-бытие" (смыслы познавания — проблема аксиологическая). Однако ценности не могут быть "схвачены" только познавательным отношением, они открываются прежде всего в отношениях "любви-ненависти", суть проблема этики и эстетики. В основе их постижения, согласно Г., — интуитивное "чувство ценности", эмоционально-трансцендентные акты их непосредственного и прямого "схватывания": акты воспринимающие (переживания субъекта), акты проспективные (предвосхищения субъекта: надежда, страх, беспокойство), акты спонтанные (полностью инициативны: вожеление, желание, воля). Эмоционально-трансцендентальные акты (в отличие от познания) наглядно, согласно Г., подтверждают существование действительности как реального мира.

В.Л. Абушенко

ГАРТМАН (Hartman) Эдуард (1842—1906) — немецкий философ, один из представителей идейного пессимизма и иррационализма второй половины 19 в.

ГАРТМАН (Hartman) Эдуард (1842—1906) — немецкий философ, один из представителей идейного пессимизма и иррационализма второй половины 19 в. Был вынужден отказаться от военной карьеры и занялся философией. В 1869 Г. опубликовал труд, прославивший его: "Философия бессознательного", выдержавший много изданий еще при жизни автора (десятое издание — 1890). Это главное произведение Г., хотя за ним последовало почти 30 больших и меньших сочинений. Важнейшие философские работы Г.: "Неокантианство, шопенгауэрианство, гегельянство" (1877), "Феноменология нравственного сознания" (1878), "Религиозное сознание человечества в его последовательном развитии" (1881), "Религия духа" (1882), "Эстетика" (в двух томах, 1886—1887), "Основная проблема теории познания" (1890), "Учение о категориях" (1896), "История метафизики" (в двух томах, 1899—1900), "Современная психология" (1901), "Мировоззрение современ-

212

ной физики" (1902), "Проблема жизни" (1906) и др. После смерти Г. была издана его "Система философии" в восьми томах. Г. писал также о спиритизме, о еврейском вопросе, о немецкой политике и т.д. Полное собрание его сочинений насчитывает около 40 томов. На формирование собственно философских взглядов Г. существенное влияние оказали идеи Шопенгауэра и Шеллинга, которые он намеревался соединить с концепцией Гегеля. Однако если Шеллинг и Гегель при построении философских систем придавали второстепенное значение научным данным, то у Г. появляется новая черта: он стремился достичь согласованности умозрительно полученных данных с научными знаниями, добытыми индуктивным путем. Суть своей философии Г. определил как "синтез Гегеля и Шопенгауэра, с решительным преобладанием Гегеля и понятия о бессознательном, имеющегося в системе Шеллинга; абстрактные результаты этого синтеза соединены с индивидуализмом Лейбница и с современным естественнонаучным реализмом в конкретный монизм. Устранение умозрительной дедукции и полный отказ от аподиктической достоверности отличает мою философию от всех прежних рационалистических систем". Таким образом, в основании философской системы Г. были заложены несовместимые на первый взгляд идеи Шеллинга, Гегеля, Шо-

пенгауэра и современные ему достижения в области естественных и исторических наук. Труд Г. "Философия бессознательного" представляет собой первую попытку обобщения ранее существовавших представлений о феномене бессознательного, а также дальнейшее исследование его на основе синтеза разноплановых точек зрения рационалистического и иррационалистического толка. Такой подход к бессознательному был осуществлен Г. через призму признания его абсолютной ценности, так как бессознательное необходимо для человека и "горе тому человеку, который, преувеличивая роль сознательно-разумного и желая исключительно поддерживать его значение, насильственно подавляет Бессознательное". Итак, по Г., основа всего сущего — это бессознательное начало. Выдвигая аргументы в пользу признания бессознательного, Г. стремится определить его непреходящую ценность. Вот эти аргументы: бессознательное формирует организм и поддерживает его жизнь; бессознательное служит цели самосохранения всякого человеческого существа (это своего рода инстинкт); благодаря половому влечению и материнской любви бессознательное служит средством не только сохранения человеческой природы, но и облагораживания ее в процессе истории развития человеческого рода; бессознательное руководит человеком в тех случаях, когда его сознание не в состоянии дать полезный совет; бессознательное способствует процессу познания и ве-

дет людей к откровению; бессознательное является стимулом для художественного творчества и доставляет удовлетворение в созерцании прекрасного. "Сознательный разум действует отрицательно, критически, контролируя, поправляя, измеряя, сравнивая, комбинируя, упорядочивая и подчиняя, выводя общее из частного, приводя частный случай к общему правилу, но никогда он не действует производительно, творчески, никогда не изобретает. В этом отношении человек вполне зависит от бессознательного, и если он теряет бессознательное, то он теряет источник своей жизни, без которого он в сухом схематизме общего и частного будет однообразно влачить свое существование". Признавая ценность бессознательного, Г. говорит и о тех минусах, которые свойственны этому феномену: руководствуясь им, всегда бродишь в потемках, не зная, куда оно заведет; следуя бессознательному, всегда ставишь себя в зависимость от случая, ибо заранее неведомо, придет ли к тебе вдохновение или нет; не существует никаких критериев для выявления вдохновения через бессознательное, поскольку только результаты человеческой деятельности дают возможность судить об их ценности; в отличие от сознания, бессознательное представляется чем-то неизвестным, туманным, чуждым; сознание является верным слугой человека, в то время как бессознательное заключает в себе нечто страшное, демоническое; сознательной работой можно гордиться, а бессознательная деятельность — вроде дара богов; бессознательное всегда предуготовлено, сознание же можно изменять в зависимости от приобретенных знаний и общественных условий жизни; бессознательная деятельность приводит к результатам, не поддающимся совершенству, в то время как над результатами сознательной деятельности можно продолжать работать, улучшая и совершенствуя их; бессознательное зависит исключительно от аффектов, страстей и интересов людей, сознание руководствуется разумом, его можно ориентировать в нужном направлении. И вывод, который делает Г.: "Из этого сравнения несомненно вытекает, что для нас сознание важнее...". Казалось бы, вывод о важном значении сознания в жизни человека подводит к мысли о необходимости овладения бессознательным и расширения сферы сознательной деятельности. Однако каждый шаг на пути к победе сознания над бессознательным расценивается Г. не как торжество человеческого разума, а как продвижение от жизни к Ничто, когда "безумный карнавал бытия" превращается в "мировую скорбь". Таков основной вывод, вытекающий из гартмановской философии бессознательного. Вывод обосновывает важность бессознательного в жизнедеятельности каждого человека и человеческого рода, и, вместе с тем, переплетающиеся взаимосвязи между созна-

213

нием и бессознательным, которые существуют во внутреннем мире человека, но не всегда осознаются им. В том же метафизическом духе размышляет Г. и о целях развития мира и человеческого духа, о ценностях мира и жизни. Согласно Г., первоначально дух находился в состоянии покоя: существование воли и разума было обусловлено только потенциально. Однако в определенный момент времени абсолют переходит в деятельное состояние, обнаруживается. Результатом этого всего является творение мира, которое начинается с беспричинного и случайного перехода воли к жизни из потенции в акт, увлекая за собой и разум. Таким образом, возникает мир. Что такое природа, для кого светится звездное небо, какое дело нам, собственно говоря, до объективно-реальной единой природы? — ставит вопросы Г. Она совсем не касалась бы нас, если бы ее действия не побуждали дух к производству субъективного мира явлений. Все чудеса природы, которые испокон веков поэты на тысячи ладов восхваляют на всех языках, только чудеса духа, которые он сам в себе производит. Как электрическая искра происходит от прикосновения наэлектризованных тел, так и жизнь духа вытекает из его взаимодействия с этой, самой по себе, безмолвной природой. Она (природа) пробуждает в духе дремлющую прометеевскую искру самосознания; она же открывает ему общение с другими духами. "Чудо природы" в том, что она, нагая, бедная содержанием, чуждая поэзии и по-видимому лишенная духовного содержания, открывает духу его бесконечное богатство и своим давлением побуждает его (дух) к производству субъективных миров. "Чудо природы" разрешается только в том случае, если сам дух бессознательно устроил эту гармонию внешнего механического мира с внутренним миром субъективных явлений, т.е. посредством телеологии. Познание природы есть только по-

средствующая умозаключаемая переходная стадия для самосознания духа, имеющая для нас цену только как средство, а не как цель. От духа к духу через природу — таков девиз, которым Г. оканчивает свой анализ природы как средства для духа. Но тогда возникает вопрос: какова цель мирового процесса? Целью процесса не может быть свобода, потому что она есть только страдательное понятие, т.е. отсутствие принуждения. Если где и искать цель мирового процесса, то это на путях развития сознания. Почему на пути сознания? Потому что именно здесь мы четко фиксируем решительный и постоянный прогресс, постепенное повышение (начиная с возникновения первичной клеточки до современного состояния человечества). Но остается еще один вопрос: сознание действительно конечная цель, т.е. цель сама по себе, или же в свою очередь она служит только другой цели? Целью само по себе сознание, разумеется, не может быть, потому что сознание, согласно мнению Г., — это страдание, в том смысле, что уже рождается оно на свет через боль, не говоря о том, что через трудности и муки сознание поддерживает свое существование. Каждый новый этап в развитии сознания преисполнен и искуплен болью. И что дает оно (сознание) взамен этой боли? Пустое самоотражение? В этом смысле можно не сомневаться, что конечная цель мирового процесса, которому сознание служит средством, состоит в том, чтобы осуществить возможно большее достижимое состояние счастья, т.е. безболезненность. Итак, конечная цель мирового процесса есть отсутствие мирового страдания, зла. Но как это возможно? Учитывая, что строй мира целесообразен, то слепая воля будет в конце концов побеждена и уничтожена. Это произойдет через рост сознания. Сознание вступит в борьбу с волей и искупит бытие мира через посредство коллективного самоубийства всего человечества. Итак, через развитие сознания и умножение числа сознательных индивидуумов, в человечестве сосредоточится большая часть проявляющегося в мире духа и тогда исчезновение человечества уничтожит и весь вообще мир. Таким образом, разум должен исправить то, что испортила неразумная воля. Итак, полная победа логического над нелогическим (сознания над волей) должна совпасть, согласно Г., с временным концом мирового процесса — со светопреставлением. Иначе говоря, наш мир можно рассматривать как наилучший из возможных, но из этого еще не следует, что этот мир хорош, напротив — в нем столько зла, что его существование следует рассматривать как дело неразумной воли, и поэтому он должен быть уничтожен. Таким образом, оценка действительного бытия оказалась у Г. в конечном счете совершенно пессимистической, а его этика объявила всякое стремление людей к счастью недостижимой иллюзией. В своих поздних работах Г. неоднократно возвращался к уточнению содержательного смысла бессознательного, говоря о необходимости рассмотрения нескольких значений данного понятия. Необходимо различать, по Г., физически, гносеологически, психически и метафизически бессознательное. "Физически бессознательное" относится к сфере физиологической деятельности человека, "гносеологически бессознательное" рассматривается в плоскости познавательных способностей человека, "метафизически бессознательное" — это прерогатива "абсолютного сознания". Кроме этого Г. различает "относительное" и "абсолютное" бессознательное. Философия бессознательного Г. оказала заметное влияние на дальнейшее изучение данной проблематики. К примеру, сравнительный анализ теоретических положений Г. и фрейдистских конструкций показывают, что в гартмановской философии содержатся многие

214

элементы, позднее вошедшие в психоаналитическое учение Фрейда. Важным оказывается в данном случае то, что Г. выдвинул понятие "психически бессознательного", которое стало основным концептом психоаналитического учения Фрейда. В этом отношении теоретические постулаты и утверждения Г. о бессознательном часто рассматриваются как один из важных философских истоков возникновения психоаналитических идей.

А.А. Легчилин, Т.В. Медведок

ГАССЕНДИ (Gassendi) Пьер (1592—1655) — французский философ и математик

ГАССЕНДИ (Gassendi) Пьер (1592—1655) — французский философ и математик. В 1614 получил степень доктора теологии в Авиньонском университете, в 1616 — сан священника. Преподавал философию в г. Эксе (до 1622). С 1626 — каноник кафедрального собора в г. Дине. В 1645 приглашен профессором кафедры математики Королевского колледжа в Париже. Был дружен с Гоббсом и Кампанеллой, состоял в переписке с Галилеем. Основные произведения: "Парадоксальные упражнения против аристотеликов" (1624), "О жизни и нравах Эпикура" (1647), "Свод философии Эпикура" (1649), "Свод философии" (1658). Испытал влияние скептицизма. Выступал против Декарта, картезианства и господствовавшей в то время аристотелевско-схоластической картины мира. Извлек из забытого наследия античных материалистов и дал ему блестящую по эрудиции и глубине мысли интерпретацию, обновил эти учения современными ему достижениями науки и философии. Свою философскую систему Г. делил на три части: логику, физику и этику. Логiku трактовал широко, как включающую в себя собственно логику, теорию познания и методологию. Понимал ее как науку о правилах, канонах, нормах, законах достоверного познания, необходимых для "врачевания духа" от "мрака невежества". Г. последовательный сенсуалист, рассматривающий идеи как результат умственной переработки данных чувств. Отсюда его критика схоластики и рационализма. Однако Г. допускал, что идея Бога мыслится на основе врожденной склонности разумной души. В целом рассматривал логику как условие

физики. Физика строится им как натурфилософия на основе атомистики Эпикура. Все состоит из атомов, движение атомов задается силой, которой их наделил Бог. Наряду с атомами существует пустое пространство, без которого невозможно движение. Все тела — результат комбинаций атомов. Животные и человек суть тела, но они обладают чувственной душой как принципом движения организма. Чувственная душа материальна, состоит из атомов и умирает со смертью тела. Человек же наделен еще и разумной душой, созданной Богом, не материальной и бессмертной. Физика — центральное звено в концепции Г., но сам он рассматривает ее лишь как условие

этики, исследующей вопросы о том, как следует жить в этом мире, чему содействует его познание. Этика при этом трактуется с позиций эвдемонизма. Бейль охарактеризовал Г. как величайшего философа среди ученых и величайшего ученого среди философов своего времени.

В.Л. Абушенко

ГВАТТАРИ (Гаттари) (Guattari) Феликс (1930— 1992) — французский психоаналитик и философ.

ГВАТТАРИ (Гаттари) (Guattari) Феликс (1930— 1992) — французский психоаналитик и философ. Один из создателей шизоанализа. Основные собственно философские сочинения Г. написаны совместно с Делезом: "Капитализм и шизофрения" (т. 1 "Анти-Эдип", 1972; т. 2 "Тысячи плато", 1980), "Кафка" (1975), "Ризома" (1976), "Что такое философия" (1990). Г. также автор индивидуальных работ: "Психоанализ и трансверсальность" (1972), "Молекулярная революция" (1977), "Машинное бессознательное" (1978), "Шизоаналитические картографии" (1989) и др. Осуществил цикл работ по исследованию шизофрении, полагая ее точкой отсчета для понимания невроза. Проявил интерес к психоаналитическим идеям, но впоследствии выступил с критикой концепций Фрейда, Лакана, Маркузе и других психоаналитиков различных ориентации. С целью разработки новаторской, "революционной" психиатрической практики основал альтернативную психиатрическую клинику La Borde. Стремился к выработке дискурса, объединяющего политическое и психиатрическое начала. Предложил расширительное понимание бессознательного как структуры внутреннего мира индивида и чего-то разбросанного вне его, воплощающегося в различных поведенческих актах, предметах, атмосфере времени и т.д. (Постоянно противопоставлял "шизоаналитическое бессознательное", состоящее из машин желания, и "бессознательное психоаналитическое", к которому относился весьма скептически: согласно шизоанализу, в психозе психоанализ понял только "параноидальную" линию, которая ведет к Эдипу, кастрации и т.д., к инъекции в бессознательное всех репрессивных аппаратов. Но от него совершенно ускользает шизофренический фон психоза, "шизофреническая" линия, прочерчивающая не-семейный рисунок.) Разработал концепцию "машинного бессознательного", согласно которой бессознательное наполнено всевозможными абстрактными машинизмами, побуждающими его к производству и воспроизведению различных образов, слов и желаний. Особое внимание уделял разработке теоретических проблем "производства желания" как совокупности пассивных синтезов самопроизводства бессознательного. Согласно Г., "персонификация... аппаратов (Сверх-Я, Я, Оно)" суть "театральная постановка, которая заменяет подлинные продуктивные силы бессознательного простыми ценно-

215

стями представления... машины желания и начинают все более и более становиться театральными машинами: Сверх-Я, танатос выскакивают, как "бог из машины". Они все более работают за стеной, за кулисами. Или это машины, производящие иллюзии, эффекты. Так оказывается раздавленным все производство желания". В 1970-х, совместно с Делезом, разработал концепцию шизоанализа, в значительной мере направленного на преодоление психоанализа и критику капитализма в его связи с шизофренией. Проблемы психоанализа в интерпретации Г. — Делеза выступали как связанные с его глубинной приверженностью капиталистическому обществу и "непониманием шизофренического фона". Психоанализ в таком контексте "похож на капитализм — его собственным пределом является шизофрения, но он непрестанно этот предел от себя отталкивает, как бы заклиная...". По мнению Г. и Делеза, психоанализ оказался целиком пронизан идеализмом, выразившимся в совокупности сопряженных "наложений и редукций в теории и практике": сведение производства желания к системе так называемых бессознательных представлений и к соответствующим формам причинности, выражения и понимания; сведение заводов бессознательного к театральной сцене; сведение социальных инвестиций либидо к семейным инвестициям; наложение желания на сетку семьи. С точки зрения Г. и Делеза, психоанализ — в контексте свойственной для него абсолютизации значимости символической фигуры Эдипа — объективно вуалирует истинный характер и масштаб социальных репрессий при капитализме: "Мы не хотим сказать, что психоанализ изобрел Эдипа. Он удовлетворяет спрос, люди приходят со своим Эдипом. Психоанализ на маленьком грязном пространстве дивана всего лишь возводит Эдипа в квадрат, превращает его в Эдипа трансфера, в Эдипа Эдипа. Но и в семейной, и в аналитической разновидности Эдип является по своей сути аппаратом репрессии, направленным против машин желания, а ни в коем случае не порождением бессознательного самого по себе... Эдип или его эквивалент... инвариантен. Это — инвариант отклонения сил бессознательного... мы нападаем на Эдипа не от имени обществ, в которых его не было, но от имени общества, где он присутствует

повсеместно, — нашего капиталистического общества". Согласно Г., "Фрейд открыл желание как либидо, производящее желание, и он же постоянно подвергал либидо отчуждению в семейной репрезентации (Эдип). С психоанализом произошла та же история, что и с политической экономией в понимании Маркса: Адам Смит и Рикардо правильно усматривали сущность богатства в производящем его труде и в то же время отчуждали его своими представлениями о собственности. Осуществляемое психоанализом наложение желания на семейную сцену бьет мимо психоза и даже в случае невроза дает интерпретацию, которая искажает продуктивность бессознательного". Квалифицируя шизоанализ ("активистский анализ, анализ либидинально-экономический, либидинально-политический") и как одну из форм микрополитической практики, и как достаточно эффективное средство макросоциальной прогностики, Г. обращал особое внимание на "фашистские инвестиции" как "на уровне желания", так и "на уровне социального поля". Согласно Г., "... или революционная машина проявит себя способной овладеть желанием и феноменами желания, или желанием будут манипулировать силы угнетения, репрессии, угрожающие — в том числе изнутри — революционным машинам". Анализируя вероятность тех или иных сценариев общественно-экономических трансформаций, Г. полагал, что революция, отвечающая чаяниям угнетенных классов, неосуществима, если само желание не заняло революционную позицию, оказывающую воздействие на бессознательные образования: "Революционным аппаратам постоянно угрожает то, что они разделяют пуританскую концепцию интересов, которые реализуемы лишь в пользу части угнетенного класса, так что последняя вновь образует касту и иерархию угнетения... — отмечал Г., — этому фашизму власти мы противопоставляем активные и позитивные линии ускользания, которые ведут к желанию, к машинам желания и к организации социального поля желания". Стремясь реконструировать мыслимые процедуры обновленческих общественных трансформаций с учетом распространения и укрепления институтов "демократического капитализма" вкупе с материальными стандартами "общества изобилия", Г. в 1972 утверждал, что "нынешний уровень потребления недостаточен, что никогда интересы не станут на сторону революции, если линии желания не достигнут такой точки, в которой желание и машина совпадут... и обратятся против так называемой естественности капиталистического общества. Нет ничего легче, нежели достичь этой точки, потому что она составляет часть мельчайшего желания, но нет и ничего труднее, потому что она втягивает в себя все бессознательные инвестиции". Модифицируя ряд традиционалистских подходов философии языка 20 ст., Г. — Делез весьма радикально характеризовали удельный вес и значение различных компонентов системы "Означающее — Означающее", стремясь оттенить "диффузность" этого понятия, "списывающего все на обветшалую машину письма". В контексте их концепции, по утверждению Г., очевидно, что "принудительная и исключительная оппозиция означающего и означаемого одержима империализмом Означающего, возникающего с появлением

216

машины письма. В таком случае все по праву приводится к букве. Таков закон деспотического перекодирования". Г. полагал, что означающее правомерно понимать как "знак великого Деспота (эпохи письма)", который, "исчезая, оставляет отмель, разложимую на минимальные элементы и на упорядоченные отношения между ними". Акцентируя в этом аспекте "тиранический, террористический, кастрирующий характер означающего", а также высказывая сомнения в том, "работает ли означающее в языке", Г. делал вывод, что само по себе Означающее — "колоссальный архаизм, уводящий к великим империям", и подлежит замене моделью Ельмслева, в границах которой "поток, содержание и форма" обходятся без означаемого. Целью таковых интеллектуальных поисков у Г. — Делеза являлся поиск "линий абстрактного декодирования, противостоящих культуре". Г., совместно с Делезом, принадлежит авторство "ризомной" концепции (см. **Ризома**). Принимая активное участие в различных акциях левого движения ("...в двадцать пять лет я был вполне счастлив, будучи одновременно троцкистом, анархистом, фрейдистом, последователем Лакана и плюс к тому еще и марксистом"), Г. "ускользнул" /полностью в соответствии с духом собственного миропонимания — *А.Г./* от какой бы то ни было организационно-идеологической ангажированности в ипостаси взаимных симпатий с руководством ФКП или СССР (по мнению Г., "оплотом бюрократизма"). (См. также **Анти-Эдип**, **Событийность**, **"Смерть Бога"**, **Шизоанализ**, **Номадология**, **Ризома**.)

А.А. Грицанов

ГЕГЕЛЬ (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих (1770 — 1831) — немецкий философ, создатель философской системы, являющейся не только завершающим звеном в развитии немецкой трансцендентально-критической философии

ГЕГЕЛЬ (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих (1770 — 1831) — немецкий философ, создатель философской системы, являющейся не только завершающим звеном в развитии немецкой трансцендентально-критической философии, но и одной из последних всеобъемлющих систем классического новоевропейского рационализма. Г. разработал теорию диалектики на основе философии абсолютного (объективного) идеализма. С 1788 по 1793 — студент Тюбингенского теологического института (вместе с Шеллингом и Гёльдерлином), с 1794 — домашний учитель (Берн, Франкфурт), с 1801 по 1806 — преподаватель Йенского

университета, в 1808 — 1816 — директор гимназии в Нюрнберге, в 1816 — 1818 — профессор Гейдельбергского, а с 1818 и до конца жизни — Берлинского университетов. Становление философских воззрений Г. начинается с усвоения античного классического наследия. Греческий мир, его духовная культура, философия станут для него навсегда своеобразным духовным отечеством, а в государстве древних эллинов Г. найдет искомый идеал нравственно-эстетического состояния общества. Г. глубоко изучает и современное ему общество — его политику, экономику и культуру, близко знакомится с литературой Просвещения Германии, Франции и Англии. Постепенно все научные дисциплины того времени входят в орбиту его интересов. Именно благодаря этой энциклопедичности и присущему ему искусству систематизации Г. сумел переработать и обобщить в рамках своего учения чуть ли не весь массив современного ему человеческого знания. Хотя в первую очередь его помыслы всегда были связаны с историческим знанием, проблемами истории человеческого духа. После довольно длительного периода переосмысления достижений современной ему философии Г. начинает самостоятельную академическую деятельность в Йене: вначале, как и Шеллинг, в качестве последователя критической философии Канта и Фихте, затем — как единомышленник Шеллинга, и наконец, после поворота последнего в сторону теософии, Г. порывает с системой абсолютного тождества и приступает к разработке собственного оригинального учения. Об этом разрыве Г. впервые заявил в "Феноменологии духа". Однако осознание своей задачи и формулировка ее основной компоненты в виде идеи "абсолютного духа" — как бесконечно законченного в себе бытия, открывающего себя в процессе познания, — были осуществлены еще в более ранний, франкфуртский период творчества. В это время Г. наметил в общих чертах трехчленное деление своей философской системы: 1) абсолютный дух, как он существует "в себе", или "идея в себе", составляющая предмет логики; 2) дух в своем "инобытии", как он является чем-то внешним "для себя", в качестве природы (натурфилософия Г.); 3) дух, достигший себя "в себе и для себя" и завершивший свое необходимое развитие (философия духа). Каждая из этих частей подразделяется далее по триадическому принципу диалектики. Эта схема будет реализована, однако, в работах более позднего периода. Первым крупным произведением, ставшим своеобразным введением в систему Г., явилась его "Феноменология духа". Задуманная как первая часть всего учения, она и вышла в свет под названием "Система науки. Первая часть. Феноменология духа", оставшись, однако, не только первой, но и единственной реализованной частью данного замысла, так как последующие на свет просто не появились из-за изменений в планах Г. относительно самой структуры его философии. Отсюда и своеобразное место этой работы в системе Г.: "Феноменология духа" — это прежде всего учение о тех явлениях, которые должно пережить знание, чтобы подняться от обыденного сознания до философии. Это возвышение сознания, понимаемое вначале как только гносеологическая необходимость, вынуждающая мышление

217

подниматься со ступени на ступень до самоуспокоения в философской точке зрения, рассматривается Г. в то же время и как ход развития, проходимый с психологической необходимостью каждым индивидуальным сознанием, как несовершенное обнаружение мирового духа. Более того, изображаемый в "Феноменологии духа" процесс развития форм индивидуального сознания повторяется, по Г., и в духовном развитии всего человеческого рода; развитии, в котором постепенно выявляются творческие силы мирового духа, воплощающегося в последовательно сменяющие друг друга образцы культуры. Духовное развитие индивида воспроизводит все ступени самопознания мирового духа, начиная с самого примитивного предметного сознания и кончая абсолютным знанием, т.е. знанием всех форм и законов, которые управляют изнутри процессом духовного развития. В основе этой диалектики развития духа лежит открытая Г. схема раздвоения последнего на сознание (понятие) и его предмет. Этот разрыв преодолевается затем на каждой ступени развития знания, достигая, однако, полного совпадения только на этапе абсолютного знания. Целью данной гегелевской работы, в которой слышатся почти все последующие мотивы его философии, и явился показ того, как из множества форм, стадий и образований знания должно развиваться философское познание в качестве самопостижения абсолютного духа. Отсюда и стремление Г. воссоздать всю философию из связи исторического развития человеческого духа, который, в свою очередь, рассматривается им как пришедший к самому себе мировой дух. Развитие человеческого духа становится сознательным самопостижением мирового духа, а потому сущность мира вещей должна быть понята из того процесса, который прошел человеческий дух, чтобы постичь собственную организацию, тождественную организации Вселенной. Уже в "Феноменологии духа" Г. пришел к выводу о том, что философия является самосознанием общего культурного развития человеческого родового разума, в котором она сама в то же время видит самосознание абсолютного духа, развивающегося в виде мира. С 1812 Г. резко меняет структуру своей философии, начиная ее с логики. Сравнительно кратким и сжатым изложением этой системы в зрелый период его творчества стала опубликованная в 1817 "Энциклопедия философских наук". А еще раньше в 1812 и 1816 вышли в свет два тома "Науки логики" (так называемой Большой логики, в отличие от Малой логики, изложенной в "Энциклопедии..."), в которых он изложил первую, наиболее содержательную часть своей системы — логику. Задачи гегелевской логики самым непосредственным образом были определены результатами, полученными им в "Феноменологии духа", где он снял различие между субъективным и объективным, показав, что субъект оказался единственным объектом, а объект, по сути своей, единственным субъектом. "Феноменология духа" как бы уравнила субъективную сторону чистого

мышления (как деятельность в форме понятий) с объективной стороной (понимаемой как сущность духа). Логика становится у Г., таким образом, наукой о чистом мышлении в элементе самого чистого мышления. Будучи наукой о сущности духа, а следовательно и вещей, она соединила в себе характер логики с чертами онтологии (или метафизики), став, таким образом, содержательным, а не только формально-логическим знанием, как это было до Г. Он сам назовет ее "царством теней действительности", акцентируя тем самым момент порождения схем всякой реальной жизни в процессе движения абстрактного чистого мышления, а эволюцию этого превращения понятий Г. представит как изображение всеобщего мирового процесса, формы которого должны вначале пройти через сферу чистого мышления (т.е. элемент абстракции). Исходя из универсальной схемы творческой деятельности мирового духа, получившей у Г. название абсолютной идеи, его логика предстала как идея в себе, как самосознание этой идеи, которая в своем всеобщем содержании раскрывается в виде определенной системы категорий, начиная от самых общих и бедных определений — бытие, небытие, наличное бытие, качество, количество, мера и т.д. и кончая более конкретными, более определенными понятиями — действительность, химизм, организм и т.д. Вся эта сложная система понятий последовательно разворачивается посредством диалектического движения вперед, соединяя жесткой, необходимой связью все три части логики — учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии, которые вместе являют собой "возвышение субстанции до субъекта". Специфической чертой гегелевских категорий по сравнению с кантовскими является то, что в отличие от последнего, сделавшего их синтезирующими формами деятельности человеческого рассудка, Г. представил их скорее в качестве образований самой объективной действительности, причем это относится и к тем случаям, когда они совпадают с формами формальной логики (например, в учении о понятии). Содержанием всей последующей философии Г., опирающейся на систему его логики, становится превращение абсолютной идеи в абсолютный дух. Промежуточными членами, через которые совершается этот процесс, служат, по мысли Г., природа и конечный дух, развивающийся в форме субъективного духа, объективного духа и всемирно-исторического духа. Эту совокупность природы и духа Г. назвал мировым процессом, или миром, переход к которому от абсолютной логической идеи, как, впрочем, и от логики к философии природы и философии духа, явля-

218

ется одним из самых трудных мест в его учении. Различие между его абсолютной идеей и природой заключается не в содержании, а в форме существования. Так, природа для Г. — тот же дух (или идея), но в своем инобытии. Иными словами, логическая идея находится здесь уже не в себе, не в элементе чистого мышления, а вне себя. Такой характер природы вытекает из самого понимания Г. духа в качестве развивающейся идеи. Даже достигнув чистой абсолютной истины в процессе своего развития в логике, абсолютная идея объективируется в природу и существует в чуждой ей внешней форме потому, что она не стала пока "субъективностью", духом, или, как пишет сам Г.: "Божественная идея именно и состоит в том, что она решается извести из себя это иное и снова втянуть его в себя, чтобы стать субъективностью и духом". Абсолютное, таким образом, может познать себя только с помощью человеческого сознания, которым оно, в принципе, не обладает в элементе чистой мысли, а значит, только приняв форму природы и найдя себя в ней в форме сознания. Тот факт, что вне природы нет и не может быть человеческого сознания, определяет задачи всей гегелевской натурфилософии — второй части его системы. Цель ее — проследить за постепенным возникновением духа в природе, познать в каждой ступени природы момент идеи и ее развитие в формах природы до тех пор, пока в природе не возникнет сознательная мысль, которая и узнает себя в ней. В изложении своей натурфилософии Г. по сути целиком следует духу и даже букве своего предшественника — Шеллинга, повторяя его телеологизм. Основные ступени развития природного процесса у Г. составляют: механика, физика и органика. Заканчивается гегелевская натурфилософия рассмотрением того, в каком отношении стоит органический индивидуум к роду: из них только последний обладает необходимостью и разумностью; индивид же выступает лишь в роли переходного момента в жизни идеи, обнаруживающейся исключительно в роде. Наконец, третью основную часть гегелевской системы составляет философия духа, в которой нашли свое проявление наиболее значительные результаты всей его философии. Триадическое расчленение предполагает наличие здесь следующих форм развития духа: субъективного (индивидуального), объективного (всеобщего) и абсолютного (божественного) духа. Рассмотрение этих форм духа осуществляется Г. в соответствующих отделах его философии духа, из которых первым выступает психология в широком смысле этого слова (изучающая психическую жизнь индивидуума через все ступени его развития вплоть до осознания им его сокровенной сущности в тождестве со всеобщим духом). Следующий отдел — то, что сам Г. назвал "Философией права" ("Основоположения философии права", 1821, и "Философия права") — посвящен рассмотрению объективного духа, под которым он понимает разум в человеческой родовой жизни, т.е. сверхиндивидуальную целостность, возвышающуюся над отдельными людьми и проявляющуюся через их различные связи и отношения. Г. пытается понять здесь те формы развития, в которых в действительной человеческой жизни реализует себя свобода духа. Низшей из этих форм является абстрактное право, за ним следует моральность, имеющая дело уже не с чисто внешними, а внутренними формами объективного духа, и, наконец, нравственность, в которой сущность объективного духа находит свое завершение за счет совпадения его внешней и внутренней форм. Эта ступень, по Г.,

охватывает собой все те учреждения человеческой жизни, которые способствуют реализации родового всеобщего разума во внешней совместной жизни людей. Здесь, в сфере нравственности, Г. заставляет объективный дух пройти опять своеобразную триаду "объективирования самого себя" — через семью, гражданское общество и государство. Идеалом последнего для него служит античное государство эллинов — это, по его словам, "живое произведение искусства", воплотившее в себе жизнь родового разума человечества и все высшие интересы индивидуума. Истинное осуществление идеи государства может иметь место лишь в историческом развитии человечества — т.е. во всемирной истории, представляющей собой полное осуществление объективного духа. Так, философия права у Г. логически переходит и заканчивается философией истории ("Лекции по философии истории", 1837). Рассматривая историю в целом как "прогресс духа в сознании свободы", Г. полагает в качестве основной ее задачи показ того, как в историческом процессе этот мировой дух последовательно развивается в различные формы духов отдельных народов. Каждый период истории характеризуется руководящим положением какого-нибудь отдельного народа, который на этой ступени познал в самом себе общий дух и, выполнив эту задачу, передал эстафету другому народу. Г. развил здесь идею об исторической закономерности, показав глубинную, необходимую связь различных этапов исторического процесса, каждый из которых является только одной из форм развития и проявления всеобщего духа. Этот всеобщий дух, отдельные определения содержания которого становятся действительностью в историческом развитии, выраженный в своей целостности и единстве, и является, по Г., абсолютным духом, который, в свою очередь, тоже развивается в трех формах: в виде интуиции в искусстве ("Лекции по эстетике", 1835—1838), представления в религии и понятия — в философии. Соответственно этим формам духа Г. построил свои эстетику, философию религии и то, что спра-

219

ведливо было бы назвать "философией философии", или историю философии. Речь идет именно об истории философии, а не философии вообще, так как свою задачу последняя может выполнить, по мысли Г., только в ее историческом развитии, понимаемом к тому же как необходимый закономерный процесс. Изложенная Г. в его "Лекциях по истории философии" (1833—1836) концепция историко-философского процесса явила собой одну из первых серьезных попыток создания историко-философской науки. Г. представил историю философии как прогрессирующий процесс развития самосознания человеческого духа, в котором каждая отдельная философская система представляет собой необходимый продукт и, соответственно, необходимую ступень этого развития, а также осознание того общего содержания, которого достиг дух человека на определенной его ступени. Гегелевская трактовка истины — Абсолюта — в качестве развившейся, порождающей в диалектической необходимости все ее отдельные моменты и объединяющей их в конкретном единстве, приводит его к своеобразному выводу относительно его собственной философской системы в качестве заключительного звена такого развития. Именно она, восприняв в себя все моменты истины, выступавшие обособленно и даже в противоречии друг к другу, понимает их как необходимые формы развития и таким образом объединяет в себе все предыдущие философские системы в их целостности. В определенном смысле такая претензия имела под собой реальные основания, так как гегелевская философия по своей всеобъемлющей систематизации явилась своеобразной переработкой всего мыслительного материала истории, сплавившей в одно целое содержание мыслей своего времени. Все это, однако, было бы невозможно без глубокого, диалектического осмысления этого грандиозного энциклопедического материала. Диалектический метод буквально пронизывает все стороны гегелевского учения. Согласно Г., диалектический метод, или метод развития, следует понимать как методическое обнаружение и разрешение противоречий, содержащихся в понятиях; а под противоречием он понимал столкновение противоположных определений и разрешение их путем объединения. Главной и постоянной темой его диалектики стала тема единства взаимоисключающих и одновременно взаимно предполагающих друг друга противоположностей, то есть тема противоречия. Оно полагается им как внутренний импульс развития духа вообще, который шаг за шагом переходит от простого к сложному, от непосредственного к опосредованному, от абстрактного к конкретному, все более полному и истинному результату. Такое прогрессирующее движение вперед придает процессу мышления характер постепенно восходящего ряда развития. Г.

очень глубоко и конкретно трактовал природу самого противоречия. Оно для него не есть простое отрицание той мысли, которая только что полагалась и утверждалась; это — двойное отрицание (первое отрицание есть обнаружение противоречия, второе — его разрешение), когда исходная антиномия одновременно и осуществляется и снимается. Иначе говоря, высшая ступень развития включает в себя низшую, последняя же отменяется в ней именно в этом двойственном смысле. Быть отрицаемым, согласно Г., — значит быть одновременно и сохраняемым и возвышаемым. С помощью разработанного им диалектического метода Г. критически переосмыслил все сферы современного ему человеческого знания и культуры, обнаруживая везде на этом пути напряженную диалектику, процесс постоянного отрицания каждого наличного, достигнутого состояния духа последующим, вызревающим в его недрах в виде конкретного, имманентного ему противоречия. [См. **Абсолютная идея**, **"Наука логики"** (Гегель), **"Феноменология духа"** (Гегель), **"Философия права"** (Гегель), **"Энциклопедия философских наук"** (Гегель), **Немецкая трансцендентально-критическая философия**.]

ГЁДЕЛЬ (Gödel) Курт (1906 — 1978) — математик и логик, член Национальной Академии наук США и Американского философского общества,

ГЁДЕЛЬ (Gödel) Курт (1906 — 1978) — математик и логик, член Национальной Академии наук США и Американского философского общества, автор фундаментального открытия ограниченности аксиоматического метода и основополагающих работ в таких направлениях математической логики, как теория моделей, теория доказательств и теория множеств. В 1924 Г. поступил в Университет Вены. Доктор математики (1930). Приват-доцент Университета Вены, член Венского кружка (1933—1938). Эмигрировал в США (в 1940, с 1953 — профессор Принстонского института перспективных исследований). Основные труды: "Полнота аксиом логического функционального исчисления" (докторская диссертация, 1930), "О формально неразрешимых предложениях Principia mathematica и родственных систем" (1931), "О интуиционистском исчислении высказываний" (1932), "О интуиционистской арифметике и теории чисел" (1933), "Одна интерпретация интуиционистского исчисления высказываний" (1933), "Совместимость аксиомы выбора и обобщенной континуум-гипотезы с аксиомами теории множеств" (1940), "Об одном еще не использованном расширении финитной точки зрения" (1958). В конце 1920-х Гильбертом и его последователями были получены доказательства полноты некоторых аксиоматических систем. Полнота аксиоматической системы рассматривалась ими как свойство системы аксиом данной аксиоматической теории,

220

характеризующее широту охвата этой теорией определенного направления математики. В математических теориях, конструируемых на основаниях материальной аксиоматики, значения исходных терминов аксиоматической теории даны с самого начала (т.е. определенную интерпретацию данной теории полагают фиксированной). В рамках такой теории стали возможны рассуждения о выводимости ее утверждений из аксиом и рассуждения об истинности таких утверждений. Полнота системы аксиом в данном случае соответствовала совпадению этих понятий. (Пример аксиоматики такого вида — аксиоматика геометрии Евклида.) В математических теориях, конструируемых на основаниях формальной аксиоматики, значения исходных терминов аксиоматической теории остаются неопределенными во время вывода теорем из аксиом. В данном случае система аксиом называлась полной относительно данной интерпретации, если из нее были выводимы все утверждения, истинные в этой интерпретации. Наряду с таким понятием полноты определялось и другое ее понятие, являвшееся внутренним свойством аксиоматической системы (не зависимым ни от одной из ее интерпретаций): систему аксиом называли дедуктивно полной, если всякое утверждение, формулируемое в данной теории, может быть либо доказанной (являясь в таком случае теоремой), либо опровергнутой (в смысле возможности доказательства его отрицания). При этом, если аксиоматическая теория полна относительно некоторой интерпретации, то она является дедуктивно полной; и наоборот, если теория дедуктивно полна и непротиворечива (т.е. все теоремы истинны) относительно данной интерпретации, то она является полной относительно этой интерпретации. Понятие дедуктивной (внутренней) полноты — "удобная характеристика" аксиоматической теории при конструировании ее в виде формальной системы. На таком основании Гильбертом была выстроена искусственная система, включающая часть арифметики, с доказательствами ее полноты и непротиворечивости. Подход Г. в целом относится к конструктивному направлению математики: в интуиционистской трактовке истинности высказывания истинной он считал только рекурсивно реализуемую формулу (сводимую к функции от чисел натурального ряда). Тем самым интуиционистская арифметика становилась расширением классической. Одновременно конструируя и логику, и арифметику, Г. вынужденно отказался от логицистского тезиса Фреге о полной редуцируемости математики к логике. Г. обосновывал математику разработанным им же методом арифметизации метаматематики, заключающимся в замене рассуждений о выражениях любого логико-математического языка рассуждениями о натуральных числах. Этот метод Г. поместил в основу

доказательства "теоремы Г. о полноте" исчисления предикатов классической логики предикатов (первого порядка), а позднее — в две важнейшие теоремы о неполноте расширенного исчисления предикатов, известных под общим названием "теорема Г. о неполноте". Г. в своей докторской диссертации (1930) доказал теорему о полноте исчисления классической логики предикатов: если предикатная формула истинна в любой интерпретации, то она выводима в исчислении предикатов (другими словами, любая формула, отрицание которой невыводимо, является выполнимой). Являясь одной из базисных теорем математической логики, теорема Г. о полноте показывает, что уже классическое исчисление предикатов содержит все логические законы, выражаемые предикатными формулами. Усиление теоремы о полноте классического исчисления логики предикатов утверждает, что всякая счетная последовательность формул, из которой нельзя вывести противоречия, выполнима. При этом, если из множества предикатных формул P невозможно вывести противоречие в рамках предикатного исчисления, то для множества P существует модель, т.е. интерпретация, в которой истинны все формулы множества P . Доказательство полноты исчисления классической логики предикатов породило в школе Гильберта некоторые надежды на возможность доказательства полноты и непротиворечивости всей математики. Однако уже в следующем, 1931, году была доказана теорема Г. о неполноте. Первая теорема о неполноте утверждает, что если формальная система арифметики

непротиворечива, то в ней существует как минимум одно формально неразрешимое предложение, т.е. такая формула F , что ни она сама, ни ее отрицание не являются теоремами этой системы. Иными словами, непротиворечивость рекурсивной арифметики делает возможным построение дедуктивно неразрешимого предложения, формализуемого в исчислении, т.е. к существованию и недоказуемой, и неопровержимой формулы. Такая формула, являясь предложением рекурсивной арифметики, истинна, но невыводима, несмотря на то, что по определению она должна быть такой. Следовательно, непротиворечивость формализованной системы ведет к ее неполноте. Усилением первой теоремы о неполноте является вторая теорема о неполноте, утверждающая, что в качестве формулы F возможен выбор формулы, естественным образом выражающей непротиворечивость формальной арифметики, т.е. для непротиворечивого формального исчисления, имеющего рекурсивную арифметику в качестве модели, формула F выражения этой непротиворечивости невыводима в рамках данного исчисления. Согласно теореме Г. о неполноте, например, любая процедура доказательства истинных утверждений элементарной теории чисел (аддитивные и

221

мультипликативные операции над целыми числами) заведомо неполна. Для любых систем доказательств существуют истинные утверждения, которые даже в таком достаточно ограниченном направлении математики останутся недоказуемыми. Б.В.Бирюков пишет о методологическом значении теоремы Г. о неполноте: "...если формальная арифметика непротиворечива, то непротиворечивость нельзя доказать средствами, формализуемыми в ней самой, т.е. теми финитными средствами, которыми Гильберт хотел ограничить метаматематические исследования...". Следовательно, (внутреннюю) непротиворечивость любой логикоматематической теории невозможно доказать без обращения к другой теории (с более сильными допущениями, а следовательно менее устойчивой). Фон Нейман читал в момент публикации работы Г. лекции по метаматематической программе Гильберта, однако сразу после прочтения этой работы он перестроил курс, посвятив Г. все оставшееся время. Теорема Г. о неполноте — важнейшая метатеорема математической логики — показала неосуществимость программы Гильберта в части полной формализации определяющей части математики и обоснования полученной формальной системы путем доказательства ее непротиворечивости (финитными методами). Однако теорема Г. о неполноте, демонстрируя границы применимости финитного подхода в математике, не может свидетельствовать об ограниченности логического знания. Э.Нагель и Дж.Ньюмен о значении открытий Г. для сравнительной оценки возможностей человека и компьютера пишут, что "...для каждой нашей конкретной задачи, в принципе, можно построить машину, которой бы эта задача была под силу; но нельзя создать машину, пригодную для решения любой задачи. Правда, и возможности человеческого мозга могут оказаться ограниченными, так что и человек тогда сможет решить не любую задачу. Но даже если так, структурные и функциональные свойства человеческого мозга пока еще намного больше по сравнению с возможностями самых изощренных из мыслимых пока машин... Единственный непреложный вывод, который мы можем сделать из теоремы Г. о неполноте, состоит в том, что природа и возможности человеческого разума неизмеримо тоньше и богаче любой из известных пока машин...". Г. также внес значительный вклад в аксиоматическую теорию множеств, два базисных принципа которой — аксиома выбора Э.Цермело и континуум-гипотеза — долгое время не поддавались доказательству, однако вследствие значимости их логических следствий исследования в этих направлениях продолжались. В аксиоме выбора Э.Цермело постулируется существование множества, состоящего из элементов, выбранных "по одному" от каждого из непересекающихся непустых множеств, объединение которых составляет некое множество. (Из аксиомы выбора Э.Цермело выводимы следствия, противоречащие "интуиции здравого смысла". Например, возникает возможность разбиения трехмерного шара на конечное количество подмножеств, из которых возможно движениями в трехмерном пространстве реконструировать два точно таких же шара.) Континуум-гипотеза — это утверждение о том, что мощность континуума (мощность, которую имеет, например, множество всех действительных чисел) есть первая мощность, превосходящая мощность множества всех натуральных чисел. Обобщенная континуум-гипотеза гласит, что для любого множества M первая мощность, превосходящая мощность этого множества, есть мощность множества всех подмножеств множества P . Эта проблема (высказанная Кантором в 1880-х) была включена в знаменитый список 23 проблем Гильберта. В 1936 Г. доказал, что обобщенная континуум-гипотеза совместима с одной естественной системой аксиоматической теории множеств и, следовательно, не может быть опровергнута стандартными методами. В 1938 Г. доказал непротиворечивость аксиомы выбора и континуум-гипотезы (интеграция их в заданную систему аксиом теории множеств не вела к противоречию). Для решения этих проблем была редуцирована аксиоматическая система П.Бернаиса, на основе которой, а также предположения о конструктивности каждого множества Г. выстроил модель, адекватную системе аксиом без аксиомы выбора, и такую, что в ней все множества обладали свойством полной упорядочиваемости. В этой модели аксиома выбора оказалась истинной (выполнимой) и, следовательно, совместимой с исходной системой аксиом, следовательно непротиворечивой. В этой модели оказалась истинной и континуум-гипотеза. Дальнейшие работы в этом направлении позволили Г. разработать конструкции для исследования "внутренних механизмов" аксиоматической теории множеств. Кроме работ в указанных направлениях, Г. предложил в 1949 новый тип решения одного важного класса уравнений общей теории относительности, который был расценен Эйнштейном как "...важный вклад в

общую теорию относительности..." и был удостоен Эйнштейновской премии (1951).

С.В. Силков

ГЕЛЕН (Gehlen) Арнольд (1904—1976) — немецкий философ и социолог, один из классиков философской антропологии.

ГЕЛЕН (Gehlen) Арнольд (1904—1976) — немецкий философ и социолог, один из классиков философской антропологии. В 1925—1926 слушал лекции Шелера и Н.Гартмана в Кёльне. В 1927 защитил под руководством Х.Дриша докторскую диссертацию. С 1930 — ассистент Х.Фрайера в Социологическом институте Лейпцигского университета. В мае 1933 вступил в НСДАП, занял кафедру во Франкфурте-на-Майне (ра-

222

нее ее возглавлял Тиллих). С 1938 — в Кенигсберге. С 1940 возглавил Институт психологии в Вене. С 1944 — на Восточном фронте, в 1945 был ранен. После войны был снят с поста директора, но вскоре избран член-корреспондентом Австрийской Академии наук. В 1962—1969 — профессор социологии в Высшей технической школе в Аахене. Основная программная работа — "Человек. Его природа и положение в мире" (1940). При жизни автора она издавалась 12 раз (два раза существенно перерабатывалась). Другие труды: "Действительный и недействительный дух" (1931), "Теория свободы воли" (1932), "Государство и философия" (1935), "Первобытный человек и поздняя культура" (1954), "Душа в техническую эпоху" (1957), "Картины времени. К социологии и эстетике современной живописи" (1960), "Мораль и гипермораль" (1969) и др. В творчестве Г. прослеживается два этапа: 1) до середины 1930-х (философия жизни, неохристианство, влияние Фрайера и Н.Гартмана); 2) с середины 1930-х — философско-антропологический период, в котором можно выделить два подпериода — рубеж которых пролегает в середине 1950-х. Изначально Г. предложил (наряду с Плеснером — эксцентрическая версия) вариант (деятельностная версия) антропобиологического "разворота" философской антропологии. В этот подпериод на Г. велико влияние А.Портмана (особенно его работ по биологии). Позднее заметна переориентация Г. на социологическое, в том числе — культур-социологическое "прочтение" философской антропологии, классиком которого стал его ученик — Х.Шельски. Г. — автор концепции "плюралистической этики", которую он специально разрабатывал в последние годы жизни. В эти же годы Г. — один из ведущих идеологов неоконсерватизма в ФРГ. Г. конструировал философскую антропологию как целостное знание о человеке, сводящее воедино данные отдельных наук на "неспекулятивном" уровне. ("...Надо заключить в скобки всякую теорию, сознательно или по недосмотру ориентированную метафизически, ибо ее существование или несуществование наряду с фактами не только ничего в них не меняет, но и не порождает никогда новых конкретных вопросов применительно к ним. В таком случае метафизична всякая теория, которая тенденциозно или, как это большей частью бывает, наивно группирует такие абстракции, как "душа", "воля", "дух" и т.д.") Вторая исходная теоретико-методологическая установка Г. — подчеркнутый антиредукционизм. Человек должен быть объяснен из него самого, из имманентной ему сферы. Такое исследование вполне возможно, "если не связывать себя с существующими объяснениями человека, а твердо держаться вопроса: что собственно означает эта потребность в истолковании человека?" Отказавшись от идеи "лестницы существ" Аристотеля, широко применявшейся в философской антропологии (Шелер, особенно Плеснер), Г. акцентировал другой широко распространенный в ее дискурсах комплекс идей, восходящих к Гердеру и Ницше, а специально биологически обосновывавшийся Портманом — комплекс идей о человеке как "недостаточном" существе. Он задает, согласно П., принципиальное отличие человека от любых иных живых существ (природа не определила человека животным, а предопределила его к "человеческому"). Человек "неспециализирован" в отличие от других животных, он обделен полноценными "инстинктами", не имеет своей особой экологической ниши, а тем самым изначально не может находиться в гармонии с природой. У него нет предопределенности к определенному типу жизни в некой особой среде. При этом он всегда целостен, и может быть понят лишь в своей этой целостности, системности (в этом отношении духовность человека суть реализованная возможность самой витальной природы человека, а не внеположенный ей "дух" Шелера). Человек в силу этого, по Г., всегда проблематичен, открыт миру, деятельностен (по необходимости), всегда характеризуется избытком внутренних "побуждений". Он вынужден нести на себе непосильный груз ответственности за собственное выживание и самоопределение в мире (справляться с собой). Человек всегда "перегружен", не может одновременно реализовывать свои интенции, "мешающие" друг другу. В результате возникает феномен неизбежного дистанцирования человека по отношению к самому себе. Он вынужден, согласно Г., быть постоянно нацеленным на изменения как себя самого, так и окружающей его среды, т.е. он не может просто "жить", а вынужден "вести жизнь", изобретая механизмы, позволяющие "разгружать" ее от чрезмерного перенапряжения. "Разгрузка" (методологически Г. формулирует это в "принципе разгрузки") осуществляется в деятельностном самоосуществлении человека, в действовании, как снимающем дуализм души и тела, субъекта и объекта (точнее, действие предшествует любым различиям такого рода), высвобождающем его из "плена" наличных ситуаций, заменяя все больше непосредственные взаимодействия символическими. Параллельно человек подталкивается к постоянному "переистолковыванию себя" посредством языка. Символическое самоистолковывание действий задает векторность движению из ситуации "избытка побуждений", накладывает ограничения на потребности

(желания) и конституирует "поля" ("зоны") интересов. ("...Под действием нужно понимать предусмотрительное, планирующее изменение действительности, а совокупность измененных таким образом или вновь созданных фактов вместе с необходимыми для этого средствами — как

223

"средствами представления", так и "вещественными средствами", — должны называться культурой".) Действуя, люди: 1) продуцируют культуру (мир символических значений), которая не может быть "отмыслена" от природы человека ("...там, где у животного мыслится окружающий мир, у человека располагается сфера культуры..."); 2) соотносят свои действия с действиями других, кооперируются с ними, порождая многообразие человеческих сообществ; 3) создают социальные институты, регулирующие взаимодействия и стабилизирующие их результаты. Институты — своего рода "заменители" "инстинктов", автоматизирующие человеческую жизнь. Они обеспечивают устойчивые интересы людей, формируя "привычки" и обогащая "мотивы", внося закономерность и предсказуемость в человеческое поведение (через "разумную целесообразность" и "интерсубъективную согласованность"). Прогрессирующая рационализация институтов находит свое адекватное воплощение в феноменах техники и в возрастании опоры на свой внутренний порядок, универсализирующий частные социальные порядки до глобально-властных притязаний. Каждый "частный порядок" презентует и стилизует различные диспозиционные системы, конституированные через деятельность людей (уже природой человек спроектирован и приспособлен для культурных форм существования). Отсюда невозможность, по Г., "моноэтики" и тезис об "этическом плюрализме". Так, Г. выделяет четыре самостоятельных этоса, представленных в современных типах общества: 1) стремление к взаимности (базирующееся не на принуждении, а на речевых коммуникациях, поддерживающих эквивалентность обмена и систему взаимных вознаграждений и накладывающих ограничения на нежелательное поведение; это отношения взаимного признания); 2) психологические добродетели (стремление к благополучию, потребность в защите и заботе, чувство долга, сострадание, "утверждающее чувство жизни"); 3) родовая мораль, поддерживающая "групповое чувство", "гуманитарность" ("гуманитаризм"; нормативная ориентация на жизнь человека как вида); 4) институциональный этос (поддерживающий иерархии и сокращающий возможности индивидуального выбора действий). За счет институционального этоса происходит нейтрализация агрессивных импульсов индивидов и групп, достигается приемлемый для общества компромисс (в том числе и за счет поддержки первого и второго этосов). Агрессия, по Г., — это всегда "прорыв" в критических ситуациях в культурно упорядоченную социальную жизнь "инстинктивности" (здесь Г. во многом следует за Лоренцем). С неоконсервативных позиций Г. сопоставляет третий и четвертый этосы, конкурирующие между собой. Основная его критика касается "нивелирующего равенства", имплицитно присутствующего в "родовой морали" и ведущего к "массовому эвдемонизму" (хотя Г. видит и опасность поглощения индивида институтами). С его точки зрения, современная ситуация все же больше характеризуется "распадом" и "кризисом" институтов, ведущим к гипертрофированию индивидуального, дополняемым властью "гуманитаризма". Тем самым происходит "размывание" ценности "ответственности" в обществе, место которой занимают бесконечные "дискурсы оправдания". (Ответственность же, по Г., — это необходимость следовать нормам института, что неизбежно и необходимо в социокультурной жизни, так как обязательства, налагаемые институтом, антропологически фундированы.) Сужение поля действия ответственности пропорционально расширяет поле действия страха и неуверенности. Все это — следствие роста "произвольной свободы субъективности" (за счет "свободы в институциональных пределах"), фиксирующей глобальный кризис индустриального общества.

В.Л. Абушенко

ГЕЛЬВЕЦИИ (Helvetius) Клод Адриан (1715— 1771) — французский философ, крупнейший представитель французского Просвещения и школы французского материализма, идеолог революционной французской буржуазии 18 в.

ГЕЛЬВЕЦИИ (Helvetius) Клод Адриан (1715— 1771) — французский философ, крупнейший представитель французского Просвещения и школы французского материализма, идеолог революционной французской буржуазии 18 в. Основные сочинения: "Об уме" (1758, в 1759 сожжено по распоряжению парламента как представляющее опасность для государства и религии), "О человеке, его умственных способностях и его воспитании" (1769, издано в 1773) и др. Г. разработал весьма динамичную философскую картину мира: природа, частью которой является человек, существует вечно и имеет основание в себе самой; в ней все находится в движении и развитии; все рождается, растет и погибает; все переходит из одного состояния в другое. Ничто во времени и пространстве не предшествует материи. Г. обосновывал единство материи и движения, материи и сознания. Вместе с тем, в отличие от Дидро, считал, что материя лишь на определенном этапе своего развития и организации обретает способность ощущения. Г. отвергал не только теизм, но и деизм вольтеровского толка. В классической традиции Просвещения корни идеи сверхъестественного и религии Г. искал в темноте и невежестве людей, в чувстве страха смерти, в организованном обмане одних людей другими. Вопрос о познаваемости мира Г. решал с позиций материалистического сенсуализма, являясь противником агностицизма. Принцип материалистического сенсуализма Г. использовал в объяснении общества и человека. Человек, по Г., — природное существо,

ва. Из чувственной природы человека Г. выводил движущее начало общественной жизни — принцип эгоизма, себялюбия. Идея Г. о том, что в деятельности людей, направленной на самосохранение и приобретение жизненных благ, следует искать ключ к объяснению социальных процессов, была теоретически перспективной для своего времени. Г. утверждал равенство природных умственных способностей людей всех рас и национальностей. Причину неравенства умов видел в различном воспитании и различных условиях жизни. Будущее общество Г. представлял свободным от сословного деления и сословного неравенства. Был открытым Противником феодальных устоев. Деятельность Г. сыграла значительную роль в духовной подготовке Великой французской революции 18 в.

Е.В. Петушкова

ГЁЛЬДЕРЛИН (Hölderlin) Иоганн Христиан Фридрих (1770—1843) — немецкий поэт и мыслитель, выступивший на заре романтизма и в значительной мере повлиявший на философию и осмысление существа поэтического творчества прежде всего в 20 в.

ГЁЛЬДЕРЛИН (Hölderlin) Иоганн Христиан Фридрих (1770—1843) — немецкий поэт и мыслитель, выступивший на заре романтизма и в значительной мере повлиявший на философию и осмысление существа поэтического творчества прежде всего в 20 в. С 1788 по 1793 он занимается в Тюбингенской духовной семинарии (филиал университета), где сближается, в частности, с Шеллингом и Гегелем. "Мы все пробегаем по эксцентрическому пути, и нет другой дороги от детства (более или менее чистой простоты) к совершенству (более или менее совершенной образованности)", — писал Г. Для Г. этот путь — возвращение на Родину, к истоку. Символом такового, духовной прародиной для Г. предстает неповторимый свет классической Эллады. Для молодого Г. оказались тесны школярские рамки "тюбингенской теологии". Штудированию схоластических трактатов Г. предпочитал изучение античной драмы, обсуждение поэзии Шиллера, философские дискуссии с Гегелем и Шеллингом о Канте, увлечение философией Спинозы. Однако и рациональное постижение Абсолюта не соответствовало его натуре. В душе он носит высокое поэтическое призвание. Он не хочет "учить о Боге". Он хочет "говорить с Богом" на поэтическом языке. Удивительно ли, что сама его поэзия может быть понята как богословие, а точнее — как Бого-слово, но уже за рамками только христианской догматики. В 1794—1795 Г. — в Йене, в самом центре зарождающегося "веймарского романтизма". Здесь он знакомится с Гете, формуле Гете — "Постоянство в перемене (Dauer im Wechsel)" он противопоставляет романтический тезис — "Становление в гибели, через гибель (Das Werden im Vergehen)". Шиллер принимает в нем участие, помогая с местом домашнего учителя и публикуя в "Новой Талии" оды Г. и фрагмент романа "Гиперион" (1794). Он замечен "князьями поэзии" (по выражению

Г.), но не принят ими. Здесь же в Йене Г. слушает лекции Фихте, которым тогда увлекалась вся молодежь. Однако "скандал Фихте" уже в теоретических набросках Г. — "Суждений и бытие", "Гермокрот к Кефалу" (1795), критикуется как гипостазированный разрыв между Я и не-Я. У Г. иное стремление: "Докончить с этим вечным противостоянием между нашим Я и миром, восстановить высший мир, который превышает всякого разума /поскольку постигается в поэтическом созерцании — *И.Ж.*/, соединиться с природой в одном бесконечном целом — вот цель всякого нашего стремления...". В течение семи лет, с 1792 Г. вынашивает, многократно перерабатывая, свой основной роман "Гиперион, или Отшельник в Греции". Имя главного героя Гиперион означает — "сын вышнего", или "сын неба", что отсылает к образу Аполлона. Роман состоит из писем к другу Беллармину (под этим именем некоторые исследователи угадывают Гегеля или Шеллинга, с которыми Г. находился в переписке). Сюжетная линия путешествия Отшельника накладывается на историю освободительной борьбы греков. Как известно, многие так называемые "эллинистические романтики": Шелли и Китс, Дельвиг и Батюшков, Байрон и др. были захвачены идеалом свободы классической Эллады и борьбой за политическую независимость современных им греков. Однако Г. не вписывается и в этот ряд. Прежде всякой политической свободы есть высшая свобода — свобода духа, в которой народ обретает свою судьбу; или не обретает, сбившись с пути и канув в Лету истории. Для Г. лишь эта свобода духа может привести нас к грядущему, к истоку, "царству красоты". Об опережающем властвовании истока поэт говорит в гимне "Рейн": "...Ибо // Как начинал ты, так и пребудешь". Красоту Г. понимает в платоническом духе из высказывания Гераклита: "Великое определение Гераклита — единое, различаемое в себе самом, мог открыть только грек, ибо в этом вся сущность красоты, и пока оно не было найдено, не было и философии. Теперь можно было давать определения: целое уже существовало. Цветок распустился: осталось развязать его на части". (Ср. "Пир" Платона, где это высказывание Гераклита истолковывается по аналогии с "внутренне напряженной гармонией лука или лиры".) Как высшее единство, прекрасное, по Г., имеет онтологический статус: "Блаженное единство, бытие в единственном смысле слова потеряно для нас, и нам должно было его утратить, если мы хотели его достичь и добиться. Мы вырываемся из мирного "Одно и Все" мира, чтобы вновь восстановить его через самих себя". Замечательно в этой связи понимание Г. сопринадлежности поэзии и философии. Г. вводит в немецкую поэтическую речь античный

гимнографию. Но в письме к другу Нейферу (12.XI. 1798) самоиронично замечает по поводу "философской перегруженности" своих стихов, что неудачливые поэты, вроде него, почетно уходят в философию как в госпиталь. В то же время в "Гиперионе" Г. показывает, что без поэзии греки никогда бы не стали народом философов. Позже, в стихотворении "Память" Г. скажет: "Но то, что пребывает, устанавливают поэты". Мы еще далеки от мысли Г., если просто скажем, к примеру, что подвиг Ахилла сохранился в историческом предании лишь благодаря Гомеру; ведь поэт говорит об основывающем установлении пребывающего. "Философия не родится из голого рассудка или голого разума, ибо она есть нечто большее, чем ограниченное познание существующего". Лишь поэзия, оплодотворенная светом божественной красоты, словно объемля философию, задает начало и конец последней. "...Философия, как Минерва из головы Юпитера, родится из поэзии бесконечного божественного бытия". И далее устами своего героя Г. говорит: "Человек, который не почувствовал в себе хоть раз в жизни полную, чистую красоту... в философии не может быть даже скептиком; его разум непригоден даже для разрушения, не говоря уже о созидании. Поверьте мне, скептик находит противоречия и недостатки во всех наших мыслях потому только, что ему знакома гармония безупречной красоты, которую нельзя постичь мыслью. Черствый хлеб, которым его благодушно потчует человеческий разум, он отвергает только потому, что втайне пирует с богами". В своем творчестве Г. создает мифологизированный мир, окрашенный в пантеистические и платонические тона. В предисловии к "Гипериону" он напишет: "Пожалуй, мы все в конце скажем: 'О святой Платон, прости нам! Мы тяжко согрешили перед тобой!'. Говоря о пантеизме Г., следует указать на влияние Ф.Г. Якоби, а также голландского философа Ф. Гемстергейса и немецкого натурфилософа и физика И.В. Риттера. "Мы называли землю цветком неба, а небо — бескрайним садом жизни... Земля — неизменно любящая бога солнца...". По Г., дух природы, или жизнь, и есть любовь Земли и Неба, именно в этом пространстве человек перекрещивается с божественным. В "овнутреннем мире" Г. уживаются Аполлон и Христос, Дионис и Аллах, германская природа и эллинский дух. В 20 в. мы встречаем близкий по всеохватности и глубине пантеон в поэтическом ансамбле "Русские боги" Андреева. Если говорить о влиянии Г. на последующую философскую мысль, то прежде всего следует подчеркнуть взаимовлияния Г., Шеллинга и Гегеля. Приоритет поэтического и "ощущение" близости Бога у Г. (В гимне "Патмос" говорится: "Близок// И труден для понимания Бог. // Но где опасность, там вырастает // И спасительное")

выражены на философском языке Шеллингом в его теории "эстетического созерцания" и в "философии откровения". Другая же основная мысль Г. — "становление через гибель" — нашла монументальное воплощение в "Науке Логике" Гегеля в качестве диалектической триады; только *Vergehen* истолковано как отчуждение и снятие (*Aufhebung*), а место "Божественной Красоты" занял "Абсолютный Дух". Необычна посмертная судьба поэта. До сих пор ведутся споры об отношении Г. и романтизма: его называют "боковым побегом романтизма", и вот же — побег появился раньше дерева и пророс в культурной почве глубже. Судьба Г. — это вечное "между": между Элладой и Германией, между романтиками и 20 в., между классицизмом и романтизмом. Но он не принят ни там, ни здесь. Пожалуй, лишь у Новалиса мы встречаемся с подобной глубиной мысли и тончайшим, едва выразимым мотивом *Nostalgie* — ностальгии по будущему. Многие из романтиков смогли оценить своеобразность Г.: прежде всего Брентано, его сестра Беттина фон Арним, Шлегель, В. Вайблингер. Уже современники называли его поэзию "темной". По замечанию Хайдеггера, немцам (да и всем нам) еще предстоит показать свое достоинство при встрече с поэтической мыслью Г. В финале "Гипериона" звучит потрясающая филиппика в адрес немцев. "Варвары испокон веков, ставшие благодаря своему трудолюбию и науке, благодаря самой своей религии еще большими варварами... оскорбляющие как своим излишеством, так и своим убожеством... глухие к гармонии и чуждые ей, как черепки разбитого горшка... Я не могу представить себе народ более разобщенный, чем немцы... Говорю тебе: нет ничего святого, что не было бы осквернено этим народом, не было бы низведено до уровня жалкого вспомогательного орудия. Здесь все бездушной и бесплодной становятся люди, а ведь они родились прекрасными; растет раболепие, а с ним и грубость нравов, опьянение жизненными благами, а с ним и беспокойство; каждый год, который мог бы стать благословенным, превращается в проклятие для людей, и все боги бегут от них". Особенно интересны параллели в творчестве Г. и Ницше, хотя среди своих знаменитых "пяти Нет" Ницше непоколебимо отвергает "18 век Руссо" и романтизм, в котором сходятся идеалы христианства и Руссо. Но может быть Г. уже предчувствует "тот мост", который Ницше перекидывает между "последними людьми" и сверхчеловеком, когда Г. пишет брату: "Я люблю человеческий род будущих столетий... Мы живем в такое время, когда все работает на будущее". Вот что писал у Г. Гиперион Диотиме: "Но только ни за что не поддавайся обманчивой жалости, поверь мне, для нас есть еще одна радость. Истинная скорбь воодушевляет. Кто поднялся до стра-

Дания, тот стоит выше других. И это великолепно, что только в страдании мы обретаем свободу души...". Кажется, что это говорит Ницше, который устами Заратустры словно сводит к формуле ведущие интенции поэтических прозрений Г.: "Я, Заратустра, заступник жизни, заступник страдания, заступник круга...". Воз-

можно, более ранние слова Г. — "...и все боги бегут от них" — помогут нам понять слово Ницше: "Бог мертв", которым он, как молотом, ударяет своих современников. Не есть ли это такое состояние мира культуры, когда Бог действительно покидает мир, выступая Тем самым как не-Сущий. (Известно также, что в 1871 Ницше делает набросок трагедии "Эмпедокл".) Философский интерес к Г. просыпается, когда В. Дильтей публикует в 1905 знаменитую книгу "Переживание и поэзия: Лессинг — Гете — Новалис — Гёльдерлин", подчеркивая роль "гениальных творцов" в связи со своей теорией духовно-исторического понимания. Значительный вклад в "ренессанс Г." в начале 20 в. внес Норберт фон Хеллинграт, погибший в 28 лет на Первой мировой войне, но успевший подготовить первое научное издание соч. Г. в 6 тт. и исследование "Наследия Гёльдерлина" (Hellingrath. Hölderlin-Vermächtnis, 1936). Экспрессионисты уславливают настоящий "культ Г."; несомненно его влияние на поэзию С. Георге, Г. Тракия, Р.-М. Рильке. Безусловно значение Г. (как и выше названных поэтов) для эволюции фундаментальной онтологии Хайдеггера, которому принадлежит приоритет в попытке "мыслить всерьез" поэтические откровения Г. Последнего Хайдеггер называет "поэтом поэтов", поскольку в его творчестве осмысливается и обретается существо поэтической речи. В докладе "Г и сущность поэзии" он пишет: "...поэзия есть устанавливающее именование бытия и сущности всех вещей, — не произвольное говорение, но то, посредством чего впервые вступает в Открытое все то, что мы затем обговариваем и переговариваем в повседневной речи... Поэзия есть изначальная речь некоего исторического народа". Ибо "только там, где есть событие речи, есть Мир (Welt)... и лишь там, где господствует мир, есть История". (Ср. у Кристевой: "...по крайней мере со времен Гёльдерлина поэтический язык оставил красоту и значение с тем, чтобы стать лабораторией, где в столкновении с философией, знанием и трансцендентальным Эго всякого означивания, поддерживается невозможность означаемого или означивающей идентичности".) Гадамер отмечает, что именно "страстные занятия" поэзией Г. приводят к появлению у позднего Хайдеггера понятия "земля", которая суть "в истине своей не вещество, а то, из чего все выходит наружу и куда все возвращается". В своих "поворотных" докладах Хайдеггер постоянно ссылается на Г., а размышления над теми или иными гимнами Г. составляют 4, 39, 52 и 53 тома его Gesamtausgabe. Основные темы Хайдеггера после очередного "поворота": истолкование в-мире-бытия как Четверицы — небесного и земного, человеческого и божеского; поворота как "возвращения на родину"; бытия как властвующего истока; переосмысление самого философствования как "вопрошания бытия" из близости к изначальнейшему "творению языка", — все это, да и сам поворот, было бы невозможно без напряженного осмысления загадочных слов Г.: "Полон заслуг, однако поэтически жительствоует человек на этой земле". Хайдеггер толкует это так: "Поэтически проживать" означает находиться в присутствии богов и быть затронутым близостью сущности вещей. "Поэтически" есть Вот-бытие в своей основе. — и это означает одновременно: как установленное /основанное/ оно есть не заслуга, но дар". Среди многих загадок Г. оставил нам и загадку своего безумия. П. Берто (Bertaux) в 1978 даже заподозрил Г. в искусном симулировании душевной болезни, как в случае с Гамлетом. Последующие публикации опровергают эту версию. Сам Берто поясняет, что им двигало: обида и боль за то, что один из величайших поэтов Германии слывет помешанным. Всю жизнь Г. пленял далекий сицилиец — Эмпедокл, который, по преданию, бросился в кратер Этны: мыслитель, воспевающий первостихии, словно возвращается к огненному духу природы, бросаясь на грудь вулкана. В "Смерти Эмпедокла" Г. напишет: "Тому, кто был для смертных гласом духа. // Необходимо вовремя уйти...". Хайдеггер говорит по этому поводу: "Чрезмерный свет толкает поэта в темноту... когда он взят уже под защиту ночи безумия". Самой своею судьбой Г. подтвердил свое пророчество о том, что "речь есть опаснейшее из имуществ, дарованных человеку". Так может быть безумие Г. и есть проявление заботы богов, лишь в такой форме внятное нам, о чем поэт написал в знаменитой элегии "Хлеб и вино": "Там они (боги) бесконечно творят и, кажется, мало считаются с тем, // Живем ли мы, так сильно берегут нас небожители. // Ведь не всегда хрупкий сосуд может вместить их, // Лишь иногда переносит человек божественную полноту". Что Г. некогда "перенес божественную полноту", свидетельствует то, что мы и сегодня, спустя 200 лет, видим его в той местности, где созвучные друг другу, обретаются и обретают себя поэзия и философия. Об этой области в поздней статье "Жительствование человека" пишет Хайдеггер: "Пусть же именуется местностью склонения та светлая прореженность, где, ошеломляя и раздвигая, небожители склоняются к смертным на сей земле, где, благодаря и созидая, склоняются пред небожителями жители земли. В области склонения сопринадлежны друг другу в даровании-восприятии меры, то

есть сопринадлежны поэтически смертные и небожители: жительствова всякий на свой лад, они едины и слиты меж собой". Г., "подверженный молниям богов" по слову Хайдеггера, сказал об этом по-своему: "Но нам подобает, о поэты, // Под божьей грозою стоять с головой непокрытой. // И луч отца, его свет // Ловить и скрытый в песне // Народу небесный дар приносить".

ГЕЛЬМГОЛЬЦ (Helmholtz) Герман Людвиг Фердинанд (1821—1894) — германский естествоиспытатель 19 в. (физиолог, математик, физик) и философ.

ГЕЛЬМГОЛЬЦ (Helmholtz) Герман Людвиг Фердинанд (1821—1894) — германский естествоиспытатель 19 в. (физиолог, математик, физик) и философ. Г. начинал свою деятельность в качестве военного врача (учился в Институте военной медицины в Берлине в 1838 — 1843). Профессор физиологии Университетов Кенигсберга (с 1849), Бонна (с 1855), Гейдельберга (с 1858), профессор физики Университета Берлина (с 1871), директор Государственного Физико-Технического Института в Берлине (с 1888). Иностраннный член-корр. Петербургской АН (1868). Главные научные труды: мемуар "О сохранении силы" (1847), "Популярные лекции о науке" (1869), собрание научных трудов в трех т. (1882 — 1895), "Счет и измерение" (1887), "Энергия волн и ветра" (1890), "Доклады и речи" в двух т. (1884), "Лекции по теоретической физике" в трех т. (1898 — 1903) и др. Главным направлением работ Г. в физиологии человека стали фундаментальные исследования по физиологии центральной нервной и нервно-мышечной систем, слуха и зрения. В исследованиях по физиологии центральной нервной системы в 1854 Г. впервые определил латентный период рефлекторных реакций; в 1864 — 1868 разработал первую методику определения ритмики импульсов, посылаемых мозгом к мышце. В физиологии нервно-мышечной системы человека в 1850 — 1870 Г. удалось измерить скорость распространения возбуждения в нервной системе (что до его работ считалось, в принципе, неразрешимой проблемой). В физиологической акустике Г. заложил основы физической и физиологической теории музыки, доказав "способность слухового аппарата к разложению сложных звуков на простые тоны" (до исследований Г. тембр звука объяснялся исключительно психическим происхождением). Г. разработал физическую теорию фонации (образования при помощи органов речи звучания голоса, а также и звуков речи). Им также были разработаны основные количественные методы и сконструированы измерительные приборы для физиологических исследований. В физиологии зрения Г. разработал учение об аккомодации глаза (1853), где доказывал, что "зрительная оценка величины и удаленности предметов основана на своеобразных мышечных ощущениях, возникающих при движении мышц глаза". Выдвинутая Г. концепция "о роли мышечного чувства в формировании восприятий" была позднее фундаментально разработана И.М.Сеченовым в цикле его трудов по психофизиологии. В 1859 — 1866 Г. были полностью разработаны основы учения о цветовом зрении (этим за сто лет до него активно занимался М.В.Ломоносов). При изучении проблем о локализации зрительных впечатлений в поле зрения Г. пришел к выводу, что все аксиомы геометрии имеют опытное происхождение. После изучения трудов Лобачевского Г. предложил модель пространства переменной кривизны как "поля изображения выпуклого зеркала или линзы", утверждая, что опытным путем возможно выяснить форму пространства (однако в своих представлениях о пространстве Г., в отличие от Лобачевского, следовал учению Канта в допущении "априорности пространства как формы созерцания"). В книге "Счет и измерение" Г. в качестве главной проблемы арифметики считал обоснование ее автоматической применимости к физическим явлениям. По Г., единственным критерием применимости законов арифметики мог быть только опыт: "невозможно утверждать априори, что законы арифметики применимы в любой данной ситуации". Исходя из того, что само понятие числа заимствовано из опыта, Г. считал, что действительные числа и их свойства "применимы лишь именно к этим опытам", в которых изучаемые объекты не должны трансформироваться (как пошутил А.Лебег, "поместив в клетку льва и кролика, мы не обнаружим в ней позднее двух животных"). По Г., "даже понятие равенства неприменимо автоматически к каждому опыту". Г. доказал, что даже "обычная" арифметика целых чисел не может рассматриваться как априорное знание, однако, как писал М.Клайн, "хотя это открытие не поставило под сомнение приложимость математики к описанию реального мира, все же оправданием усилий математиков более не могла считаться надежда на отыскание абсолютной истины или единого закона всего сущего". Многие выдающиеся ученые-математики того времени внутренне не воспринимали устремленности своих коллег и учеников к "чистой" математике. Так, Л.Кroneker в письме к Г. писал: "Ваш богатый практический опыт работы с разумными и интересными проблемами укажет математикам новое направление и придаст им новый импульс... Односторонние и интроспективные математические умозаключения приводят к областям, от которых нельзя ожидать сколько-нибудь ценных плодов" (1888). По мнению Планка, Маха, Больцмана и Г., "математика дает не более чем логическую структуру законов физики". Еще в мемуаре "О сохранении силы" Г. давал первую математическую трактовку закона сохранения энергии, указывая на его всеобщность; был также доказан факт подчинения этому закону процес-

сов, происходящих в живых организмах. На то время это был один из наиболее сильных аргументов против концепции витализма о "жизненной силе управления живыми организмами"; позднее Г. находился под влиянием теории космозоев (т.е. теории вечности жизни) Рихтера (1865). После работ Г. принцип наименьшего действия стал активно применяться в исследованиях по современной теории поля, квантовой электродинамике, термодинамике, оптике и других областях теоретической физики и физической химии. Г. ввел важнейшие понятия "свободная энергия" (которая способна превращаться в любые формы) и "связанная энергия" (которая способна превращаться только в тепловую форму). Фундаментальные

теоретические исследования Г. вихревого движения жидкости заложили основы гидро- и аэродинамики. Открытые им глубокие аналогии между свойствами вихревого движения и свойствами магнитного поля электрического тока дали начало попыткам многих ученых строить механические модели эфира, трактовать атомы, как вихри в эфире. На основании этих исследований Г. к 1873 выдвинул теорию управляемого полета в воздухе. Экспериментальные работы Г. по акустике, оптике и электромагнетизму подчинялись решению задач его основных исследований в области физиологии. Г. представлял материю как "качественно однородную совокупность неизменных частиц, между которыми действуют центральные силы, зависящие только от расстояния", а движение — только как "пространственное перемещение частиц". Поэтому при обсуждении философских аспектов результатов своих исследований закона сохранения энергии Г. отмечал лишь факт сохранения энергии в эквивалентных количествах, оставляя за рамками качественное превращение форм энергии. Гносеологические воззрения Г. сформировались под влиянием "физиологического идеализма" И.Мюллера. Г., полагая чувственные ощущения только символами отношений, существующих во внешнем мире, и отрицая за ними сходство с тем, что они отражают, считал, что качество ощущений человека (звук, вкус, свет и др.) не зависит от внешнего объекта, а зависит от нерва-передатчика ощущений (т.е. ощущения, возникающие у человека, есть результат проявления "специфической энергии органов чувств"). Гносеологические выводы, сделанные Г. и И.Мюллером из данных современной им науки, легли в основания теории "иероглифов" Г. — Мюллера — направления в гносеологии, согласно которому ощущения и представления человека являются только лишь произвольными условными знаками ("иероглифами", символами), помогающими "целесообразно направлять их деятельность". Вопросы истинности знания Г. решались с точки зрения их практической целесообразности, поэтому он полагал материализм для естествоиспытателя того времени "более удобной гипотезой", чем идеализм. При этом в одной из "Популярных лекций о науке" Г. утверждал, что "конечная цель естественных наук состоит в том, чтобы найти решение всех своих проблем в механике". Одновременно с этим Г. признавал недостаточную понятность всех элементов механики и необходимость обращения "особого внимания на проблему природы сил". Он писал: "Задача физической материальной науки состоит в сведении явлений природы к не подверженным изменениям силам притяжения и отталкивания между телами, величина которых зависит только от расстояния. Разрешимость этой задачи есть условие познаваемости природы... Ее /физической науки — *C.C.I* миссия завершится, как только удастся окончательно свести явления природы к простым силам и доказать, что такое сведение — единственное, допускаемое этими явлениями". По поводу своего отношения к причинности Г. писал в книге "Физиологическая оптика": "Принцип причинности носит характер чисто логического закона даже в том, что выводимые из него следствия относятся в действительности не к самому опыту, а к пониманию опыта и, следовательно, не могут быть опровергнуты никаким возможным опытом". Влияние механицизма на материализм Г. было сильным даже на фоне современного ему естественнонаучного знания.

С.В. Силков

ГЕМПЕЛЬ (Hempel) Карл Густав (1905—1997) — немецкий логик и философ науки, представитель неопозитивизма.

ГЕМПЕЛЬ (Hempel) Карл Густав (1905—1997) — немецкий логик и философ науки, представитель неопозитивизма. Член Общества эмпирической философии (Берлин), участник Венского кружка. В 1934 эмигрировал в Бельгию, позднее — в США (1937). Основные труды: "Мотивы и охватывающие законы в историческом объяснении" (1942), "Аспекты научного объяснения и другие эссе о философии науки" (1965), "Философия естествознания" (1966), "Логика научного исследования" (1972). Рассмотрение формальных представлений теоретических процедур научного знания подтолкнуло Г. к изучению проблем подтверждаемости гипотез, объясняемости эмпирических предложений и т.д. При решении этих проблем (с применением формализмов индуктивной логики), а также некоторых логических проблем теории вероятностей Г. отказался от многих положений исходной неопозитивистской программы, ориентированной на идеал научного знания, в котором бы логический строй научных теорий образовывался на основе языков, синтаксис и семантика которых приводима к взаимно однозначному соответствию, причем аспект прагматики полностью бы игнорировался (как оказалось впоследствии, такой идеал недостижим). Однако в "дилемме теоретика" Г. показал, что редукция в логиче-

ском позитивизме теоретических предложений к значению некоторой совокупности предложений наблюдения или к значению одного такого предложения обесмысливает теоретические понятия. В данном случае теоретические понятия могут быть отброшены, чего никак не следует допускать. Такая критика, инициированная Г., наряду с критическими высказываниями других логиков повлияла на трансформацию неопозитивизма в философскую логику. Вклад Г. в логику определяется введением и обоснованием двух видов объяснения: дедуктивно-номологического и индуктивно-номологического. Общая схема двух данных разновидностей номологического объяснения состоит в том, что для объяснения некоторого феномена его подводят под какой-то "охватывающий закон", который выступает в качестве объясняющего положения

(эксплананта) — в результате феномен оказывается объясняемым положением (экспланандумом). При дедуктивном объяснении экспланандум следует из эксплананта логически (дедуктивным образом). При индуктивном объяснении роль "охватывающего закона" выполняет вероятностная гипотеза, поэтому экспланандум следует из эксплананта с некоторой вероятностью. Так, схема дедуктивно-номологического объяснения сводится к импликации: "если для всякого феномена X выполняется условие F, то для него выполняется и условие G". Иначе, во всех случаях, когда реализовано определенное сочетание условий F, возникает некоторое событие G — отсюда отношение между F и G возможно фиксировать как импликацию (отношение логической выводимости). В схеме индуктивно-номологического объяснения учитывается вероятность, при которой условие F имплицитно подразумевает условие G для данных феноменов X. Событие G появляется с некоторой вероятностью, поэтому в данном случае имеет место не логическая импликация, а вероятностная мера, которое тем ближе к единице, чем ближе индуктивное отношение к логической импликации. Два вышеописанных способа объяснения удовлетворяют "условию адекватности": объясняется только реальное событие как явление, имеющее эмпирическую верификацию. Две схемы номологического объяснения предполагают, что экспланант дает информацию, применяя которую, возможно полагать, что событие, описываемое экспланандумом, действительно имело место. При дедуктивно-номологическом объяснении вначале обосновывается ожидание какого-либо события, а затем объясняется его появление. При индуктивно-номологическом объяснении появление события предшествует оправданию возможного его ожидания (отсюда и вероятностная форма данного вида объяснения). Одни номологические объяснения могут включать в себя другие. Если аспекты, объясненные в некотором ряду, представляют собой подмножество аспектов, объясненных в другом ряду, то объяснение второго ряда вбирает в себя объяснение первого, — второе множество экспланантов более полно по сравнению с первым. Различие "охватывающих законов" исторических наук и естествознания детерминирует различие в способах применения двух схем номологического объяснения, однако, по Г., и в истории, и в естествознании любое объяснение протекает согласно этим схемам. Поэтому Г. критиковал У.Дрея, полагавшего, что объяснение человеческих поступков целями имеет особую логическую структуру, отличную от схемы объяснения "охватывающими законами", и может широко применяться историками. По У.Дрею, для мотивационного объяснения, включающего в себя различные виды объяснения с позиции идей и целей, необходимо воспроизвести расчеты действующего лица в выборе средств для реализации поставленной цели с учетом конкретных обстоятельств. Оправданность поступка, благодаря подведению его под цель, в условиях существующих обстоятельств свидетельствует о том, что этот феномен может получить соответствующее объяснение. Схема мотивационного объяснения имеет следующую форму: "В ситуации типа F следует делать G", или, в развернутом виде, "Деятель А находится в ситуации типа F. В ситуации типа F следовало сделать G. Поэтому деятель А сделал G". По Г., объяснение того, почему действие возможно характеризовать как рациональное (что зафиксировано в эксплананте "в ситуации типа F следовало сделать G"), не является подлинным объяснением, раскрывающим смысл самого свершившегося факта действия, так как по отношению между экспланантом и экспланандумом подобные мотивационные объяснения не являются объяснениями логическими. Поэтому модификация схемы У.Дрея: "Деятель А находится в ситуации типа F. В то же время он являлся рационально действующим лицом. Любое рациональное существо в ситуациях подобного типа обязательно (или же с высокой степенью вероятности) делает G." будет отвечать логической структуре номологического объяснения. Г. полагает, что в целях объяснения возможно применять исключительно логические связи. С аргументированной критикой этого тезиса выступил позднее фон Вригт, который предложил применять в процессе объяснения помимо логической необходимости различные виды "естественной необходимости". Заслуги Г. перед логикой состоят главным образом в разработке и теоретическом обосновании схем номологического объяснения, расширенных позднее фон Вригтом идеей о привлечении "естественной необходимости" в качестве отношения между экспланантом и экспланандумом.

А.Н. Шуман, С.В. Силков

230

ГЕНЕАЛОГИЯ — (I) один из основных философских методов Ницше: "совершенно новая наука", или "начало науки", сводящаяся к "истории происхождения предрассудков" и, таким образом, к "процедуре разоблачения исторического смысла ценностей".

ГЕНЕАЛОГИЯ — (I) один из основных философских методов Ницше: "совершенно новая наука", или "начало науки", сводящаяся к "истории происхождения предрассудков" и, таким образом, к "процедуре разоблачения исторического смысла ценностей". В предисловии к сочинению "К генеалогии морали" (1887) Ницше формулирует ряд вопросов, сама постановка которых свидетельствует о радикально новом подходе мыслителя к морали как таковой: откуда, собственно, берут свое начало наши добро и зло? при каких условиях избрал себе человек эти суждения-ценности — добро и зло? какую ценность имеют они сами? Начатое уже в "По ту сторону добра и зла" обсуждение двух идеализированных типов морали — господина и раба — вместе с лингвистическими выражениями в рамках ценностной оппозиции "добраго" и "злого"

(или "плохого") Ницше углубляет и дополняет детальным психологическим анализом духовного склада двух человеческих типов, чьими моральями и выступали упомянутые выше, и обогащает лингвистические изыски психологией. Он пытается проанализировать ценность самих моральных ценностей. "Нам необходима критика моральных ценностей, сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос", — пишет Ницше. По его мнению, следует выяснить, благоприятствует ли данная шкала ценностей тому или другому человеческому типу, той или иной форме жизни; способствует ли она появлению "более сильной разновидности индивида" или просто помогает данной группе как можно дольше поддерживать свое существование. До сих пор, утверждает Ницше, это знание отсутствовало, да и была ли в нем нужда? Ценность этих ценностей всегда принималась за данность, за уже установленный факт. Но вдруг то, что мы называем "добрым", на самом деле является "злым". Чтобы ответить на все эти вопросы, необходимо, по Ницше, знание условий и обстоятельств, из которых эти ценности произросли, среди которых они изменялись, т.е. исследование истории их происхождения, чем и должна заняться новая наука — *t.* При этом вряд ли сама эта Г. может стать предметом специального исследования, так как в традиционном смысле этого слова она не является методом. Так, К.А.Свасьян отмечал, что Г. в ницшевском понимании не излагается, а осуществляется, и "трактат о методе" оказывается невозможным потому, что сам метод у Ницше — это не "абстрактный орган познания, а концентрированное подобие личности самого генеалога". Такое понимание Г. не означает, что эта дисциплина лишена всякой научной строгости. Г. — это своеобразная психология, правилами которой являются недоверие к логике, отказ от любых а priori, признание роли фикции в выработке понятий и др., а целью — дезавуирование всякого рода "вечных истин" и идеологий. Ницше реализует все эти требования в своих рассуждениях трех фундаментальных проблем, охватывающих всю духовную проблематику европейской истории. Таким образом, его Г. оказывается составленной из трех рассмотрений: *ressentiment* как (1) движущая сила в структурировании моральных ценностей, (2) "вина" и "нечистая совесть" как интравертированный инстинкт агрессии и жестокости и (3) аскетизм как регенерированная воля к тотальному господству. Особое значение для генеалогического метода Ницше, как, впрочем, и для всей его психологии, одним из важнейших понятий которой оно является, представляет собой понятие *ressentiment*, слово, которое иногда переводят на русский язык как "мстительность". Сам Ницше предпочитал употреблять это французское слово без перевода. Впоследствии оно приобрело большую популярность и стало использоваться в трудах многих европейских мыслителей (см. *Ressentiment*). Второе рассмотрение (2) — это "вина" и "нечистая совесть". Исследование Ницше показывает, что чувство вины проистекало из древнейших отношений между покупателем и продавцом, заимодавцем и должником. Поэтому необходимо было создать память о долге через боль, страдание, — отсюда и обожествление жестокости. Но "суверенный индивид", равный лишь самому себе, ставший выше морали рабов, сам формирует свою память. Этот человек обладает собственной независимой волей, он смеет обещать. Только такая ответственность ведет человека к осознанию свободы, его власти над собой и над судьбой, и такой доминирующий инстинкт суверенный человек называет своей совестью. Постепенно с усилением власти общины и увеличением богатства заимодавца справедливость самоупрядняется, превращаясь в милость, под красивыми одеждами которой скрывается месть, возрастает чувство обиды, что приводит к возвеличиванию вообще всех реактивных аффектов. Активный человек, таким образом, намного ближе к справедливости, чем реактивный, ему не нужны ложные оценки морали. Поэтому, заключает Ницше, сильный человек всегда обладал более свободными взглядами и вместе с тем более спокойной совестью. Отсюда не трудно догадаться, на чьей совести лежит изобретение "нечистой совести", — это человек *ressentiment*. Реактивный человек, исходя из своей перевернутой справедливости, наделяет наказание смыслом и видит в нем выгоду мнимую. Заслугу наказания видят в том, что оно пробуждает в виновном чувство вины, т.е., по определению Ницше, инструмент душевной реакции, которая и есть "нечистая совесть". Но, как отмечает философ, наказание, наоборот, закаляет и охлаждает; оно обостряет чувство отчужденности, усиливает сопротивление. Развитие чувства вины силь-

231

нее всего было заторможено именно наказанием. Зрелищной процедурой суда преступник "лишается возможности ощутить саму предосудительность своего поступка, т. к. совершенно аналогичный образ действий видит он поставленным на службу правосудию, где это санкционируется и чинится без малейшего зазора совести". Проанализировав процедуры смыслов наказания, Ницше делает вывод, что в итоге наказанием у человека и зверя можно достичь лишь увеличения страха, изощрения ума, подавления страстей: "тем самым наказание приручает человека, но оно не делает его "лучше" — с большим правом можно было бы утверждать обратное". Собственная гипотеза Ницше о происхождении "нечистой совести" основывается на том, что инстинкты-регуляторы человека были сведены к мышлению, к сознанию, которые, с точки зрения философа, есть наиболее "жалкий и промахивающийся" орган. Теперь все инстинкты, не получающие разрядки вовне, обращаются внутрь, против самого человека. "Вражда, жестокость, радость преследования, нападения, перемены, разрушения — все это повернуто на обладателя самих инстинктов: таково происхождение "нечистой совести". Но с изобретением "нечистой совести" началось страшное заблуждение, от которого человечество не оправилось и по сей день, — страдание человека человеком, самим собой, как "следствие насильственного отпарывания от животного прошлого, как бы некоего прыжка... в новые условия существования". Таким образом, "нечистая совесть" вначале была вытесненным, подавленным

инстинктом свободы. Это дало возможность закрепиться морали рабов, так как только нечистая совесть, только воля к самоистязанию служит предпосылкой для ценности неэгоистической, такой как самоотречение, самоотверженность и т. п. Из подавления свободы вырастает страх. Вначале это страх перед прародителями рода, потом в усиленной форме — перед богом. Чувство задолженности божеству не переставало расти на протяжении всей истории человечества. Как отмечает Ницше, восхождение христианского Бога повлекло за собою и максимум страха, и максимум чувства вины на земле. Философ раскрывает комизм христианства, показывая гений христианства: сам Бог жертвует собой во искупление человека, Бог, сам платящий самому себе, из любви ("неужели в это поверили" — вопрос Ницше), из любви к своему должнику. На этой почве родилась воля к самоистязанию — свершился человек нечистой совести. Теперь орудием пытки для него становится мысль, что он виноват перед Богом. Естественные склонности человека породнились с нечистой совестью, а неестественные (все эти устремления к потустороннему, в основе своей жизневраждебные) стали истинными. Для того чтобы теперь возродить человека, нужно великое здоровье. Ницше ждет прихода человека-искупителя, человека великой любви и презрения. Этот человек будущего (Заратустра-безбожник, Сверхчеловек) избавит нас от великого отвращения, от воли к Ничто, от нигилизма, "этот антихрист и антинигилист, этот победитель Бога и Ничто — он таки придет однажды...". В третьем рассмотрении (3) Ницше раскрывает суть и происхождение аскетических идеалов. Аскетизм ассоциируется у него с определенной формой слабоумия, успокоением человека в Ничто (в Боге). Однако в силу того, что аскетический идеал всегда так много значил для человека, ибо в нем, по Ницше, выражается основной факт человеческой воли — потребность в цели, то человек скорее предпочтет хотеть Ничто, чем вообще ничего не хотеть. Аскетическая жизнь есть, по Ницше, самопротиворечие: здесь царит *ressentiment* воли к власти, стремящейся господствовать над самой жизнью. "Аскетический идеал коренится в инстинкте-хранителе и инстинкте-спасителе дегенерирующей жизни". Главную роль здесь берет на себя аскетический священник, этот спаситель, пастырь и стряпчий больной паствы, который, по Ницше, берет на себя поистине "чудовищную историческую миссию". Чтобы понимать больных, он и сам должен быть болен. От кого же, спрашивается, он защищает свою паству? От здоровых, от зависти к этим здоровым. Аскетический священник — это врач, который лечит страждущих. Но чтобы стать врачом, ему надобно прежде наносить раны; "утоляя затем боль, причиняемую раной, он в то же время отравляет рану". Ницше называет священника переориентировщиком *ressentiment*. Каждый страждущий инстинктивно ищет причину своих страданий, виновного, и хочет разрядиться в аффекте на нем, т.е. принять обезболивающее. Здесь Ницше как раз и находит действительную физиологическую причину *ressentiment*: в роли нее выступает потребность заглушить боль путем аффекта. Священник соглашается со страждущим в том, что кто-то должен быть виновным, и в то же время указывает, что виновный и есть сам больной. В этом и заключается то, что можно было бы назвать переориентировкой *ressentiment*. Священник борется лишь с самим страданием, а не с его причиной. Средства, используемые для такой борьбы, до минимума сокращают чувство жизни (предписание крохотных доз радости, стремление к стадной организации и др.). Итак, причину своего страдания больной должен искать в себе, в своей вине, а само свое страдание он должен понимать как наказание. В этом третьем рассмотрении Ницше дает ответ на вопрос о том, откуда происходит власть аскетического идеала, идеала священника, который на деле наносит порчу душевному здоровью человека, являясь воплощением воли к гибели. И дело вовсе не в

232

том, что за спиной у священника действует сам Бог, просто до сих пор это был единственный идеал. Самой страшной проблемой для человека было то, что его существование на земле было лишено всякой цели. Именно это и означает аскетический идеал: "Отсутствие чего-то, некий чудовищный пробел, обступающий человека, — оправдать, утвердить самого себя было выше его сил, он страдал проблемой своего же смысла". Проклятием здесь было даже не само страдание, а его бессмысленность, которой аскетический идеал придавал некий смысл, единственный до сегодняшнего дня, что все-таки лучше бессмыслицы. Человек предпочитает хотеть Ничто, чем ничего не хотеть. В аскетическом идеале было истолковано страдание, и чудовищный вакуум казался заполненным. Однако такое истолкование вело за собою новое страдание, которое связывалось с виной. Человек был спасен им, приобрел смысл, или, как пишет Ницше, спасена была сама воля. Но Ницше уже показал, чем для человека оборачивается такое спасение: еще большим страданием и утратой свободы. Что же можно противопоставить аскетическому идеалу? По мысли Ницше, ни философия, ни наука пока не могут ему противостоять, т.к. сами основываются на его почве. Несмотря на свободные умы, они все еще верят в истину, в метафизическую ценность того, что Бог и есть истина. И философам, и ученым, согласно Ницше, недостает сегодня осознания того, в какой мере сама воля к истине нуждается еще в оправдании. Истина до сих пор не смела быть проблемой. Начало поражения аскетического идеала Ницше видит в искусстве, атеизме и философии, наделенной перспективным познанием. С того момента, когда отрицается вера в Бога аскетического идеала, появляется новая проблема: проблема ценности истины. Под перспективным познанием или зрением Ницше понимает то, что в обсуждении какого-либо предмета слово должно быть предоставлено как можно большему количеству аффектов: чем больше различных глаз, тем полнее наше понятие о предмете. Устранить же вообще аффекты, значит, по мысли философа, "кастрировать интеллект". Ницше видит противоположный идеал в Заратустре и в его учении о Сверхчеловеке. Только тогда, по его мнению, человек сможет сбросить оковы вины, греха и нечистой

совести, а значит выйти из-под власти аскетического идеала и духа мести. (II) Постмодернистская методология нелинейного моделирования исторической событийности. Представлена, в первую очередь, систематической Г. Фуко, а также концепцией события Делеза и методологическими штудиями Дерриды; генетически восходит к идеям Ницше. Если, по оценке Фуко, для классической культуры была характерна "целая традиция в исторической науке (темологическая или рационалистическая), которая стремится растворить отдельные события в идеальной континуальности — телеологическом движении или естественной взаимосвязи", то Г. (или, по Фуко, "действительная" история) оценивает предшественников как тех, кто "был не прав, описывая линейные генезисы". Эксплицитность формулировок и содержание методологических установок Г. позволяют утверждать, что в рамках этого подхода Фуко осуществляет последовательный отказ практически от всех традиционных презумпций линейного видения исторического процесса. Фундаментальной методологической спецификой Г., дистанцирующей ее от классических способов анализа исторического процесса, выступает ее принципиальная не- и анти-линейность. Так, во-первых, Г. зиждется на радикальном отказе от презумпции преемственности. По словам Фуко, "силы, действующие в истории... не выказывают себя последовательными формами первоначальной интенции, они не имеют значения результата". Согласно программной формулировке Фуко, "генеалогия не претендует на то, чтобы повернуть время вспять и установить громадную континуальность, невзирая на разбросанность забытого; она не ставит перед собой задачу показать, что прошлое все еще здесь, благополучно живет в настоящем, втайне его оживляя, предварительно придав всем помехам на пути форму, предначертанную с самого начала". В этом контексте событие определяется как феномен, обладающий особым статусом, не предполагающим ни артикуляции в качестве причины, ни артикуляции в качестве следствия, — статусом "эффекта". Во-вторых, Г. ориентирована на отчетливо выраженный антиэволюционизм. Последний заключается в том, что целью работы генеалогиста, в отличие от работы историка в традиционном его понимании, отнюдь не является, по Фуко, реконструкция исторического процесса как некой целостности, эволюция которой предполагает реализацию некоего изначального предначертания, — генеалогический подход не только не предполагает, но и не допускает "ничего, что походило бы... на судьбу народа". Цель Г. заключается как раз в обратном, — а именно в том, чтобы "удержать то, что произошло, в присущей ему разрозненности... — заблуждения, ошибки в оценке, плохой расчет, породившие то, что существует и значимо для нас; открыть, что в корне познаваемого нами и того, чем мы являемся сами, нет ни истины, ни бытия, но лишь экстериорность случая". В-третьих, одной из важнейших презумпций Г. является отказ от идеи внешней причины. Именно в этом отказе Фуко усматривает главный критерий отличия Г. от традиционной дисциплинарной истории: по его мнению, "объективность истории — это... необходимая вера в провидение, в конечные причины и телеологию". Г. же трактует свою

233

предметность принципиально иначе: а именно — как находящуюся в процессе имманентной самоорганизации творческую среду событийности. Подобным образом понята "история с ее интенсивностями, непоследовательностями, скрытым неистовством, великими лихорадочными оживлениями, как и со своими синкопами — это само тело становления. Нужно быть метафизиком, чтобы искать для него душу в далекой идеальности происхождения". В-четвертых, в системе отсчета Г. феномен случайности обретает статус фундаментального механизма осуществления исторического процесса. И если линейной версией истории создана особая "Вселенная правил, предназначенная... для того, чтобы утолить жажду насилия", своего рода интерпретативного своеволия в отношении спонтанной событийности, то Г. приходит, наконец, к пониманию: "грандиозная игра истории — вот кому подчиняются правила". В контексте сказанного Фуко выступает с резкой критикой метафизики как совмещающей в себе все характерные для линейного детерминизма посылки: "помещая настоящее в происхождение, метафизика заставляет поверить в тайную работу предназначения, которое стремилось бы прорваться наружу с самого начала". Базовой презумпцией новой методологии выступает для Фуко, таким образом, отказ от фундировавшего до сей поры западную философскую традицию логоцентризма: в качестве предмета своего когнитивного интереса Г. постулирует "не столько предусмотрительное могущество смысла, сколько случайную игру доминаций". Конструируемая Г. картина исторического процесса во многих существенных пунктах совпадает с предлагаемой синергетикой картиной нелинейной динамики самоорганизующейся среды, — Фуко не обошел своим вниманием ни идею исходного хаоса исследуемой предметности, понимаемой им как "варварское и непристойное кишение событийности", ни идею неравновесности системы (по его оценке, "генеалогическая" методология "ничего не оставит под собою, что располагало бы обеспеченной стабильностью"). То, что в событии (на поверхности, или, в терминологии Фуко, "на сцене" истории) и предстает перед историками в качестве необходимой цепи причин и следствий, реально оставляет за собой необозримое поле нереализованных возможностей, которые канули в Лету, но вероятность осуществления которых практически ничем не отличалась от вероятности, явленной в событии (так называемой "реальной") истории. Иначе говоря, "различные выходы на поверхность, которые можно обнаружить, не являются последовательными образами одной и той же сигнификации; они суть эффекты замещения, смещений и перемещений скрытых атак, систематических отступлений". Историк имеет дело с индетерминированной (в смысле традиционной каузальности) игрой спонтанных сил: "выход на поверхность — это выход сил

на сцену, их вторжение, скачок из-за кулис в театр, каждая со своей энергией, со своей юношеской мощью". Однако эти реализовавшиеся в ходе истории (поверхностные) картины, по Фуко, не имеют никакого преимущества перед иными, не реализовавшимися, они не гарантированы онтологической заданностью, а потому преходящи: "там, где душа претендует на единообразие, там, где Я изобретает для себя идентичность или отправляется на поиск начала — бесчисленных начал...; анализ истока позволяет растворять Я и заставлять плодиться в местах его пустого синтеза тысячи ныне утраченных событий". Подобным образом понятая событийность выступает как игра случая, событийная рябь на поверхности хронологически развертываемой темпоральности и в этом своем качестве может быть сопоставима с диссипативными структурами синергетики. Если последние представляют собой временно актуальную макроскопическую картину организации вещества (пространственную структуру), то конкретная конфигурация истории (в которой обретает семантическую определенность бурление событийности) также есть лишь ситуативно значимая картина организации событий (семантически значимая последовательность). Г. не пытается реконструировать поступательно разворачивающуюся "эволюцию вида", — "проследить сложную нить происхождения, — но, напротив, ...уловить события, самые незначительные отклонения или же, наоборот, полные перемены". И если, с точки зрения синергетики, оформление макроструктуры интерпретируется в качестве результата кооперативных взаимодействий частиц на микроуровне системы, то и с точки зрения Г. семантически значимое событие рассматривается как случайный согласованный аккорд в какофоничном "кишении событийности", — так называемый "смысл события" обретается именно и лишь в согласовании сингулярных элементов. В качестве важнейшего момента конституирования семантически значимого события Фуко фиксирует феномен версификации возможностей в разворачивании (конституировании) событийности, т.е. ветвления путей процесса, который (как с точки зрения механизма его осуществления, так и с точки зрения его функционального статуса) практически изоморфно совпадает с синергетически понятым феноменом бифуркации: как пишет Фуко, "из одного и того же знака, в котором можно усматривать как симптом болезни, так и зародыш восхитительного цветка, вышли они в одно и то же время, и лишь впоследствии суждено им будет разделиться". "Чрезмерность силы" проявляет себя в том, что "позволяет ей разделиться", задавая бифуркационные разветвления процесса. В процессе оформле-

234

ния событийных структур Фуко выявляет механизм автокатализа и феномен креативного потенциала диссипации (рассеяния энергии): "случается и так, что сила борется против самой себя: ...в момент своего ослабления... реагирует на свое утомление, черпая из него, не переставая увеличиваться, свою мощь, и оборачиваясь против него... она устанавливает для него пределы /порядок как принцип ограничения возможных степеней свободы. — *М.М., Т.Р., И.С./*, рядит его высшей моральной ценностью и, таким образом, вновь обретает мощь". Фуко приводит в данном контексте пример из истории Реформации: "В Германии XII века католицизм был еще достаточно силен, чтобы восстать против самого себя, истязать свое собственное тело и свою собственную историю и одухотвориться в чистую религию совести". (Характеризуя впоследствии соотношение между Г. и "археологией", Фуко отмечал: археология изучает "проблематизацию", посредством коих социальные феномены даются как постижимые и одновременно мыслимые вполне определенным образом; Г. же осмысливает "практики", посредством которых указанные "проблематизации" конституируются.) Существенную роль в оформлении событийности играет, по Фуко, фактор непредсказуемой случайности, аналогичный по своим параметрам тому, что в синергетике понимается под флуктуацией. В парадигме отказа от логоцентризма традиционной метафизики Фуко утверждает, что случайность не должна пониматься как разрыв в цепи необходимых причин и следствий, нарушающий непрерывность триумфального разворачивания логики истории. Напротив, случайное следование друг за другом сингулярных флуктуаций составляет те нити, которые служат основой событийной ткани истории. По формулировке Фуко, "силы, действующие в истории, не подчиняются ни предначертанию, ни механизму, но лишь превратности борьбы... Они всегда проявляются в уникальной случайности события". Таким образом, необходимой альтернативой линейному генетизму является, по мнению Фуко, "незаменимая для генеалогиста сдержанность: выхватить сингулярность события вне всякой монотонной целесообразности, выслеживать их там, где их менее всего ожидают... не столько для того, чтобы вычертить медленную кривую их эволюции, но чтобы восстановить различные сцены, на которых они играли различные роли; определить даже точку их лакуны, момент, в который они не имели места". Фактически случайность выступает единственно возможной закономерностью истории, — методологическая парадигма Г. основана на той презумпции, что "за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов". Таким образом, моделируемый Фуко событийный процесс принципиально нелинеен и подчинен детерминизму нелинейного типа: "мир — такой, каким мы его знаем, — в итоге не является простой фигурой, где все события стерты для того, чтобы прорисовались постепенные существенные черты, конечный смысл, первая и последняя необходимость, но, напротив, — это мириады переплетающихся событий... Мы полагаем, что наше настоящее опирается на глубинные интенции, на неизменные необходимости; от историков мы требуем убедить нас в этом. Но верное историческое чувство подсказывает, что мы живем, без специальных разметок и изначальных координат, в мириадах затерянных

событий". Аналогичное видение исторического процесса характерно и для концепции Дерриды, также фундированной презумпцией нелинейности: "чему... не следует доверять, так это метафизическому концепту истории. ...Метафизический характер концепта истории привязан не только к линейности, но и ко всей системе импликаций (телеология, эсхатология, выявляющая и интерпретирующая аккумуляция смысла, известный тип традиционности, известный концепт преемственности, истины и т.д.)". Г. Фуко близка по духу концепция события, разработанная Делезом в контексте предложенной им модели исторического времени (см. Событие, Эон).

М.А. Можейко, Т.Г. Румянцева, И.Н. Сидоренко

ГЕНОН (Guenon) Рене (1886 — 1951) — французский мыслитель, исследователь так называемой Сакральной традиции и ее различных версий. Бакалавр философии.

ГЕНОН (Guenon) Рене (1886 — 1951) — французский мыслитель, исследователь так называемой Сакральной традиции и ее различных версий. Бакалавр философии. В 1912 принял ислам. Создатель концепции "интегрального традиционализма", провозглашающей определенные элементы интеллектуальной традиции человечества особой Традицией — единственной и абсолютной хранительницей Божественной Мудрости, Истины, Софии. Основные работы: "Общее введение в изучение индуистских доктрин" (1921), "Теософия, история одной псевдо-религии" (1921), "Заблуждения спиритов" (1923), "Восток и Запад", "Кризис современного мира" (1927), "Король Мира", "Духовная и временная власть", "Символика креста" (1931), "Множественность состояний бытия" (1932), "Восточная метафизика" (1939), "Царство количества и знамения времени" (1945) и др. (Рассматривая себя лишь как глашатая Традиции, Г. в своих трудах никогда не говорил от собственного имени.) Автор столь популярных терминов, как "средиземноморская традиция", "алхимическая традиция" и т.п., сумел разграничить оккультизм, теософизм и сопряженные с ними учения, с одной стороны, и истинный ортодоксальный эзотеризм — с другой, придав последнему легитимный статус в глазах значимой совокупности

235

европейских интеллектуалов (А. Жид, Элиаде, А. Корбен, Ю. Эвола, А. Бретон и др.). Основополагающим принципом метафизики 20 в. Г. считал Единство Истины — Изначальной, Примордиальной Традиции, сверхвременного синтеза всей истины человеческого мира и человеческого жизненного цикла, всегда самотождественной. Данная совокупность "нечеловеческих" знаний, согласно Г., опосредует мир принципов и мир их воплощения, транслируясь из поколения в поколение усилиями каст Посвященных. Человечество, по Г., — часть космоса, небольшая проекция некоего Единого Архетипа, вмещающая в себя тем не менее суть реальности в целом. Являясь людям фрагментарно и поступательно, в виде промежуточных, частных, нередко внешне противоречивых истин, Единая Истина всегда может быть реконструирована как Незамутненный Исток, если только обратный путь действительно преодолен до конца. Современный же мир — мир согласно Г., "вавилонского смешения языков" — дробит Истину до пределов, выступающих уже ее противоположностями. Так формируется мир Лжи, Царство Количества. Райское состояние духа сменилось, по мнению Г., через череду парциальных периодов подъема и упадка — "мерзостью запустения". Вуалируется же реальное положение дел тем, что верная теория перманентной деградации Бытия ("материализации" вселенной), присущая любой сакральной доктрине, оказалась заменена схемой эволюции, прогресса мироздания, идеалами гуманизма. Существует понятие, постулировал Г., которое особенно почиталось в эпоху Возрождения и в котором еще тогда была заложена вся программа современной цивилизации: это понятие — "гуманизм". Смысл его состоит в том, чтобы свести все на свете к чисто человеческим меркам, порвать со всеми принципами высшего порядка и, фигурально выражаясь, от-вратиться от неба, чтобы завоевать землю. Это завоевание не имеет иных целей, кроме производства предметов, столь же схожих между собой, как люди, которые их производят. Люди до такой степени ограничили свои помыслы изобретением и постройкой машин, что в конце концов и сами превратились в настоящие машины. Путь посвященного, по Г., заключается в том, чтобы идти от современного через древнее — к изначальному посредством очищения Традиции, носителями которой (пусть даже и в весьма трансформированном виде) выступают сейчас воистину традиционные структуры — католическая и православная церкви. Г. отказывал философии в обоснованности претензий ее представителей на чистоту помыслов, называя ее порождением "антитрадиционного духа". (Единая Мудрость, или София, по Г., выродилась в "любо-мудрие", или философию.) Духовный кризис мира, согласно Г., — дело рук организаций (как правило, иудейского и масонского толка), отождествивших наличную тенденцию упадка с системой собственных ценностных предпочтений. Этот процесс "контр-инициации" у Г. предстает в своих наиболее наглядных версиях в облике материализма, атеизма, профанного мировоззрения (Л.Таксиль, А.Безант и др.). ("Материя — это, по сути своей, множественность и разделение, и вот почему... все, что берет в ней начало, не может вести ни к чему, кроме борьбы и конфликтов, как между народами, так и между отдельными людьми. Чем глубже погружаешься в материю, тем более усиливаются и умножаются элементы розни и раздора; чем выше поднимаешься к чистой духовности, тем больше приближаешься к единому", — писал Г. в работе "Кризис современного мира".) Идеализируя и воспевая Традицию в ее посястороннем

воплощении, Г. писал: "Традиционной цивилизацией мы называем цивилизацию, основанную на принципах в прямом смысле этого слова, т.е. такую, в которой духовный порядок господствует над всеми остальными, где все прямо или косвенно от него зависит, где как наука, так и общественные институты являются лишь преходящим, второстепенным, не имеющим самостоятельного значения приложением чисто духовных идей". Истинная власть, по Г., может быть дарована лишь свыше и является законной лишь тогда, когда ее утверждает нечто, стоящее над обществом и его институтами, — а именно духовная иерархия — элита, которая, не принимая участия во внешних событиях, руководит всем с помощью средств, непостижимых для простого обывателя и тем более действенных, чем менее они явны. Одновременно в схеме Г., трактуемой в образном контексте, особое место в системе символических центров "контр-инициации" (или семи башен Сатаны, одной из которых, по Г., возможно, являлась Шамбала) отводилось (в качестве географического указателя) серпу на гербе СССР вкупе с усеченной пирамидой (образ обезглавленного западного мира) на гербе США. (Не совсем случайно, хотя и явно со значительными передержками, Л. Повельс в нашедшей книге "Утро магов" заявил, что "фашизм — это генонизм плюс танковые дивизии".) Сам же Г. к выбору позиций на политических ристалищах относился предельно осторожно. Во многом это обуславливалось представлениями Г. о "эзотерическом" ядре в любой духовной традиции, из которых вытекало его сдержанное отношение к очень многим неортодоксальным и модным интеллектуальным течениям. Именно на эзотерическом уровне, по Г., внешние составляющие традиции перестают исполнять роль граничных догматов, становясь содержанием духовного опыта людей. То, что во внешнем мире может выступать исключительно как предмет веры (религиозная ду-

236

ховная практика — по мнению Г., удел Запада), в сфере эзотерики становится предметом непосредственного познания и прямого знания (метафизика — извечное достояние Востока). Но последнее — удел посвященных, исключительных личностей. Это — приверженцы даосизма (а не конфуцианства!) в китайской традиции, последователи каббалы — в иудаизме, сторонники брахманизма и духовной йоги (а не буддизма!) в Индии, апологеты христианского герметизма и тамплиеры — в католичестве, поклонники практик исихазма и старчества — в православии (в целом отрицающие ненавистную Г. "средиземноморскую" натурфилософию). Являя собой учение, плохо приспособленное к популяризации и адаптации на уровне средств т. наз. массовой информации, идеи Г. демонстрируют и в конце 20 в. высокий ретрансляционный потенциал, в первую очередь обращенный к духовным маргинальным элитам Европы и арабского Востока. [См. "Кризис современного мира" (Генон).]

А.А. Грицанов

ГЕНОТЕКСТ/ФЕНОТЕКСТ — термины, введенные Кристевой в работе "Семиотика" (1969) и позднее получившие более детальную проработку в ее докторской диссертации "Революция поэтического языка"

ГЕНОТЕКСТ/ФЕНОТЕКСТ — термины, введенные Кристевой в работе "Семиотика" (1969) и позднее получившие более детальную проработку в ее докторской диссертации "Революция поэтического языка" (1974). Попытка Кристевой заглянуть "по ту сторону языка", выявить "довербальный" уровень существования субъекта, где безраздельно господствует бессознательное, с одной стороны, вписывается в общую постструктуралистскую ориентацию на разрушение монолитных институтов знака, на переход от изучения структурного уровня языка к до- и внеструктурному уровню, от значения к процессу означивания; а с другой стороны, она отражает смещение ее собственных интересов от структуралистской семиотики и лингвистики к психоанализу в рамках так называемого "семанализа" (см.). Семанализ настаивал на понимании значения не как знаковой системы, но как означивающего процесса. По мнению Кристевой, текст нужно "динамизировать" — то есть осуществить ту работу дифференциации, стратификации и конфронтации, которая осуществляется в языке, — и именно такой "динамизированный" текст является объектом семанализа. Работа по означиванию осциллирует на границе, на линии водораздела между Г. и Ф. Обозначая сущностные отличия между двумя уровнями текста, Кристева отмечает, что Г. и Ф. соотносятся друг с другом (или отличаются друг от друга) как поверхность и глубина, как значащая структура и означивающая деятельность, как (математическая) символика и формула. Если бы эти два термина потребовалось интерпретировать на метаязыке, описывающем различия между ними, то можно было бы сказать, что Г. — это предмет топологии, а Ф. — алгебры. На первый взгляд может показаться, что дихотомия Г. и Ф. фактически воспроизводит оппозицию глубинной структуры и поверхностной структуры, введенной Н.Хомским, оказавшим немалое влияние на теоретические взгляды Кристевой. Однако при внешнем сходстве между ними существуют и серьезные различия: в структурном отношении поверхностный и глубинный уровни Н.Хомского идентичны ("глубинная структура" отражает на понятийно-логическом уровне грамматические и синтаксические структуры), между ними нет и не предполагается отношения порождения, трансформации, перехода. Согласно же Кристевой, Г. — это абстрактный уровень лингвистического функционирования, который предшествует фразовым структурам, предшествует любой определенности и противостоит любому завершенному структурному образованию. Кроме того, даже будучи обнаруживаемым в языке, Г. неуловим для лингвистики (будь то структурная или

порождающая лингвистика). Как уже отмечалось выше, единственной адекватной методологией исследования Г. выступает семализ. Очевидно, что исследовательский интерес Кристевой обращен, прежде всего, на понятие "Г.". Он определяется Кристевой как глубинное основание языка, как уровень текста, полагаемый вне лингвистических структур языка, как неструктурированная смысловая множественность, в которой нет субъектности или коммуникативной интенции. Это процесс, артикулирующий эфемерные (нестабильные, легко разрушаемые) и неозначающие структуры. Эти "структуры" дают начало инстинктуальным диадам; социальному целому и системам родства; обуславливают матрицы высказывания, предшествуют дискурсивным "жанрам", психическим структурам или различным типам организации участников речевого события. Г. охватывает все семиотические процессы, рассредоточенные импульсы, те разрывы, которые они образуют в теле, в экологической и социальной системе, окружающей организм (предметную среду, до-эдиповские отношения с родителями), но также и возникновение символического. Понятие "Г." описывает возникновение объекта и субъекта, конституирование ядра значения. Обнаружение Г. в тексте требует выявления переносов энергии импульсов, которые могут оставить след в фонематическом и мелодическом диспозитиве, а так же сказаться в порядке рассредоточения семантических и категориальных полей (см. **Диспозитив, Диспозитив семиотический**). Г. — это единственный переносчик импульсационной энергии, организующий пространство, в котором субъект еще не расколото единство. Словом, Г. выступает как основа, находящаяся на доязыковом уровне; поверх него (на следующем уровне)

237

расположено то, что принято называть Ф. Множественные ограничения и правила (социально-политические, главным образом) останавливают означающий процесс в том или ином месте, которое он пересекает; они связывают и замыкают его на той или иной поверхности или структуре; они блокируют практику посредством фиксированных, фрагментарных, символических матриц; последствия разнообразных социальных принуждений препятствуют бесконечности процесса; Ф. и есть результат этой остановки. Несмотря на то, что большинство текстов, с которыми мы имеем дело, — это воплощения Ф., Кристева наделяет привилегированным статусом авангардистскую поэзию, так как полагает, что литературные произведения Маларме, Лотреамона и некоторых других поэтов сумели обеспечить процессуальную бесконечность означивания; иначе говоря, они открывают доступ к семиотической "хоре", которая видоизменяет лингвистические структуры (см. Хора). Ф. — это собственность коммуникативного языка; он постоянно расколот и разделен. Если Г. — это процесс (означивания и структурирования), который разворачивается в зонах с подвижными и относительными границами, то Ф. — это структура, он подчиняется правилам коммуникации и предполагает как субъекта высказывания, так и его адресата. Ф. — это тот продукт языка, в котором уже появились и "натурализовались" секретные социальные коды, идеологические формулы. Таким образом, Ф. — это готовый, иерархически организованный семиотический продукт, обладающий вполне устойчивым смыслом. Как и некоторые другие термины, введенные в постструктуралистский контекст Кристевой в работах этого периода, понятия "Г." и "Ф." оказали существенное влияние на становление теории текста и письма, разрабатывавшейся такими видными французскими исследователями, как Р.Барт (дихотомия текста — произведения), Ф.Соллерс, Ж.-П.Фай, а также приобрели новое звучание во французской постфеминистской философии (в частности, понятие "Ф." было переосмыслено в свете проблемы "феминного").

А.Р. Усманова

ГЕРАКЛИТ из Эфеса (544/540/535—483/480/475) — древнегреческий философ, основатель первой исторической или первоначальной формы диалектики.

ГЕРАКЛИТ из Эфеса (544/540/535—483/480/475) — древнегреческий философ, основатель первой исторической или первоначальной формы диалектики. Аристократ по рождению, происходил из знатнейшего рода Кодридов — основателей Эфеса (имел наследственный титул царя-жреца, от которого отрекся в пользу брата). Отвергал традиционное неписанное право элиты, веря в устанавливаемый государством закон, за который должно сражаться как за родной город. Сочинение Г. "О природе" ("О Вселенной, о государстве, о богословии") дошло до нас в 130 (по другим версиям — 150 или 100) отрывках. Был прозван "темным" (за глубокомысленностью) и "плачущим" (за трагическую серьезность) мыслителем (по Г., люди живут в эпоху упадка бытия, при которой будущее еще ужаснее настоящего). Согласно Г., "космос" (первое употребление слова в философском контексте как синоним термина "мир") не создан никем из богов и никем из людей, а всегда был, есть и будет вечно живым огнем (сакральная метафора — "чистая сущность", "невосприимчивый субстрат"), мерами воспламеняющимся и мерами угасающим. Божественный первоогонь — чистый разум ("огонь" у Г. обладает жизнью, сознанием, провиденциальной волей, правит Вселенной, носитель космического правосудия и Судия, карающий грешников в конце времен) суть "логос". (Г. офилософствовал это греческое слово в смысле "слово", "речь" — в трех фрагментах, в значении "понятие" — в пяти отрывках.) "Логос" порождает через борьбу и расколы множественность вещей ("путь вниз"). Логос у Г. — это также божество, правящее миром; верховный разум; всеобщий закон взаимопревращения вещей, а также

количественных отношений этого процесса; учение самого Г. Согласие и мир через "оцепенение" циклично возвращаются в состояние первоогня ("путь вверх"). Из Единого все происходит и из всего — Единое (либо "одно" и "многое" или "все" — как фундаментальная оппозиция мировоззрения Г.). В онтологии, космологии, теологии Г. утверждал примат "одного" над "многим". Все, непрерывно изменяясь, обновляется. Все течет в соответствии с постижимым лишь для немногих Логосом, господствующим во всем и правящим всем посредством всего. Познание его, подчинение ему — подлинная мудрость. Последняя дарит человеку душевную ясность ("я искал самого себя") и высшее счастье. (Хотя в основе познания, по Г., лежат ощущения, только мышление приводит к мудрости.) Внимающие логосу и живущие "по природе" достигают огнесоразмерного просветления ума и становятся богами при жизни. "Мир как речь", у Г., нельзя прочитать, не зная языка, на котором она написана. ("Бытие любит прятаться".) Философия, по Г., — это искусство верной интерпретации и разделения чувственного текста на "слова и вещи". Каждое слово-понятие призвано объединять ("мудрость в том, чтобы знать все как одно") в себе соответствующую пару противоположностей. Люди неверно расшифровывают этот мир: "большинство не воспринимает вещи такими, какими встречает их (в опыте)... но воображает". Люди погружены в себя, "присутствуя, отсутствуют" и видят лишь сновидения. Борьба у Г. — "отец", "царь" всех вещей, раскрывающая в людях и рабов, и свободных, и богов. Политеизм Г. призывал сменить единобо-

238

жием: "Признавать одно Мудрое Существо: Дух, могущий править всей Вселенной". В истории философии Г. более всего известен и замечен благодаря своим наработкам в области диалектики. Именно Г., как никому другому, впервые удалось четко артикулировать ростки всех предшествующих диалектических идей. Так, общеизвестным мыслям об изменениях Г. придал абстрактно-всеобщую, философскую форму, не лишенную, однако, яркой образности и символизма ("в одну и ту же реку нельзя войти дважды"). Идея об изменениях оказалась объединенной у Г. с идеей единства и борьбы противоположностей (идея Единого, приведения к Одному, единства). С ней в учении Г. сосуществовала мысль о раздвоении этого Единого и вычленения из него противоположностей, которые, по Г., носят всеобщий характер. Это означает, по мнению Г., что они имеют место везде и всегда, являясь, как это не парадоксально, конструктивной основой самого существования как такового. Во многом именно благодаря Г. диалектические идеи становятся существенной компонентой историко-философских концепций, раскрывая сложность и противоречивость процесса познания, а также относительный и ограниченный характер человеческих знаний о действительности и себе самом. Принято полагать, что диалектика Г. оказала значимое влияние на Платона и многих других античных философов. Своеобразный ренессанс идей Г. наблюдается в 19 в. — Гегель, Ницше, а также в 20 в. — Шпенглер, Хайдеггер и др. (См. также Молния.)

Т. Г. Румянцева

ГЕРДЕР (Herder) Иоганн Готфрид (1744—1803) — немецкий философ-просветитель

ГЕРДЕР (Herder) Иоганн Готфрид (1744—1803) — немецкий философ-просветитель. Основные сочинения: "Исследование о происхождении языка" (1772), "Еще один опыт философии истории для воспитания человечества" (1774), "Идеи к философии истории человечества" (1784—1791), "Письма для поощрения гуманности" (1793—1797) и др. На формирование философских взглядов Г. большое влияние оказал Кант, у которого Г. учился, будучи студентом теологического факультета Кенигсбергского университета, а также немецкий философ-иррационалист И.Г.Гаман. Воздействие двух таких противоположных по духу наставников навсегда запечатлелось в противоречивости гердеровской природы, сочетавшей в себе качества ученого-вольномудца, одного из духовных вождей движения "Бури и натиска", с одной стороны, и правоверного протестантского пастора, — с другой. Деятельность Г. знаменует собой новый этап просветительства в Германии, характеризующийся пробуждением первых ростков недоверия к рационалистическим принципам раннего Просвещения, повышенным интересом к проблемам личности и внутреннему миру ее чувств. Основные идеи этой новой философско-просветительской программы были изложены Г. в "Дневнике моего путешествия" в 1769. После ряда лет скитаний — Рига, Париж, Гамбург, Страсбург — Г. навсегда поселяется в Веймаре, где в 1776, не без участия Гете, он получает высокую должность генерала-суперинтенданта. Здесь же у него пробуждается интерес к естественным наукам; вместе с Гете он много занимается биологией, увлекается философией Спинозы. В работах этих лет Г. удается синтезировать и обобщить ряд передовых идей современного ему естествознания, что особенно отчетливо проявилось в сформулированной им идее органического развития мира, прослеживаемого на разных уровнях единого мирового организма, начиная от неживой и живой природы и заканчивая человеческой историей. Главные исследовательские интересы мыслителя были сосредоточены в сфере социальной философии: проблемы истории общества, морали, эстетики и т.д. Г. создает главный труд своей жизни — "Идеи к философии истории человечества", в котором основной акцент сделан на преодоление теологической картины истории, безраздельно царившей в социальной мысли Германии до конца 18 в. Г. осуществил значительный вклад в развитие идей социального историзма; он четко, как никто до него, сформулировал идею общественного прогресса, показав на конкретном материале всемирной истории

закономерный характер общественного развития. Руководствуясь принципом, согласно которому обширность рассматриваемого периода наиболее явственно демонстрирует признаки все большего совершенствования материи, Г. начинает изложение своей истории с возникновения солнечной системы и постепенного формирования Земли. В этом смысле история общества предстала как бы непосредственно примыкающей к развитию природы, а ее законы как носящие столь же естественный характер, как и законы последней. Несмотря на свою принадлежность к высшим чинам тогдашней церковной иерархии, Г. смело выступил против телеологизма и провиденциализма в вопросе о движущих силах развития общества, выделив в качестве таковых целую совокупность естественных факторов. Особенно плодотворными оказались его идеи о закономерном поступательном развитии человеческого общества, которые долгое время оставались непревзойденным образцом общесоциологической и историко-культурной мысли, оказав влияние на ряд последующих философов, в том числе и Гегеля, который хотя и сделал крупный шаг вперед в понимании хода всемирной истории, опустил, тем не менее, ряд продуктивных идей Гердера (имеется в виду вынесение Гегелем за пределы истории эпохи первобытного общества, а также его подчеркнутый ев-

239

ропоцентризм). Своеобразным продолжением и логическим развитием "Идей к философии истории человечества" явились "Письма для поощрения гуманности", в которых Г. изложил по существу всю историю гуманизма от Конфуция и Марка Аврелия до Лессинга. Здесь же, в одной из глав работы, Г. независимо от Канта развивает свое учение о вечном мире, в котором, в отличие от своего великого старшего современника, акцентирует не политически-правовой, а нравственный аспект, связанный с идеей воспитания людей в духе идей гуманизма. Г. навсегда остался в истории философии и благодаря той острой полемике, которую он в последние годы своей жизни вел с Кантом и его философией, посвятив ей такие работы, как "Метакритика критики чистого разума" (1799) и "Каллигону" (1800). Несмотря на ряд действительно справедливых упреков и замечаний (особенно в адрес кантовского априоризма), за отрыв явления от "вещи в себе" и отсутствие историзма в подходе к познанию и мышлению, Г. не сумел удержаться в границах академического спора, чем на всю жизнь скомпрометировал себя в среде профессиональных философов, большинство которых выбрало сторону Канта. Идеи Г. о становлении и развитии мира как органического целого, а также его социально-исторические взгляды оказали большое влияние на все последующее развитие немецкой философии, но особенно теплый прием они нашли у русских просветителей и писателей — Державина, Карамзина, Жуковского, Гоголя и др.

Т. Г. Румянцева

ГЕРМЕНЕВТИКА (греч. *hermeneutike* — толкование) — направление в философии и гуманитарных науках, в котором понимание рассматривается как условие (осмысления) социального бытия.

ГЕРМЕНЕВТИКА (греч. *hermeneutike* — толкование) — направление в философии и гуманитарных науках, в котором понимание рассматривается как условие (осмысления) социального бытия. В узком смысле — совокупность правил и техник истолкования текста в ряде областей знания — филологии, юриспруденции, богословии и др. Философская Г. видит процесс понимания как бесконечный, что воплощается в принципе герменевтического круга. Исторические разновидности Г.: перевод (опыт иного и перенос смысла в свой язык), реконструкция (воспроизведение истинного смысла или ситуации возникновения смысла) и диалог (формирование нового смысла — и субъективности — в соотношении с существующим). Первый этап исторической эволюции Г. — искусство толкования воли богов или божественного намерения — античность (толкование знамений) и средние века (экзегетика как толкование Священного Писания). Понимание как реконструкция преобладает, начиная с эпохи Возрождения, в виде филологической Г. В протестантской культуре оно накладывается на религиозную Г. — проекты отделения в

Писании божественного от привнесенного человеком. Техники реконструкции были наиболее развиты Шлейермахером: целью работы герменевта является вживание во внутренний мир автора — через процедуры фиксации содержательного и грамматического плана текста необходимо создать условия для эмпатии — вчувствования в субъективность автора и воспроизведения его творческой мысли. В традиции историцизма применительно к проблемному полю Г., Дильтей настаивал на дополнении этого метода исторической реконструкцией ситуации возникновения текста (как выражения события жизни). Кроме того, Дильтей выдвинул идею понимания как метода наук о духе, в отличие от присущего наукам о природе объяснения. Он рассматривает как базис Г. описательную психологию, а приоритетной наукой, в которой раскрывается Г., — историю. До Дильтея Г. рассматривалась как вспомогательная дисциплина, набор техник оперирования с текстом, после — как философская, цель которой — задать возможность гуманитарного исследования. Совершенно оригинален подход Хайдеггера, который рассматривает понимание (себя) как характеристику бытия, без которой оно скатывается в позицию неподлинности. Такое понимание служит основой всякого последующего истолкования: и того что есть, и возможностей. Понимание Г. как порождения новых смыслов в диалоге традиций (Рикер) с традицией (Гадамер, Хабермас) преобладает в философии 20 в. (вероятно, именно такой образ Г. привел к "герменевтическому буму"). Гадамер,

интерпретируя Хайдеггера, отмечал, что бытие само себя понимает через конкретных людей и события — такое бытие есть язык, традиция. Цель работы герменевта — наиболее полно выявить механизмы формирования своего опыта (предрассудки), которыми наделяет его традиция. Выявление происходит через практику работы с текстами, через соотнесение их содержания с опытом "современности". Это — диалог, посредством которого рождается новый смысл — этап жизни традиции и самого текста. Хабермас видит Г. как рефлексивное средство критики и преодоления традиционной "извращенной коммуникации", приводящей к современному уродливому сознанию. Рикер рассматривает гносеологическую сторону Г. — в семантическом, рефлексивном и экзистенциальном аспектах. Семантика — изучение смысла, скрытого за очевидным — коррелирует с психоанализом, структурализмом и аналитической философией, а также экзегезой. Рефлексия как самопознание должна опровергнуть иллюзию "чистоты" рефлекслирующего и обосновать необходимость познания рефлекслирующего через его объективации. Экзистенциальный план подразумевает распознавание за различными образами интерпретации разные способы бытия — проблема-

240

тичности нахождения их единства. Г. для Рикера необходимо связана с философией. Она должна ограничить сферы применимости каждого из этих методов. В противоположность этому Э. Бетти выступает за сохранение Г. как независимого от философии метода гуманитарных наук. В то же время Г. в 20 в. стала большим, чем просто конкретной теорией или наукой, — она стала принципом философского подхода к действительности. (См. также Гадамер, Дильтей, Рикер, Шлейермахер, Хабермас, Герменевтический круг.)

Д.В. Майборода

герменевтический круг — метафора, описывающая продуктивное движение мысли герменевта в рамках техник герменевтической реконструкции.

герменевтический круг — метафора, описывающая продуктивное движение мысли герменевта в рамках техник герменевтической реконструкции. Тематизация "Г.К." была осуществлена Шлейермахером, опиравшимся на достижения предшествующей филологической герменевтики Ф. Аста. Целью работы герменевта, согласно Шлейермахеру, является вживание во внутренний мир автора: через процедуры фиксации содержательного и грамматического плана текста необходимо создать условия для эмпатии — вчувствования в субъективность автора и воспроизведения его творческой мысли. С одной стороны, по мысли Шлейермахера, представляется очевидным, что часть понятна из целого, а целое — из части. С другой же стороны, в процессе понимания мы словно движемся в некоем "круге", ведь понимание целого возникает не из частей, поскольку они только из уже понятого целого могут интерпретироваться как его части. Другими словами, чтобы отнести некие фрагменты текста или определенные исторические события к какому-нибудь целому, мы должны уже заранее иметь идею именно этого целого, а не другого. Таким образом, мы можем часть фрагментов собрать в одно целое, другую их часть — в другое целое. Разрешение проблемы Г.К., таким образом, можно описать следующим образом: понимать что-либо можно только тогда, когда то, что пытаешься понять, уже заранее понимаешь. Но Шлейермахер еще не формулирует такого решения проблемы. Понимание для него является принципиально незавершаемой деятельностью, всегда подчиняющейся правилу циркулярности, т. е. движению по расширяющимся кругам. Повторное возвращение от целого к части и от частей к целому меняет и углубляет понимание смысла части, подчиняя целое постоянному развитию. Самопрояснение понимания проступает в истолковании. Г.К. не следует путать с порочным кругом в логике: всякое серьезное познание должно отдавать себе отчет в собственных предпосылках. Поскольку в основе любого рефлексивного акта лежат нерелексивные предпосылки (которые Хайдеггер называет "пред-обладанием", "пред-видением" и "пред-схватыванием"), постольку задача герменевта состоит не в том, как выйти из Г.К., а в том, как в него "правильно" войти. Анализируя хайдеггеровскую трактовку проблемы Г.К., Гадамер отмечал: "... понять нечто можно лишь благодаря заранее имеющимся относительно него предположениям, а не когда оно предстоит нам как что-то абсолютно загадочное. То обстоятельство, что антиципации могут оказаться источником ошибок в толковании и что предрассудки, способствующие пониманию, могут вести и к непониманию, лишь указание на конечность такого существа, как человек, и проявление этой его конечности. неизбежное движение по кругу именно в том и состоит, что за попыткой прочесть и намерением понять нечто "вот тут написанное" "стоят" собственные наши глаза (и собственные наши мысли), коими мы это "вот" видим". [См. также "Истина и метод" (Гадамер).]

Х.С. Гафаров

герцль Теодор (1860—1904) — один из основоположников сионизма, автор брошюры "Еврейское государство..."

герцль Теодор (1860—1904) — один из основоположников сионизма, автор брошюры "Еврейское го-

сударство. Попытка современного решения еврейского вопроса" (1896), которая стала манифестом сионистского движения. Родился в Венгрии. Первоначально был сторонником ассимиляции евреев. Так, основной причиной еврейских погромов в различных европейских странах Г. считал пребывание евреев в гетто. Он утверждал: "Скрещивание западных рас с так называемыми восточными — вот достойное и великое решение!" В это же время в Европе среди представителей "титутельных" наций идея ассимиляции вызывала решительный протест. Дюринг в работе "Еврейский вопрос как проблема расового характера и его вредоносность для жизни и культуры" пытался обосновать антисемитизм. Дюринг требовал исключить влияние евреев в общественной жизни и прессе, поставить их имущество под государственный контроль, ограничить их число на государственной службе в соответствии с процентным соотношением к остальному населению и запретить браки с ними. По мнению Г., решение еврейского вопроса может заключаться только в возвращении внутренней и внешней свободы для евреев и еврейства. Г. рассматривает враждебность к евреям не как реликт прежних времен, который постепенно отомрет, а скорее как прямое следствие уравнивания в правах. Иными словами, уравнивание в правах как интеграционная мера себя не оправдала, а стремление евреев к ассимиляции в нееврейском окружающем мире — ложный путь, обреченный на провал. "Я не считаю еврейский вопрос ни социальным, ни религиозным, даже если он временами принимает ту или иную окраску. Это вопрос сугубо национальный... Мы — народ, единый народ", — писал Г. Он приходит к выводу, что нация — "это историческая

241

группа людей с идентифицируемым единством, которая удерживается вместе благодаря общему врагу". Г. было практически все равно, где будет находиться будущее еврейское государство. Он был готов собрать евреев в Восточной Африке или Южной Америке, если тамошние "геологические, климатические... короче, естественные условия всякого рода" допустят масштабное поселение. Не будучи сосредоточен на какой-либо специфической территории, Г. собирался в первую очередь решать такие две крупные задачи, как подготовка еврейского государства изнутри и создание политических органов, учреждений и гарантий извне путем приобретения земли и согласия властей. Для их решения, считал Г., решающее значение принадлежит идее еврейского государства: "Нет никого настолько сильного или богатого, чтобы взять народ и перенести его с одного места жительства на другое. Это подвластно только идее. У государственной идеи есть такая сила". К концу жизни Г. признал единственно возможной целью сионизма Палестину. Произошло это по причине провала многочисленных его усилий, направленных на создание еврейского государства по другим географическим адресам, а также ввиду усиления антисемитизма в Европе на рубеже 19—20 вв. В завещании Г. назвал местом своего временного упокоения, пока еврейский народ не перенесет его бременные остатки в Палестину, Деблинское кладбище в Вене. Одним из первых мероприятий молодого государства Израиль было исполнение последней воли Г. — перенос в 1949 его останков в Иерусалим.

К.И. Скуратович

ГЁТЕ (Goethe) Иоганн Вольфганг (1749—1832) — немецкий поэт, просветитель, ученый и философ

ГЁТЕ (Goethe) Иоганн Вольфганг (1749—1832) — немецкий поэт, просветитель, ученый и философ (Большое Веймарское издание сочинений Г. насчитывает 143 тома), который, однако, не считал себя принадлежащим к философскому цеху. Тем не менее, философия всегда была в центре духовных интересов Г., пронизывая все его творчество глубокими теоретическими размышлениями. Его философию можно считать самостоятельным философским учением, хотя и не изложенном в виде целостной и завершенной концепции. Феномен Г. являет собой яркий пример скорее возрожденческого, нежели просветительского универсализма, в котором тесно переплелись поэтическое творчество, научные изыскания (минералогия, ботаника, физика, остеология и т.д.) и философско-мировоззренческие поиски. В литературно-эстетическом и научном творчестве Г. принято различать три периода. Первый — "Бури и натиска", когда протест против классицизма приводит его к борьбе за утверждение реализма в искусстве, а последнее понимается как подражание природе и жизни людей. Второй — начиная с 1780-х, во многом под влиянием путешествия по Италии: Г. увлекся античностью, которая становится для него идеалом гармоничных отношений между людьми, а высшей целью искусства, по Г., провозглашается красота. В это не очень плодотворное для поэзии время Г. много занимается наукой: составляет первую геологическую карту Германии, высказывает догадки об эволюционном развитии растительного мира или т.наз. метаморфозе растения ("Метаморфоза растений", 1790); занимается минералогией и анатомией. Г. обнаружил в 1784 межчелюстную кость человека как новое свидетельство родства людей со всем живым миром. Многочисленные занятия ботаникой, сравнительной анатомией и геологией в значительной мере обогатили его понимание диалектики органического мира и всех его живых форм. Третий период литературных, эстетических и мировоззренческих исканий Г. связан с последними годами жизни мыслителя, разочаровавшегося в своем стремлении построить мир по античному образцу. На первый план в его творчестве выступают реалистические черты его эстетики. Г. резко критикует немецкий романтизм за его отрыв от жизни и мистицизм. Именно в эти годы (1808) появляется знаменитый "Фауст", утверждающий недопустимость отрыва художника от действительности. В своих философских поисках Г. испытал влияние многих

мыслителей: Аристотеля, Плотина, Канта, Гердера, Гегеля и особенно Спинозы с его знаменитой "Этикой", которая учила навсегда освободить ум от различного рода предрассудков. Г. становится сторонником пантеизма, пытаясь соединить его с идеей развития. Для мыслителя было характерно критическое отношение к господствовавшему тогда механицизму, неспособному адекватно объяснить принципы развития природы. Последняя рассматривалась Г. как развивающееся единое органическое целое. Процесс развития идет, согласно Г., через отрицание старого, отжившего постепенным эволюционным путем, минуя скачкообразные переходы. Вся природа видилась Г. в большей или меньшей мере одухотворенной: "...кто хочет высшего, должен хотеть целого, кто занимается духом, должен заниматься природой, кто говорит о природе, тот должен брать дух в качестве предпосылки или молчаливо предполагать его". По мнению Г., "человек как действительное существо поставлен в центр действительного мира и наделен такими органами, что он может познать и произвести действительное и наряду с ним — возможное. Он, по-видимому, является органом чувств природы. Не все в одинаковой степени, однако все равномерно познают многое, очень многое. Но лишь в самых высоких, самых великих людях природа сознает саму себя, и она ощущает и мыслит то, что есть и совершается во все времена". О месте человека во Вселенной Г. утверждал: "Все есть

242

гармоническое Единое. Всякое творение есть лишь тон, оттенок великой гармонии, которую нужно изучать также в целом и великом, в противном случае всякое единичное будет мертвой буквой. Все действия, которые мы замечаем в опыте, какого бы рода они ни были, постоянно связаны, переплетены друг с другом... Это — Вечно-Единое, многообразно раскрывающееся. У природы — она есть все — нет тайны, которой она не открыла бы когда-нибудь внимательному наблюдателю". При этом "каждого можно считать только одним органом, и нужно соединить совокупное ощущение всех этих отдельных органов в единственное восприятие и приписать его Богу". Живое интересуясь идеями многих немецких философов своего времени, Г. так и не примкнул ни к одной из великих философских систем. Для Г. философия — такое миропредставление, которое "увеличивает наше изначальное чувство, что мы с природой как бы составляем одно целое, сохраняет его и превращает в глубокое спокойное созерцание". Творчески-активное отношение Г. к миру результативалось в его убежденности в том, что "каждый человек смотрит на готовый, упорядоченный мир только как на своего рода элемент, из которого он стремится создать особенный, соответствующий ему мир". Весьма реалистично Г. мыслил перспективы предметного познания: "Ничего не нужно искать за явлениями; они сами суть теории... Мое мышление не отделяет себя от предметов, элементы предметов созерцания входят в мышление и пронизаны мышлением внутренним образом, мое созерцание само является мышлением, мое мышление — созерцанием". Эксперимент у Г. — "посредник" между субъектом и объектом. Г. был весьма близок Канту с его поисками единых принципов анализа природы и искусства; а также философия природы Шеллинга и система Гегеля благодаря поистине грандиозной теории диалектики. Место Г. в немецкой и европейской культуре 18—19 вв. поистине уникально, оно демонстрирует удивительное единство, взаимопроникновение и взаимовлияние литературы, науки и философии в культуре Просвещения Германии того времени.

Т.Г. Румянцева

ГЕТЕРОНОМИЗМ (греч. heteros — иной, nomos — закон, основание) — тенденция в развитии философского знания, выражающаяся в намерении обосновать сущее не из него самого, а исходя из определенного метафизического положения

ГЕТЕРОНОМИЗМ (греч. heteros — иной, nomos — закон, основание) — тенденция в развитии философского знания, выражающаяся в намерении обосновать сущее не из него самого, а исходя из определенного метафизического положения (Начало, Единое, Логос, Идея, смысл, сущность, предназначение и др.), трансцендентного сущему и неverifiedируемого чувственно. Осмысление этого положения и мыслилось подлинным, высшим предназначением философа, делающим его не просто знающим (в смысле "умеющим" — как в ремес-

лах), но мудрым, сопричастным Божеству. В рамках античной классики для философии был характерен поиск такого начала в интеллектуально-теоретической сфере, но для философии эллинистического периода характерно стремление отыскать принципы этико-практического плана, нормы поведения или способ отношения к окружающей действительности. Здесь высшее знание должно было сделать человека либо счастливым или, по крайней мере, довольным. Для Нового времени характерен переход от Г. к натурализму, но первоначально эти понятия не являлись противоположными: изучение природы новейшими средствами предполагало наиболее адекватное постижение Творца посредством естественного разума. Однако позднее в русле рационализма появляются скептические тенденции, объявляющие автономное знание догматизмом (после Канта). В автономистской установке формируется статус философского знания как исключительного, высшего. Эту претензию, оспариваемую или вовсе не признаваемую многими теоретиками дисциплин естественнонаучного цикла (сегодня — физикой или биологией), философия сохраняет в ряде случаев и ныне, несмотря на то, что она давно перестала искать метафизические основания бытия, а иногда даже прямо враждебна науке (в СССР, например, где диалектический и исторический материализм на

междисциплинарном уровне исполняли функции инквизиции). Г. является неотъемлемой чертой любой религиозной философии.

о. Сергей Лепин

ГИЛЕМОРФИЗМ (греч. hile — материя, morphe — форма) — новоевропейское обозначение (окончательно утвердилось в литературе в 19 в. применительно к Аристотелю) осевой семантической конструкции

ГИЛЕМОРФИЗМ (греч. hile — материя, morphe — форма) — новоевропейское обозначение (окончательно утвердилось в литературе в 19 в. применительно к Аристотелю) осевой семантической конструкции, фундирующей собою античную натурфилософию и заключающейся в трактовке космогенеза (как и любого становления) в качестве оформления исходного субстрата. Досократическая натурфилософия основана на идее последовательной трансформации первоначала (arche) в серию сменяющих друг друга миров (версий Космоса), каждый из которых проходит в своей эволюции как стадию становления (космизации как оформления), так и стадию деструкции (хаотизации как утраты формы, т.е. обращения=возвращения в Хаос как "безвидный"). Как пифагорейский "предел", выраженный в числе, ограничивает и тем самым структурирует беспредельность в процессе становления объекта, так и у Анаксимандра апейрон (ton apeiron — то, что беспредельно), семантически изоморфный пифагорейской беспредельности, структурируется посредством дифференциации и комбинации пар противоположностей, обретая форму (вид) и, тем самым, определенность. Смысловой осью антич-

243

ной натурфилософии выступает проблема соотношения материи (как arche) и формы — с очевидным приматом формы с точки зрения ее креативного потенциала. По оценке Фуко, "можно сказать, что в античности имеешь дело с... волей к форме". Эта "воля к форме", вошедшая в плоть и кровь культуры западного типа, исходно была детерминирована осмыслением становления в качестве генезиса как антропоморфно истолкованного "рождения": "природа... по сути своей такова, что принимает любые оттиски... меняя формы под воздействием того, что в нее входит", "воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу" (поздняя реминисценция мифологизма у Платона). Семантическое наложение друг на друга биоморфной и техноморфной моделей космогенеза (см. **Античная философия**) задает трактовку оформляющего (отцовского) начала как субъекта-создателя, носителя цели (идеи, образа) будущего предмета становления, творимого им "по образу" (образцу). Соотношение мужского и женского космических начал конфигурируется, таким образом, в европейской культуре как структурообразующее противостояние пассивной материи и активной формы, что в перспективе задает такой вектор развития западной философии, который предполагает аксиологический примат духовного (см. **Идеализм**), в отличие от характерного для древневосточной культуры космического синтетизма энергетического взаимопроникновения оплодотворяющей мужской силы и женской силы плодородия (см. **Ян и Инь**). При возможности обнаружения семантических аналогов фигуры Г. в древневосточной философии (например, раннебуддистское "если бы... сознание не входило в материнское лоно, то откуда было бы взяться в материнском лоне имени и форме?"), тем не менее, аксиологическая приоритетность данной трактовки проблемы становления в европейской культурной традиции достаточно очевидна. Античная философия детерминирована в своем возникновении и семантике фундаментальной для европейской традиции акцентировкой субъектной составляющей в структуре базовой субъект-объектной оппозиции, в отличие от древневосточной традиции, акцентирующей объект. Если аграрная (т.е. традиционная восточная) культура мыслила в этом контексте становление как спонтанный процесс изменения объекта (см. древнекитайские пословицы "урожай не поторопишь", "не тяни лук за перья" и т.п.), то раннее развитие и дифференциация ремесла задает в древнегреческой культуре понимание ремесленника (демиургоса) как созидющего объект посредством придания ему нужной формы в процессе трансформаций исходного материала. Пафос формирующего активизма лежит в глубинных основаниях античной культуры (вплоть до канона дорожного строительства, не допускавшего обходящих гору петель и требовавшего прорубать в горе туннель или ступеньки, сохраняя исходный вектор направления). В этом контексте форма оказывается приоритетной (как семантически, так и аксиологически) по отношению к оформляемому субстрату, выступая одновременно и как носитель предметного эйдоса, и как носитель творческого импульса становления. Возникновение, таким образом, мыслится как формирование, а формирование — как оформление извне (привнесение формы). Ремесленно-демиургическое оформление вещи выступает смыслообразующий моделью становления для сократической натурфилософии и Аристотеля: конституирование объекта мыслится как внесение формы в аморфный субстрат, т.е. как результат воздействия на пассивное субстанциональное начало активной формы как структурирующей модели, носителя образа предмета (см. **Эйдос**). В философии Аристотеля, моделирующего космогенез в категориях техноморфной версии космического процесса (см. **Античная философия**), акцентированное выделение целевой причины (наряду с материальной, движущей и формальной) фиксирует становление предмета в качестве результата реализации цели как имманентного предмету эйдоса (см. **Телеология**). Парадигма возникновения как привнесения формы задает в античной культуре вектор трактовки демиургоса как

творящего вещи из материальной первоосновы мира в акте их гештальтного структурирования, придания им — посредством формы — определенности и "самости" (ср., с одной стороны, с древнекитайской моделью становления самости ("жань") в процессе взаиморезонирующего взаимодействия объектов однопорядковой общности ("лэй"), а с другой — с формируемой в теизме принципиально монистической парадигмой творения демиургом мира "из ничего" — вне исходного наличного материального субстрата (см. **Демиург**), что допускает возможность феномена чуда, в то время как фундаментальная необходимость для становления материальной причины задавала античной натурфилософии вектор осмысления мирового процесса в парадигме естественного закона). Однако, если в системе отсчета объекта процесс наложения формы (эйдоса) на аморфный субстрат выступает как становление, то в системе отсчета эйдоса он может быть понят как воплощение, объективация его в материале. Данный аспект Г. представлен в философии Платона, задающей, с одной стороны, онтологическую модель, фундированную механизмом объективации идей, с другой — гносеологическую модель, основанную на принципе "припоминания" как усмотрения эйдоса за искажающей фактурностью материального воплощения. Материя мыслится у Платона именно как лишенность

244

формы, а идея (эйдос) — не в качестве внешней, но в качестве внутренней формы как способа бытия объекта, вне которого объект утрачивает свою самость: идеальные (как в семантическом, так и в оценочном смысле этого слова) эйдосы выступают в качестве не только модельного образца предметов, но и целеполагающего импульса их становления (см. **Платон**). Аналогично истинное знание трактуется Платоном как фактически распредмечивание (усмотрение "мысленным взором" сквозь искажающую ткань вещественности) идеи, реконструкция в познающем сознании эйдоса предмета сквозь внешние, случайные, сугубо субстратные характеристики (поэта как предметное содержание истинного знания — см. **Поэзис и Поэма**). В пифагорейско-платоновской нумерологии монада обозначала неопределенную ("чистую") сущность, форму как таковую, в то время как диада — неопределенную и неоформленную субстратность. Предметный мир как воплощение обоих названных принципов бытия мыслился как обладающий софийностью, т.е. преисполненностью умопостигаемого в распредмечивании смысла (см. **София**). В рамках неоплатонизма проблема соотношения материи и формы обретает звучание именно как проблема воплощения, артикулируясь в контексте концепции эманации, задающей мировой процесс как поступательное воплощение трансцендентного Единого (Блага) — в смысле надления его плотью, отягощающей вещественностью, смешения с материей как смешения света с мраком (см. **Эманация**). Истинное познание как постижение света (Единого, Блага) необходимо предполагает реконструкцию его в сознании в качестве распредмеченного ("как можно говорить о мире, если не увидеть его идею?" — у Плотина). Идеи Г. оказали значительное влияние на развитие европейской философской традиции, включая классический, неклассический и современный типы философствования, задавая структурно-семантическую модель соотношения объектного и не-объектного бытия. Под последним вариативно понималось: 1) Абсолютное бытие Бога: схоластика моделирует механизм креации как вещественного воплощения исходно наличных идеальных прообразов вещей в мысли Божьей (archetipium у Ансельма Кентерберийского, species в схолизме, visiones у Николая Кузанского и т.п.). В поздней схолистике конституируется парадигма осмысления креации как "развертывания" (explicatio) Бога в предметный мир посредством Божественного "самоограничения" (ср. с эйдетической и структурирующей функцией предела и формы в античной философии); обратным вектором этого процесса выступает "свертывание" (implicatio) мира как снятие им своего предела (наличной предметной определенности — ср. с феноменом апейронизации у Анаксимандра) и возвра-

щение в лоно Абсолюта как беспредельной полноты возможностей как потенциальных объективации (см. Николай Кузанский). Аналогичные Г. семантические фигуры обнаруживают себя и в рамках неотомизма в контексте креационной парадигмы онтологии (Г. Мей-ер, И. Гайзер и др.). 2) Безличное трансцендентное бытие: немецкой трансцендентально-критической философией (и, прежде всего, Гегелем) моделируется разворачивание семантического потенциала абсолютной идеи, презентированного в диалектике понятий, посредством объективации его в природном и историческом материале (аналогичной explicatio Абсолюта в поздней схолистике), на базе чего познание конституируется как вектор, семантически изоморфный ноэтической реконструкции в сознании понятийных структур идеи как эйдотического образца, абстрагированного от его предметного воплощения (человек, по Гегелю, "есть прекрасная и мучительная попытка природы осознать самое себя"). 3) Субъектно-сущностное бытие: в марксизме оформляется концепция опредмечивания и распредмечивания, в рамках которой опредмечивание выступает как, с одной стороны, самореализация "родовой сущности" человека, воплощаемой в продуктах деятельности, т.е. объективация в предметах "второй природы" социокультурно артикулированного человеческого целеполагания и "сущностных сил человека" (что восходит к аристотелевскому педалированию онтологизирующего потенциала целевой причины), а распредмечивание мыслится как освоение "логики объекта" в познании и практике (что восходит к праксеологически истолкованной платоновской концепции ноэмы) (см. также **Опредмечивание и Распредмечивание**). В контексте современной философии парадигма Г. утрачивает свою операциональность в онтологических аппликациях; однако семантические следы ее влияния (в весьма специфической аранжировке) могут быть обнаружены в гуссерлианской

"эйдологии" (трактровка Гуссерлем *species*, ноэтическое "усмотрение сущности" как предмет "интеллектуальной интуиции" — см. **Ноэзис и Ноэма**). В современной парадигмальной модели нелинейных динамик — как в естественнонаучной (синергетика), так и в гуманитарной (постмодернизм) ее версиях — осуществляется радикальный поворот от гештальтной матрицы Г., в течение многих веков фундировавшей западноевропейскую традицию, к идеям самоорганизации среды. Так, по формулировке И.Пригожина, становление синергетической исследовательской парадигмы знаменовало собой переход от трактовки изменения как апплицируемого на "пассивное бытие" к пониманию изменения как самоорганизации: переход "от бытия к становлению" (И.Пригожин, И.Стенгерс). В контексте синергетической концепции самоорганиза-

245

ции "материя стала рассматриваться не как инертный объект, изменяющийся в результате внешних воздействий, а, наоборот, как объект, способный к самоорганизации, проявляющий при этом как бы свою "волю" и многосторонность" (А.Баблюяц). С определенной долей условности аналогичный семантическим фигурам Г. гештальт может быть усмотрен и в постмодернистских стратегиях отношения к тексту: процедуры деконструкции (в моменте произвольной центрации) и означивания текста, плюрализм нарративных практик (см. **Нарратив**) и т.д. Однако в целом, постмодернизм связывает Г. с традицией классической метафизики, основанной на оппозиции субстрата и формы ("компарс" в терминологии Делеза и Гваттари), противопоставляя этому комплексу номадологически понятым "диспарс" как основанный на оппозиции материи и силы. Аналогичная тенденция выражается и в дискредитации понятия оформленности в постмодернизме (от "стагнации форм" и "алиби формы" у Бодрийяра до идеи децентрации у Деррида).

М.А. Можейко

ГИЛОЗОИЗМ (греч. *hyle* — вещество, материя и *zoe* — жизнь) — философская концепция, признающая одушевленность всех тел, космоса, материи, природы

ГИЛОЗОИЗМ (греч. *hyle* — вещество, материя и *zoe* — жизнь) — философская концепция, признающая одушевленность всех тел, космоса, материи, природы. Г. снимал принципиальное различие между неорганической и живой природой. Термин Г. был введен Кедвортом в 1678 для обозначения ранних греческих философских концепций, признающих одушевленность всеобщим свойством макро- и микрокосма (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен). Социокультурные истоки Г. уходят корнями в особенности культуры ранних традиционных обществ и Запада, и Востока, рассматривающих природу как единый целостный живой организм. (Смыслообразы пуруши, праны, атмана-брахмана в древнеиндийской философии; субстанции "ци", смыслообразы "Тянь" (Неба) — в древнекитайской; "огня" у Гераклита и т.д.). Г. был присущ воззрениям Платона и Аристотеля. В эпоху Возрождения Г. под влиянием концепций античных мыслителей используется в качестве аргумента при обосновании единства человека с его сознанием и природы. Так, Бруно утверждал, что мировая душа как принцип жизни, как духовная субстанция, находится во всех без исключения вещах, составляя их движущее начало. Появление концепций Г. в философии Нового времени связано с поисками ответа на вопрос об основаниях и предпосылках становления чувствительности у живых существ и мышления, сознания у человека. Так, Спиноза признавал мышление свойством, присущим всей природе, атрибутом материи. Положение о всеобщей чувствительности материи защищают и отстаивают французские материалисты 18

в. (Дидро, Робинс, Кабанис). Г. противостоял поискам оснований психики и сознания в особой надприродной, нематериальной, духовной субстанции. В то же время Г. отвергает и механистические представления о косной, "мертвой" материи и виталистические утверждения о существовании особой "жизненной силы", определяющей способность к ощущениям у живых существ. Г. подготавливает почву для становления эволюционных представлений о чувствительности, психике, разуме. Г. в противоположность механизму, характерному для метафизического материализма, снимает противопоставление инертной материи внешней силе, приводящей ее в состояние движения. В понимании сознания, психики человека и животных Г. (приписывающий всей материи способность ощущать) являл собой наивную попытку отыскать корни психических явлений в материальном мире.

Е.В. Петушкова

ГИЛЬБЕРТ (Hubert) Давид (1862 — 1943) — германский математик, логик, философ, руководитель одного из основных центров мировой математической науки первой трети 20 в.

ГИЛЬБЕРТ (Hubert) Давид (1862 — 1943) — германский математик, логик, философ, руководитель одного из основных центров мировой математической науки первой трети 20 в. — Геттингенской математической школы, исследования которого оказали определяющее влияние на развитие математических наук. Международная премия имени Лобачевского (1904), иностранный почетный член АН СССР (1934, иностранный член-корр. АН СССР с 1922). Основные работы Г.: "Основания геометрии" (1899), "Математические пробле-

мы" (1900), "Аксиоматическое мышление" (1918), "Методы математической физики" (1920, в соавт. с Р.Курантом), "О бесконечности" (1925), "Обоснования математики" (1930), "Наглядная геометрия" (1932, в соавт. с С.Кон-Фоссеном), "Основы теоретической логики" (1934, в соавт. с В.Аккерманом), "Основания математики. Логические исчисления и формализация арифметики" (1934, в соавт. с П.Бернайсом), "Основания математики. Теория доказательств" (1939, в соавт. с П.Бернайсом). Окончил Университет Кенигсберга. Профессор Университета Кенигсберга (1893—1895). Профессор математического факультета Геттингенского университета (1895—1930, последняя лекция в 1933, позднее был вынужден отойти от дел университета и занятий математикой в связи с преследованиями со стороны идеологов национал-социализма). Г. проводил фундаментальные исследования в направлениях теории инвариантов, дифференциальных уравнений, вариационного исчисления и теории чисел. В исследованиях Г. по теории интегральных уравнений с симметричным ядром (составляющих основу современного функционального анализа) было получено обобщение понятия векторного евклидова пространства для случая беско-

246

нечного числа измерений — гильбертова пространства, принадлежащего к числу базисных категорий современной математики, широко применимого в исследованиях по теоретической и математической физике (где Г. интересовали проблемы теории излучения). Труд Г. "Основания геометрии" (1899) стал основополагающим для исследований в направлении аксиоматического построения различных геометрий. Г. предложил систему аксиом геометрии Евклида, из книги "Начала" которого был уточнен основной набор понятий ("точка", "прямая", "плоскость") и отношений между ними ("принадлежит", "конгруэнтен", "между"). Система аксиом Г., необходимая и достаточная для построения всей геометрии Евклида, стала ее первым строгим основанием (она содержит 20 аксиом принадлежности, порядка, конгруэнтности, непрерывности, параллельности). Тогда же Г. провел логическую обработку всей системы этих аксиом и доказал ее непротиворечивость и полноту (при помощи числовых моделей), а также независимость групп аксиом. Фактически геометрия в данном случае явилась одним из направлений, на примере которого было дано, как писал А.Н.Колмогоров, "последовательное изложение теоретико-множественного подхода к аксиоматике, в силу которого система аксиом математической дисциплины характеризует изучаемую этой дисциплиной область объектов с точностью до изоморфизма". В своем докладе "Математические проблемы" на втором Международном конгрессе математиков (1900, Париж) Г. сформулировал 23 главные проблемы математики того времени (получившие название "проблем Г."), решение которых, по мнению Г., 19 в. завещал 20 в. Во введении к докладу говорилось о целостном характере математики как основе всего точного естественнонаучного познания, о математической строгости, о значении для математики "хорошо поставленной" специальной проблемы. Там же был выдвинут и основной тезис Г. — о разрешимости в широком смысле любой задачи математики (для Г. вообще была характерна убежденность в неограниченной силе разума человечества: например, в статье "Познание природы и логика" Г. писал: "Мы должны знать — мы будем знать"). В своем докладе Г. говорил: "Вот проблема, или решение. Ты можешь найти его с помощью чистого мышления, ибо в математике не существует Ignorabimus! ("мы не будем знать")". Проблемы Г. разделяются на несколько групп: теория множеств ("1. Проблема Кантора о мощности континуума"); обоснование математики ("2. Непротиворечивость арифметических аксиом"); основания геометрии; теория непрерывных групп; аксиоматика теории вероятностей и механики; теория чисел; алгебра; алгебраическая геометрия; геометрия; анализ. Проблемы Г. были поставлены очень корректно, а развитие идей, связанных с их содержанием, составило основу направлений математических наук 20 в. В первые годы 20 в. в философии математики возникли четыре придерживающихся различных взглядов на основания математики направления: интуиционизм (Л.Брауэр, Вейль), логицизм (Уайтхед, Рассел), теоретико-множественное направление Э.Цермело; лидером формализма стал Г. Главным возражением Г. против концепций логицизма было то, что в ходе развития логики целые числа были неявно вовлечены в ее систему понятий. Поэтому при построении понятия "число" логика оказывается в замкнутом круге. Согласно Г., при определении множества по его свойствам возникает необходимость различения пропозиционалей и высказываний по типам, а теория типов требует принятия аксиомы сводимости. Г. (как и логицисты) считал необходимым включение бесконечных множеств в математику, что потребовало бы введение аксиомы бесконечности, которую они все, однако, не считали аксиомой логики. Главным возражением Г. против концепций интуиционизма было то, что там отвергались разделы анализа, опирающиеся на теоремы существования и бесконечные множества. Г. писал, что отнять "у математиков закон исключенного третьего — это то же самое, что забрать у астрономов телескоп". Г. считал, что интуиционизм и логицизм не смогли доказать непротиворечивость математики: "Математика есть наука, в которой отсутствует гипотеза. Для ее обоснования я не нуждаюсь ни, как Кронекер, в Господе Боге, ни, как Пуанкаре, в предположении об особой, построенной на принципе полной индукции способности нашего разума, ни, как Брауэр, в первоначальной интуиции, ...ни, как Рассел и Уайтхед, в аксиомах бесконечности, редукции или полноты, которые являются подлинными гипотезами содержательного характера и... вовсе не правдоподобными" ("Основания геометрии"). Г. считал, что так как логика в своем развитии обязательно включает в себя идеи математики и для сохранения математики необходимо привлекать "внелогические аксиомы типа аксиомы бесконечности", то рациональный подход к математике должен "включать в себя понятия и аксиомы не только логики, но и математики", а логике необходимо оперировать чем-то, что

состояло бы из конкретных внелогических понятий (типа понятия "число"), интуитивно воспринимаемых нами еще до логических рассуждений. Согласно Г., математика является автономной наукой и невыводима из логики, поэтому в аксиоматические системы и логики, и математики необходимо вводить и логические, и математические аксиомы. При этом математику следует рассматривать как некую абстрактную формальную дисциплину преобразования символов безотносительно к их значе-

247

нию (доказательства теорем, по Г., сводятся к символическим преобразованиям по строго фиксированной системе правил логического вывода). Г. записывал все утверждения логики и математики в форме символов ("идеальных элементов"), которые могли даже означать и бесконечные множества. Такие "идеальные элементы" Г. считал необходимыми для построения всей математики: по его мнению, в материальном мире существует конечное число объектов-элементов. В первой четверти 20 в. аксиоматический метод в математических науках считался одним из наиболее действенных, идеалом строгости математики. Г., глубоко убежденный в его всеобщей применимости, в работе "Аксиоматическое мышление" утверждал: все, что может быть "предметом математического мышления, коль скоро назрела необходимость в создании теории, оказывается в сфере действия аксиоматического метода и тем самым математики. Проникая во все более глубокие слои аксиом... мы получаем возможность все дальше заглянуть в сокровенные тайны научного мышления и постичь единство нашего знания. Именно благодаря аксиоматическому методу математика... призвана сыграть ведущую роль в нашем знании". И позднее, в 1922, он также утверждал, что аксиоматический метод является самым "подходящим и неоценимым инструментом, в наибольшей степени отвечающим духу каждого точного исследования, в какой бы области оно ни проводилось. Аксиоматический метод логически безупречен и в то же время плодотворен, тем самым он гарантирует полную свободу исследования". К 1922—1939 относятся исследования Г. фундаментальных проблем логических оснований математики. К этому времени он выдвинул программу обоснования всей математики методом ее полной формализации с последующим метаматематическим доказательством непротиворечивости формализованной математики (эту программу Г. и П.Бернайс опубликовали в книгах "Основания математики. Логические исчисления и формализация арифметики" и "Основания математики. Теория доказательств"). Однако первоначальные предположения Г. в этом направлении не оправдались вследствие доказательства Геделем теорем о неполноте. Для преодоления сложностей, возникших в то время в понимании природы математического бесконечного, в рамках математической логики Г. была создана теория доказательств. При этом, по мнению Г., бесконечное могло входить в математическую теорию только как символ, а единственным критерием "законности употребления в математике такого рода символа является возможность доказать непротиворечивость пользующегося им символического исчисления" ("О бесконечности"). Г. оказал исключительное влияние на все развитие почти всех направлений современной математической мысли. С.С.Демидов объясняет это тем, что Г. был математиком, "в котором сила математической мысли соединялась с редкой широтой и разносторонностью. Г. постоянно делает упор на то, что математика *едина*, что различные ее части находятся во взаимодействии между собой и науками о природе... в этом взаимодействии не только ключ к пониманию самой сущности математики, но и лучшее средство против расщепления математики на отдельные, не связанные друг с другом части, — опасности, которая в наше время... специализации математических исследований постоянно заставляет о себе думать".

С.В. Силков

ГНОСЕОЛОГИЯ (греч. *gnosis* — знание, *logos* — учение) — философская дисциплина, занимающаяся исследованиями, критикой и теориями познания, — теория познания как таковая.

ГНОСЕОЛОГИЯ (греч. *gnosis* — знание, *logos* — учение) — философская дисциплина, занимающаяся исследованиями, критикой и теориями познания, — теория познания как таковая. В отличие от эпистемологии, Г. рассматривает процесс познания с точки зрения отношений субъекта познания (исследователя) к объекту познания (исследуемому объекту) или в категориальной оппозиции "субъект — объект". Основная гносеологическая схема анализа познания включает субъекта, наделенного сознанием и волей, и противостоящий ему объект природы, независимый от сознания и воли субъекта и связанный с ним только познавательным (или праксео-познавательным) отношением. Основной круг гносеологической проблематики очерчивается посредством таких проблем как интерпретация субъекта и объекта познания, структура познавательного процесса, проблема истины и ее критерия, проблема форм и методов познания и др. Если для античной философии характерно представление о единстве предмета и знания о нем, а также о познавательном процессе как содержательном конфигурировании предметов и, соответственно, фокусировка внимания на функциональной трансформации предметности в содержании знания, то в рамках средневековой схоластики проблематика Г. получает более дифференцированное развитие, оформляются многие компоненты категориального аппарата классической Г., а попытки обосновать возможность совмещения учения Аристотеля с христианской догматикой приводят к оформлению концепции двойственной истины, фактически эксплицитно формирующей идею о парадигмальности познавательных процедур и возможной множественности парадигм, а такие направления схоластики, как реализм,

номинализм и концептуализм задают различные модели познавательного процесса. Становление опытного естествознания, остро зафиксировав проблему способа достижения истинного знания, инспирировало конституирование оппозиции "сенсуализм — рационализм", а, затем, и "эмпиризм — рацио-

248

нализм" (17—18 вв.). Статус актуальности приобретает проблема активности субъекта в познавательном процессе (Беркли, Юм). Гносеологизм как заданная Кантом ориентация на выделение субъективных оснований познания, сыграл важную роль в преодолении ценностных установок натуралистической эпистемологии, утверждавших целью познания достижение абсолютной истины, а также в критике метафизических философских построений. Различение содержания и форм мышления в работах представителей немецкой трансцендентально-критической философии выдвинуло проблему множественности оснований познания и относительности истины. Отказ от метафизики, с одной стороны, и бурное развитие естественных наук, с другой, выдвинули именно познавательное отношение к миру в центр философии. Гносеологическая проблематика становится определяющей для неокантианства и позитивизма. Основания познавательной деятельности классическая Г. связывает с "изолированным субъектом". Сознание такого субъекта прозрачно само для себя и является последним источником достоверности. В таких полаганиях действительность знания и его содержание оказываются ограниченными рамками индивидуального сознания. Это препятствует выделению категориальных характеристик знания и приводит к психологизму (субъективизму). Пытаясь преодолеть ограничения исходных абстракций, философы были вынуждены либо принимать формально-онтологические допущения и принципы ("врожденные идеи" Декарта, "априорные формы" Канта), либо генерализовать категорию "самосознание", придавая ей статус онтологии (Фихте, Гегель, Шеллинг). Тем не менее, принципиальная ограниченность исходных гносеологических абстракций и допущений осознавалась все больше. Особую роль в этом процессе сыграла методологическая рефлексия развития гуманитарных наук, в которых взаимодействие исследователя с исследуемой действительностью строится принципиально иначе, чем в естественных науках. Критика оснований классической философии, развернувшаяся с конца 19 в. и продолжающаяся по сей день, привела к ломке традиционных представлений Г. и отказу от абстракций "самосознающего" и "изолированного" субъекта. Современные исследования познания, фиксируя ограничения субъект-объектных схем, вводят в качестве исходных иные структурные расчленения и абстракции: предметная деятельность ("практика"), культурная норма ("парадигма"), язык и др. Традиционная гносеологическая проблематика включается при этом в более широкий социокультурный контекст, и, соответственно, более широкую систему понятий. Центральную позицию в рамках Г. занимает методология науки и эпистемология (см. также Наука).

А.Ю. Бабайцев

ГНОСТИЦИЗМ (греч. *gnosis* — познание, знание) — эклектическое религиозно-философское течение поздней античности

ГНОСТИЦИЗМ (греч. *gnosis* — познание, знание) — эклектическое религиозно-философское течение поздней античности, выступившее одной из культурных форм связи оформившегося христианства с мифо-философским эллинистическим фоном и верованиями иудаизма, зороастризма, вавилонских мистериальных культов. Основные источники изучения — гностические сочинения из архива Наг-Хаммади (обнаружены в 1945), а также фрагменты гностиков в трудах христианских критиков и текстах раннехристианских и средневековых ересей. Г. возникает в 1 в. и проходит в своем развитии три этапа: 1) ранний Г., противоречиво сочетающий в себе несистематизированные разнородные элементы античных мифов и библейских сюжетов (например, культ змия у офитов, восходящий, с одной стороны, к архаической мифологеме крылатого змея, олицетворявшего собой единство земли и неба как космогонических прародителей, а с другой — к символу библейского змия, разрушившего райскую гармонию); 2) зрелый Г. 1—2 вв. — классические гностические системы Валентина (Египет) и Василида (Сирия), а также Карпократа Александрийского, Сатурнина Сирийского и Маркиона Понтийского; иногда к Г. относят и так называемый 3) поздний Г. — христианские дуалистические ереси средневековья (павликанство, богомилство, альбигойские ереси катаров и вальденсов). Концепция знания ("гнозиса") задает основную проблематику Г., центрирующуюся вокруг вопроса о сущности человека и его духовного предназначения. По формулировке Феодота, роль гнозиса заключается в способности дать ответ на извечные человеческие вопросы: "Кто мы? Кем стали? Где мы? Куда заброшены? Куда стремимся? Как освобождаемся? Что такое рождение и что возрождение?". Однако это ценностно-семантическое ядро гностического учения вытекает из общей космологической проблемы, унаследованной Г. от античной философской классики (см. Античная философия) и — опосредовано — от мифологии, а именно — проблемы бинарной мировой оппозиции, понимаемой как напряженное противостояние и связь материального (земного, материнского) и небесного начал (см. Бинаризм). В космологии мифа их связь понималась как сакральный брак, имеющий креационную семантику (см. Любовь). Эта парадигма созидательного взаимопроникновения космических структур сохранена и в античной философии, хотя решена в совершенно новом смысловом ключе. Так, у Платона единство материального и идеального миров обеспечивается двумя каналами: от мира идей к миру вещей (вектор "вниз") — воплощение, и от мира сотворенного к миру совершенства ("вверх") — познание. Первый канал ("вниз") фактически является креационным, второй ("вверх")

оформляется Платоном как узнавание ("припоминание") абсолютного образца в совершенном творении ("любовь к узренной красоте") и последующее восхождение по лестнице любви и красоты "к самому прекрасному вверх" — вплоть до постижения истины в абсолютной идее совершенства (см. **Платон, Эйдос, Красота**). В неоплатонизме (см. **Неоплатонизм**) креационный вектор сохраняет свою интегрирующую семантику, что же касается вектора "вверх", то он наполняется новым смыслом: восхождение от земного бренного мира к единосущему возможно на пути экстатической сыновней любви к творцу, разрешающейся в созерцании источника сущего. Запутавшись в тенетах земных соблазнов, ослепшая душа отвращается от Бога (типичная метафора у Плотина: дева "ослепляется браком" и забывает отца, ибо дочерняя любовь — небесная, земная же "низменна, подобно блуднице"). Разрыв земного и небесного (в новом понимании) начал практически намечен. В христианской интерпретации бинарная оппозиция космических структур оказалась аксиологически нагруженной и переосмыслена как дуальность "дольного" и "горнего"; накладываясь на традиционную космологическую парадигму, христианство обуславливает интерпретацию соединительной вертикали от Бога к миру уже не как космогенез, и даже не как эманацию Бога в мир, но как творение. Актуальной для христианства оказывается и философская проблематика, касающаяся вектора "снизу — вверх", однако, под воздействием новых мировоззренческих смыслов от платоновской лестницы любви и красоты осталась лишь первая ступень любви к ближнему и последняя — любовь к Творцу: в модели мироздания сохранена идея двух миров, но разрушено связующее их звено. Принцип антикосмического дуализма и выступает основой гностической модели мира: мир есть антипод божий. Переосмысление античной идеи эманации (см. **Эманация**) первоначала также сдвинуло акценты в сторону антикосмизма: мир остается иерархично организованным, но эманлирующие сущности служат не единению, а изоляции Бога и мира. Сущность первоначала, порождающего эманации, посредством познания последних не постигается и остается сокровенной. Количество этих промежуточных звеньев в гностических концепциях, как правило, достаточно велико: от 33 у Валентина до 365 у Василида. Так, в системе Валентина лежит идея абсолютной полноты — Плеромы, проявляющей себя в серии эонов (см. **Эон**). Плерома, в сущности, выступает типологическим аналогом античного апейрона: из нее происходит и в нее возвращается все, способное к становлению. "На незримых и несказанных высотах" (которые удобно было бы описать в терминологии трансцендентализма) пребывает Глубина — совершенный эон первоначала. Непостижимое содержание Глубины конституируется в Молчание (ср. с основоположением мистики: божественное откровение "несказанно", т.е. неинтерсубъективно и невыразимо вербально). "Постижение же становится началом всего", порождая Ум и его объективацию — Истину (типологическая параллель будущего кантовского разрыва "вещи-в-себе" и априорных форм как начала познания — см. **Кант**). Оплодотворяя друг друга, Ум и Истина порождают Смысл и Жизнь, которые, в свою очередь, порождают Человека и Церковь (т.е. общество). Названные четыре пары эонов составляют священную огдоаду. Затем Смысл и Жизнь порождают еще десять эонов (священная декада), а Человек и Церковь — еще двенадцать (священная додекада). Все 30 эонов составляют выраженную полноту бытия — Плерому. Круг, казалось бы, замкнулся. Однако последним из 30 эонов выступает женский эон — София, возгорающийся пламенным желанием непосредственно созерцать Первоотца — Глубину ("супруга своего желанного"), т.е. постичь истину (ср. мифологическую параллель сакрального брака, неоплатоническую концепцию возврата к отцу на путях познания и сыновней любви). Принципиальная асимптотичность этого порыва повергает Софию в состояние "недоумения, печали, страха и изменения". Последнее чревато возникновением Ахамот, которая есть объективированное желание познания, бесформенное детище неудовлетворенного алкания истины. Кроме того, страстная устремленность Софии задает для нее самой опасную перспективу растворения во всеобщей субстанции, однако безграничная векторность встречает Предел, возвращающий Софию на ее место в структурной иерархии эонов. Интерпретация гностиками Предела носит фактически христианский характер: он понимается как Очиститель (Искупитель) и символизируется фигурой креста; с его искупительной ролью связано появление двух новых эонов — Христа и Духа Святого. Упорядочивание (со встречей мятежной Софией Предела) эонов инспирирует у них вспышку творческого потенциала — в акте откровения и единения эоны порождают особый эон ("совокупный плод Плеромы"), причастный генетически и содержательно ко всем эонам и потому именуемый Все (гностический тезис "все в каждом и каждый во всем" как семантическая параллель античного преформизма и идеи всеединства в христианстве). Однако гармония неполна, ибо Ахамот, будучи исторгнутой из Плеромы, пребывает во мраке (ср. идентификация мрака и хаоса в античной культуре, символика света в христианстве). Во спасение Христос вкладывает в нее бессознательную идею Плеромы (аналог античных "врожденных идей"), дабы

избавить ее от безысходности скалярного покоя, дав ей ощутить скорбь разлуки с Плеромой и "светлое предощущение вечной жизни". Этот заданный Христом вектор устремляет Ахамот вслед за Христом в Плерому, но Предел-Крест удерживает ее. Ахамот повергается в состояние "смятенной страсти", сама будучи объективацией страстного порыва Софии к знанию. Таким образом, если первый акт гностико-космологической трагедии был связан с неудовлетворенным желанием Софией истины, то героиней второго

ее акта является Ахамот в ее стремлении к выразителю этой истины. Ее неудовлетворенная страсть материализуется в объективный мир: вода есть слезы Ахамот по утраченному Христу, свет — сияние ее улыбки при воспоминании о нем, ее окаменевшая скорбь — твердь земная, etc. А когда в ответ на мольбы Ахамот из Плеромы ей был послан Утешитель (Параклет), то от созерцания его и сопровождающих его ангелов она произвела свое высшее порождение — духовное начало. Именно из этих материального и духовного порождений Ахамот Демиург творит земной мир, противостоящий миру эонов. В этом контексте и оформляется акцентированное в Г. учение о человеке как средоточии мирового процесса: с одной стороны, он сотворен и тварен, а потому укоренен в мире темных сил, с другой же — душа его есть производное от умопостигаемого мира эонов, она надприродна и несет в себе свет божественной полноты Плеромы. Человек причастен всех начал, а потому занимает исключительное положение в мире, имея высшее предназначение. Г. задает трихотомии плотских, душевных и духовных людей, т.е. — соответственно — тех, в ком реализуется только плотское начало (материальное порождение Ахамот); тех, в ком реализуется полученная от Демиурга способность к различению и выбору добра и зла; и наконец тех, в ком реализуется духовное порождение Ахамот, воплощающее ее порыв к истине. Это духовное начало, вложенное в душу духовного человека, и есть гнозис — знание, проявляющееся в устремлении, зовущее к избавлению от уз греховной материальности и указующее путь к спасению. С конституированием христианской ортодоксии (см. Ортодоксия) Г. оттесняется на идеологическую периферию, и в средние века проявляет себя лишь в качестве семантического аспекта ересей. Так, например, концепция катаров ("чистых") основывается на принципе радикального дуализма: материя объявляется абсолютным злом, а плотский грех — максимальным из грехов, беременная женщина мыслится как находящаяся на особом попечении дьявола, и именно он творит плоть от плоти и дух от духа в утробе ее. Трактовка в таком аксиологическом контексте феномена непорочного зачатия приобретает рафинированно спекулятивный смысл: Хрис-

тос ("слово Божье") входит в ухо Марии и сходит с уст ее (парафраз текста 44 псалма: "Слыши... и приклони ухо твое..."). Вошедший в классический христианский обиход термин "апокриф" исходно был введен для обозначения эзотерических текстов Г. Развитие Г. оказало серьезное влияние на эволюцию альтернативных христианских течений западноевропейской культуры; мандеизм как оформившееся во 2—3 вв. на семитско-вавилонской культовой основе ответвление Г. (арамейское manda — знание) сохранилось в контексте восточной культуры (ныне в Иране) до наших дней. (См. также София, Эон.)

М. А. Можейко

ГОББС (Hobbes) Томас (1588—1679) — английский государственный деятель и философ.

ГОББС (Hobbes) Томас (1588—1679) — английский государственный деятель и философ. Окончил Оксфордский университет (1608). В 17 лет, получив звание бакалавра, начал чтение лекций по логике. С 1613 — секретарь у Ф. Бэкона. Основные сочинения: "Элементы законов, естественных и политических" (1640); философская трилогия "Основы философии" (1640—1658): "Философские элементы учения о гражданстве" (1642), "О теле" (1655), "О человеке" (1658); "Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского" (1651); "О свободе и необходимости" (1654), "Бегемот, или Долгий парламент" (1668) и др. Г. стремился создать целостную философскую мирообъясняющую систему, выстроенную вокруг трех основных понятий: Человек; Тело; Гражданин. Философия, по Г., — "познание, достигаемое посредством правильного рассуждения и объясняющее действия или явления из известных нам причин или производящих оснований и, наоборот, возможные производящие основания — из известных нам действий". При этом, согласно Г., под рассуждением подразумевается "исчисление". "Вычислить — значит найти сумму складываемых вещей или определить остаток при вычитании чего-либо из другого. Следовательно, рассуждать значит то же самое, что складывать или вычитать". Речь у Г. шла об операциях с понятиями, складывая или вычитая которые (сумма понятий: "четыреугольник", "прямоугольный", "равносторонний" — это "квадрат"), люди мыслят. "Тело", по Г., — нечто, имеющее свойства; то, что возникает и гибнет; а также совокупность определенных вещей и явлений. Философия у Г. включает философию природы и философию государства (состоящую из двух разделов: "этика" и "политика"). Для улучшения жизни людей философия, по Г., призвана постигать явления и следствия из их причин и одновременно при помощи верных умозаключений познавать причины из наблюдаемых следствий. Г. отрицал существование душ как

специфических субстанций, признавал материальные тела в качестве единой субстанции, утверждал, что вера в Бога — плод воображения ("мы не имеем никакой идеи образа Бога..."). Г. отлучил от философии теологию, учения об ангелах, любые знания — продукты "божественного внушения и откровения". Познание вырастает из ощущений (либо непосредственно данных, либо в виде воспоминаний, сохраняющихся благодаря конвенционально конструируемым знакам и именам). Индивидуальное познание смутное, хаотичное, имманентно слабое. Чтобы не тиражировать уже единожды осуществленный опыт относительно предмета или явления, человек создает "метки", фиксирует их, воспроизводя в нужном случае. Так происходит аккумуляция знаний. Познание становится цельным, перманентным процессом. Как существо общественное

человек преобразует "метки" в "знаки": "первые имеют значение для нас самих, последние же — для других". Мышление оперирует с "реальностями знаков" — именами. Общие понятия, согласно Г., — "имена имен". Время, по Г., — "образ движения" в его последовательности. "Реальностью познания" выступает речь. Все эти интеллектуальные явления связывает главное — согласие людей относительно их содержания и смысла. Речь предоставляет человеку мощь "имен числительных"; возможность взаимного обучения и обмена опытом, а также трансляции в обществе разнообразных приказов и распоряжений. "Философия природы" Г. демонстрирует очевидную тенденцию к семиотичности и номиналистическую ориентацию. По Г., "за исключением имени, нет ничего всеобщего и универсального, а следовательно, и это пространство вообще есть лишь находящийся в нашем сознании призрак какого-нибудь тела определенной величины и формы". Человек — часть природы и подчиняется ее законам. "Естественный закон есть предписание, или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни". Собственность — продукт труда и как последний атрибутивна человеческой природе. Воля человека (в отличие от его поступков, обусловленных лишь природой людей) достаточно жестко детерминирована универсальной причинностью. Вначале природа человека проявляется в эгоизме, в естественном состоянии "войны всех против всех" (*bellum omnium contra omnes*), не выгодной ни для кого. Люди объединяются в государство при помощи "общественного договора" и подчиняются власти, чтобы получить защиту и возможность гуманной жизни без гражданских войн. Г. интересовала внутренняя логика и основы тех кратких стадий социальной жизни, которые можно было бы обозначить как гражданское согласие. Для достижения последнего оправданы даже ограничение и корректировка исконных характеристик природы людей — неограниченной свободы и абсолютного беспредпосылочного равенства. Благо народа — высший закон государства, сторонником сильной, разумной и законной власти которого и был Г. Общественный закон суть совесть гражданина. Страх перед невидимыми силами, признаваемыми государством, — религия. Аналогичное чувство перед невидимыми силами, игнорируемыми государством, — предрассудки. Жестко отстаивая право мыслителя на свободу слова перед властью предрассудков, Г. писал: "Я не сомневаюсь, что если бы истина, что три угла треугольника равны двум углам квадрата, противоречила чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью, то, поскольку это было бы во власти тех, чьи интересы задеты этой истиной, учение геометрии было бы если не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии". [См. также "Левинафан" (Гоббс).]

А.А. Грицанов

"ГОЛОС И ФЕНОМЕН: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля" ("La voix et le phénomène". Paris, 1967) — работа Деррида.

"ГОЛОС И ФЕНОМЕН: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля" ("La voix et le phénomène". Paris, 1967) — работа Деррида. В начале книги Деррида формулирует "предписание для самой общей формы нашего вопрошания: не утаивают ли все же феноменологическая необходимость, строгость и проницательность гуссерлевского анализа, нужды, на которые он отвечает и которые мы прежде всего должны распознать, метафизические предпосылки". Согласно автору, "сознание обязано своим привилегированным статусом (о котором Гуссерль в конечном счете никогда не спрашивал, *что это было*, несмотря на превосходные, извечные и во многих отношениях революционные размышления, которые он ему посвящал) возможности живого голосового посредника. Так как самосознание появляется только в своем отношении к объекту, чье присутствие оно может хранить и повторять, оно никогда не является совершенно чуждым или предшествующим возможности языка. [...] Возможность конституирующих идеальных объектов принадлежит сущности сознания, и так как эти идеальные объекты являются историческими продуктами, появляясь только благодаря актам творчества или интендирования, элемент сознания и элемент языка будут все более трудны для различения. Не вводит ли их неразличимость в сердце самоприсутствия неприсутствие и различие (посредничество, знаки, обращение на вет — голос". Проблема голоса находится, по Деррида, в "точке... юридичес-

ки решающей; это вопрос о привилегии голоса и фонетического письма в их отношениях ко всей истории Запада, каковою она подается представлению в истории метафизики, причем в ее самой новейшей, самой критической, самой бдительной форме: в трансцендентальной феноменологии Гуссерля. Что такое "хотеть сказать", каковы его исторические связи с тем, что мы надеемся идентифицировать под именем "голоса" и как значимость присутствия, присутствия объекта, присутствия смысла для сознания, присутствия для самого себя в так называемом живом слове и в самосознании?". Оценивая философский статус учения Гуссерля, Деррида отмечает: "Феноменология, метафизика присутствия в форме идеальности является также и философией жизни. [...] Это философия жизни не только потому, что смерть в ее средоточии, исключая эмпирическое и внешнее значение, признается как мирской случай, но потому, что исток смысла вообще всегда определяется как акт *живого*, как акт живого бытия". По мысли Деррида, "Гуссерль укореняет необходимую привилегию *phone*, которая подразумевается всей историей метафизики, и использует все ее

ресурсы с величайшей критической утонченностью. Ибо phone не в звуковой субстанции или в физическом голосе, не в теле речи в мире, которую Гуссерль признает как подлинную родственность логосу вообще, но в голосе, феноменологически взятом, в речи в ее трансцендентальной плоти, в дыхании, интенциональном оживлении, которое превращает тело мира в плоть, создает из корпуса плоть, духовную телесность. Феноменологический голос и был этой духовной плотью, что продолжает говорить и быть для себя настоящей — *слушать себя* — в отсутствии мира". Причем значимым, согласно тематизмам голоса, выступает то, "что привилегия присутствия как сознания может быть установлена — т.е. исторически конституирована и демонстрирована — только силой превосходства голоса", а это выступает "трюизмом, который никогда не занимал переднего края феноменологической сцены". Деррида далее продолжает: "...Что делает историю phone совершенно загадочной, так это тот факт, что она неотделима от истории идеализации, т.е. от "истории разума", или от истории как таковой. Для того чтобы действительно понять, где же лежит власть голоса и каким образом метафизика, философия и определение бытия как присутствия конституируют эпоху речи как *техническое* господство объективного бытия, чтобы правильно понять единство *techné* и *phone*, мы должны продумать объективность объекта. Идеальный объект — самый объективный из объектов независимо от актов здесь-и-теперь и событий эмпирической субъективности, которая его интендирует, он может бесконечно повторяться, оставаясь тем же самым". Продолжая линию рассуждений, Деррида констатирует: "Будучи *ничем* за пределами мира, это идеальное бытие должно конституироваться, повторяться и выражаться в посреднике, который не уменьшает присутствия и самоприсутствия в тех актах, которые на него направлены, в посреднике, который сохраняет и *присутствие объекта* перед интуицией, и *самоприсутствие*, абсолютную близость актов самим себе. Идеальность объекта, которая является лишь его бытием-для неэмпирического сознания, может иметь выражение только в таком элементе, чья феноменальность не имеет мирской формы. *Имя этого элемента — голос. Голос слышим*. Фонические знаки... слышатся субъектом, который предлагает их в абсолютной близости их настоящего". Обозначая в указанном контексте тематизм "следа" (см.), Деррида пишет: "Живое настоящее исходит из неидентичности самому себе и из возможности ретенционального следа. След не является атрибутом, мы не можем сказать, что само живое настоящее им "изначально является". Бытие-первичное должно быть помыслено на основании следа, а не наоборот. Это архиписьмо действует в источнике смысла. Смысл, будучи по природе темпоральным, как признает Гуссерль, никогда не есть просто присутствующее, он всегда уже вовлечен в "движение" следа, т.е. на уровень "значения"... Так как след является интимным отношением живого настоящего к своему внешнему, открытостью внешнему вообще, сфере не "своего собственного" и т.д., *то темпорализация смысла с самого начала является "пространственной"* ". Как только мы допускаем пространственность и в качестве "интервала", или различия, и в качестве открытости внешнему, то никакого абсолютно внутреннего уже не может быть, ибо само "внешнее" проникло в то движение, посредством которого возникает внутреннее непространственного, которое называется "временем", которое конституируется, "представляется". По мысли Деррида, феноменология оказывается не в состоянии взломать метафизический горизонт: "Мы рассмотрели систематическую взаимозависимость понятий смысла, идеальности, объективности, истины, интуиции, восприятия и выражения. Их общая матрица — бытие как присутствие: абсолютная близость самоидентичности, бытие-перед объектом, доступное повторению, сохранение темпорального настоящего, чьей идеальной формой является самоприсутствие трансцендентальной жизни... Живое настоящее, понятие, которое не могло быть расчленено на субъект и атрибут, является поэтому концептуальным основанием феноменологии метафизики. [...] В метафизике присутствия, в философии как познании присутствия объекта, как бытия-перед-собой знания в созна-

253

нии мы верим просто-напросто в абсолютное знание как *закрытие*, если не конец истории. И мы верим, *что такое закрытие произошло*. История бытия как присутствия, как самоприсутствия в абсолютном знании... эта история закрывается. История присутствия закрывается, ибо история никогда не означала ничего иного, как презентации Бытия, произведения и воспоминания бытия в присутствии, как познания и господства. Так как абсолютное само-присутствие в со-знании есть бесконечное *призвание* полного присутствия, то достижение абсолютного знания есть конец бесконечного, которое могло быть лишь единством понятия *logos*... *Следовательно, история метафизики может быть выражена как развертывание структуры или схемы абсолютной воли-слышать-свою-речь... Голос без различия, голос без письма является сразу и абсолютно живым и абсолютно мертвым*". Позже, в сборнике собственных интервью "Позиции" (1972) Деррида отметит: "Все эти тексты /книги последних лет — А.Г./, годящиеся, наверное, быть предисловием, бесконечным, к другому тексту, который я очень хотел бы однажды иметь силы написать, или еще эпиграфом к какому-то другому, на который у меня никогда не наберется смелости, только то по сути и делают, что комментируют фразу о лабиринте шифров, выделенную в *Голосе и феномене*". Деррида имел в виду следующие рассуждения: "...мы должны найти другие имена взамен знака и репрезентации. Мы действительно сможем пользоваться новыми именами, если поймем как "нормальное" и предисначальное то, что Гуссерлю, как он верил, надо было изолировать как частный и случайный опыт, как что-то зависимое и вторичное,— т.е. неопределенный дрейф знаков, как блуждание и перемену декораций, — сцепляющее репрезентации между собой без начала или конца. Никогда не существовало никакого "восприятия", а

"презентация" — это репрезентация репрезентации, которая стремится к себе, а следовательно, к своему собственному рождению или к своей смерти. Все, несомненно, имеет начало в следующем смысле: *Упомянутое имя напоминает нам о Дрезденской галерее... мы бродим по комнатам... картина Теньера... изображает картинную галерею... Картины этой галереи могли бы, в свою очередь, изобразить другие картины, которые в свою очередь выставили читаемые подписи, и т.д.* /фрагмент из "Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии" Гуссерля — А.Г./ Конечно, ничто не предшествует этой ситуации. Несомненно, ничто ее не прекратит. Она не охватывается, как бы Гуссерль этого ни хотел, интуициями и презентациями... Галерея — это лабиринт, который содержит в себе свои собственные выходы".

А.А. Грицанов

ГОЛЬБАХ (Holbach) Поль Анри (1723—1789) — французский философ, один из основателей школы французского материализма и атеизма,

ГОЛЬБАХ (Holbach) Поль Анри (1723—1789) — французский философ, один из основателей школы французского материализма и атеизма, выдающийся представитель французского Просвещения, идеолог революционной французской буржуазии 18 в. По происхождению немецкий барон. Основные сочинения: "Система природы, или О законах мира физического и мира духовного" (1770), "Разоблаченное христианство" (1761), "Карманное богословие" (1768), "Здравый смысл" (1772) и др. Г. разработал философскую картину Вселенной как единого целого, где все находится во взаимосвязи друг с другом. Утверждал первичность, несотворимость и неуничтожимость материи, природы, существующей независимо от человеческого сознания, бесконечной во времени и пространстве. Г. предпринял попытку соединить естественнонаучные представления о свойствах и структурной организации материи с гносеологическим подходом к ее определению. Так, по Г., материя есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства ("Система природы"). Движение Г. определял как способ существования материи, необходимо вытекающий из ее сущности. Концепция всеобщей взаимосвязи и причинной обусловленности тел в бесконечной Вселенной, разработанная Г., была одним из философских источников лапласовского детерминизма и космогонической гипотезы Лапласа об эволюции туманности и становлении Солнечной системы. В понимании человека Г. стоял на позициях эволюционизма, считал, что человек — продукт самостоятельности природы, ступень в ее развитии, полностью подчиняющаяся объективным законам природы. Сущность человека, по Г., проявляется в его стремлении к самосохранению, к личному благу и удовлетворению своих жизненных потребностей. Г., как и Гельвеций, попытался перенести принцип материалистически понятого сенсуализма на объяснение общественной жизни. Отстаивал учение о ведущей роли потребностей и интересов в социальном развитии, о формирующей роли среды по отношению к личности с ее потребностями. Г. был сторонником договорной теории происхождения общественных институтов, в том числе государства. Мерилом свободы членов общества Г. считал благо общества в целом. Выступал с резкой критикой феодальных устоев. В теории познания Г. придерживался принципа материалистического сенсуализма, был непримиримым противником агностицизма и учения о врожденных идеях. Саркастически остроумно Г. выступал с критикой религии и церкви. Г., наряду с Гельвецием, сыграл большую роль в духовной подготовке Великой французской революции 18 в.

Е.В. Петушкова

254

ГОНСЕТ (Gonseth) Фердинанд (1890—1975) — швейцарский философ и математик, один из лидеров неореализма, автор концепции "идонеизма" — теории соответствия (адекватности), диалектики единства и взаимозависимости субъекта и объекта.

ГОНСЕТ (Gonseth) Фердинанд (1890—1975) — швейцарский философ и математик, один из лидеров неореализма, автор концепции "идонеизма" — теории соответствия (адекватности), диалектики единства и взаимозависимости субъекта и объекта. Начал свою творческую биографию как математик, преподавал в Политехнической школе Цюриха, занимался философскими основами математики. В 1920—1930-е выдвинул и обосновал программу историко-генетического исследования математики. В эти же годы увлекся философией — выступил как резкий противник (нео)позитивистской (эмпиристской вообще) методологии, но в то же время подверг критике субстанционализм и априоризм классического рационализма. В математике видел эталон организации научного знания, отстаивал тезис, согласно которому философское осмысление развития математического знания задает рамки и ориентиры для развития как науки, так и философии. Философию понимал, прежде всего, как философию науки, а последнюю трактовал как эпистемологию, логику и методологию познания. В 1930-е организовал и провел так называемые "Цюрихские беседы", посвященные данной проблематике. Философская позиция Г. оказалась близкой идеям Башляра и программе генетической эпистемологии Ж.Пиаже, совместно с которыми он и выступил как лидер нового направления-подхода в логике и методологии науки — неорационализма (хотя термин и не

является самоназванием философов этого круга). Окончательным организационным оформлением направления считается основание в 1947 г., Башляром и П.Бернайсом международного ежеквартального журнала "Диалектика". Г. был первым и бессменным его редактором. После смерти Г. в 1980 был основан Институт метода его имени. Основные работы Г.: "Основания математики. От геометрии Евклида к общей теории относительности и интуиционизму" (1926), "Математика и реальность" (1936), "Философия математики" (1939), "Цюрихские беседы" (второй выпуск — 1947), "Неосхоластическая и открытая философия" (1954), "Философия середины двадцатого века" (т. 1, 1958), "Метафизика и открытость опыту" (1960), "Открытая философия" (1969) и др. Философская концепция Г. (как неореализм в целом) вырастала из стремления осмыслить результаты научной революции первой трети 20 в., найти и отрефлексировать адекватные ей эпистемологические основания. Она начинается с констатации несоответствия и неадекватности произошедшим изменениям в науке классических, логических и методологических программ, тупиковости пути, по которому пошел неопозитивизм. Новая версия философско-научного знания, по Г., возможна лишь через снятие классических оппозиций рационализма и эмпиризма, теории и опыта,

мысли и данного, субъективного и объективного, субъекта и объекта. Все эти оппозиции предлагают односторонние решения фундаментальных проблем познания, а стороны этих оппозиций вне соотнесения со своими противоположностями не имеют самостоятельного значения. Они взаимно предопределяют друг друга, поставлены в формальное соответствие друг другу. Отсюда задача новой философии — превратить их формальное соответствие в диалектическую адекватность. Научным методом, способным достичь поставленной цели, является диалектика, из которой элиминирована ее субстанциональная составляющая. "Диалектика, по Г., является строгим ансамблем значимых суждений. Она информирована опытом определенного уровня познания, — опытом, который остается частично имплицитным. Она регулируется определенным числом строгих правил, определенным числом ассоциаций, идей, которые показали себя как действенные в требовательной практике; эти правила являются, таким образом, проверенными правилами. Она ориентирована целями, в рамках которых она была задумана". Двигаясь в рамках общей антисубстанционистской установки неорационализма, Г. не только "методологизирует" диалектику, но и выдвигает тезис о конституировании реальности (никогда непосредственно нам не данной) в активности (прежде всего, познавательной) субъекта. Субъект и объект, таким образом, исходно диалектически соотнесены: субъект воплощает себя в действительности, действительность несет на себе его неизгладимый отпечаток, они изоморфны (в определенном отношении) и принципиально открыты друг другу. Содержательно эту новую гносео-эпистемологическую ситуацию и описывает концепция идонеизма. Иначе Г. определяет ее как "диалектическую эпистемологию", "открытую философию" или "открытую методологию". Основное ее методологическое требование — "открытость опыту", меняющее всю стилистику научного мышления, предполагая, прежде всего, взаимозависимость теоретического и эмпирического, что снимает дилемму рационализма и эмпиризма. Однако доминирует в этом соотношении, согласно Г., разум: во-первых, познание никогда не начинается с нуля, а опирается на предшествующее знание, во-вторых, экспериментальный факт всегда неотделим от того теоретического контекста, в котором он возник. Факт всегда теоретически "нагружен", знание всегда стремится к открытию в эксперимент, а тем самым вбирает в себя и опыт. В силу своей открытости знание "обходится без абсолютных достоверностей; оно удовлетворяется практическими и ограниченными достоверностями". Развиваясь, знание постоянно корректирует себя, соотносясь с опытом, а тем самым и "возобновляет" себя, поддерживая целостность собст-

255

венной структуры. Принципиальная идея эпистемологии Г. — единство всех типов и уровней знания, соотносимых через знание математическое. В этом смысле математика (как и логика) для него не есть абстрактная аксиоматика, а есть схематизация реальных пространств (т.е. "содержательна") и выражение процесса их конструирования. Отсюда идея содержательно-генетической логики, с одной стороны, и тезис о том, что путь научного познания — это усиление в нем роли схематизации, через и посредством которых мыслится реальность. Отсюда же и общее для всего неорационалистического подхода утверждение об иллюзорности непосредственной непромысленной данности. Действительность все более заполняется сложно сконструированными на основе знания объектами. Но тем самым нет не только абсолютных начал познания, но и нет абсолютных форм его обоснования, что требует в познании постоянного возврата к собственным предпосылкам, которые формулируются Г. как правила диалектического метода. Их, по Г., четыре: пересматриваемость, двойственность, техничность и интегральность. Все они объемлются требованием "открытости опыту". Принцип пересматриваемости гласит: "все может стать (эпистемологическим) препятствием. Следовательно, нужно всегда (потенциально) быть готовым к необходимости пересмотра своих взглядов и своих оснований... Принцип пересматриваемости провозглашает то, что можно было бы назвать правом на пересмотр. Он не просто утверждает, как это иногда напрасно говорят, что для всего познания неизбежно наступит день необходимого пересмотра. С гораздо большей тонкостью он утверждает, что познание не может быть освобождено от пересмотра, когда обстоятельства делают это необходимым". Будучи утверждением принципиальной относительности знания, этот принцип не противоречит признанию "неотъемлемых приобретений" разума — "пересмотр" не

тождественен отказу от содержащегося в теории знания. Речь идет, скорее, о необходимости уточнения адекватности знания (ориентационной способности разума, непосредственно связанной с опытом). Угроза релятивизации знания под воздействием опыта снимается, по Г., следованием принципу двойственности, который ограничивает открытость знания опыту рамками рациональной деятельности. Именно через развертывание этого принципа, введение представления о аксиоматико-дедуктивной организованности знания (и стоящего за ним разума) решается дилемма рационализма — эмпиризма. Разум не нуждается в каком-либо внешнем, в том числе опытном обосновании, опыт не обосновывает, а заставляет "пересматривать". Отсюда дополнительность разума и опыта, единство теории и эксперимента. По Г., "принцип двойственности признает, что ни чистый рационализм, ни чистый эмпиризм не могут служить достаточной платформой методологии науки". По сути, принцип двойственности является переформулировкой, выдвинутой Н.Бором, принципа дополненности (приобретшего конституирующий для знания характер в неорационализме). Под углом соотносимости принципы Г. и Бора специально были исследованы Ж.-Л.Детушем и П.Феврие. Проблематика же "дополненности" субъекта и объекта рассматривается Г. сквозь призму принципа техничности. "Принцип техничности утверждает, что продвижение познания в установленной ситуации есть функция уровня техничности, который уже достигнут. Что касается разработки теорий и экспериментальных процедур, то в нее вводится третий элемент, от которого существенно зависит процесс исследования: элемент фабрикации новых инструментов, без которых не мог бы быть достигнут никакой уровень точности". "Техничность" в этом аспекте соотносима с тем, что Башляр обозначал как "прикладываемость" теории, что предполагает признание конструирующей природы знания, с одной стороны, и утверждение идеи активности субъекта — с другой. Разум не реконструирует реальность идеальным образом, а конструирует ее, делает ее изоморфной себе (схема интерпретирует реальность). Отсюда внимание к "процедурности" или "техничности", "операциональности" (правилам оперирования), "формальной" организованности разума, обеспечению его адекватности (как характеристики истинности знания, всегда связанной с уровнем развития знания и способом его интерпретации, характерным для данного исторического периода). Таким образом, всегда существует "зазор" между познанием и его воплощением — познание, как правило, опережает возможности имеющихся технических средств. На этом основании появляется возможность стабилизации наличных социокультурных ситуаций в целом (изменения реальности не успевают за изменениями в знаниевых системах). Одновременно "технические возможности" ограничивают релятивизацию, привносимую стремлением к пересмотру знания, стабилизируют само познание, переводя его в рамки нормального функционирования и делая пересмотр возможным лишь при достаточных на то основаниях. Отсюда прогресс в техничности (сужающий "зазоры") есть основание прогресса в науке в целом. (В этом ракурсе рассмотрения нельзя не отметить типологическую близость идонизма Г. и теории нормальной науки — научной революции Куна). Через понятие техничности в познавательных практиках связываются (диалектически соотносятся) между собой вещи (объекты), цели (по отношению к объектам) и способы (оперирования объектами). В этом контексте Г. говорит

256

о формальной логике как "границе" диалектики, знаково-символически закрепляющей готовое знание, но и позволяющей конструировать объекты, организуя содержания действующего ("прикладывающегося") разума и удерживая целостность типов и уровней знания. Тем самым оперирование со знаками-символами позволяет переинтерпретировать, а тем самым и содержательно наращивать знания. Отсюда четвертый принцип гонсетовской методологии — принцип интегральности (иначе — солидарности), требующий задания целостности всему приобретенному знанию, а тем самым призванный реализовывать и его идеал организации знания. По Г., "принцип интегральности устанавливает ансамбль знания как целого, части которого не являются автономными. Наука — это не хорошо налаженная головоломка, каждый элемент которой нес бы в себе и привносил бы в целое свою чистую и законченную частичку истины и реальности... Наука — это организм, части которого солидарны". В соответствии с идеалом Г. разделяет все науки на три группы: 1) актуализирующие форму и метод логические и математические науки (кажущиеся чисто рациональными); 2) акцентирующие содержание естественные науки, основанные на опыте и наблюдении (кажущиеся чисто эмпирическими); 3) точные естественные науки (физика, геометрия, теория вероятностей и др.), связывающие две первые группы наук в целостность, преодолевая их "кажимости" и задавая единство методологии научному знанию. В соответствии с тем же идеалом Г. предлагает применительно к познанию процедуру "четырех фаз", фактически эксплицирующую (задающую ей пространства реализаций) методологию "четырех принципов". Это фазы: 1) постановки научной проблемы (принцип пересматриваемости); 2) выдвижения гипотез (принцип двойственности), 3) проверки гипотез (принцип техничности), 4) преобразования первоначальной познавательной ситуации (принцип интегральности). Типологически процедура "четырех фаз" аналогична "механизму сдвига проблем", предложенному Лакатосом и разработанному Поппером в критическом рационализме. У Г. познание также оказывается принципиально (потенциально) проблематичным. Оно начинается в определенной познавательной ситуации формулировкой проблемы и заканчивается результатами, которые подтверждают исходную ситуацию или/и реорганизуют ее, порождая новую познавательную ситуацию. В любом случае предложенные процедуры воздействуют на имеющееся знание, а полученные результаты не могут быть объяснены средствами исходной ситуации. Под средствами Г. понимает (и делает предметом специального анализа)

нормированные приемы исследования и используемые языки выражения. Исследование начинается с относи-

тельного знания и не приводит к установлению окончательного знания. Всегда остается возможность что-либо добавить, но это не есть простое прибавление результата к предыдущему, а развертывание новой процедуры. Таким образом, (по)знание по определению динамично, что и фиксируется требованием "открытости". Оно подчиняется стратегиям "ангажирования" (практического вовлечения в ситуации), а не стратегиям обоснования. Ангажированность осуществляется, согласно Г., в трех аспектах (в "тройном горизонте"): 1) интуитивном (обыденное не критическое познание повседневных практик, схематизирующее на основе аналогий); 2) языковом (построение правильных осмысленных высказываний по схематизмам принятого языка); 3) экспериментальном (собственно рациональная схематизация). Каждый "горизонт" стремится к автономии и/или к доминированию, но в итоге всегда сохраняется их подвижное равновесие (автономия относительна, доминирование временно), так как: 1) ни один из "горизонтов" не в состоянии взять на себя организацию исследования во всей его целостности; 2) каждый из них вынужден соотносить свои схематизмы с другими, а тем самым и влиять на их возможность; 3) каждый "горизонт" одновременно структурирует и структурируем. В целом же их взаимосоотнесение подчинено общей логике рациональной знаниевой схематизации, репрезентирующей реальность. Поэтому в познании, с одной стороны, достигается все большее соответствие теоретических схем и объектов, а с другой — происходит через аппликацию тех же теоретических схем все большее удаление от эмпирических объектов. Происходит "картографирование" реальности, а метафорой знания становится "карта". При этом, в отличие от Башляра и некоторых других неореалистов, Г., видя и подчеркивая всю принципиальность различий научного и обыденного (по)знаний (схватывая их через оппозиции рационального — интуитивного, критичного — некритичного, строгого — нестрогого, опосредованного — неопосредованного, развернутого — зачаточного), все же склонен говорить об их определенной соотносимости в механизмах "ангажирования". В конечном итоге, удаляясь от эмпирических объектов, мы никогда не теряем с ними связь (принцип иденеитета), так как технически (по)знание отбирает в том числе и то, что учитывает условия и отвечает требованиям, пригодно и приспособлено, соотносимо с целями и намерениями агентов социокультурных практик. Одно из основных требований к схемам — их операторность, а познание ориентировано не только на вещи (объекты), но и на цели и способы действия. В этом ракурсе можно, по Г., скорее, говорить о рационализации обыденного в схематизмах действия агентов повседневных прак-

257

тик и об общем векторе движения познания от обыденного к научному в усиливающихся процессах "обыскуствливания" современного мира. (См. также **Неорационализм, Башляр.**)

В.Л. Абушенко

"ГОСУДАРСТВО" — один из наиболее известных диалогов Платона, относящийся к расцвету его творческой деятельности (70—60-е, 4 в. до н.э.).

"ГОСУДАРСТВО" — один из наиболее известных диалогов Платона, относящийся к расцвету его творческой деятельности (70—60-е, 4 в. до н.э.). Создававшееся в течение многих лет "Г." впитало в себя все стороны учения мыслителя, включая его представления о справедливости, искусстве и художественном воспитании; проект идеального государства как осуществление идеала справедливости; учение об идеях и ряд вытекающих отсюда конкретных выводов; концепцию беспредпосылочного знания, развитую затем в неоплатонизме. В "Г." содержится знаменитый "миф пещеры" и характеристика всех современных ему форм правления, платоновское учение о душе и круговороте душ и, наконец, учение об идее блага. По своему объему (немного менее 400 страниц), разнообразию и глубине рассматриваемых проблем "Г." вполне может быть названо главным произведением Платона, отражающим всю его философскую систему. Хотя чаще всего данный диалог ассоциируется именно с проектом идеального государства и для этого есть определенного рода основания. Это и само название работы, которое кажется узким по отношению к содержанию диалога. Однако во времена Платона считалось, что любой индивид неотделим от государства, государственного целого и связь с этим целым определяет в конечном счете решение всех основных философских вопросов. Не случайно, что структура общественных классов в идеальном государстве находится в строгом соответствии с платоновским пониманием строения человеческой души, как, впрочем, и со строением космоса в целом. Важно то, что так или иначе затрагиваемые в "Г." философские проблемы (идет ли речь об этике, политике, природе человека или о причинах бытия всех вещей или об идеях, воспитании, искусстве) анализируются в контексте выстраивания Платоном социальной утопии — его рассуждений об идеальном государстве, которые становятся своего рода скрепляющим стержнем, придающим единство всем десяти книгам диалога. Нельзя не отметить, что некоторые фрагменты "Г." оказываются связаны между собой чисто внешним образом; отдельные аспекты платоновского учения об идеальном государстве излагаются то в духе ранних его воззрений (диалоги "Федр" и "Пир"), то в контексте более поздних его работ ("Федон", "Филеб" и т.п.). По словам Виндельбанда, "Г." являет собой "наитруднейшую загадку" и "в том виде, как оно до нас дошло, оно лишено художественного и логического единства". Виндельбанд полагал, что в "Г." наличествуют три основных слоя: 1) достаточно рано

написанный Платоном диалог об идеале справедливости; 2) проект идеального государства как осуществление этого идеала, подготовленный Платоном во время его учительской деятельности вслед за написанием им диалогов "Федр" и "Пир"; 3) учение об идее блага, относящееся ко времени диалогов "Федон" и "Филеб", и критика современных государственных институтов. По мысли Виндельбанда, впоследствии стареющий Платон пытался объединить эти три части, подвергнув более ранние из них существенной переработке, но достичь органического единства "Г." ему так и не удалось. Первую книгу "Г." вполне можно назвать диалогом о справедливости. Она отстроена в духе раннего периода творчества Платона, когда он находился под определенным влиянием софистов. Здесь Сократ подробно пересказывает содержание своей беседы в Пирее, близ Афин, в день празднества Артемиды-Бендиды, почитаемой афинянами. Беседа заняла лишь несколько часов между дневным торжественным шествием в честь богини и бегом с факелами. Среди участвующих лиц были Сократ, родные братья Платона, сыновья Аристона Адимант и Главкон, известный оратор Кефал, его сын Полемарх, софист Фрасимах и еще ряд присутствовавших, но не принимавших участия в диалоге греков. Спор ведется главным образом между Сократом и Фрасимахом, который постоянно оппонирует Сократу, тем самым невольно помогая последнему достичь истины. После традиционной для Сократа постановки вопроса о справедливости, сопоставления ее с несправедливостью он органично переходит к понятию "государство", в котором и должен быть осуществлен этот идеал справедливости. Так, начиная со второй книги, перед читателем постепенно выстраивается так называемое идеальное государство Платона. Автор "Г." начинает с вопроса о разделении труда соответственно потребностям и природным задаткам, о роли сословия стражей-воинов в идеальном государстве, о воспитании представителей этого сословия — мусическом (словесном) и гимнастическом, о роли мифов и поэзии в этом процессе. Таким образом, вторая книга плавно перетекает в третью, в которой Платон высказывает свои взгляды об искусстве и художественном воспитании. Определенное место в этом фрагменте "Г." принадлежит выяснению вопроса об отборе правителей и стражей, которые должны быть подвергнуты серьезным испытаниям, причем во всех возрастах — детском, юношеском и зрелом, чтобы показать себя людьми цельными, умеренными, гармоничными, способными принести как можно больше пользы и себе, и — главное — государству. Заканчивается третья книга описанием быта стражей, где

258

Платон высказывает мысль, столь часто впоследствии становившуюся предметом различного рода споров, интерпретаций и просто грубых инсинуаций, о том, что никто из стражей "не должен обладать никакой частной собственностью, если в том нет крайней необходимости". Именно отрицание частной (личной) собственности для класса стражей-воинов, соответствующая организация их общежития, питания, снабжения, критика Платоном страсти к накоплению денег, золота и ценностей, резко негативное его отношение к торговым спекуляциям, а также платоновская мысль о нерушимости единства государства и полном единомыслии всех его граждан послужили основанием для многочисленных обвинений мыслителя в приверженности идеям "социализма", "коммунизма", а затем и "тоталитаризма" (см., например, книгу Поппера "Открытое общество и его враги"). В последнем случае Платону припоминали жесткую иерархичность государства, остроту дихотомии личного и общественного и его безусловное решение в пользу "счастья государства в целом", а вовсе не отдельной личности; жесткую регламентацию всех сторон жизни, как то: предписание всем и каждому, как следует поступать, какую одежду носить и какую пищу есть, исключив, например, из рациона острые соусы и кондитерские изделия; жесткую цензуру в области воспитания — в литературе разрешалось рассказывать детям только санкционированные сказки, забыв Гомера и Гесиода, плохо изображавших богов; в музыке же запрет налагался на "расслабляющие дух" ионийские гармонии. (Полемика эта весьма сложна: видимо, вряд ли оправданно в духе индивидуализма Нового времени избыточно модернизировать взгляды античных мыслителей, выводивших идею государства из тогдашних представлений о строении и об устройстве космоса и человеческой души.) Четвертая книга "Г." посвящена подробному изложению модели идеального государства, когда Сократ в полемике с Адимантом, упрекавшим его в том, что не очень-то счастливыми выглядят граждане его государства, выстраивает собственную защиту и высказывает свою точку зрения. По мысли фигуранта диалога Сократа, что именно таким образом граждане идеального государства и могут быть счастливы, так как речь, строго говоря, идет о "счастье всего государства в целом", а не того или иного слоя его граждан: "ведь именно в таком государстве мы рассчитывали найти справедливость". И далее: "Не заставляй нас соединять с должностью стражей такое счастье, что оно сделает их кем угодно, только не стражами. Мы сумели бы и земледельцев нарядить в пышные одежды... а гончары пускай с удобством разлягутся у очага, пьют себе вволю и пируют... И всех остальных мы подобным же образом можем сделать счастливыми, чтобы так процветало все государство". Однако подобным образом, по Платону, разрушается до основания все государство. Главное, по его мысли, не благополучие отдельных слоев населения, а "забота о государстве в целом и его процветании". Платон далее подробно описывает размеры идеального государства, его законы и добродетели, характеризует три начала человеческой души, связывая их с делением общества на три сословия и называя это справедливостью в государстве. Даже пять известных тогда типов государственного устройства Платон выводит из соответствующего числа типов душевного склада личности. В пятой книге Платон делает из своего учения об идеях выводы относительно общности жен и детей и подробно

описывает роль женщин в идеальном государстве, считая, что они (как и мужчины) способны к исполнению функций воинов-стражей, лишь бы у них были налицо необходимые задатки и соответствующее воспитание. И хотя Платон полагал, что женщины во всем неможнее мужчин, это, по его мысли, не могло быть основанием, чтобы "поручать все мужчинам, а женщинам — ничего". Равняясь на нравы тогдашней Спарты, Платон выстраивает свои рассуждения о семье и браке, считая, что в идеальном государстве речь может идти лишь о кратковременном соединении двух полов, втайне направляемых правителями государства, когда лучшие будут сочетаться с лучшими, а худшие — с себе подобными. Рожая детей, женщины передают их государству; при этом худшие из детей — главным образом, больные и дефективные — обрекаются на гибель. Идея общности жен и детей у стражей государства станет для Платона своего рода воплощением высшей формы единения его граждан, завершая то, что было начато провозглашением идеи общности имуществ. Определенное место в этой части "Г" уделяется также войне и воинскому долгу граждан идеального государства, этнической характеристике государства в связи с вопросом о войне и, наконец, завершают пятую книгу рассуждения Платона о том, почему правителями в идеальном государстве должны быть только философы. Именно они, согласно Платону, это "люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе", — не мнения, а бытие и высшую истину. Их отличает страстное стремление к знанию, правдивость, неприятие лжи, любовь к истине и т.д. По Платону, "самые тщательные" стражи и правители в идеальном государстве — философы: люди, имеющие соответствующие природные задатки, получившие должное воспитание. И достойными быть такими могут оказаться лишь очень и очень немногие. Шестая книга "Г" развивает далее начатый Платоном разговор о роли философов в идеальном государстве, в котором развивается идея главных свойств философской души (прежде всего это

259

охват мыслью целокупного времени и бытия), присущих философу добродетелей, совпадающих с добродетелями идеального государства. Здесь же Платон затрагивает и извечную тему антагонизма философа и толпы. Вновь и вновь возвращаясь к вопросу о природе философа, Платон незаметно переводит разговор в плоскость поиска того самого нужного и самого важного знания, которое необходимо правителям, и это самое важное оказывается даже важнее справедливости и всего того, о чем шла речь до сего фрагмента. Самым важным при решении вопроса о правителях и стражах становится знание блага, или идея ("эйдос") блага, ибо именно ею и "обусловлена пригодность и полезность справедливости и всего остального". Благо — это не то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это — "причина знания и познаваемости истины". Платон уподоблял благо Солнцу, считая, что все познаваемые вещи могут познаваться "лишь благодаря благу; оно же дает им бытие и существование, хотя само благо не есть существование — оно за пределами существования, превышая его достоинством и силой". Именно здесь, в шестой книге "Г.", Платон в виде мифа излагает свое учение о двух мирах: умопостигаемого и чувственного, деля каждый из них, в свою очередь, на две области — зрительных образов (или "теней") и области, где существуют все живые существа, применительно к сфере видимого мира. В мире же умопостигаемого Платон выделяет область умопостигаемых предметов, которые ищет душа с помощью полученных в мире чувств образов, двигаясь при этом не к началу, а к следствиям умопостигаемого; и — область, которую душа исследует, восходя от предпосылки к беспредпосылочному началу. Эти четыре области постигаемого строго соответствуют у Платона четырем видам познавательной деятельности души — разуму, рассудку, вере и уподоблению. Завершающаяся разумом классификация познавательных способностей, как и концепция беспредпосылочного начала, использованная впоследствии в неоплатонизме, вплотную подводит к собственно платоновскому учению о бытии — его теории "идей", или "эйдосов". В его основе лежит различие двух миров — умопостигаемого и чувственного, а излагается оно в традиционной для Платона форме мифа — аллегории о "пещере", где земная жизнь уподобляется существованию скованных на дне пещеры узников, которые не могут повернуться к выходу и свету от горящего вдалеке огня. Обращенные к нему лишь спиной, они видят не находящуюся между этим огнем и ими самими дорогу, по которой идут люди и несут всяческую утварь, статуи и т.п. Им доступны лишь отбрасываемые огнем на стену пещеры тени от самих себя и от предметов, которые несут те люди. И эти тени они принимают за настоящее. Платон говорит здесь и о возможности восхождения для узников из мрака к свету самого разума и истины, но путь этот очень долг и предполагает возвышение по ступеням созерцания — идя от теней к отражениям людей и различных предметов на воде и только затем — к самим вещам, к Солнцу со всеми его свойствами как причине всего ранее увиденного в пещере. Философский смысл платоновского мифа о пещере традиционно трактуется так: жизнь в темнице подобна чувственному созерцанию; в свою очередь, восхождение к созерцанию вещей позволяет душе проникнуть в мир умопостигаемого, в котором на самой вершине идей располагается идея блага — причина всего истинного и прекрасного. На нее и следует взирать всем тем, "кто хочет сознательно жить и действовать". В восьмой и девятой книгах "Г." Платон приводит блестящую критику всех известных в его время форм правления, начиная с четырех видов "извращенного государственного устройства" (тимократия, олигархия, демократия и тирания). Каждая из них в сравнении с идеальным государством является своего рода ступенькой на пути к вырождению. Так, в государстве честолюбцев (по образу Спарты) — или тимократии, где присутствует еще ряд достоинств идеального государства, — начинается страсть к обогащению, постепенно перерастающая в господство немногих стяжателей (олигархов), где господствует дух наживы и

беззакония, где люди заняты не своим делом и где каждый не является органической частью целого. Олигархия вырождается в демократию, в которой формальное правление свободных граждан фактически являет собой несправедливое уравнивание людей различного достоинства и, как следствие, торжество некомпетентности и пренебрежения к законам, власть толпы и охлократию, которая завершается наихудшей формой правления — тиранией, или властью одного над всеми. Платон выводит тиранию именно из демократии — как сильнейшее рабство из величественной свободы, как все то, что делается слишком или переступает меру, как расплату великой перемены в противоположную сторону. Завершающая десятая книга "Г." посвящена платоновскому учению о круговороте душ. Он возвращается к выяснению места поэзии и искусства в идеальном государстве, развивая свою знаменитую идею об искусстве как подражании подражанию идее (эйдосу), согласно которой поэт творит лишь признаки, а не истинное бытие. Рассуждая о пользе поэзии, Платон много говорит о необходимости строгого отбора правителями произведений лирической поэзии, критерием которого должно выступать их воздействие на чувства граждан в направлении развития таких добродетелей, как мужество, стойкость, самообладание, твердость духа, вынос-

260

ливость к страданиям и т.п. Завершает "Г." учение о вечности (бессмертии) души, ее самотождественности, от которого Платон вновь возвращается к идее справедливости и ее самодовлеющему значению. Итоговым здесь становится призыв Платона соблюдать справедливость вместе с разумностью, дабы не осквернить своей бессмертной души, держаться всегда высшего пути и быть всегда "друзьями самим себе и богам". По Платону, "а раз мы заслужим себе награду, словно победители на состязаниях, отовсюду собирающие дары, то и здесь, и в том тысячелетнем странствии, которое мы разбирали, нам будет хорошо".

Т.Г. Румянцева

ГРАММАТОЛОГИЯ — традиционно — область языкознания, которая устанавливает и изучает соотношения между буквами алфавита и звуками речи.

ГРАММАТОЛОГИЯ — традиционно — область языкознания, которая устанавливает и изучает соотношения между буквами алфавита и звуками речи. Г. как отрасль языкознания появилась достаточно давно, практически одновременно с языкознанием: что касается философской Г., то ее возникновение относят к 18 ст. и связывают с творчеством Руссо (хотя начатки философской Г., как показывает Деррида, можно обнаружить уже у Аристотеля и Платона). Философская Г. рассматривается как особая познавательная дисциплина, призванная исследовать роль письменности в культуре, взаимосвязь и взаимовлияние письменности и культуры в истории общества. Хотя философская Г. и возникла значительно позже лингвистической Г., а само ее возникновение как будто бы связывалось с необходимостью анализа и решения таких проблем, которые не находили своего места в языковедческих исследованиях, уже с самого своего начала философская Г. явно тяготела к лингвистике: это ее устремление сохранилось и поныне. Это тяготение проявляется, по Деррида, прежде всего через устремление философской Г. (отчетливо прослеживаемое уже у Руссо) стать наукой, причем не просто наукой, а "положительной" наукой, что диктовало Г. определенные исследовательские каноны. Классическая Г. строилась обычно по следующему образцу: небольшое философско-историческое введение и затем позитивное изложение фактов с попытками их эмпирического анализа. Устремленность Г. к эмпирическому анализу, как будто бы совсем не свойственному философии, определяется, согласно Деррида, тем, что уже с самого начала исследования грамматологии сталкиваются с такого рода вопросами, которые не находят, да и не могут найти своего разрешения в рамках традиционной метафизики. Отсюда проистекает естественное желание философской Г. обойти в своем исследовании некоторые основополагающие философские вопросы, что объективно сближает ее с позитивным знанием. Так складывается парадоксальная ситуация, когда "позитивные и классические науки о письменности", как определяет их Деррида, но по сути своей философская Г., должны избегать философствования, "должны вытеснять подобного рода вопросы. В определенной степени как раз вытеснение этих вопросов является условием успеха позитивного исследования, ибо эти вопросы могут парализовать или даже выхолостить типологические и исторические исследования фактов". Такая ситуация складывается потому, что именно Г., по Деррида, является той уникальной дисциплиной, которая, претендуя на научный и философский статус, сталкивается с основополагающей проблемой научности и логичности. Эта проблема встает не просто применительно к "нарабатываемому философской грамматологией знанию: речь должна здесь идти о проблеме научности, равно как и проблеме логики и рациональности как таковых. Г., считает Деррида, является или претендует на то, чтобы быть единственной наукой, которая "в поисках своего объекта должна обращаться к самым корням, истокам научности. Грамматологии как теории и истории письменности необходимо вернуться к началам истории, к источнику историчности". Уже сами поиски объекта грамматологического исследования — письменности — вызывают вопросы, которые содержат в себе очевидные парадоксы и вполне могут вести к исследовательскому параличу: "Наука как возможность науки? Наука, которая не-выступает более в форме логики, но в форме грамматологии? История возможности истории, которая не будет больше археологией, философией истории или историей философии?". Эти вопросы явно выводят грамматологический анализ за пределы нормальной

науки, равно как и оставляют его за пределами западной философии, являющейся философией фоно/логоцентризма. Эти вопросы проблематизируют саму возможность Г.; не случайно поэтому глава книги "Нечто, относящееся к грамматологии", озаглавленная "О грамматологии как позитивной науке", начинается с утверждения того, что сам термин "Г." являет собой противоречие в определении, ибо логика как условие возможности науки в случае с Г. превращается в явное условие ее невозможности, так что ни о какой Г. в строгом смысле говорить не приходится. Проблемы логичности и научности Г. начинаются уже с понятия или конструкта письменности, ибо в данном случае, согласно Деррида, именно "конструкт письменности должен определять область науки. Что, однако, может представлять собой наука о письменности, если само собой разумеется, что: 1) сама идея науки появилась в определенную эру письменности; 2) идея науки была определена и сформулирована как проект, располагающийся и реализующийся в языке, который, в свою очередь, основывается на уже сложившемся,

261

ценностно-детерминированном и оформленном взаимоотношении речи и письменности; 3) наука как таковая с самого начала оказывалась увязанной с концепцией фонетического письма, которое и понималось как телос письменности, хотя наука, особенно математика как ее нормативный образец, всегда уклонялась от фонетизма; 4) в строгом смысле, общая наука о письменности появилась в определенный период истории (в 18 в.) и в определенной, уже сложившейся системе взаимоотношений устной речи и описания; 5) письменность есть не только вспомогательное средство фиксации, находящееся на службе науки, — и, возможно, ее объект, — но прежде всего, как показал Гуссерль в "Происхождении геометрии", условие возможности идеальных объектов и потому условие научной объективности как таковой. Прежде чем стать объектом науки, письменность является условием науки, условием *episteme*; 6) историчность сама по себе увязана с возможностью письменности, письменности в некотором глобальном смысле, вне связи с конкретными формами письменности, которые могут и отсутствовать у тех или иных народов, уже живущих в истории. Прежде чем быть объектом истории — истории как исторической науки, — письменность открывает само поле истории — как развертывания истории. Первое (*Historie* по-немецки) предполагает последнее (*Geschichte*). Все эти факторы и условия, фиксируемые историей западной культуры, обнаруживают весьма любопытную ситуацию, в которой находится письменность как предполагаемый объект грамматологического исследования в ее соотношении с самой идеей научности. Каждое из этих условий по-своему, но достаточно радикально, выводит письменность за пределы любого исследования, претендующего на научный (как, впрочем, и на философский) статус. Особенно это касается пункта о предпосылочности письменности по отношению к самой истории как таковой, чем окончательно фиксируется невозможность какого бы то ни было исследования письменности, претендующего на научность, даже в контексте ее исторического анализа. Несмотря, однако, на эти принципиальные ограничения, западная культура, по мысли Деррида, всегда сохраняла иллюзию подвластности письменности некоторому концептуализированию и до сих пор, по сути, пребывает в уверенности (являющейся одновременно одной из ее основных, если не главной иллюзией), что письменность подчиняется тому, что Деррида называет "этноцентризмом... логоцентризмом: метафизикой фонетической письменности". Этноцентризм, как неоднократно отмечает Деррида, на основе присущей данному типу культуры письменности вступает в весьма сложные взаимоотношения с письменностью, различающейся в разных типах культур. В принципе, существуют два

типа письменности — фонологизм и иероглифика, — формирующих, соответственно, разные типы культур и различные формы этноцентризма. Этноцентризм иероглифической культуры приобретает весьма специфическую форму "иероглифической Вселенной". Что касается этноцентризма фонологической культуры, то здесь этноцентризм как раз и выступает в форме лого-центризма, который фундируется метафизикой фонетической письменности. Этноцентризм западного типа находится, по Деррида, в совершенно особых отношениях с самим миром культуры Запада: "Этноцентризм, являющий себя миру культуры, считает, что он способен одновременно формировать и контролировать этот культурный мир (равно как формироваться и контролироваться самому) следующими своими гранями: 1) концептом письменности в мире, где фонетизация должна скрывать, камуфлировать историю мира по мере ее производства; 2) историей метафизики, которая не только от Платона до Гегеля, но и от досократиков до Хайдеггера всегда усматривала источник истины в Логосе (слове произнесенном, слове Бога из первой фразы Ветхого Завета); история истины всегда была вытеснением письменности, ее репрессией, удалением за пределы "полной речи"; 3) концептом науки и научности, базирующейся только на Логосе, точнее, на империалистических устремлениях Логоса, хотя история и опровергает это (например, постановкой в начало письменного ряда цивилизации нефонетического письма)". Империалистические устремления Логоса в отношении письменности довольно успешно реализовывались в течение практически всей "писанной" истории западной культуры. Фундаментальной операцией логоцентристской эпохи является вытеснение письменности. И хотя следы этой логоцентристской репрессии время от времени обнаруживались и становились объектом философской и культурологической рефлексии, все же камуфляж был достаточно удачным, так что культура в целом пребывала в уверенности, что письменность вторична и лишь состоит на службе речи. Эта уверенность, однако, оказывается поколебленной в связи с некоторыми новейшими достижениями науки нашего времени, к которым Деррида причисляет "развитие математики и прежде всего практических

методов информатики, которое демонстрирует выход за пределы простой "письменной трансляции языка, как идущей вслед за устной транспортировкой означаемого. Это развитие, вместе с достижениями антропологии и историей письменности, показывает нам, что фонетическая письменность, этот медиум великого метафизического, научного, технического и экономического приключения Запада, оказывается ограниченной в пространстве и времени и лимитирует себя самое в процессе называния себя теми

262

культурными областями, которые стремятся избежать ее господства". Особенностью письменного развития человечества (по меньшей мере развития западной культуры), по Деррида, является "фонетизация письменности", представляющая собой два последовательно друг за другом разворачивающихся процесса — переход от иероглифического письма к фонологии и вытеснение нефонетических элементов из фонетического письма. Фонетизация письменности, по Деррида, достигает своего наивысшего развития как раз в то время, когда начинают все более явственно обнаруживаться принципиальные ограничения фоно/логоцентризма, ограничения, проявляющиеся в разных областях культуры и даже, как это ни парадоксально, в развитии науки (к примеру, в биологии и кибернетике). Эти ограничения обнаруживаются, согласно Деррида, не менее парадоксальным образом (ибо речь идет о насквозь лого-центристской науке Запада) — через либерализацию самого понятия письменности, снятие его логоцентристской блокады. Письменность начинает демонстрировать себя не как то, что привычно считалось "способом фиксации содержания тех или иных видов деятельности, некоторым вторичным образом связанным с данными видами деятельности, но как то, что представляет собой сущность и содержание самих этих видов деятельности. Как раз в этом смысле современная биология, например, анализируя наиболее элементарные информационные процессы в живой клетке, говорит о программе этих процессов в контексте такого понимания письменности, когда сама программа/письменность определяет содержание этих процессов. И конечно же, вся сфера кибернетического программирования должна рассматриваться как сфера письменности. Если теория кибернетики способна вытеснить или хотя бы потеснить все метафизические концепции — души, жизни, ценности, выбора, памяти, — т.е. те концепции, которые всегда служили для того, чтобы отделить человека от машины, то именно эта теория должна сохранять и охранять понятия письменности, следа, *грамме* (письменного знака) или *графемы* еще до того, как будет продемонстрирован их собственный историко-метафизический характер. Даже прежде определения элемента как чего-то, присущего человеку (со всеми характеристиками смыслозначения) или как не принадлежащего к миру человеческого, этот элемент должен быть поименован — как *грамме* или *графема*... как элемент, независимо от того, понимается ли он как посредник или как далее неделимый атом некоторого генерального архи-синтеза или того, что нельзя помыслить в парных категориях метафизики, того, что нельзя даже назвать опытом; причем не столь уж важно, понимается ли он как элемент вообще, как то, что имеет непосредственное отношение к процессу смыслозначения, или как то, что само по себе подобно происхождению значения. Чем является этот процесс делания чего-то известным после того, как оно уже состоялось?". Этот вопрос, согласно Деррида, имеет принципиальное значение не только для всей стратегии деконструкции, но и для анализа письменности в более узком смысле слова — как предмета Г. (или того, что может быть отнесено к Г., как уточняет в своем заглавии Деррида). Г. приходит к понятию письменности, оказывается в состоянии каким-то образом обнаружить само понятие письменности только после того, как присущее западной культуре камуфлирование, логоцентристская репрессия письменности, достигнув своего наивысшего выражения, начинает демонстрировать некоторые слабости маскировки, выявлять свои принципиальные ограничения. Демонстрацию этих слабостей и ограничений можно усмотреть не только в некоторых областях современной науки, но и в культуре в целом, в частности, в тех весьма странных процессах, которые имеют место в языке. "Проблема языка, — отмечает Деррида, — никогда не была рядовой проблемой среди прочих, но сейчас она, вне всякого сомнения, стала глобальным горизонтом самых разнообразных исследований и дискурсов... Историко-метафизическая эпоха должна согласиться с тем утверждением, что язык составляет весь ее проблемный горизонт. Медленное, едва уловимое движение, продолжающееся в недрах этой эпохи уже по меньшей мере двадцать веков под именем языка, есть движение к понятию письменности. И хотя оно едва уловимо, тем не менее представляется, что это движение все больше выходит за пределы языка. Письменность понимает язык во всех смыслах этого выражения. Как это ни покажется странным, письменность является тем "означателем означателя" ("*signifier de la signifier*"), который описывает все движение языка". Однако письменность становится еще и чем-то более значительным: все процессы, происходящие в современной культуре в связи с письменностью, меняют наши представления не только о языке, но и о культуре в целом. "Намеком на либерализацию письменности, — отмечает Деррида, — намеком на науку о письменности, где властвует метафора... не только создается новая наука о письменности — грамматология, но и обнаруживаются знаки либерализации всего мира, как результат некоторых целенаправленных усилий. Эти усилия весьма сложны и болезненны, ибо, с одной стороны, они должны удерживаться от сползания в методологию и идеологию старой метафизики, чье закрытие (хотя и не конец, что очень существенно) провозглашается предлагаемой концепцией, а с другой стороны, эти усилия не могут быть действительно научными, ибо то, что провозглашается здесь как на-

ука о письменности, грамматология, отнюдь не есть наука в западном смысле этого слова — ведь для начала это вовсе не логоцентризм, без которого западная наука просто не существует. Либерализация старого мира есть, по сути, создание некоторого нового мира, который уже не будет миром логической нормы, в котором окажутся под вопросом, будут пересмотрены понятия знака, слова и письменности". Создание Г., таким образом, должно стать началом конструирования некоторого нового мира: мира, где не существует верховного суверенитета разума; мира, который строится на принципиально иных способах смыслоозначения; мира, в котором письменность, наконец, занимает подобающее ей место (точнее, с этого места, которое, в общем, ей всегда принадлежало, письменность уже больше не вытесняется целенаправленными усилиями Разума/Логоса). Возможно ли это? Изрядная доля познавательного оптимизма, который совершенно очевиден у раннего Деррида как автора работы "Нечто, относящееся к грамматологии", определяется как раз его колебаниями при ответе на этот вопрос. С одной стороны, те знаки либерализации мира, которые он усматривает в развитии языка, философии и науки, представляются весьма значительными и даже в какой-то мере достаточными для начала того невероятного культурного синтеза, который он связывает с конструированием Г. как нового мира культуры. С другой стороны, уже тогда Деррида понимает то, что впоследствии становится, по сути, общим местом деконструкции — что позитивный синтез нового культурного мира не может считаться возможным, причем в принципе, из-за множества причин, среди которых отсутствие метода и средств еще не являются самыми существенными. Однако в сочинении "Нечто, относящееся к грамматологии" Деррида по преимуществу оптимистично рассматривает перспективы начала нового культурного синтеза и связывает их с тем, что он определяет как отъединение рационализма от логики/Логоса, отъединение, возможности которого появились, как он считает, с развитием кибернетики и гуманитарных наук. Причины, которые побуждают Деррида пускаться в подобного рода рассуждения, в общем, достаточно прозрачны: для того, чтобы претендовать на деконструкцию тех смыслоозначений, которые имеют своим источником Логос, необходимо, как минимум, пользоваться тем языком, который будет звучать в деконструируемом материале, будет слышен и хотя бы относительно понятен тем, кому адресуется критика деконструкции. Вместе с тем очевидно, что именно в книге "Нечто, относящееся к грамматологии" деконструктивистский проект впервые сталкивается с тем логическим/рационалистическим парадоксом, который впоследствии будет ставиться ему в вину многими критика-

ми деконструкции. Очень удачно, как представляется, выразил этот парадокс Дж.Каллер, когда заметил, что в своих взаимоотношениях с логикой/рациональностью деконструкция похожа на человека, рубящего как раз тот сук, на котором он в данный момент восседает. В более поздних своих текстах Деррида уже, по всей видимости, не опасается такого обвинения, противопоставляя ему (или, если угодно, соглашаясь с ним) свою идею беспочвенности человеческого существования (анализ этой идеи — чуть позже), когда даже срубание этой "логической ветви" ничем, по сути, не грозит человеку, ибо под деревом человеческого познания нет той твердой почвы, на которую мог бы упасть человек и о которую он мог бы ушибиться. Однако это представление появится позже, а пока, в сочинении "Нечто, относящееся к грамматологии" Деррида стремится, с одной стороны, сохранить те тонкие нити рациональности, которые связывают (как ему кажется) его концепцию с дискурсом западной культуры, а с другой — как можно более радикально отделить свою концепцию от идеи Логоса, повинного в той репрессии письменности, которая осуществлялась на протяжении всей истории западной культуры. "Эпоха Логоса, — отмечает Деррида, — унижает, дискриминирует письменность, которая рассматривается лишь как медиация медиации". Именно Логос устанавливает то особое, интимное отношение связи и даже совпадения его /Логоса — *Е.Г.* с голосом, о чем так много рассуждал Гуссерль и к чему обращается Деррида в "Голосе и феномене". Эту идею, хотя в совершенно ином ключе и с иными следствиями, разделяет Деррида, когда пишет в работе "Нечто, относящееся к грамматологии": "В рамках Логоса его неразрывная связь с *phone*, с голосом, совершенно очевидна. Сущность *phone* несомненно близка к тому, что в представлении о "мысли" как о Логосе относится к "значению", к тому, что производит значение, получает его, говорит им, "компонует" его". Унижение, которому подвергается письменность в эпоху Логоса, заключается в том, что письменность рассматривается здесь "как то, что выпадает из значения, оказывается посторонним, внешним значению", хотя именно письменность, по Деррида, есть то, что формирует значение, в чем реализуется и проявляется игра смыслоозначения как способ существования мира человека и человека в мире. Это, в общем, пренебрежительное отношение к письменности сформировалось, как считает Деррида, уже у Аристотеля. "Для Аристотеля слова сказанные являются символами мысленного опыта, тогда как письменные знаки есть лишь символы слов произнесенных. Голос, производящий "первые символы", состоит в сущностной и интимной связи с разумом. Этот первый означатель находится в особом положении по

сравнению с другими означателями, он фиксирует "мысленные опыты", которые сами отражают вещи мира. Между разумом и миром существует отношение естественной сигнификации, между разумом и Логосом — отношение конвенционального символизма. Первой конвенцией, непосредственно связанной с естественной сигнификацией, является устный язык, Логос. Как бы то ни было, именно естественный язык оказывается

наиболее близким к означаемому, независимо от того, определяется ли он как смысл (мыслимый или живой) да и как вещь. Письменный означатель, по Аристотелю, всегда лишь техничен и репрезентативен, он не имеет Конструктивного значения". Именно Аристотель заложил ту интерпретацию письменности, которая до сих пор является доминирующей в западной культуре, где "понятие письменности... остается в рамках наследия логоцентризма, являющегося одновременно фоноцентризмом: в рамках представления об абсолютной близости голоса и Бытия, абсолютной близости голоса и значения Бытия, голоса и идеальности значения". Что представляет здесь особый интерес, так это идея, которая не обозначена Деррида, но которая имплицитно содержится во всем тексте "Нечто, относящееся к грамматологии", — идея абсолютной близости Логоса и логики. Представление о тождестве логики и Логоса, которое, судя по вышеприведенным цитатам, Деррида считает само собой разумеющимся, еще не проблематизируется в "Нечто, относящееся к грамматологии", что позволяет достаточно легко разделять рациональность и логику, ибо если логика совпадает для него с логосом или словом сказанным, то на долю внелогической рациональности остается то, что принципиально не может быть выражено, что обозначается только письменным знаком. Отсутствие звуковой оболочки знака, которое Деррида полагает возможным по отношению, по меньшей мере, к некоторым знакам (таким, как знаки иероглифики), дает, казалось, достаточно веские основания для разъединения логики и рациональности. Однако подобное разъединение, как представляется, оказывается возможным лишь в некотором абстрактном смысле, по отношению к такой культуре, которая бы объединяла в одно целое иероглифику и фонологизм, чего никогда не бывает в реальной истории (даже японская культура, в которой присутствуют оба эти типа письменности, не объединяет, но лишь удерживает их вместе). Если же вести речь о культуре фоно/логоцентризма, то разделение звука и письменного знака, точнее, попытка обнаружить такой знак, который бы не имел словесной оболочки, очевидно, не имеет шансов на успех. С этим, в общем, согласен и Деррида, особенно в той части "Нечто, относящееся к грамматологии", где он анализирует язык в контексте проблем Бытия, значения Бытия, значения и присутствия. "Классическая онтология, — пишет Деррида, — определяла значение Бытия как присутствие, а значения языка — как абсолютную непрерывность речи, следование ее присутствию, как то, что обеспечивает полное присутствие: это были естественные жесты онто-теологии, представлявшей себе эсхатологическое значение Бытия как присутствие". Если же бытование человека в мире понимается как имманентное, полное присутствие его при жизни мира, при Бытии, тогда именно речь становится тем, что является по-настоящему настоящим, истинно настоящим — для себя самой, для означаемого, для другого, для самого условия присутствия. В рамках парадигмы мира, предлагаемой метафизикой присутствия, привилегия *rhône*, устной речи, не есть некоторый выбор, которого можно было бы избежать. "Ностальгическая мистика присутствия", о которой размышляет Деррида в более поздних своих текстах и которая понимается им как устремленность человека в мир Бытия, желание его присутствовать при жизни мира, как то, что только и может дать ощущение (реальное или иллюзорное) истинного существования, жизни в мире (или при мире), бытования в модусе настоящего времени — все это находит свое воплощение, по Деррида, в идее "абсолютного присутствия буквального значения, присутствия, которое представляет собой явление самому себе Логоса в голосе, абсолютное слышание-понимание-себя-говорящим". "Логос может быть бесконечным и настоящим, может быть присутствующим, может производиться как привязанность-к-самому-себе только посредством голоса. Таков, по крайней мере, опыт или сознание голоса как слышания-понимания-себя-говорящим". В этом смысле то, что оказывается за рамками голоса или полной речи, как его называет Деррида, становится, по логике рассуждения, за пределами присутствия и в этом смысле выпадающим из Логоса/логики и рациональности, ибо говорить о не-присутствии — это такая же бессмыслица, как говорить не-голосом, т.е. не говорить вообще. Не-сказанное лишается в парадигме присутствия какого бы то ни было смысла, поскольку смысл здесь обнаруживается прежде всего через присутствие при Бытии, присутствие, о котором можно сказать только голосом. Важно еще раз подчеркнуть, что роль голоса оказывается доминирующей лишь в культуре фонологического типа. "Система языка, ассоциирующаяся с фонетически-алфавитной письменностью, есть то, в рамках чего была создана логоцентристская метафизика, метафизика, детерминирующая, определяющая смысл Бытия как присутствие". По Деррида, в культурах иного, иероглифического типа складывается совершенно иная ситуация и с присутствием, и с языком, и с философией, и с письменностью. Что касается культу-

ры логоцентризма, то "логоцентризм, эта эпоха полной речи, всегда заключал в скобки и в конечном счете вытеснял любую свободную рефлексию относительно происхождения и статуса письменности, любую науку о письменности, если она не была технологией и историей техники /письма на службе речи — *Е.Г.* /", если она не шла вслед за речью, которая, в свою очередь, следовала (или стремилась следовать) за Бытием в попытке уловить и зафиксировать присутствие человека при/в жизни мира. Иное понимание письменности — как того, что не движется вслед за речью/присутствием, не стремится уловить присутствие и потому не принадлежит ни одной из форм присутствия, — вынуждает Деррида сделать как будто бы уже окончательный вывод о том, что такое понимание письменности не сможет стать объектом некоторой научной Г. Наука о письменности в том ее толковании, которое предлагает деконструкция, не имеет, по Деррида, шансов на существование — точно так же, как не могут существовать науки о происхождении

присутствия или не-присутствия. Невозможность Г. обосновывается здесь как бы на новом витке анализа, с использованием уже чисто деконструктивистской стратегии и терминологии. Таким образом, то, к чему приходит Деррида в результате своего размышления о возможности Г. как новой концептуальной конструкции (философской или научной, или того и другого, или ни того, ни другого, если иметь в виду философию как метафизику присутствия и рационалистическую науку) относительно нового толкования письменности, представляет собой как бы множество парадоксов, обнаруженных им на разных уровнях анализа и сформулированных в различных исследовательских парадигмах. Все эти парадоксы, в общем, и вынуждают принять это странное название грамматологического текста Деррида — "Нечто, относящееся (относимое) к грамматологии", "Нечто, считающееся грамматологией". Более того, та полная свобода интерпретации, которая предоставляется переводом и толкованием безличной именной конструкции "De la grammatologie", вызывает соблазн, появляющийся в ходе анализа самого текста, перевести его название как "Ничто, относящееся (относимое) к грамматологии". Однако этот соблазн, как и приманку *différance*, о которой так любит говорить Деррида, все же следует преодолеть и попытаться проанализировать то нечто, очень значительное нечто, шокировавшее западную философию, что представляет собой деконструктивистская концепция письменности. Соблазн интерпретировать грамматологию как "ничто" удивительным образом подсказывается не только деконструктивистским анализом, но и самой историей письменности в западной культуре, точнее, тем подходом, который сформировался здесь еще в античности. Пренебрежительное отношение Аристотеля к письменности, о чем уже шла речь, не было чем-то новым для греческой философии: достаточно известна та неприязнь и недоверие, которое испытывал к письменности Платон. Что касается Сократа, то он предпочитал не писать вовсе (Деррида берет в качестве эпиграфа к одному из параграфов "Нечто, относящееся к грамматологии" известную цитату Ницше: "Сократ, тот, который не писал". В христианской, равно как и в платонической традиции, письмо также ставилось на второе место вслед за речью Бога. Истинное слово Бога — его первое слово, слово сказанное: скрижали писались вслед за проповедями. В этих и множестве других интерпретаций письменность не выходит за пределы, положенные еще Платоном, — служебного компонента языка, который позволяет фиксировать смыслы и значения устной речи и выступает в качестве вспомогательной техники запоминания (*hypomnesis*). При таком толковании письменность лишается самостоятельного, выходящего за пределы устного слова, значения для языка: ее взаимоотношения с языком не несут в себе ничего нового и, как таковые, обращают ее в нечто чрезвычайно несущественное для языка и культуры. История философии зафиксировала и такое отношение к письменности, когда, будучи по-прежнему поставленной вслед за речью, она становилась маркером степени деградации культуры относительно природы. Философская концепция Руссо, в которой письменности отводилась именно такая роль, характеризовалась уже не просто безразличным отношением к письменности, но активным стремлением сделать ее ответственной за многие проблемы культуры и языка. Руссо рассматривал письменность как болезнь языка, тогда как речь, чистый звук выступали для него олицетворением природы в языке и, как таковые, бесспорно превосходили письменность. Однако отношение Руссо к письменности, по Деррида, не было столь однозначным; Руссо-писатель и Руссо-философ вступали в явный конфликт. Разрушая престиж письменности, Руссо до некоторой степени его же и восстанавливает, считая, что письменность способна дополнить речь. Первая часть этой оценки диктуется теорией языка Руссо, вторая — его писательским опытом. В "Исповеди" Жан-Жак объясняет свое обращение к письму как попытку реставрации того присутствия, которое оказалось утраченным в речи. Для характеристики отношения Руссо к письменности, как считает Деррида, как нельзя лучше подходит понятие "дополнение", "*supplement*", причем в обоих его значениях — как дополнение чего-либо (в данном случае — присутствия в речи путем его фиксации) и замещение чего-либо (того же присутствия, ибо письменный знак замещает отсутствующее в данный момент присутствие). Complimen-

266

тарность и компенсаторность являются двумя неразрывно связанными характеристиками супплицментарности. В "Исповеди" Руссо говорит о супплицментарности письменности, причем указывает на опасный характер такой дополнительнойности по отношению к языку (ибо письменность замещает и изменяет присутствие речи). Понятие супплицментарности становится опасным и для самой концепции Руссо, где оно оказывается чем-то вроде тупика, выхода на чердак мысли, куда складываются ненужные вещи, концепты, не уместящиеся в теоретической конструкции и потому угрожающие целостности, непротиворечивости и, в конце концов, самому существованию системы Руссо. Все это побуждает его отдать приоритет негативной интерпретации письменности, преуменьшить ее значимость в сравнении с речью и остаться, тем самым, в кругу традиционных представлений о письме как лишь технике речи (с философской точки зрения равной "ничто"). На фоне утраты самостоятельного содержания письменности, утраты, уже случившейся в западной философии, особенно любопытным выглядит балансирование на грани "ничто/нечто", которое наблюдается в деконструкции в связи с письменностью как объектом Г. Совершенно очевидно, что для сохранения этого невозможного (для традиционных толкований) эквилибра требуется радикальный пересмотр и самого понятия письменности, и всего того, что так или иначе связывалось с этим понятием в западной культурной традиции. Такой пересмотр и реализует деконструкция, предлагающая при этом не просто новое толкование письменности, но, по сути, полную переоценку и смысла, и способов, и результатов философствования. Итак, по мысли Деррида, содержательный анализ письменности должен

отталкиваться от традиционных метафизических представлений о письменности, как бы негативно он к ним не относился. Это прежде всего касается того, что становится основой деконструктивистской логики прививания/палеонимии понятия письменности — концепции знака. (По мысли Деррида, "деконструкция состоит не в переходе от одного понятия к другому, а в переворачивании их концептуального порядка и в стремлении сделать его артикулированным"). То, что вытекает из классических концепций, и было отмечено Деррида. Суть проблемы, возникающей у знака с присутствием и настоящим временем,— это его возможность отсутствовать в тот момент времени, который он, как будто, должен описывать, и наоборот, его существование тогда, когда от описываемых им явлений уже и следа не осталось, а также появление у знака некоторой дополнительной силы, достаточной для того, чтобы вырваться из контекста фиксированного значения и кочевать по различным цепочкам смыслоозначений. Хотя в этой интерпретации Деррида речь идет вроде бы лишь о письменных знаках, его понимание достаточно широко для того, чтобы называть их генерализированными знаками и по сути отождествлять со знаками как таковыми. Представление о возможности отождествления письменного знака со знаком как таковым становится предметом подробного рассмотрения в другой работе Деррида — "Голос и феномен". Обращаясь к дихотомии экспрессивных и индикативных знаков, Деррида показывает, что попытка разделить их не удалась Гуссерлю, ибо любая экспрессия уже захвачена в сети индикации. Различие между экспрессией (выражением) и индикацией (обозначением), т.е. различие, по Гуссерлю, между знаком и не-знаком, между словом и письменностью, представляет собой, согласно Деррида, различие функциональное или интенциональное, но никак не сущностное (ибо то, что должно отделять экспрессию от индикации — непосредственное неличное присутствие живущего настоящего, — оказывается не фиксируемым в языке). Из неудачи гуссерлевской интерпретации вытекает возможность отождествления письменного знака со знаком как таковым. Такое отождествление дает Деррида возможность продвинуться сразу по двум направлениям: вполне законно попытаться приложить (или привить) к знаку письменному те разработки, которые наработаны классическими концепциями знака, а также существенно расширить объем и содержание самого понятия "письменный знак". Классические концепции знака исходят, по Деррида, из признания единства в знаке означаемого и означающего, из того, что Соссюр называл бинарной оппозицией знака. Однако единство в данном случае не означает равенства: предпочтение всегда отдавалось означаемому по причине его близости к Логосу. Формальная сущность означаемого, по Деррида, есть присутствие и привилегия его близости к Логосу как звуку, есть привилегия присутствия. Это неизбежный ответ на вопрос "Что есть знак?", неизбежная реакция на любую попытку подчинить знак вопросу о сущности. Формальная сущность знака может быть определена, по мысли Деррида, только в терминах присутствия. Нельзя получить иной ответ на этот вопрос, кроме как изменением самой формы вопроса и началом размышления о том, что знак (перечеркнутый по-хайдеггеровски) есть то, что было неудачно названо вещью (также перечеркнутой хайдеггеровским способом); знак есть единственное, что способно избежать институционализирующего вопроса философии "Что есть?..". Для Деррида очевидно, что знак предшествует истине и сущности Бытия уже потому хотя бы, что, вопрошая об этом, как и обо всем в этом мире ("Что это такое?"), мы пользуемся знаком и знаками, которые опосредуют любую нашу попытку выхода к

267

структурам Бытия. Это опосредование традиционно считалось преодолимым в западной философии за счет введения представления о присутствии человека при жизни мира и способности человека посредством языка быть одновременным с жизнью этого мира: т.е. представление о том, что, по существу, знаки языка (и любые другие знаки) суть некоторая деривация, что они вторичны относительно Бытия и используются для его описания в ситуациях присутствия. Сама форма/клише ответа на вопрос "Что это такое?" — "Это есть..." представляет собой модус деривации, когда предполагается, что знаком можно уловить нечто (глагол-связка "есть"), а также репрезентировать это "нечто" как существующее прежде знака, но схватываемое человеком в знаке в момент его присутствия при жизни мира. Представление о деривационной природе знака содержит в себе, по Деррида, неустранимое противоречие, апорию, которая обращает знак, по сути, в ничто, в нечто несуществующее. Сама идея деривации истирает знак в его традиционной интерпретации — как репрезентации, одновременной с жизнью мира. Репрезентация никогда не может быть элементом настоящего, она лишь следует жизни мира и потому всегда запаздывает по отношению к ней. Выпадение из настоящего времени не позволяет знаку обслуживать, фиксировать, репрезентировать присутствие человека при жизни мира. Существование знака лишается смысла, а знак, в свою очередь, лишается и своего реального существования. Философия присутствия, согласно Деррида, элиминирует знаки в тот момент, когда делает их деривационными: она аннулирует репродукцию и деривацию посредством толкования знака как простой модификации присутствия. Однако потому, что эта философия, — в сущности, вся философия и история Запада — располагает как раз именно такой концепцией знака, знак здесь с самого начала и по самой своей сути помечен этим стремлением к деривации или истиранию (effacement). Поэтому реставрация истинного и не-деривационного характера знака, которую, казалось бы, вполне возможно предпринять в противовес классической метафизике, будет (и это совершенно очевидный парадокс) в то же самое время элиминацией концепции знака как такового, равно как и концепции, вся история и значение которой принадлежит грандиозному проекту метафизики присутствия. Эта элиминация захватит также концепции репрезентации, повторения, различия и пр. точно так же, как и те системы философствования, которые на

них основываются. То, что имеет в виду Деррида под явным парадоксом переосмысления метафизической концепции знака, заключается, очевидно, не только в том, что подобное переосмысление способно разрушить все здание метафизики, в котором знак оказывается его основой. Парадокс любой рефлексии по поводу знака, в том числе и радикального его переосмысления, состоит прежде всего в том, что никакая новая концепция знака не способна вдохнуть в него жизнь мира, ввести в знак структуры настоящего, сделать его присутствующим при жизни Бытия. Процедура, которой подвергает знак Деррида — хайдеггеровское его перечеркивание, — относится не только к знаку традиционной метафизики, как предполагала Г.Ч.Спивак (см. предисловие переводчика к английскому изданию "Нечто, относящееся к грамматологии" — 1980), но и к любому знаку как таковому, равно как и к его интерпретации. Согласно Деррида, "знак является посторонним присутствию" ("Голос и феномен"), "присутствию, которое и есть Бытие" ("Голос и феномен"). Что же, в таком случае, репрезентирует знак? Репрезентативность неотделима от природы знака; если, однако, знак не имеет доступа к содержанию мира, то на вопрос о его репрезентативности можно ответить только словами Деррида: "Знак репрезентирует самого себя". "Как только возникает знак, он начинает и начинается повторением самого себя. Вне повторения, репрезентации он не может быть знаком, не может быть тем, что представляет собой не-само-идентичность, которая регулярно отсылает к тому же самому... То есть к другому знаку...". Мир в его знаковой репрезентации предстает, таким образом, как цепь непрерывных отсылок и референциальных сопоставлений, где сплошь фигурируют одни лишь знаки. Мир в том его облике, который только и доступен человеку, являет собой бесконечную знаковую интерпретацию или то, что Деррида называет игрой знака и игрой в знак. Соединение понятий "игра" и "знак", в общем, не является изобретением деконструкции, и об этом пишет сам Деррида. В своем известном и часто цитируемом пассаже из "Структуры, знака и игры в дискурсе гуманитарных наук" он замечает: "Существуют две интерпретации знака, игры. Сущностью одной из них является стремление к дешифровке; она мечтает о том, чтобы дешифровать и тем самым обнаружить истину или тот источник происхождения, который избегает игры, избегает того, чтобы быть знаком, и потому считает саму интерпретацию чем-то вынужденным... Другой тип интерпретации, который не обращается более к истокам, напротив, признает игру своим естественным состоянием". Этот второй сценарий игры, как будто бы вполне спонтанный, построен, однако, таким образом, чтобы устремить игру к воспроизведению ситуаций человеческого существования именно в мире Бытия, следовательно, к полному присутствию. Эта вторая стратегия, так же, по существу, как и первая, пытается остановить игру, обнаружить начало и конец игры знака посредством реконструкции присутствия, которое уже не

268

может быть игрой вокруг или по поводу мира, а становится жизнью человека в этом мире. Методология гуманитарных наук в выборе своего исследовательского принципа всегда, по Деррида, осциллирует между этими интерпретативными стратегиями, хотя выбирать здесь, строго говоря, не из чего — обе эти стратегии равно (хотя и по разным причинам) недостаточны. В поверхностных интерпретациях деконструкции явно просматривается ее сведение ко второй стратегии игры. Для того, чтобы обозначить принципиальное отличие деконструктивистского представления об игре мира в знаке, Деррида называет эту игру "генеральной игрой мира". Поскольку субъектом этой игры является знак в его деконструктивистской интерпретации, игра, в которую вступают знаки, есть игра, разрушающая присутствие. Присутствие элемента здесь всегда есть означаемый и заменяемый референт, описываемый в системе различий и движением цепочки смыслоозначения. Игра всегда есть игра присутствия и отсутствия, однако если осмыслить ее некоторым радикальным способом, она должна пониматься как то, что существует прежде появления самой альтернативы присутствия и отсутствия, прежде мира Бытия. Игра знаков поэтому существует для человека прежде всего существующего; игра становится истоком мира; именно в процессе знаковой игры, посредством этой игры и должен, по Деррида, конституироваться мир человека. Из идеи письменности как игры мира вытекает еще одно толкование письменности в деконструкции — как сцены истории. Взаимоотношение деконструкции с понятиями истории и историчности весьма неоднозначны: с одной стороны, они рассматриваются как то, что несомненно принадлежит к багажу метафизической традиции; с другой стороны, Деррида обращает внимание на то, что сама тематика историчности появляется в философии достаточно поздно. Проблемой здесь является то, что Деррида определяет как "классический антагонизм между присутствием и историей". История оказывается тем, что если и соотносится каким-то образом с присутствием, то только лишь как то, что находится между присутствием, обнаруживается между двумя сериями присутствий. "Межприсутственное положение" истории, по Деррида, достаточно очевидно в структурализме (хотя и не только в нем), где появление каждой новой социальной структуры становится разрывом с прошлым как прошлым присутствием и переходом к будущему как будущему присутствию. Хотя этот переход структур и конституирует историю, однако обосновать его с точки зрения присутствия невозможно. Любопытно, что Леви-Стросс (как до него — Руссо и Гуссерль) вынужден, по мысли Деррида, "интерпретировать возникновение новой структуры согласно модели катастрофы... введением в социум несвойственного ему мотива природного катаклизма и природности как таковой" ("Письмо и различие"). Радикальным следствием конфликта истории и присутствия в традиционной философии становится, согласно Деррида, "анти-историзм классического типа", когда эмпирические явления истории объявляются неподвластными философской концептуализации и потому как бы не существующими для нее.

То, что является невозможным и немислимым в рамках философии присутствия, оказывается возможным при отказе от идеи присутствия в стратегии деконструкции. История здесь понимается как то, что возобновляет, продолжает движение, как промежуток между присутствиями, как окольный путь от одного присутствия к другому. Как таковая, история становится, по Деррида, конституированием, утверждением мира знаков, мира, в котором не существует ложь, как и не существует истина, мира, источником которого является активная интерпретация. История, таким образом, становится сценой письменности как игры знаков; мир знаков конституируется в пространстве истории. Однако само конституирование знаков, в свою очередь, является условием истории, если иметь в виду, что история есть единство становления, невозможное присутствие отсутствующего источника, генерирующего знаковую ткань мира — письменности. Так, письменность, будучи игрой мира, становится в деконструкции еще и сценой истории. Прояснить этот поворот представляется возможным при более подробном анализе самого понятия письменности. Следует заметить, что отношение к этому понятию весьма амбивалентно в деконструкции. Не отказываясь, несмотря на все колебания, от метафизического (или вульгарного, по его определению) понятия письменности, Деррида оставляет его не только из-за логики палеонимии/прививки, но также потому, что письменная графика имеет существенное значение для развития различных типов культур. Основное внимание, однако, Деррида уделяет анализу письменности в широком смысле слова, которую он называет "пра-письменностью" (*archi-écriture*). Письменность как сцена истории и игра мира относится именно к этому второму толкованию исходного понятия. Почему деконструкция, которая ставит своей целью разработку концепции письменности как *archi-écriture*, все же сохраняет вульгарное понятие письменности, определяется, по Деррида, самим понятием "*archi-écriture*", той новой концепцией, чью необходимость я бы хотел обозначить и подчеркнуть здесь и которую я называю письменностью только потому, что это название некоторым сущностным образом коммуницирует, соотносится с вульгарной концепцией письменности" ("Нечто, относящееся к грамматологии"). Эта коммуникация весьма отчетливо

269

прослеживается в иероглифике, однако существует и в фонетике. Возможность такой коммуникации была обозначена Деррида в его анализе типов знаков, когда, с одной стороны, любые знаки, в том числе и письменная графика, могут рассматриваться как знаки письменности/*archi-écriture*, а с другой стороны, письменные знаки как графика используются для транспортировки знаков письменности и, стало быть, граничат уже с самим пространством *archi-écriture*. Если эти различия еще можно каким-то образом уловить, то смысловые различия в использовании понятия "письменность" содержатся лишь в контексте и могут ускользать из рассмотрения. Это связано с многозначностью самого французского слова "*l'écriture*", которое в русском переводе может быть обозначено не просто различными смыслами, но даже разными словами: 1) как результат — письмо (текст); 2) как процесс — написание (писание); 3) как средство, используемое в процессе, т.е. как средство/процесс, — письменность. В русскоязычной литературе общепотребительным является первый вариант. Конечно, все три перевода близки друг к другу, так что в содержание "письма" можно включить и процессуальные, и опосредующие контексты. Однако следует признать, что такое представительство — явно не полное, ибо в таком переводе делается акцент на такие аспекты смысла, которые не являются ведущими не только для *archi-écriture*, но даже и для вульгарной концепции письменности. Принятый здесь перевод — письменность — позволяет в большей мере, чем перевод через "письмо", выразить содержание и *archi-écriture*, и вульгарной концепции. "Письменность" совершенно очевидна как процесс и средство "*l'écriture*" в обоих указанных толкованиях. Несколько менее очевидна связь письменности с письмом, однако если иметь в виду, что письменность, объединяя в себе значения средства и процесса "*l'écriture*", неизбежно указывает и на результат этого процесса, то перевод "письма" через "письменность" можно принять, хотя и с оговорками. Они касаются прежде всего расхожего понимания письменности как письменной графики. Это понимание, однако, вполне укладывается в концепцию "*l'écriture*" и, в особенности, "*archi-écriture*", если анализировать различия типов культур в зависимости от типов смыслоозначения как типов письменности (фонетической, иероглифической или комбинированной, фонетически-иероглифической), принятых в данных культурах. И, наконец, заключительное замечание — о соотношении понятия "письменность" (в значении *archi-écriture*) и конструкта "*differance*" (см. **Differance**). Здесь следует вспомнить, что сам неографизм "*differance*" был предложен Деррида в качестве одного из синонимов письменности. Как отмечал Деррида, "это специфическое графическое вмешательство /*differance* — *E.F.*/ было задумано в процессе разработки вопроса о письменности". Письменность и *differance* довольно часто используются Деррида либо в одних и тех же контекстах, либо как синонимы. И все же возникает вопрос, для чего понадобились Деррида эти два концепта, какую смысловую нагрузку несет каждый из них и какое различие значений можно проследить в текстах деконструкции. Неографизм "*differance*" представляется исходным потому, что в нем снимается абсолютная природа двух базисных философских категорий — пространства и времени — первых в категориальном ряду развертки понятия Бытия в традиционной метафизике. Схватывая оба смысла понятия "*différer*" ("различать в пространстве" и "откладывать во времени"), *differance* отражает два первичных вектора игры мира, понимаемой как письменность, — "опространствливание" и "овременивание", что позволяет представить пространство как-становящееся-временным, а время — как-становящееся-пространственным. В таком толковании *differance* предстает как источник, а также результат и условие своей собственной

деятельности. Пространство и время в классической онтологии задают систему координат, в которой разворачивается все категориальное содержание мира присутствия. "Опространствливание" и "овременивание" как основные характеристики *differance* (но не *archi-écriture*) призваны, очевидно, указывать на подобные же параметры того мира (или анти-мира), который образуется активностью *differance*. Следует обратить особое внимание на "идею (активного) движения (производства) *differance*". Если же учесть, что именно такую интерпретацию *differance* — активное движение, производство *differance* — Деррида предлагает называть прото-письменностью (т.е. *archi-écriture*), то становятся яснее смысловые различия, которые могут существовать между *differance* и *archi-écriture*. В самом первом приближении эти различия могут толковаться через представление о процессе и результате, движении и его эффекте, чистой, спонтанной деятельности и некоторых, спонтанных же, усилиях по ее структурированию (конечно, отнюдь не в структуриалистском смысле). Эти представления, разумеется, никогда не смогут исчерпать всего богатства содержания *archi-écriture* и *differance* хотя бы потому, что они заимствованы из метафизического словаря, но некоторые смысловые различия они все же позволяют проследить. Подобные же различия обозначены Деррида в том фрагменте из "Differance", где речь идет об отличии стратегии деконструктивизма от негативной теологии и где *differance* определяется в структурирующе-результатирующем аспекте как определенная, хотя и очень необычная, форма презентации — презентация исчезаю-

270

щего как исчезновения. Будучи исчезающим результатом исчезновения, *differance*, однако, никогда не представляет себя самое, оставаясь позади репрезентации, будучи скрытой процессом репрезентации исчезновения и исчезающего. Строго говоря, различие между *differance* и *archi-écriture* не столь содержательно, сколь функционально, ибо развести их не представляется возможным. Об этом с полной ясностью свидетельствует метафора огня-письменности, согласно которой "огонь письменности... не приходит после, огонь пишет, пишет самое себя, прямо в процессе сгорания". В бушующем пламени письменности/*differance* вряд ли возможно различить, что относится к *differance*, а что — к *archi-écriture*; вполне может случиться, что при попытке их разъединения погаснет само пламя, введенное в мертвящий горизонт метафизических дистинкций. Разведение контекстов употребления *archi-écriture* и *differance* поэтому представляется имеющим только функциональное, вспомогательное значение, связанное по преимуществу с обоснованием идеи "мира человеческого" как мира *differance*. Представление о мире *differance* — мире без почвы, мире абсолютного исчезновения, мире, который пишется *archi-écriture* посредством истирания Бытия и уничтожения любых следов присутствия человека в нем, мире не-существующем и, тем не менее, единственном из всех возможных миров человеческого существования, хотя и невозможном по самой сути своей, мире, в котором обнаруживает себя человек, — это представление становится в деконструкции тем конструктом, который противопоставляется привычному миру присутствия. Именно это противопоставление миров *presence* (по-французски — "присутствие") и *differance* представляется той радикальной процедурой деконструкции, которая решительно выводит ее за пределы любой метафизики. То, что характерно для всей нашей эпохи, по Деррида, — децентрация, подрыв присутствия — и что оказывается недостижимым для любых деконструктивных дискурсов, попадающих в заколдованный круг обоснования, который не смог разорвать даже Хайдеггер, — все это как будто может удалиться деконструкции. По крайней мере предпосылка подрыва присутствия определена здесь достаточно четко — это дистинкция миров *presence* к *differance*. Реализация этой предпосылки, однако, весьма проблематична. Как представляется, именно это имеет в виду Деррида, когда говорит о загадке *differance*. *Differance* как отношение к невозможному присутствию есть нечто такое, что некоторым непонятным образом улавливает, учитывает сигналы присутствия, но одновременно остается тем, что как бы представляет собой на самом деле — абсолютно Запредельной присутствию, несуществующей в пространственно-временном горизонте Бытия, тем, что, по Деррида, "превышает альтернативу присутствия и отсутствия". Способность улавливать следы присутствия может быть обнаружена в толковании понятия присутствия, которую Деррида обнаруживает в концепции времени Хайдеггера. Одним из двух мотивов своего обращения к этой концепции Деррида определяет стремление "выявить, пусть достаточно поверхностно и отнюдь не категорическим образом, направление, не обнаруженное в рассуждениях Хайдеггера: скрытый переход (*passage cloute*), который соединяет проблему присутствия с проблемой письменного следа". Несколько дальше Деррида как бы уточняет формулировку своей задачи сближения понятий присутствия и письменности/*differance* через хайдеггеровскую концепцию времени, когда говорит о воплощении (*realisation*) времени, которое по сути своей является уничтожением, истиранием из памяти следов *differance*. "Но это вытеснение есть письменность, которая дает возможность времени быть прочитанным..." Истирание временем следов Бытия, следовательно, не является абсолютным, ибо само время, точнее, ход времени, выраженный в процедуре вытеснения, как бы удерживает эти следы, фиксируя их в письменности или посредством письменности. Фиксация исчезающего следа Бытия/присутствия, на обнаружение которой позволяет надеяться логоцентристская культура (точнее, поскольку сама эта культура может считаться попыткой такой фиксации, то есть надежда "прочсть" ее как след присутствия), тем не менее, не должна рассматриваться как репрезентация присутствия. Пользуясь термином Деррида, можно утверждать, что след не есть присутствие, а симулякр присутствия, призрак, иллюзия присутствия, не могущая претендовать на истинную репрезентацию. Конституирование мира

differance, таким образом, осуществляется посредством чрезвычайно специфичного отношения человека к миру Бытия/presence, отношения, которое представляет собой описание этого мира в форме фиксации следов Бытия, неуловимых и постоянно исчезающих непосредственно в момент презентации, схватывания и удержания этих следов посредством *archi-écriture*. Не-реальный мир не-существования, вместе с тем, не есть чистая негация в том смысле, в каком это могла бы быть негация ничто по поводу не-существующего. Хотя *differance* и несет в себе неизбывный мотив смерти, это, скорее, не смерть, а умирание, равно как и возрождение, являющиеся двумя неразрывными сторонами взаимоотношений жизни и смерти. Все это генерирует вопросы, которыми задается Деррида в "Differance": что есть *differance* как отношение к невозможному присутствию, как некие расходы без запаса, как невозполнимое истощение энергии, как инстинкт смерти и отношение к необратимо иному? Деррида возвращается к

271

этим вопросам в своих более поздних работах (в частности, "Дар смерти"). (См. также **Голос, Письмо**.)

Е.Н. Гурко

ГУМАНИЗМ (лат. *humanitas* — человечность) — мировоззрение антропоцентризма

ГУМАНИЗМ (лат. *humanitas* — человечность) — мировоззрение антропоцентризма (характерного еще для мышления и социальной практики античности в версиях Цицерона, именовавшего "гуманистическим" состояние эстетически завершенной культурной и нравственной эволюции "подлинно человеческого" индивида, и Гая Юлия Цезаря, осуществлявшего политику "милосердия"), перманентно подвергающегося осмыслению и рефлексии в канонах ценностных подходов Ренессанса и более поздних философских систем. (В узком смысле может трактоваться как определенное культурное движение Ренессанса.) Термин "Г." был введен в научно-просветительский оборот немецким педагогом Ф.Нитхаммером в 1808. Постулирует высшую, самодостаточную и самоосознающую значимость человека; провозглашает вне- и античеловеческим все, что способствует его отчуждению и самоотчуждению; отвергает идею приоритета идей и истин "сверхчеловеческого" происхождения в ряду феноменов посюстороннего мира. Теоретики Г. в эпоху средневековья противостояли схоластам по вопросам содержания и направленности "чисто человеческого" образования, опираясь на авторитет мыслителей Древней Греции и Древнего Рима. К представителям данного течения эпохи Возрождения и Нового времени традиционно относят Данте, Ф.Петрарку, Дж.Бокаччо, Леонардо да Винчи, Л.Валла, Эразма Роттердамского, Бруно, Ж.Бодена, Монтеня, Ф.Рабле, Ф. Бэкона, Мора, Агриколу, У.фон Гуттена и др. Церковная реформация в Западной Европе положила конец Г. (особенно в Германии) как особому направлению философствования и сопряженной интеллектуальной традиции. В дальнейшем усилиями представителей школы романтизма, а также таких самодостаточных философских фигур, как Шиллер, Гёте, Лессинг, Гердер, Г. был вновь легитимизирован в контексте реконструкции идеалов античного миропредставления. По Канту, человек может быть для другого человека только целью, но никогда не средством. Г., исповедуемый идеологами индустриализма и Просвещения, основывался на идее естественного прогресса общества в контексте линейных представлений о развитии и истории. Кризис этой разновидности Г., связанный с экономическими кризисами и античеловеческой общественной практикой большевизма и фашизма в 20 в., был в ряде случаев интерпретирован как крушение ценностей европейской цивилизации и культуры, да и самой Европы в целом (Ницше, Шпенглер, Фромм и др.). Вступление авангардных либеральных государств 20 в. в стадию развития, близкую канонам "постиндустриального", "информационного" общества, актуализировало проблему оптимизации функционирования человеческого фактора в социальной жизни. Г. приобрел праксеологический срез "очеловечивания" и сопряженной тематизации всей совокупности общекультурных, образовательных, просветительских и "социализаторских" стандартов (идеи и гипотезы "общечеловеческих ценностей", "человеческих качеств" и т.д.). Наряду с этим в 20 в. идеология и теория прагматизма, центрируясь в конечном счете на идее многомерной (по целям, мотивам, потенциально достижимому объему и процедурам интерпретации) обусловленности нашего познания природой человека, также выступает как одна из версий философского (в данном случае — методологического) Г. В концепции экзистенциализма Сартра Г. трактуется как "обремененность человека на свободу". Люди, будучи заброшенными однажды в мир, всегда отвечают за все свои действия. Высокогуманистичную абсолютность свободы Сартр дополняет тотальностью ответственности. Г., по Сартру, — это интенция человека на уяснение, своеобычную декодировку своего подлинного потенциала и тем самым воссоздание самого себя. Достаточно нетрадиционную трактовку Г. осуществила постмодернистская философия в рамках концепции "сверхчеловека" (см. **Сверхчеловек**).

А.А. Грицанов

ГУМБОЛЬДТ (Humboldt) Вильгельм фон (1767— 1835) — немецкий философ, языковед, государственный деятель, дипломат, один из основателей Берлинского университета (1810).

ГУМБОЛЬДТ (Humboldt) Вильгельм фон (1767— 1835) — немецкий философ, языковед, государственный деятель, дипломат, один из основателей Берлинского университета (1810). Ведущий представитель гуманизма и идей гуманности в немецком идеализме. Мировоззрение Г. органично соединяло в себе такие базовые основания, как тотальность (в художественном изображении жизни) и универсальность. Идеи Гердера о целостности всемирно-исторического процесса, о народах как живых организмах, о включенности деятельности отдельного человека в бесконечное поступательное развитие общества как предпосылке исследования истории были творчески переработаны Г. наряду с эстетическими концепциями Гёте и Шиллера, ориентированными на классическую Грецию как воплощение идеала. Историк, по Г., должен проникать во внутреннее содержание и смысл истории, дабы избежать опасности быть простым регистратором исторических результатов. Работы Г. 1790 — 1800-х о древнегреческой культуре соединили проблематику истории и эстетики. В философии истории Г. перерабатывал опыт Великой французской революции, раннее его сочинение "Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства" (частично опубликовано — 1792, полностью — 1851)

272

являет собой рассуждение о политических условиях, призванных обеспечить свободное развитие индивида и народа. По Г., задачами государства являются защита внешних рубежей и обеспечение правопорядка в стране при условии предоставления всех возможностей для свободного и раскрепощенного национального и индивидуального развития. Надежда Г. на достижение идеала с помощью социальных реформ, воспитания, самосовершенствования обусловили возрастающую роль педагогических мотивов в его творчестве. Как результат инициированной Г. реформы образования, была создана гуманистическая гимназия в ее классическом облике. Г. стремился преодолеть дуализм материи и идеи, материала и формы; из их слияния возникает, по Г., "организация" — в мире физическом, "характер" — в мире интеллектуальном и моральном. "Тайна всего бытия" заключена, по Г., в индивидуальности (личности, народа). Принимая философское учение Канта, Г. стремился конкретизировать и развить его на материале общественной истории. Согласно теории исторического познания Г., всемирная история есть результат деятельности духовной силы, лежащей за пределами познания, поэтому она не может быть понята с причинной точки зрения. Историю как науку в известной степени может заменить эстетика. Вся философия Г. может рассматриваться как характерология форм культуры, выражающих самобытную внутреннюю форму "духа народа". Моментом такой сравнительной характерологии (сам Г. понимал ее как "антропологию") оказалось и "сравнительное языкознание", одним из родоначальников которого стал Г. ("О сравнительном изучении языков...", 1820). В трактате "О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества" (опубликован как введение к работе "О языке кави на острове Ява", тт. 1—3, 1836—1839) подчеркивается творческая природа языка: язык — не столько продукт деятельности, нечто созданное, сколько сама деятельность, т.е. непрестанно совершающийся процесс порождения смысла, "орган, образующий мысль", продукт "языкового сознания нации": в самой структуре языка (его "внутренней форме") воплощено определенное воззрение на мир ("мировидение") того или иного народа. Языковед, по Г., должен постичь язык как самодостаточный продукт творчества народного духа: "В каждый момент и в любой период своего развития язык предлагает себя человеку — в отличие от всего уже познанного и продуманного им — как неисчерпаемая сокровищница, в которой дух всегда может открыть неведомое, чувство — всегда по-новому ощутить непрочувствованное". "Обособив" язык как предмет исследования, Г. явился, по существу, основоположником философии языка как самостоятельной дисциплины и оказал огромное влияние на развитие языкознания в 19—20 вв. В своем учении о языке Г. предложил оказавшийся весьма ценным метод сравнительно-исторического исследования языков. Эволюция в 19—20 вв. философии языка и научного языкознания в качестве новых "изданий" философского номинализма, как правило, происходила в границах конструктивного преодоления полюсов идеи Г.: а) о языке как органе и орудии мысли; б) языке как органе, образующем мысль (перевод А.Потебни); в) языке как о той "духовной силе, которая в своем существе не позволяет вполне проникнуть в себя" (перевод В.В.Бибихина).

А.А. Грицанов

ГУССЕРЛЬ (Husserl) Эдмунд (1859—1938) — немецкий философ, основатель феноменологии, одна из наиболее значительных фигур в философии 20 в.

ГУССЕРЛЬ (Husserl) Эдмунд (1859—1938) — немецкий философ, основатель феноменологии, одна из наиболее значительных фигур в философии 20 в. Проблема науки и научности составляла центральную тему ранней феноменологии. В отличие от тех философов, которые противопоставляли философию науке и рациональному мышлению в принципе (иррационализм, философия жизни, мистицизм), Г. выступал с идеей "философии как строгой науки". Создаваемая им феноменология была призвана воплотить в жизнь этот принцип строгой научности, который, по мнению Г., до сих пор еще не был по-настоящему реализован.

Продолжая традицию Декарта и Лейбница, Г. видит в науке высшую ценность и важнейшее достояние человечества. Рассматривая логику и математику как наиболее достоверные науки, Г. продолжает линию философского рационализма Больцано, Лотце, Brentano. Задача философии, как Г. сформулировал ее в первом томе "Логических исследований" (1900), заключается в том, чтобы дать теоретическое обоснование конкретных наук, науки вообще (почему есть наука), и в этом отношении Г. является продолжателем идей не только Больцано и Лотце, но и Декарта, Канта и Фихте. Опасность для науки Г. видит в релятивизме и скептицизме, источником которых являются субъективизм и психологизм. Гуманитарная наука того времени была озабочена стремлением обязательно придать философии и гуманитаристике вообще внешнюю научную форму — за счет терминологии, классификации, внешней простоты и строгости, ссылок на факты и опыт, обращения к логике науки и т.д. При этом моделью научного знания как такового признавалась естественная или вообще точная наука. Научообразная форма философских исследований стала настолько общепринятой, что даже противоположная сциентизму тенденция, ориентированная, в принципе, на критику науки, также выступала зачастую в сциентистской форме. На такой волне позитивистского культа факта и эксперимента и возник психологизм в

273

форме "логического психологизма". У философов того времени было настойчивое стремление связать философию с какой-либо преуспевающей дисциплиной, областью конкретного научного исследования и тем самым закрепить или подтвердить научность философии. Такой дисциплиной вполне могла стать экспериментальная психология, о которой заговорили в конце 19 в. Успех ее вызывался не столько позитивными результатами, достигнутыми ею, сколько открывавшейся захватывающей перспективой: поставить исследование психических, духовных процессов на твердую почву эксперимента, перевести его на язык строгих формул, проверяемых количественных характеристик. На этом фоне возник и логический психологизм, притязавший на роль абсолютно точной, связанной с экспериментом логической теории. Господство психологизма было обусловлено стремлением восстановить авторитет философии за счет ориентации на науку (биологию, психологию). Все это породило огромные надежды на то, что будто бы появилась возможность на строгом математическом языке выразить духовные процессы сознания, формализовать их. Наиболее чистое выражение психологизма Г. видит в той линии, которая идет от Локка и Юма через Дж.С.Милля и Спенсера к В.Вундту. В логике психологизм был представлен немецким философом и логиком Т.Липпсом, истоки и основные идеи его можно было обнаружить уже в работах Милля, В.Вундта, Маха, Авенариуса и др. Психологи́сты считали логику частью психологии, наукой, основанной на психологии; в силу своего происхождения и по форме своего непосредственного существования законы и принципы логики должны быть связаны с реальным, "естественным" мышлением человека, т.е. с психологией. Психологизм отождествлял всеобщие принципы логики с закономерными формами поведения людей, с типичными формами разрешения индивидуальной жизненной ситуации. Истина вообще и принципы логики подвергались субъективистской и релятивистской интерпретации. Свой вопрос относительно психологизма Г. ставит особенно остро и резко. Он пишет, что "существуют собственно только две партии. Логика есть дисциплина теоретическая, от психологии независимая и в то же время формальная и демонстративная, — так утверждает одна из них. Для другой же логика является зависимым от психологии учением о мышлении, причем сама собой исключается возможность того, чтобы логика носила характер формальной и демонстративной дисциплины в смысле арифметики, являющейся образцом в глазах представительной первой партии". Г. причисляет себя к первой партии и всецело отвергает позиции другой партии. При этом Г. отвергает психологизм не только в виде учения Милля, который считал логику учени-

ем об искусстве мышления и утверждал, что она, "поскольку вообще есть наука, является частью психологической дисциплины", "отдельной психологической дисциплиной", "не чем иным, как психологией мышления", "практической психологией очевидности". Г. идет дальше и отвергает все попытки построить логику как непсихологическую, нормативную дисциплину "должного" мышления, если для такого построения необходимо выбрать первоначальным фундаментом психологическое исследование. Таким образом, Г. понимает субъективизм не только как индивидуалистический субъективизм, характерный, в частности, для античных софистов и скептиков, но и как субъективизм, опирающийся на "общечеловеческое сознание", свойственный Канту и неокантианцам. Если понятие субъективистского релятивизма очерчено формулой Протагора: "Человек есть мера всех вещей" (мера всякой истины есть индивидуальный человек), то формулой родового субъективизма, по Г., служит кантовское "потому что мы, люди, так устроены". Основная ошибка психологизма любого вида в том, что он не допускает никакого содержания знания, не зависящего от субъективной организации познающего. Г. выдвигает идею объективности человеческого мышления: содержание познавательных актов, если они истинны, не зависит ни от человека, ни от человечества, то есть что истина не может быть субъективной. "Что истинно, то абсолютно, истинно "само по себе"; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги". Г. формулирует такую аргументацию против психологизма: 1) признание логики частью психологии или основание и обоснование логики на психологии является смещением двух совершенно чуждых друг другу сфер познания. Психология и логика различаются по "предмету". Психология исследует факты, совершающиеся во времени, явления, которые изменяются и эволюционируют, логика же имеет своим

предметом смысл познавательных актов, внутренние связи смыслов друг с другом и их единство, то есть предмет логики не само мышление, а то, что мыслится, — "мнимое" в мышлении. Предмет психологии есть нечто реальное; предмет логики — идеальное, в себе неизменное и безвременное. Необходимо проводить строгое различие между суждением как происходящим душевным переживанием и тем смыслом, который в этом суждении переживается. Так, сумма операций, производящих умножение двух на два, не одно и то же с самим положением $2 \times 2 = 4$. Первая представляет собой связь познавательных переживаний, в которых наука осуществляется субъективно, в которых протекает деятельность математического исчисления, при помощи которых выявляется эта истина $2 \times 2 = 4$. Само же положение $2 \times 2 = 4$ есть

274

логическая связь, то есть своеобразная связь теоретических идей, внутреннее единство самих чисел. 2) Точно такое же различие существует между психологическим законом и логическим законом. Первый регулирует явления, получается из наблюдений над фактами и по своей природе эмпиричен, индуктивен и имеет характер вероятностный (например, закон ассоциации). Логический же закон регулирует связи положений друг с другом, управляет идеальным единством познавательных содержаний. Логический закон не имеет никакого отношения ни к каким фактам, логические связи не фактичны, а идеальны. По своей природе логический закон априорен и познается не индуктивно, а непосредственным усмотрением (например, закон тождества, который и нечего доказывать, индуцировать, он ручается сам за себя). 3) Таким же образом различаются между собой признание чего-то за истинное и сама истина как таковая. Признание истины может осуществляться и не осуществляться: оно может быть интенсивнее и слабее, оно может изменить свою природу. Истина же вечна, неизменна по самому своему смыслу. $2 \times 2 = 4$ не может перестать быть тем, что оно есть, ни при каких условиях. Если бы истина зависела от нашего обычного мышления, от нашего психологического склада, то она возникала бы и исчезала вместе с движениями нашего ума, а если даже и не вместе с отдельными индивидуумами, то с человеческим родом вообще. А это бы, согласно Г., означало, что оно и не истина вовсе, ибо по своей природе истина лежит вне сферы понятий возникновения и исчезновения, вне сферы времени: истина "значит" (gelten), истина представляет собой некоторое единство значимости во вневременном и абсолютном царстве идей. Г. пишет: "Мы постигаем истину не как эмпирическое содержание, которое обнаруживается и снова исчезает в потоке психических переживаний; она не является феноменом среди феноменов, но она является переживанием в ином смысле — в каком переживании будет общее, идея". Итак, утверждать, что логика основывается на психологии, с точки зрения Г., — полный абсурд. Чтобы избежать подобных заявлений, необходимо четко понимать, что акт познания и содержание познания не одно и то же и что логика (как и математика) имеет дело только с содержанием нашего познания. Именно такого различия между самим психологическим актом познания и чисто логическим содержанием познания и не проводят психологи. Признание логики частью психологии или наукой, основанной на психологии, приводит и к чисто эмпирическому истолкованию логической очевидности. Психологи низводят очевидность на степень какого-то добавочного чувства, которое случайно или с естественной необходимостью сопровождает определенные суждения. Г. решительно

возражает: это неправильно прежде всего потому, что логическое познание не эмпирично, не индуктивно и не ограничено простой вероятностью, как те познания, которые сопровождаются вышеобозначенным чувством. "Не через индукцию, а через аподиктическую очевидность получают логические законы обоснование и оправдание. Проникновенно оправдывается не простая вероятность их значения, а само это значение или сама истина... Мы постигаем непосредственно не простую вероятность, а самую истинность логических законов". И эта истинность и переживается нами именно как очевидность, а не как эмпирическая и психологическая вероятность. Более того, очевидными могут быть и такие утверждения, которые эмпирически или психологически совершенно невозможны (например, разрешение "проблемы X /неопределенного количества — B.C./ тел" или операции с огромными числами, или ряд учений высшей математики). Очевидность здесь имеет чисто идеальный характер, она совсем не равна некому "добавочному чувству", а является непосредственным следствием самих логических законов. Это у Г. — чисто логическая очевидность. Г. пишет: "Очевидность... есть не что иное, как "переживание" истины. Истина... переживается только в том смысле, в каком вообще может быть пережито идеальное в реальном акте... То, о чем судят как об очевидном, не только обсуждается (то есть мыслится в суждении, высказывании, утверждении), но и присутствует в самом переживании суждения. .. Переживание совпадения мыслимого с присутствующим, пережитым, которое мыслится — между пережитым смыслом высказывания и пережитым соотношением вещей, есть очевидность, а идея этого совпадения — истина". Итак, истина должна быть общезначимой, трансцендентной, не зависеть от мнения, от действительности и социальности. Истина не есть факт о каких-то предметах, истина не есть нечто определенное во времени. Истина выше временного, ей нельзя приписывать ни возникновения, ни уничтожения. Г. подчеркивает в истине очевидность, уверенность, непосредственное усмотрение ее, ее способность самораскрываться вопреки, вне какого-либо дискурсивного мышления. Логические истины — сфера идеального, они не имеют "человеческого" характера. Идеальное не обладает статусом существования, это мир чистых сущностей. Идеальность истины заключается в ее единстве. Истина всегда есть абсолютная истина. Логические истины, их идеальное бытие означают всеобщность, абсолютную обязательность в самих себе, единство их

значений. Истина обладает обязательностью в себе. "Каждая истина сама по себе остается такою, какова она есть, сохраняет свое идеальное бытие. Она не находится "где-то в пустом пространстве", а

275

есть единство значения в надвременном царстве истины. Она принадлежит к области абсолютно обязательного, куда мы относим все, обязательность чего для нас достоверна или, по меньшей мере, представляет обоснованную догадку, а также и весь смутный для нашего представления круг косвенных и неопределенных догадок о существовании, стало быть, круг всего того, что обязательно, хотя мы этого еще не познали и, может быть, никогда не познаем". В конце первого тома "Логических исследований" Г. формулирует основные идеи для построения проекта чистой логики. На психологической базе логика не может вырасти как строгая, соответствующая своим собственным принципам и предмету наука. Не может она оставаться и чисто нормативным учением об искусстве мыслить. Уже Лейбниц, Кант, а за ними Гербарт и Больцано стремились построить логику прежде всего как теоретическую, чисто формальную науку. Это должна быть наука, на которой бы базировалось, основывалось здание всех остальных, как теоретических, так и практических, дисциплин. Г., следуя заветам Больцано, разрабатывает программу будущей чистой логики. Чистая логика есть "наука о науке", "теория теории": она задается вопросом об условиях возможности науки или теории вообще. Под наукой Г. понимает не субъективную связь познавательных актов, суждений и методов, а объективную, идеальную связь истинных положений, причем эта связь является коррелятом связи самих вещей: это такая связь, которая создает объективное единство науки или теории. Эта связь характеризуется как необходимая и абсолютно значимая, именно ею осуществляется закономерное познание из оснований. Именно эта связь истин, единство связи обоснования и создает единство науки. "Чистая логика" у Г. ставит перед собой следующие задачи: 1) чистая логика должна установить первичные понятия, которые конструируют идею теоретического единства познания, теории вообще. Это простейшие и первичные категории смысла, принадлежащие к двум классам: а) элементарные формы соединения (формы гипотетического, дизъюнктивного соединения положений в новые положения, различные формы подлежащего, сказуемого); б) формально-предметные категории: понятия предмета, содержания, единства, множества, числа, отношения, связи. 2) Чистая логика должна установить законы, которые имеют свое основание в указанных категориальных понятиях. Эти законы касаются объективной значимости создаваемых из них теоретических единств. На основе этих законов и строятся теории: теории умозаключений, силлогистики, теория множества, чистого числа и т.д. Эти законы образуют как бы тот идеальный фонд, из которого каждая определенная теория заимствует идеальные основания свое сущности. 3) Чистая логика должна установить априорные существенные виды (формы) теорий и соответствующие законы их связи. Это высшая и последняя цель теоретической науки о теории или о науке вообще: она сообщает ей некоторую целостность и законченность. Чтобы построить чистую логику по только что набросанной программе, необходима длительная и напряженная предварительная работа. Логическое не дано непосредственно, как таковое, во всей своей чистоте и своеобразности. Логические элементы и образования даны непосредственно в тесном сплетении и переплетении с целым рядом иных явлений и феноменов, прежде всего психических феноменов. Задачу выявить в чистоте логическое с его элементами и взаимоотношениями и отделить от логического ему постороннее должна взять на себя феноменология. Феноменология, таким образом, должна стать тем фундаментом, на котором и должно вырасти здание "чистой логики". Феноменология предшествует построению "чистой логики". Феноменология оказывается чужда всякой теории, она знаменует собою дотеоретический момент исследования. И в этом смысле феноменология предшествует не только логике, как теории логического, но и психологии, как теории психического. Феноменология должна описывать чистое сознание как таковое, не руководствуясь в своей работе никакими иными мотивами, кроме мотивов самой непосредственной данности. Только с помощью феноменологии может чистая логика, а вместе с нею и теория познания, достигнуть принципиальной беспредпосылочности. Смысл этой беспредпосылочности состоит в следующем: "исключение всех тех предположений, которые не могут быть всецело осуществлены феноменологическим путем". Для этого теория познания должна держаться вдали от всяких метафизических вопросов и решений. Опираясь на феноменологию, она, собственно говоря, не является даже теорией или наукой в смысле "объяснения из оснований". Она дает лишь "общее разъяснение насчет идеальной сущности или смысла познающего мышления". Она стремится не объяснить познание во времени, в психологическом или психофизическом смысле, а выявить идею познания со стороны его конститутивных элементов или законов; уразуметь идеальный смысл специфических связей, в которых выражается объективность познания. Таким образом, феноменология предшествует гносеологии. Феноменология является фундаментом, обязательной предпосылкой не только чистой логики, гносеологии и психологии, но и всей философии вообще. Чистая феноменология как наука... может быть только исследованием сущности, а не исследованием существования; какое бы то ни было "самонаблюдение" и всякое суждение, основывающееся на таком

276

"опыте", лежат за ее пределами. Предметом феноменологии является нечто постоянно совершающееся, постоянно направляющееся восприятие, воспоминание и т.п. и что выражено лишь в строгих понятиях

сущности. Феноменология исследует, таким образом, психически-непосредственно-наличное. "Феноменология сознания", анализ первично-данного, есть единственный путь построения строго научной философии. Только на феноменологии и именно на феноменологии и можно построить единую философию как строгую науку. Феноменологическая философия Г. стремится обосновать себя в качестве научной философии при категорическом отказе от заданных точек зрения и направлений; она намерена достичь беспредпосылочности своего философского познания. Этот принцип беспредпосылочности феноменологии формулируется в исследовательской максиме феноменологии: "К самим вещам!". "Мы намерены обратиться к самим вещам, — пишет Г. — Высказываться о вещах разумно или научно означает соотносываться с самими вещами, соответственно от речей и мнений возвращаться к самим вещам, опрашиваемым в своей самоданности, оставляя в стороне все не относящиеся к ним предрассудки". В "Логических исследованиях" (т. 1.) Г. формулируется первый методический принцип феноменологии — принцип эвиденции (достоверности, очевидности). В ходе всех своих философских исследований "я не должен выносить суждение или полагать значимость, если они почерпнуты мной не из эвиденции, не из опытов, в которых существующие вещи и положения вещей присутствуют для меня как они сами". Выяснением этой эвиденции, то есть изначальной достоверности, очевидности, и надо заняться, считает Г., прежде всего. Г. занят обособлением, очищением анализируемой им области, он стремится отбросить все внешние по отношению к ней элементы. Именно эта идея очищения, обособления сознания и пронизывает всю феноменологию на всех этапах ее эволюции, хотя на разных этапах это очищение осуществляется по-разному. Все обычные люди (включая и философа в его обычной повседневной жизни) в своей реальной деятельности, в своей реальной жизни исходят из того, что Г. называет "естественной установкой". Г. пишет: "...Для всех нас, людей, мир постоянно и всегда является само собой разумеющимся, общим для всех нас окружающим миром; он, без всякого сомнения, наличен, более того, в ходе непосредственного и свободно расширяющегося опыта он является миром, доступным непосредственному схватыванию и наблюдению". Естественная установка сознания объединяет не только предметы и явления природы, не только вещи и живые существа, но включает также и факторы социально-исторического характера. Мир на основе естественной установки принимается в качестве единственно подлинной реальности, в его существовании не сомневаются. На естественной установке покоится не только повседневная жизнь людей, но даже наука. В естественной установке сознания мы живем в наших актах, мы их проживаем нетематически, не рефлекслируем их, мы растворяемся в них и сознание наше направлено не на сами акты сознания, а лишь на подразумеваемые в этих актах предметы. Чтобы перейти от наивного взгляда на мир к трансцендентальному, собственно феноменологическому и собственно философскому, необходимо встать на "противоестественную" точку зрения. (См. подробнее Феноменологическая редукция.) Анализируя в контексте процедуры "феноменологической редукции" сознание, Г. предположил, что последнее обладает имманентным основополагающим свойством, которое Г. называет интенциональностью. Еще в середине века схоласты оперировали термином "интенциональность", под которым они подразумевали то, что всякий психический феномен содержит в себе внутреннюю наличность предмета, некую направленность на объект, содержит в себе нечто как объект. В современную философию учение об интенциональности сознания было введено Brentano. Затем эту тему подхватил и развил Г. Интенциональность приписывает феноменам сознания имманентную предметность и таким образом решается очень важная для феноменологии проблема соотношения бытия и сознания, проблема установления соответствия знания внешней реальности. Вслед за Кантом Г. отказывается от всяких суждений о внешней реальности и показывает, что мир конституируется прежде всего в нашем сознании. Для Г. сознание и бытие (вещность) — одно целое. С одной стороны, пишет Г., вещь трансцендентна по отношению к сознанию, независима от сознания: в сознании вещь имманентна, в бытии трансцендентна. С другой стороны, по Г., на самом деле ничего трансцендентного сознанию не существует. Мир сомнителен, он всегда дан мне в сознании. Мир возможен только как коррелят сознания. Мир — всегда "мой мир", как я его представляю в сознании. Мир опыта дан мне только как "мой мир". Мир сохраняет свою значимость только как феномен сознания. Между трансцендентным и имманентным нет различия. "Вещи в себе", сферы трансцендентности, полагает Г., не существует. Если и говорить о трансцендентности, то только об имманентной. Г. так описывает фундаментальное свойство сознания: все феномены "по своей природе должны быть "сознанием о" их объектов, независимо от того, реальны ли сами объекты или нет". Сознание всегда характеризуется предметностью, направленностью на предмет. Сознание всегда есть "сознание

о": "Отношение к предметности — наихарактернейшая черта сознания, определяющая специфическое отличие духовных, психических феноменов как элементов сознания. В восприятии всегда нечто воспринимают, в суждении о чем-то судят, при ненависти — нечто ненавидят". Самой важной особенностью интенциональности сознания является то, что гуссерлевский подход порывает с традицией понимания сознания как образного представления предметов. Концепция образного представления предметов заставляет нас мыслить истину как совпадение или соответствие образа и предмета. Для того чтобы установить такое соответствие, мы должны иметь в одной руке предмет, а в другой — образ и посмотреть на них со стороны. Но это невозможно. Кроме того, образная теория навязывает нам допущение о реальном существовании предметов до каких-либо исследований на этот счет. Учение об

интенциональности позволяет отделаться от всех затруднений теории соответствия, вызванных удвоением объекта на образный и реальный. При феноменологическом подходе мир образов исчезает и остается только один мир интенциональных объектов. Г. в своей теории интенциональности совершенно порывает с традиционным представлением о сознании, как о чем-то "внутреннем", соотносимым с внешней реальностью. Сознание всегда направлено на предмет, всегда есть сознание о чем-то, а не замкнутая в себе субъективность. Субъект и объект, таким образом, оказываются неразрывно связанными друг с другом, коррелятивны, они не существуют друг без друга. Непредметное сознание невозможно. Но, с другой стороны, не существует и не зависимых от сознания предметов. Сознание есть о-сознание, переживание предмета, а предмет есть то, что обнаруживается лишь в акте сознания, высвечивающем, конституирующем его бытие. Интенциональность утверждает неразрывность мира и сознания, при которой открывается возможность познания мира путем проникновения в смысл, значение, которые выражают собой все богатство оттенков действительности и которые всегда уже присутствуют до акта познания. И одновременно интенциональность показывает несводимость друг к другу мира и сознания. Мир сохраняет свою значимость только как феномен сознания, но и само сознание не есть чистое мышление, мыслящее само себя, а есть мышление о мире. Сознание не может быть "мышлением мышления", замкнутым, оторванным от жизни мира, сознание — всегда "сознание-о чем-то", отличным от самого себя. Сознание всегда находится вне себя, в мире, поэтому не может быть никакой субъект-объектной познавательной ситуации, так как мир существует для нас постольку, поскольку он является в сознании, а сознание — постольку, поскольку оно есть сознание об

этом мире. Г. критикует расхожее понимание интенциональности и разрабатывает структуру интенционального акта. В любом интенциональном переживании необходимо выделить два момента. 1. Предметный момент ("что" сознания) — *ноэма* (от греч. "мысль") сознания, не тождественный самому реальному предмету. Г. так показывает отличие предметного момента сознания (ноэмы) от реального предмета: "Само дерево, вещь природы, не имеет ничего общего с восприимчивостью дерева как таковой, каковая как смысл восприятия совершенно неотделима от соответствующего восприятия. Само дерево может сгореть, разложиться на свои химические элементы и т.д. Смысл же — смысл этого восприятия, нечто неотделимое от его сущности — не может сгореть, в нем нет химических элементов, нет сил, нет реальных свойств". Ноэматический аспект характеризуется следующими моментами: когда мы воспринимаем "это дерево", то сознание обеспечивает нам восприятие этого дерева в разных и совершенно определенных ракурсах и дает возможность определить и опознать именно это дерево, в отличие от, допустим, других деревьев. 2. Кроме того, акцент можно сделать и на характер акта сознания (воспринимаем ли мы предмет, переживаем его или судим о нем и т.д.), т.е. на *ноэзис* (от греч. "мышление"), который фиксирует определенность акта сознания. Аспекты Ноэма и Noesis отличаются как от реального предмета, так и друг от друга. Но одновременно ноэзис и ноэма взаимосвязаны, одно без другого не существует, они коррелятивны. Особенность актов сознания, например восприятия, состоит в том, что единичный акт сознания оказывается невозможен; по существу всегда имеет место "серия актов восприятия", следующих друг за другом. Поэтому, предупреждает Г., при анализе восприятия нельзя отключаться от потока сознания. Именно благодаря активной синтезирующей деятельности сознания осуществляется восприятие не только отдельных ракурсов, но и предмета как целостности. Г. показывает различные возможные акценты, "повороты" интенционального анализа. 1. Рассмотрение сознания, "Я", в качестве прямо направленного на предмет, изучение всех оттенков в различии предметностей, в различии способов их бытия. Г. пытается исследовать различные характеристики предметного момента, этого "что" сознания, ноэмы. 2. Внимание к самому сознанию, к его сменяющимся формам и способам, к ноэзису. При подобном "повороте" возможно выделить различные модусы самого сознания: восприятие, предикативное высказывание, ожидание, предвосхищение, фантазирование, воспоминание, желание, "задерживание в сознании — после восприятия". 3. Исследование самого субъекта, его как центрального полюса всех познавательных актов. Таким об-

278

разом в любом акте сознания обнаруживается расщепление Cogito на трехчленную структуру: ego — cogito — cogitatum, происходит как бы поляризация "субъектного" и "объектного" полюсов акта. Причем сами эти полюса связаны между собой конститутивным центром чистых когитаций. Каждый акт сознания направленности на объект (cogitatio) предполагает предметный аспект или интенциональный объект сознания (cogitatum). Переживание идентичности cogitatio и cogitatum свидетельствует о том, что это переживание есть очевидность. Истина есть тождество cogitatio и cogitatum, соответствие интенции и коррелятивного ей предмета. Сами cogitationes изменчивы и текучи, они постоянно сменяются, рождаются и умирают в потоке переживаний. Но по отношению к ним сохраняется неизменный тождественный полюс интенционального акта — чистое ego. Чистое ego принадлежит каждому переживанию, появляющемуся и исчезающему в прошлое, его "взгляд" "пронизывает" каждое актуальное cogito и направлен на объект. Благодаря ego хаотический опыт структурируется, обретает смысл. Но ego не предстает как первичный импульс и единственный источник этой упорядоченности. Оно как предельное основание трансцендентального всегда уже соотносено с противоположным полюсом — трансцендентным cogitatum. Чистое ego является необходимым в принципе и, как таковое, остается абсолютно самотождественным во всех действительных и возможных изменениях опыта. В аспекте интенциональности решается Г. и такой

важнейший вопрос, как вопрос синтеза. В разрозненных *cogitationes* предмет предстает всегда односторонне, в своей направленности на него мы имеем всегда разрозненные восприятия. Эти *cogitationes*, составляющие реальное содержание сознания, не дают нам предмет в его целостности. И тем не менее в различных модусах интенциональности — воображении, восприятии, оценке, суждении и т.д. — мы имеем идентичность того же самого предмета. Это единство, интенциональный предмет или *cogitatum*, есть интенциональное, идеальное содержание сознания. По Г., "один и тот же видимый гексаэдр есть один и тот же интенционально; то, что дано как пространственно-реальное, есть идеально-идентичное, идентичное интенции в многообразных восприниманиях, имманентное модусам сознания, Я-актам; но не как реальное данное, а как предметный смысл". Предмет в восприятии и любом другом модусе интенциональности дан нам односторонне — это составляет актуальность сознания. Но восприятие вот этой передней стороны куба невозможно без осознания куба как целостности, как совокупности всех возможных восприятий боковой, задней сторон в иных модусах сознания. Эта целостность составляет потенциальность сознания, или его горизонт. "В каждом *cogito* мы находим, как говорят в феноменологии, горизонты, причем в разном смысле. Восприятие поступательно разворачивается и намечает горизонт ожиданий как горизонт интенциональности, указывая на грядущее как воспринятое, таким образом, на будущие ряды восприятий". Итак, в каждом отдельном акте сознания предмет дан не частично, а как определенная целостность, которая сохраняет свою идентичность в потоке различных познавательных актов. Все феномены сознания переплетены, связаны между собой. Единичный акт сознания оказывается принципиально невозможным, ибо каждое восприятие, воспоминание и суждение, предполагает огромный потенциальный слой априорного синтеза, который Г. и называет "горизонтом". Всякая актуальность, то есть данность предмета в сознании, невозможна без отнесения ее к потенциальности, горизонту, смысловому контексту. Сознание это не *tabula rasa*, но *cogito*, которое всегда уже относится к предметам на основании априорного синтеза. Всякий интенциональный акт является актом наделения предметности смыслом. Сознание изначально находится в мире, постоянно создает смысловой слой чистого синтеза. Сознание всегда уже обнаруживает само себя погруженным, вовлеченным в эти структуры обнаружения смысла. Трансцендентальная субъективность поступательно разворачивает все новые и новые горизонты предметности, она выражает идею Разума. Сама эта идея телеологии Разума заключается в приведении к очевидности каждого интенционального акта. А в результате такого приведения к очевидности, по мнению Г., телеологически осуществляется, таким образом, и идея самой универсальной рациональности. Г. пытается создать новую "первую философию" — "эгологию", которая отвечает на вопрос: как происходит акт узрения общего, идеи, эйдоса, смысла? Схватывание общего опирается на множество единичных актов и интенций, но принципиально не сводимо к ним. Г., вслед за Кантом, полагает, что акт схватывания общего, смысла носит характер априорности, обладает специфическим отпечатком "врожденности". Г. пишет, что "это имеет колоссальное врожденное априори и что вся феноменология, или методически проведенное чистое самоосмысление философа, есть раскрытие этого врожденного априори в его бесконечном многообразии". Однако понятие "врожденности" в феноменологии ни в коем случае не тождественно старой метафизической концепции "врожденных идей". Оно означает лишь то, что поле возможных смыслов и возможного опыта является всегда уже достоянием эго-монады; более того, это поле бесконечного количества возможных смыслов и есть само эго. Именно поэтому трансцендентальная субъективность является тем пре-

279

дельным основанием бытийной значимости, тем слоем, далее которого философское вопрошание оказывается невозможным. Г. отмечает, что множественные модусы имеют точку тождества, центрированы, и это проявляется в том, что Я — одно и то же Я — сначала осуществляет акт "Я мыслю", затем — акт "Я оцениваю как видимость" и т.д. Понятие эго выполняет здесь сходные с кантовским понятием трансцендентальной апперцепции функции. Акт "Я мыслю" призван поддерживать единство сознания во всех представлениях. Но у Г. чистое Я выполняет ряд новых по отношению к кантовским понятием Я задач. "Чистое Я" у Г. не только осуществляет функцию "Я мыслю" по отношению к переживаниям, но и участвует в формировании каждого переживания, обеспечивая тем самым единство каждого интенционального акта. Чистое эго является источником любой объективации, опыта, и поэтому, естественно, не может быть схвачено и опредмечено. Оно реализует себя как чистая "направленность на..." в конкретных актах сознания. Эго постоянно осуществляет само-конституирование, которое является фундаментом для любого иного конституирования. Трансцендентальное Я оказывается центральным звеном всех представлений, оставаясь нетождественным самим представлениям. Устанавливая свою оппозицию по отношению к Канту, Г. пишет, что "центрирующее не есть некая пустая точка или полюс, но, благодаря закономерности генезиса, вместе с каждым исходящим от него актом обретает некоторую устойчивую определенность". Трансцендентальное эго предстает как постоянное и устойчивое Я оставшихся убеждений, привычек, которое конституирует личностный характер Я и единство личности, это "хабитуальное Я". Г. наполняет Я многообразным синтетическим содержанием. Эго-полюс является ядром монады, которое определяет ее своеобразность и уникальность. Конкретное трансцендентальное Я с его специфическим априори конституирует эмпирически-психологическое Я душевной жизни. Г. неоднократно подчеркивает, что сознание не содержит в себе двух отдельных Я, трансцендентального и психологического. Это тождественные друг другу Я, а различие

их создается только путем смены установки от трансцендентально-феноменологической к естественной, и наоборот. Это включает в себя и alter ego, чужие монады. Г. отмечает, что "некоторым образом в это становится множественной и Я-поляризация, благодаря его вчувствованиям как появляющемуся в это в качестве приведения к временному соприсутствию, отражению чужих монад с чужими Я-полюсами". Каждая монада, каждое трансцендентальное эго, является замкнутой, у нее нет "окон", как писал Лейбниц, поэтому трансляция фундаментальных смыслов от монады к монаде оказывается невозможной. Поэтому не может быть и речи о каких-то реальных вещных связях между монадами. Понятие интерсубъективности, которое вводит Г. в "Картезианских медитациях" для обозначения трансцендентального сообщества монад, призвано разорвать изначально солипсическое философствование эгологии и обосновать существование общезначимого знания о мире. Интерсубъективность заключена в самой структуре трансцендентального субъекта. Интерсубъективность говорит о факте множественности субъектов и выступает основой их общности и коммуникации. Только потому, что в структуре субъективности заложена такая черта, как интерсубъективность, мы можем не только отличить себя от Другого, но и понять Другого. Вводя временную структуру трансцендентальной субъективности и понятие интенциональности, Г. из критика историцизма как новейшей формы релятивизма становится сторонником историцизма. Понимание историчности у Г. прослеживается в его работе "Кризис европейских наук", в которой подводится итог всей его многолетней работы и где наука — прежде всего математика и естествознание — снова оказывается в центре внимания Г. "Кризис европейских наук" впервые вышел в свет в 1954 и сразу же получил громадный резонанс не только среди философов, но и в среде историков, социологов. Тексты, вошедшие в это исследование, были написаны Г. в 1936—1937, а идеи, изложенные в нем, были по существу итогом всего предшествующего развития трансцендентальной феноменологии. Непосредственным началом работы над "Кризисом..." является доклад, который Г. прочел в Вене в мае 1935, куда он приехал по приглашению "Венского культурного общества". Этот доклад назывался "Философия и кризис европейского человечества". Понятно, что в тех политических и идеологических условиях, когда к власти в Германии пришли национал-социалисты, а в Италии — фашисты, в условиях политического, идеологического, социального и духовного кризиса, доклад Г., который и ставил вопросы об истоках этого кризиса и о способах его преодоления, имел большой успех и даже был прочитан дважды — 7, а затем 10 мая. Проблемы, изложенные Г. в докладе, выходили за пределы только политической сферы: Г. ставил вопросы о сущности философии и конкретных наук, об историческом характере и о развитии человеческого познания, вопросы об укорененности "универсального научного разума" в окружающем жизненном мире и о смысловой структуре этого жизненного мира. В центре поздней философии Г. вновь стоит проблема науки, ее предмет, ее характерный метод исследования, а также отношения между новоевропейской наукой и философией, с одной стороны, и наукой и повседневной жизнью — с другой. В "Кри-

280

зисе..." Г. критикует инструментальную интерпретацию разума, характерную для позитивистски-технического направления в философии. Согласно Г., разум не допускает разделения "на теоретический, практический, эстетический и какой бы то ни было еще", разум составляет глубинную сущность самого человека. Только выяснение оснований западноевропейской рациональности позволит преодолеть тот кризис науки, философии и человечества вообще, который распространился по Европе. Единственный выход для преодоления кризиса современного ему европейского рационального сознания — это реконструкция "генезиса" этого кризиса. Задача состоит в том, чтобы показать, как и почему возник кризис науки, философии и всей рациональности вообще. С одной стороны, отмечает Г., о каком кризисе может идти речь при обращении к тем отраслям естествознания, которые продолжают служить образцом строгой научности и не перестают удивлять нас своими впечатляющими успехами? Физика, например, несмотря на свою постоянную изменчивость, навсегда останется точной наукой, независимо от того, будут ли иметься в виду теории Ньютона, Планка, Эйнштейна или какого-нибудь другого ученого. Не вызывают сомнения "строгость научности всех этих дисциплин, очевидность их теоретических достижений". Но тем не менее, согласно Г., становится все более ощутимым тот факт, что на рубеже столетий произошел сильнейший поворот в оценке наук. "Он касается не их научности, но того, что они, что наука вообще значила и может значить для человеческого бытия". Наука забыла о человеке. Это произошло главным образом потому, что вера в универсальную философию потеряла свое значение. А "кризис философии означает кризис всех наук нового времени — сначала скрытый, но затем со все большей силой обнаруживающийся кризис самого европейского человечества во всей совокупной значимости его культурной жизни, во всем его "существовании". Была разрушена "вера в "абсолютный" разум, из которого мир получает свой смысл, вера в смысл истории, в смысл человечества, в его свободу — в силу и способность человека придать своему индивидуальному и всеобщему человеческому бытию разумный смысл". Человек, теряя эту веру, перестает верить "в самого себя". Итак, причиной кризиса науки и философии, всей западной культуры является, по мысли Г., крушение веры в разум. Причины кризиса, который обнаружил себя только в начале 20 в., на самом деле лежат глубоко в истории Европы. Г. обнаруживает эти причины еще в эпоху Ренессанса, когда зарождалось и формировалось математическое естествознание Нового времени, с его методологизмом и массой технических достижений. Именно новое естествознание — могильщик разума. В Новое время намечается разрыв между "жизненным самосознанием" человека и научным

объяснением места человека в мире. Математическое естествознание, особенно в лице Галилея, осуществило идею математизации природы, причем оторвало, вырвало саму природу и, соответственно, и человека, как часть природы, из того базиса, из той основы, которая составляла смысл природы и человека и одухотворяла их. Г. отмечает, что начиная с Галилея естествознание и наука вообще полностью отделились от философии и превратились "в исследовательскую практику без предшествующего систематического осмысления принципиальных возможностей, существенных предпосылок математической объективации...". Наука все более становится без-основной, она пытается исключить все философские основания. Для современного естествознания полностью исчезает всякий смысл того, что оно исследует. Страшнее то, считает Г., что подобное отношение существует не только в естественных науках, но относится и к наукам о духе, которые призваны изучать духовное бытие самого человека. И здесь, в науках о духе, существует требование исключить все возможные оценочные моменты, суждения о смысле. Объективизм, по Г., полностью элиминирует всякую субъективность, признавая за реальность только вещественный универсум с его механическими законами; так объективистски настроенная наука теряет всякую связь с человеком, человеческой жизнью, ее смыслом и ценностями. Спасение от техницизма и натуралистического субъективизма Г. видит в восстановлении утраченной связи науки с субъектом. Кризис философии и науки должен быть разрешен не средствами традиционной философии, а средствами новой "науки о духе", которую Г. назовет наукой о "жизненном мире". Жизненный мир является смысловым фундаментом всякого человеческого знания, в том числе и знания естественнонаучного. В отличие от мира науки, который искусственно создан, сконструирован, идеализирован, жизненный мир не создается искусственно. Для его обнаружения не нужна какая-то особая теоретическая установка, жизненный мир дан непосредственно, с полнейшей очевидностью всякому человеку. Жизненный мир — это дорефлексивная данность, он является той почвой, на которой вырастают все науки. Научное познание зависит от более значимого, более высокого способа до-научного, точнее, вне-научного сознания, которое состоит из некоторой "суммы очевидностей". Жизненный мир первичен в смысле познания. Жизненный мир — это сфера "известного всем, непосредственно очевидного", это тот "круг уверенностей", к которым относятся с давно сложившимся доверием. Основные характеристики жизненного мира: 1. Жизненный мир является основанием всех

281

научных идеализации. С этой точки зрения, теоретическая установка является не его противоположностью, а одной из разновидностей: способы выбора объектов, их обработка — все это диктует мир, он истолковывает рациональность науки. 2. Жизненный мир всегда отнесен к субъекту, это его собственный окружающий повседневный мир. Жизненный мир насквозь и сплошь субъективен и релятивен. Он дан человеку в модусе практики, в виде практических целей, это жизненный мир каждого конкретного человека. 3. Жизненный мир — это культурно-исторический мир, точнее, культурно-исторически обусловленный образ мира, как он выступает в сознании социальной группы, класса, цивилизации на определенном этапе ее развития. 4. Именно потому, что жизненный мир релятивен и субъективен, он имеет телеологическую структуру, поскольку все его элементы соотносены с целеполагающей деятельностью человека. В жизненном мире все реалии отнесены к человеку и его практическим задачам. 5. Однако сам жизненный мир не становится предметом, темой исследования, не "тематизируется" ни естественной установкой, ни установкой объективистской философии. 6. Если мир, как его описывает математическая физика, неисторичен, то жизненный мир, напротив, представляет собой историю. 7. Если в естественных науках мы всегда прибегаем к объяснению, то жизненный мир открыт нам непосредственно, мы его понимаем. Жизненный мир нетематизируемый, нерелексивируемый, — он просто дан, он просто есть. Именно поэтому Г. не определяет жизненный мир, он просто его упоминает. Г. пишет: "Жизненный мир неизменно является пред-данным, неизменно значимым как заранее уже существующий, но он значим не в силу какого-либо намерения, какой бы то ни было универсальной цели. Всякая цель, в том числе и универсальная, уже предполагает его, и в процессе работы он все вновь и вновь предполагается как сущий...". Одновременно жизненный мир обладает и априорными структурными характеристиками, инвариантами, которые дают возможность формирования на их основе научных абстракций, идеализации и т.д. Такими инвариантами являются: пространство, временность, каузальность, вещьность, интересубъективность, которые даны в любом опыте, не сконструированы; в них фундирован любой конкретно-исторический опыт трансцендентальной субъективности. Г. оказал большое влияние на формирование таких течений, как экзистенциализм (Сартр), структурализм (Деррида), неотомизм; кроме того, феноменология была воспринята многими школами социологии и психологии. Среди тех, кто были учениками Г., — такие фигуры, как Хайдеггер, Левинас, Шелер, Ингарден. В последние десятилетия интерес к наследию Г. неизменно возрастает; феноменология получила распространение в США, Великобритании, Японии и других странах.

Д

DIFFERENCE — понятие философии постмодернизма, являющее собой "общий корень всех оппозиционных понятий, которые маркируют наш язык" (Деррида)

DIFFERENCE — понятие философии постмодернизма, являющее собой "общий корень всех оппозиционных понятий, которые маркируют наш язык" (Деррида). В качестве единого означающего для любых (выступающих в качестве бинарной оппозиции) парных смыслов метафизического порядка (например: "присутствие" — "след"), введено Деррида с целью преодоления ряда традиционных оснований метафизики — идей "присутствия", "тождества", "логоса" и т.п. (По мнению Деррида, "ничто — никакое присутствующее и безразличное сущее — не предшествует разнесению и размещению. Нет никакого субъекта, который был бы агентом, автором и хозяином разнесения и с которым разнесение случилось бы время от времени и эмпирически".) Как компонент процесса и как результат философски ориентированных языковых игр D. — неографизм: по Деррида, "... буква а в difference, разнесении, напоминает, что размещение есть овременение, обход, откладывание, из-за которого интуиция, восприятие, употребление, одним словом, отношение к присутствующему, отнесение к присутствующей реальности, к сущему всегда разнесено". Словоформа D., будучи центрированной на франц. корне *differe* — "различать", благодаря иному правописанию (вместо традиционного *difference*), не воспринимаемому на слух, оказывается в состоянии конституировать сопряженную конфигурацию понятий, не обязательно производных от исходной основы. Деррида отмечает, что D. "не выступает ни под рубрикой концепта, ни даже просто под рубрикой "слова"... Это не мешает ему продуцировать концептуальные следствия и словесные или именные образования. Которые, впрочем, — это не сразу замечают, — одновременно и отчечанены и взломаны штампом этой "буквы", непрестанной работой ее странной логики". Как термин, приобретающий категориальный статус в постмодернистской философии, D. осмысливается в ряде концептуально перспективных версий: 1) как то, что осуществляет процедуру разнесения, различия ве-

щи, понятия, явления. Согласно рассуждениям Деррида, их самотождественность задается не только отношением с иным понятием, вещью, явлением (в смысле "различать", "отличать"), но и отношением любого из них — к самому себе: конституирование присутствия изначально инфицировано различием. Самотождественность вещи, понятия, явления есть результат его различия от других "элементов", несамотождественных вне игры дифференциальных отношений. Любая же самотождественность немислима сама по себе: фиксация самотождественности вещи, понятия, явления требует в качестве неперемного условия возможность его собственной дубликации и отсылки к другому. Так, согласно Деррида, прежде чем сказать, чем А отличается от В, мы уже должны знать, что есть А, в чем именно заключается самотождественность А. Кроме этого, из данной схемы следует, что, например, число "5" существует постольку, поскольку есть числа "6", "7" и т.д. — они своим "торможением" как разновидностью D. допускают появление "5". (По мнению Деррида, D. — "возможность концептуальности, ее процесса и концептуальной системы вообще".) 2) В рамках традиционно реконструируемой этимологической связи с лат. *differe* трактуется как "движение", заключающееся в "задержке путем возвращения, замедления, делегирования, откладывания, отклонения, отсрочки выводов": тем самым уже в собственно лингвистическом контексте прописывается гипотеза о D. как об условии возможности присутствия как такового — либо замедляющем, либо инициирующем последнее; D. выступает тем самым "первородным", исходным пространственно-временным движением, будучи более первичным, нежели присутствие любого элемента в структуре. "Difference — это то, благодаря чему движение означивания оказывается возможным лишь тогда, когда каждый элемент, именуемый "наличным" и являющийся на сцене настоящего, соотносится с чем-то иным, нежели он сам; хранит в себе отголосок, порожденный звучанием прошлого элемен-

283

та, и в то же время разрушается вибрацией собственного отношения к будущему элементу; этот след в равной мере относится и к так называемому будущему, и к так называемому прошлому, он образует так называемое настоящее и силу самого отношения к тому, чем он сам не является" (Деррида). 3) Как собственно производство различий, диакритичности: как условие возможности для всякой сигнификации и любой структуры. Согласно Деррида, не существуют и не могут мыслиться какие-либо фундаментальные принципы либо понятия, которые бы не производились D. Так, оппозиция "структуры" и "генезиса" также маркируется "эффектом D.": конституирование различия как такового предпослано, согласно мнению Деррида, продуцированию всяких внутрисемиотических и внутрилингвистических оппозиций. (По версии Деррида, субъект: а) "становится говорящим субъектом, только вступая в отношения с системой языковых различий"; б) "становится означающим — через слово или другой знак — только вписываясь в систему различий".) 4) В качестве одного из концептов — продуктов эволюции хайдеггерианского миропонимания — нередко трактуется в качестве "онтико-онтологического" различия. По мнению Деррида, D. включает в себя идею онтико-онтологического различия, но последнее уступает ему по объему: D. могло бы в первом приближении именовать и это развертывание различия, но не только или не в первую очередь именно его. Принимая идею Хайдеггера об изначальности онтико-онтологического различия как "пре-

дельной" детерминации различия, Деррида стремится преодолеть его ввиду его метафизичности. Согласно Деррида, в качестве "различия" такого порядка онтоко-онтологическое различие предшествует бытию, но у Хайдеггера, как известно, "ничто" не предшествует "бытию", т.к. последнее имеет аналогичный с ним статус "абсолютного означаемого". D. же как "еще более" изначальное, как "различие вообще" предшествует и онтоко-онтологическому различию: по утверждению Деррида, "... мы должны были бы стать открытыми difference, которое больше не определяется, на языке Запада, как различие между бытием и сущим". Как полагает Деррида, онтоко-онтологическое различие зависимо от собственно самой возможности и формы различия ("бытие" в истории метафизики всегда мыслилось как "присутствие"): D. же в смысле возможности формы различия обретает статус условия возможности самого бытия. Существенно значимым в контексте стремления Деррида преодолеть установки классической философии выступает следующая особенность D. как различия: оно не есть различие логическое, т.е. не есть противоречие, разрешаемое по законам гегелевской логики. У Деррида D. не позволяет гетерогенности различия

обрести степень противоречия: отношение между противоречием и различием сохраняется как "отношение без какого-либо отношения": противоречие в данной оппозиции смыслов сохраняется, не будучи им. При этом разрешение "не-противоречия" D. в принципе осуществляется не посредством "схватывания" понятия, в собственной имманентности снимающего свою негативность: D. выносится Деррида по "ту сторону" гегелевской логики (см. Гегель). По мысли Деррида, "я пытался развести Difference... и гегелевское различие и сделал это именно в той точке, где Гегель в большой Логике определяет различие как противоречие, только лишь для того, чтобы разрешить его, интериоризовать его... в самоприсутствии онто-теологического или онто-телеологического синтеза. Difference (в точке почти абсолютной близости к Гегелю...) обозначает точку, в которой разрывает с системой Aufhebung /снятия — А.Г./ и со спекулятивной диалектикой". Противопоставляя в работе "Колодец и пирамида. Введение в гегелевскую семиологию" (1968) дискурс логоса, извлекающий истину (сплошь словесную) из глубины колодца, — письму, оставляющему свою мету, более древнюю, чем истина, на лице памятника, Деррида утверждает: "Разнесение дает о себе знать немим знаком, молчащим монументом, я сказал бы даже — некой пирамидой, думая при этом не только о форме этой буквы, когда она как прописная или заглавная, но и том тексте гегелевской "Энциклопедии", где тело знака сравнивается с египетской пирамидой". В традиции американской постаналитической философии — идея D., трактуемого как "разнообразие" или (в соответствующем контексте) как "социальное различие", дал начало становлению новых дисциплин: теории гомосексуализма и лесбиянства, теории перформанса, программе тендерных и феминистских исследований, проблематике черных американцев. Рефлексия над нетрадиционными социальными объектами любых типов неосуществима сегодня вне рамок подхода, обусловливаемого разнообразными интерпретациями D.

А.А. Грицанов

ДАНТЕ Алигьери (Dante Alighieri) (1265—1321) — итальянский поэт общеευропейского и мирового масштаба

ДАНТЕ Алигьери (Dante Alighieri) (1265—1321) — итальянский поэт общеευропейского и мирового масштаба, мыслитель и политический деятель позднего средневековья, гуманист, основоположник итальянского литературного языка. Перу Д. принадлежат: грандиозная философская поэма "Божественная комедия", фактически представляющая собою обзор всей предшествующей культурной традиции (как в проблемном, так и персональном планах); трактат "Пир" — первый прецедент ученой прозы на итальянском языке (volgare) и первое предренессансное произведение просветитель-

284

ской направленности, посвященное проблемам физики, астрономии, этики; трактат "О народном красноречии", написанный по-латыни и разрабатывающий поэтику и риторику романских языков (в первую очередь итальянского и провансальского); социально-философский трактат "Монархия", представляющий собою политико-утопическую модель общественного устройства; лирическое поэтико-прозаическое произведение "Новая жизнь"; многочисленные письма, канцоны, секстины, баллады, эклоги и сонеты, отличающиеся изысканной строфикой. Родился во Флоренции в семье, происходящей, согласно преданию, из римского рода Элизеев, участвовавшем в основании Флоренции; праправнук Каччагвидо, участвовавшего в Крестовом походе Конрада III, внук знаменитого гвельфа Беллинчоне. Вырос при мачехе, в 18 лет лишился отца, став старшим в семье, состоящей из двух сестер и брата. Ученик Брунетто Латини, юриста, писателя и переводчика (Аристотель, Вергилий, Овидий, Цезарь, Ювенал). Был женат (по решению родителей) на дочери своего политического врага Манетто Донати, отец четырех детей. Принадлежал к партии Белых гвельфов, начиная с 1295 активно участвует в политической жизни Флоренции, играя значительную роль в Особом народном совещании при Капитане народа (Consiglio della Capitudini; ноябрь 1295 — апрель 1296); был избран одним из шести сави (ит. *savi* — мудрец) района Флоренции Сан-Петро; в 1296 был членом Совета Ста (главный финансовый орган республики); в 1300 — одним из семи приоров Флоренции. После падения белой сеньории Д. был наряду с другими лидерами Белых обвинен в *baratteria*, т.е. в злоупотреблении властью, и изгнан (январь 1302), в марте 1302 было вынесено дополнительное постановление относительно Д.: при его попытке вернуться во Флоренцию, пусть его "жгут огнем, пока не

умрет". Д. является одним из организаторов 1-й муджеланской войны (в союзе с гиббеллинами), позднее жил в изгнании (Верона, Болонья, Равенна и др.), продолжая участвовать в политической деятельности. В 1313 посещает Париж с образовательными целями ("для усовершенствования знаний"). Приветствовал объединительные тенденции в политической жизни Италии и, в частности, избрание Генриха Люксембургского итальянским императором и его тезис о неразличении гиббеллинов и гвельфов. Нежелавшая признать императора, Флоренция подверглась столь резкому осуждению Д. (письмо "злодеям-флорентийцам" от 01.03.1311), что Д. и его сыновья были исключены из Флорентийской амнистии. После соответствующего декрета Д. мог бы вернуться на родину, пройдя публичный обряд покаяния, но отказался от унижительной процедуры, предпочтя изгнание; в 1315 вновь был осужден на смерть сеньорией Флоренции вместе с сыновьями. В качестве посла правителя Равенны Гвидо де Полента в Венеции участвовал в заключении мира с республикой Сен-Марко. Возвращаясь из Венеции, заболел малярией и умер. Похоронен в Равенне (даже после объединения Италии в 19 в. Равенна не согласилась вернуть прах Д. во Флоренцию). В сфере философской мысли испытал влияние Аристотеля, схоластического аристотелизма и аверроизма, а также — отчасти — неоплатонизма, стоицизма и арабской философии. Специально изучал тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита, Иоанна Скота Эриугены, а также Бернара Клервоского, Алана Лилльского и Сигера Брабантского. Аксиологическая система поэтики Д. генетически восходит к Псевдо-Дионисию Ареопагиту (заключительная часть "Божественной комедии") и перипатетизму ("Пир"). Политическим идеалом Д., сформировавшимся в условиях перманентной гражданской войны, было единое светское государство — гарант мира и воплощение законности, — где будут ликвидированы сепаратизм и частная собственность на землю. Управление этим государством мыслится Д. согласно платоновской модели: решения монарха должны быть фундированы советами философа ("О вы, несчастные, ныне правящие! О вы, несчастнейшие, которыми управляют! Ибо нет философского авторитета, который сочетался бы с вашим правлением"). Оптимальное, с точки зрения Д., политическое устройство, с одной стороны, основано на презумпции мирового единства, а с другой — предполагает сохранение местного самоуправления и обеспечение свободы. Развитие этих двух тенденций должно, по Д., привести к "полноте времен", т.е. всеобщему благоденствию. Отрицание Д. так называемого "константинового дара" (т.е. передачи в свое время императором Константином большой территории Италии под юрисдикцию папы) вызвало острую реакцию со стороны церкви; по свидетельству Дж. Бокаччо, кардинал Бельтрандо дель Подисетто приказал сжечь рукопись "Монархии"; позднее, в 1329, он же призывал подвергнуть аутодафе останки Д. Доминиканским монахом Гвидо Вергани из Римини было написано сочинение против "Монархии", что в свою очередь, вызвало ответную реакцию со стороны Чино де Пистойя, Бартоло де Сассоферрато, Марсилио Падуанского, дав новый импульс развитию идей о гармоничном государственном устройстве. "Монархия" Д. вызывает острые споры вплоть до сегодняшнего дня; ее идеи подвергались толкованию с романтических (объединение Италии в этнических границах), экстремистских националистических (мировая итальянская гегемония) и утопико-коммунистических (всеобщее государство всеобщего счастья) позиций; семантически социальная модель Д. открыта для трактовки с позиций идеала глобальной цивилиза-

285

ции с его презумпцией этнического полицентризма. Поэтическое творчество Д. ориентировано на полисемантический символизм (см. идеи "Пира" о наличии первого, т.е. исторического или буквального значения текста, служащего основой конституирования аллегорического и анагогического его значений). Вводимая Д. система персонификаций различных качеств личности и проявлений душевной жизни ("Я говорю об Аморе так, как если бы он обладал самостоятельным бытием... Амор не является субстанцией, но качеством в субстанции"), задает в культуре вслед за соответствующей системой персонификаций позднесредневековой галантной культуры (прежде всего "Романа о розе") вектор оформления интересубъективную языка, посредством которого возможен предметный разговор о чувственной сфере. Центральным смыслообразом поэтики Д. является фигура Беатриче (итал. *beatrice* — дарующая блаженство; в "Новой жизни" прохожие с первого взгляда усматривали ее божественную красоту и достоинство: "не зная, как ее зовут, — именовали Беатриче"), чей реальный прообраз — дочь Фалько Портинари и жена банкира Симоне де'Барди, троюродная сестра мачехи Бокаччо. Семантика образа Беатриче восходит к семантике Донны в *dolce stil nuovo* и в куртуазной лирике: поэтика Д. конституирует образ Беатриче как воплощение абсолютной красоты и женственности, которые есть основа красоты, светящейся в других женских ликах (идея прекрасно передана иллюстрациями Эрнста Неизвестного к "Новой жизни"). Фактически красота Беатриче мыслится Д. в качестве красоты как таковой в субстанциальном ее выражении ("в ее красе предел природных сил"), — такая красота способна обновить природу тех, кто ею любуется, "ибо она чудесна" (отсюда — "Новая жизнь"), и причастность к ней означает моральное совершенствование и духовный взлет: "Прекрасна власть Амора, ибо от всего низкого обращает она намерения верного". Потому, характеризуя красоту Беатриче, Д. интерпретирует ее в куртуазной парадигме как импульс к божественному восхождению, аксиологически эквивалентному откровению: "Пусть воздадут Творцу благодаренье // Все, сопричастные ее путям". Это отражено и в цветовой символике поэтики Д.: во время первой встречи Беатриче, девятилетняя девочка, одета в пурпурно-красное — цвет грядущей страсти; во время второй встречи Беатриче в расцвете своей женской красоты, в ослепительно белых одеждах — символе невинности и чистоты ("Новая жизнь"); во время третьей, финальной встречи Беатриче, царица

мира, предстает перед Д. в сияющем огненном одеянии ("Божественная комедия"), что в рамках восходящей к неоплатоникам световой символики христианства означает мудрость, славу Божью и совершенство. Семантика любви в этом

контексте конституируется как семантика очищения и восхождения к Абсолюту (см. программную для Д. канцону "Мое три дамы сердце окружили...", где персонифицированные верховные добродетели — Справедливость, Правда и Законность, — гонимые и отверженные всеми, находят единственного друга в лице Амора). Значительным символом выступает у Д. и персонификация "сострадательной дамы", которая является "достойнейшей дочерью Повелителя Вселенной, которую Пифагор именовал Философией". Именно "Мадонна Философия" выступает у Д. вдохновительницей его духовных и интеллектуальных исканий, и в этом смысле образы "Мадонны Беатриче" и "Мадонны Философии" оказываются семантически эквивалентными: "За сферою предельного движения // Мой вздох летит в сияющий чертог. // И в сердце скорбь любви лелеет Бог // Для нового Вселенной разуменья". Поэзия Д. сыграла большую роль в оформлении ренессансного гуманизма и в разворачивании европейской культурной традиции в целом, оказав значительное воздействие не только на поэтико-художественную, но и на философскую сферы культуры (от лирики Петрарки и поэтов Плеяды до софиологии В.С. Соловьева). Исследование творчества Д. оформилось в настоящее время в специальную отрасль медиевистики — дантологию, изучению и популяризации его наследия посвящена деятельность специальных институтов и фондов (Итальянское Дантовское общество, например).

М.А. Можейко

ДАО (кит. — Бог, слово, логос, путь) — понятие древнекитайской философии, обозначающее то, что: не имея ни имени, ни формы; будучи вечно единым, неизменным, непреходящим, существующим от века

ДАО (кит. — Бог, слово, логос, путь) — понятие древнекитайской философии, обозначающее то, что: не имея ни имени, ни формы; будучи вечно единым, неизменным, непреходящим, существующим от века; являясь неслышимым, невидимым, недоступным для постижения — неопределяемым, но совершенным; находясь в состоянии покоя и неизбежного движения; выступая первопричиной всех изменений, — является "матерью всех вещей", "корнем всего". Д. — ("всеединое" по Лао-цзы) — зависит лишь от себя самого: "человек зависит от земли, земля от неба (космоса), небо — от Д., а Д. — от себя самого".

А.А. Грицанов

ДАОСИЗМ — учение о дао или "пути вещей".

ДАОСИЗМ — учение о дао или "пути вещей". Как особая система философствования возникает в Китае в 6—5 вв. до н.э. Основоположителем Д. принято считать Лао-цзы (много позже, в эпоху Тан — 7—9 вв. — был канонизирован как святой). Видными представителями Д. (4—3 вв. до н.э.) являлись Ян Чжу, Инь Вэнь, Чжуан-цзы и др. Согласно постулатам ортодоксального Д., только соблюдение естественных законов (дао) жизни

286

позволяет человеку "сохранить в целостности свою природу". Лишь на этой основе представляется возможным постижение истины и овладение мудростью. (Д. как определенную схему философствования и Д. как религиозное вероучение, сформировавшееся к началу н.э., нельзя отождествлять.) Философские аспекты "аутентичного" Д. легли в основу китайских религиозных школ "Пути истинного единства" (2 в.), "Высшей чистоты" (4 в.), "Пути совершенной истины" (13 в.) и др. Философские подходы Д. в средневековом Китае разрабатывали Гэ Хун ("Мудрец, объемлющий простоту", 4 в.); Ван Сюаньлан ("Трактат о Сокровенной жемчужине", 6 в.); Тянь Цяо (комментарии к "Книге превращений", 10 в.). Канон текстов Д. ("Дао Цан") сложился к 12 в. В границах Д. нередко конституировались также и еретические, диссидентские теоретические системы, неоднократно оказывавшиеся идеологическим обоснованием крестьянских революций и гражданских войн в Китае. (См. Дао, Лао-цзы.)

А.А. Грицанов

ДАРВИН (Darwin) Чарлз Роберт (1809—1882) — британский естествоиспытатель, автор теории происхождения видов путем естественного отбора.

ДАРВИН (Darwin) Чарлз Роберт (1809—1882) — британский естествоиспытатель, автор теории происхождения видов путем естественного отбора. Закончил Кембридж (1831). Во время путешествия на корабле "Бигл" (1831—1836) собрал огромный материал по ботанике, зоологии, палеонтологии и антропологии. Основные сочинения: "Путешествие натуралиста вокруг света" (1839), "Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь" (1869; первый набросок в 1842); "Изменение домашних животных и культурных растений" (т. 1—2, 1868); "Происхождение человека и половой отбор" (в двух томах, 1871), "Выражение эмоций у человека и

животных" (1878), а также работы по геологии (об образовании коралловых рифов), редактирование фундаментального пятитомного издания "Зоология" (1839—1843). В "Происхождении видов..." Д. сформулировал пять видов доказательств эволюционной теории: 1) доказательства относительно наследственности и культивации с учетом изменений, полученных путем одомашнивания; 2) доказательства, связанные с географическим распределением; 3) археологически обоснованные доказательства; 4) доказательства, связанные со взаимным подобием живых существ; 5) доказательства, полученные из эмбриологии и на базе исследования рудиментарных органов. По мысли Д., многие полагают, что "каждый вид был сотворен один независимо от другого. Но мой образ мыслей более согласуется с тем, что известно из законов, запечатленных в материи Творцом: появление и распространение прошлых и нынешних обитателей мира обусловлено вто-

ричными причинами, схожими с тем, что определяют рождение и смерть индивида. Когда я рассматриваю живые существа не как особые творения, а скорее как прямых потомков немногочисленных существ, живших давно, в первые века силлурийского периода, они представляются мне облагороженными". В своем учении Д. доказал несостоятельность креационистских представлений о сотворении видов, раскрыл единство растительного и животного мира, выявил основные закономерности и механизмы эволюции в живой природе, а также механизмы естественного и искусственного отбора, заложил основы селекции как биологической дисциплины. Д. совершил подлинно научную революцию в биологическом познании. Он разработал эволюционную картину живой природы, перестроил идеалы и нормы биологического объяснения, ввел в категориальный строй биологического и научного мышления концептуальный аппарат органического детерминизма. Объект биологического познания в теории Д. предстал как сложная иерархическая система, целесообразно приспособленная к неорганическим и органическим условиям существования в результате исторического развития. В категориальный аппарат дарвинского объяснения вошли понятия случайности, вероятности, неопределенности, целесообразности. К изучению закономерностей естественного отбора Д. были широко применены методы статистики и теории вероятностей. Принципы историзма, эволюционизма, относительного характера приспособительной целесообразности задавали обобщенную схему процедур исследования биологических объектов как развивающихся систем. Не рискуя изначально постулировать генетическую общность человека и человекообразных обезьян, Д. лишь в 1871 в первой главе книги "Происхождение человека и половой отбор", озаглавленной "Доказательства происхождения человека от какой-то низшей формы", зафиксировал: "Человек способен воспринимать от низших животных, например, определенные болезни. Этот факт подтверждает сходство их тканей и крови как структурное, так и композиционное, что можно увидеть и в микроскоп, и посредством химического анализа... Лекарства производят на них то же действие, что и на нас. Многим обезьянам по вкусу чай, кофе, алкогольные напитки, более того, я сам видел, с каким наслаждением они курят табак... Трудно переоценить моменты общего структурного соответствия в строении тканей, в химическом составе и конституции между человеком и высшими животными, особенно антропоморфными обезьянами... Человек и прямоходящие животные сложены по общей модели, прошли те же примитивные стадии развития, сохранили общие черты. Поэтому мы смело можем говорить об общем происхождении. Толь-

287

ко естественный предрассудок и высокомерие заставляют нас искать родство с полубогами. Однако не за горами день, когда покажется странным, что натуралисты, сведущие в сравнительной истории развития человека, могли когда-то верить в то, что человек создан одним актом творения". Идеи Д. послужили основой ряда концепций в системе социального знания (социал-дарвинизм и др.). По мысли Д., "вращающаяся по своим неизменным законам гравитации планета эволюционирует, начав с простых, чтобы прийти к бесконечно прекрасным и изумительным формам".

Е.В. Петушкова

ДВИЖЕНИЕ — понятие процессуального феномена, охватывающего все типы изменений и взаимодействий.

ДВИЖЕНИЕ — понятие процессуального феномена, охватывающего все типы изменений и взаимодействий. В историко-философской традиции — с самых ее истоков — конституируются альтернативные трактовки Д.: от абсолютизирующего его релятивизма (начиная с Гераклита) до тотального его отрицания (начиная с элеватов). В философских учениях, постулирующих онтологический статус Д., последнее трактуется в качестве атрибутивной и универсальной характеристики оснований бытия (по Аристотелю, "познание движения необходимо влечет за собой познание природы"). В рамках материализма Д. было понято как способ существования материи (Толанд, Дидро. Гольбах, Энгельс, Д.Лукач, отчасти М. Борн, Х. Альвен). В философии Лейбница и Гегеля были высказаны взгляды на Д. не как на механическое перемещение, но как качественное изменение, реализуемое в нелинейном механизме разрешения противоречий. Д., предполагающее качественную трансформацию движущегося объекта, может иметь двоякую направленность: накопление негэнтропийного потенциала и повышение уровня сложности системной организации движущегося объекта, усложняющее и дифференцирующее его связи со средой (прогресс), с одной стороны, и соответственно снижение негэнтропийного потенциала и упрощение внутренней и внеш-

ней структуры объекта (регресс) — с другой. В рамках современной науки Д. понято в контексте его связи с феноменами пространства, времени и энергии (специальная и общая теория относительности), выявлено онтологическое содержание сформулированных еще античной философией апорий, связанных с пониманием Д. (единство континуальности и дискретности Д., Д. элементарной частицы без траектории и др.). В контексте европейской культуры понятие Д. является аксиологически акцентированным, что находит свое выражение в его семантической дифференциации (Д. как "изменение вообще"; направленное Д. как развитие; прогресс и регресс как варианты развития и т.д.). В отличие от этого понятие покоя конституируется в европейской традиции в качестве моносемантического (ср. с альтернативной ситуацией традиционной восточной, — в частности, древнеиндийской — культуры, фиксирующей пять различных видов покоя, с одной стороны, и Д. как таковое — с другой).

М.А. Можейко

ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ теория

ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ теория — распространенное в средние века философское предположение о принципиальной возможности интеллектуальной ситуации, в границах которой научное положение (тезис) может одновременно выступать как истинное и как ложное (в зависимости от собственного мировоззренческого, концептуального, парадигмального и идейного контекстов). Д.И.т. сложилась в русле обособления процедур рационального истолкования религиозных догматов. Предполагалось, что философские истины не обязательно являются таковыми с теологической точки зрения. Последняя же по определению является господствующей. Конструктивное преодоление Д.И.т. началось после ее переосмысления в учении Помпонации.

А.А. Грицанов

ДЕИЗМ (лат. deus — Бог) — философская парадигма синтеза сциентистски ориентированного рационализма и идеи Бога.

ДЕИЗМ (лат. deus — Бог) — философская парадигма синтеза сциентистски ориентированного рационализма и идеи Бога. Конституируется в контексте классической культуры западного типа, фундированной метафизической презумпцией логоцентризма (см. **Лого-центризм, Логос, Метафизика**), предполагающей, в свою очередь, опору на презумпцию наличия субъекта, сознательное целеполагание которого стоит за любыми феноменами внешней упорядоченности (см. **Автор**). В этом отношении в рамках западной культурной традиции (на протяжении всей истории ее эволюции — вплоть до 20 в.) Д. сохраняет свои позиции как парадигма религиозной веры, типичная для естествоиспытателей: если 19 в. репрезентирован в этом отношении позицией Дарвина ("Мир покоится на закономерностях и в своих проявлениях представляется как продукт разума — это указание на его Творца"), то 20 в. — позицией Эйнштейна ("Основой всей моей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность. Это убеждение зиждется на вере в Создателя"). Согласно Д., Бог, выступая в качестве трансцендентного Абсолюта по отношению к миру, осуществляет креационный акт как исходное чудо начала (причинения) мира (семантическая фигура акта Божественного "первотолчка"), не вмешиваясь впоследствии в его дальнейшее разворачивание, протекающее по сообщенным ему изначально разумным законам. Соответственно в качестве семантически акцентированных

доказательств бытия Божьего в Д. выступают, в первую очередь, космологическое и, отчасти, телеологическое, актуализируя в Д. идею предустановленной гармонии. Д. противостоит — в плане осознанной оппозиции — теизму как основанному на презумпции предельной персонификации Бога, концепции диалогичности отношений человека с Богом (концепция откровения) и идее теургии (лат. theourgia — боготворчество) как чудодейственного вмешательства Бога в мир, а также — объективно — пантеизму и атеизму. Семантическим центром и исходным пафосом Д. выступает смена теургической парадигмы интерпретации мира как перманентного чуда на парадигму трактовки бытия как развивающегося по разумным законам, имеющего внутреннюю логику ("разумное начало") эволюции, а потому открытого для рационального осмысления и познания. Согласно Д., познавательный процесс также фундирован изначально заложенным в человека Богом и — применительно к индивиду — врожденным "разумным началом" и ориентирован на постижение четырех ступеней истины: 1) онтологически трактуемая истина как самотождественность объекта ("истина вещи"); 2) феноменологически трактуемая истина как согласованность явления и сущности ("истина явления"); 3) логически трактуемая истина как соответствие содержания понятия своему денотату ("истина понятия"); 4) гносеологически трактуемая истина как "правильное рассуждение о вещах" ("истина разума"). Как оформленное и рефлексивно осознающее свои основания направление философской мысли Д. возникает в контексте европейской традиции Просвещения. Основоположник — английский философ и политик — дипломатический деятель — лорд Х.Ч. Чербери (1583—1648), сформулировавший в "Трактате об истине" (1624) основные принципы Д. как "естественной религии" ("религии разума"): существует Абсолют как трансцендентный миру и безличный, и существует воздаяние за земную жизнь в загробном мире (онтологические принципы); Абсолют должно чтить, и

лучшим способом сделать это является праведная жизнь ("добродетель и благочестие"), а в качестве искупления грехов выступает раскаяние (этические принципы). Максимальное влияние и распространение Д. относится к 18 в. Возник и был популярен в Англии (Дж. Пристли, Толанд, А. Коллинз, М. Тиндаль, А. Шефтсбери, Г.С.-Дж.Болинброк и др.), Франции (Вольтер, отчасти Руссо), Германии (Лейбниц, Лессинг и др.), а также США (Т. Джефферсон, Б. Франклин, И. Аллен и др.) и России (М.В. Ломоносов и некоторые декабристы: И.Д. Якушкин, А.П. Барятинский, П.И. Борисов, Н.А. Крюков и др.). Рефлексивному мета-анализу феномена Д. посвящены специальные работы Юма ("Диалоги о естественной религии", 1779) и Канта ("Религия в пределах только разума", 1793). Традиционно связываясь с идеологией Просвещения, семантическая парадигма Д., однако, имеет глубокие корни в европейской традиции и может быть обнаружена — в различных своих модификациях — уже в средневековой культуре, где типологическим коррелятом гносеологической установки Д. (вне проблемы интерпретации бытия Божьего) выступает концепция "двойственной истины" (см. Схоластика). Практически изоморфная Д. семантическая структура может быть зафиксирована и в традиции древнегреческой философии, а именно в рамках натурфилософских моделей космогенеза, мыслящих творческое мировое начало (Логос у Гераклита, Нус у Анаксагора и др.) в качестве иницирующего космический процесс и не оказывающего на него в дальнейшем детерминационного влияния (см. раздел "Техноморфная модель космического процесса" в статье Античная философия). Внутренняя парадоксальность Д., вдохновленного в своем возникновении когнитивным пафосом сциентизма, заключается в том, что при последовательно логическом движении внутри своей системы координат Д. приходит к идее об ограниченности познавательных возможностей разума и необходимости — при постижении Абсолюта — подкрепления рациональных усилий интуитивным "одобрением сердца" ("Д. чувства" Руссо). Несмотря на эту противоречивость, Д. оказался экзистенциально значимым для интеллектуалов феноменом, выступая в новоевропейской культуре важнейшим инструментом если не преодоления в индивидуальном сознании фундаментального для западного менталитета дуализма (см. Дуализм), то по крайней мере конституирования целостности самосознания в условиях этого дуализма: по оценкам Руссо, вне системы Д. "я буду жить без утешения /т.е. вне открываемой Д. перспективы когнитивного оптимизма — *М.М.И* и умру без надежды /т.е. вне открываемой Д. перспективы вечной жизни — *М.М.И* ...Я стану несчастнейшим созданием". Парадигма Д., доминируя в религиозном сознании интеллектуалов первой половины 20 в., во второй его половине оказывается серьезно потесненной благодаря идеям неопредетерминизма и спонтанной самоорганизации (см. Неопредетерминизм), что находит свое концептуальное выражение в оформляющейся в современной постмодернистской философии парадигмальной фигуре "смерти Бога" (см. "Смерть Бога", Постмодернизм). (См. Демиург.)

М.А. Можейко

ДЕКАРТ (Descartes) Рене (латинизиров. имя — Картезий; Renatus Cartesius) (1596—1650) — французский философ, математик, физик, физиолог

ДЕКАРТ (Descartes) Рене (латинизиров. имя — Картезий; Renatus Cartesius) (1596—1650) — французский философ, математик, физик, физиолог. Автор мно-

289

гих открытий в математике и естествознании. После окончания одного из лучших учебных заведений тогдашней Франции — основанной иезуитами коллегии Ла Флеш, служил вольнонаемным офицером, в 1629—1649 жил в Голландии, где написал свои основные сочинения: "Рассуждение о методе" (1637), "Метафизические размышления" ("Размышления о первой философии...") (1641), "Начала философии" (1644), "Страсти души" (1649). Д. — один из основоположников "новой философии" и новой науки, "архитектор" интеллектуальной революции 17 в., расшатавшей традиционные доктрины схоластики и заложившей философские основы мировоззрения, приведшего к прогрессирующему развитию научного познания. Не только конкретные положения декартовской метафизики и научные открытия Д. оказали влияние на развитие философии и науки: сам освобождающий дух декартовской философии с ее опорой на собственный разум, требованием очевидности и достоверности, стремлением к истине и призывом брать за нее ответственность на себя (вместо того чтобы некритически полагаться на обычай, традицию, авторитет) был воспринят философами и учеными разных стран и поколений. Стремясь к созданию единого корпуса универсального знания, основанием которого была бы метафизика, не находя прочного фундамента и системности в современном ему философском и научном знании, где, по мнению Д., истины достигались скорее случайно, нежели на основе достоверного метода, Д. решает поставить под вопрос всю прежнюю традицию и начать все с самого начала: "не искать иной науки, кроме той, какую можно найти в себе самом или в великой книге мира". Обращаясь к изучению самого себя, к собственному разуму, Д. ставит перед собой задачу отыскать надежный путь, которым следует руководствоваться для достижения истины. Придавая большое значение опыту, Д. понимает его шире, чем опыт внешнего мира или опыт-эксперимент. Важнейшие свойства и истины, принадлежащие нашему сознательному существованию (напр., свободу воли), мы, по Д., постигаем именно "на опыте". Как раз на такого рода опыт, который каждый может испытать на себе, Д. часто указывает как на конечную точку отсчета, где непосредственной достоверностью собственного опыта обрубается ненужные дискуссии и вербальные затруднения. А призыв обратиться к

"книге мира", в противоположность "книжной учености", — отнюдь не призыв обращаться к непосредственному восприятию, случайному опыту и основывать знание на нем. Получение внешнего опыта, пригодного для построения знания, должно предваряться радикальной работой сознания, разума над самим собой. Это признавал и безусловный сторонник опытного познания Ф. Бэкон: "не в самих вещах, кото-

рые вне нашей власти, возникает трудность, но в человеческом разуме, в его применении и приложении, а это допускает лекарство и лечение". Д. предлагает "лечить" разум с помощью радикального сомнения. Открыв явление, которое в современной философии называется дискретностью, неоднородностью и гетерономностью стихийного опыта сознания, заметив, сколь много ложных мнений он принимал за истинные, и учитывая возможность обмана со стороны чувств, Д. принимает решение усомниться во всем: в предшествующих истинах философии, науки, здравого смысла, в вещах внешнего мира и т.д. Его сомнение не эмпирично (не перебор существующих мнений) и не скептически (не довольствуется указанием на недостоверность знаний), оно является методическим приемом, направленным на пересмотр оснований, принципов познания. Поставив все прежде известное под вопрос, Д. ищет истину, которую можно было бы положить в основу последующего движения мысли, нечто, столь безусловно достоверное и очевидное, что могло бы служить самым образцом истины. Проведенное до конца радикальное сомнение (обрезавшее все обуславливания, все внешние отсылки) оказывается самореферентным, упирающимся в несомненность самого себя и существования того, кто это сомнение осуществляет. Факт сомнения открывается в своей необходимой связи с фактом существования сомневающегося, здесь проявляется со всей наличной очевидностью цельная и неделимая достоверность внутреннего опыта: сомневающийся (мыслящий), в то время, когда он сомневается (мыслит), не может не существовать. И абсолютно несомненным началом, моделью истины для Д. оказывается положение "я мыслю, следовательно, я существую" (*cogito ergo sum*). Так как "я" в качестве физического тела, в ряду всех других предметов, уже редуцировано сомнением, Д. здесь приходит не только к первоначальной очевидности, но и к исходному пункту различения двух типов "субстанций": "мыслящей", факт существования которой дан нам непосредственно в акте осознания своего мышления, и "протяженной", доказательство существования которой он дает, исследуя *cogito*. Декартова редукция приводит к открытию нового необозримого поля исследований: сознания (мышления), — и делает его доступным для анализа и реконструкции. *Cogito* Д. открывает рефлексивное измерение сознания в его доступной непосредственному осознанию полноте: "Под словом мышление (*cogitatio*) я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить". Воспринимаемое, ощущаемое, чувствуемое, желаемое и т.д. фиксируются Д. на уровне рефлексивных

290

эквивалентов и рассматриваются как принадлежащие достоверности *cogito*. Если видящий нечто заключает о существовании видимого, то в этом он может ошибаться, но отсюда с полной очевидностью следует, во-первых, что имеется сама идея этого видимого, а во-вторых, что видящий (осознающий, "мыслящий", что он видит) существует. Измерение *cogito* выявляет индивидуально-личностное присутствие мыслящего, сознющего в знании (а "знающего" в жизненной практике: "я всегда горячо желал научиться различать истинное от ложного, чтобы отчетливо разбираться в своих действиях и уверенно идти в этой жизни"). Уже у Д. (позже на этом будут настаивать феноменология, экзистенциализм и др.) как человеческие состояния, так и мир существуют в присутствии сознания-свидетеля. То, что высказывается о мире (воспринимается в нем), отсылает к тому, кто высказывает (воспринимает). Однако *cogito* Д. принципиально разомкнуто, раскрыто к объективности: вместе с постижением меня самого как существующего, я, благодаря соприродной мне идее бесконечного совершенства и осознанию себя на фоне этой идеи как несовершенного, неполного, заблуждающегося, беспрестанно помогающегося и стремящегося "к чему-то лучшему, чем я сам", постигаю, что существует Бог. Д. озабочен проблемой: как может конечное, ограниченное, несовершенное существо претендовать на объективность, необходимость и универсальность своих познаний? В этом контексте им вводится причастность человека к некоему превосходящему и усиливающему его возможности континууму сознания, в который он попадает и по законам которого движется "всегда, когда мыслит", когда он "рождается" (и "сохраняется") в качестве "мыслящей субстанции". Обоснование бытия Бога необходимо Д. для утверждения возможности истинности нашего познания: "Бог — не обманщик", поэтому то, что мы постигаем "естественным светом" нашего разума, правильно применяя его, действительно истинно. К этому открываемому интуицией континууму сознания, трансцендирующему нашу конечность, ограниченность, дискретность и психологические зависимости мышления, относятся и другие "врожденные идеи" и истины (признание существования которых вызвало критику со стороны сенсуализма). При помощи "естественного света" разума мы можем актуализировать в себе понимание того, что такое бытие, мышление, воление, незнание, истина, вещь, длительность, движение, фигура и т.д., а также признать истинными положения типа: "свершившееся не может быть несвершенным", "две вещи, подобные одной и той же третьей, подобны также между собой" и т.д. Эти идеи и истины, не порожденные нами и не полученные от внешних объектов, являются теми формами, в которых

мы воспринимаем собственные мысли и в которых нам может быть дан опыт. "Врожденные идеи" Д., как и идеи Платона, задавая универсальное измерение индивидуального сознания, фиксируют факт структурности

знания, т.е. наличие в нем содержаний и свойств, не выводимых из внешнего опыта, а являющихся, напротив, условием его интеллигибельности. Для создания своего рационалистического метода объективного познания (что являлось одной из важнейших задач декартовской философии) Д. было необходимо найти, выявить сам "материал" мысли, посредством которого сознание сегментирует, артикулирует существующее и строит упорядоченное, рационально контролируемое понимание его. Подчеркивая, что вещи по отношению к интеллекту должны рассматриваться иначе, чем по отношению к их реальному существованию, Д., предвосхищая многие идеи кантовской философии, показывает, что мы объективно и рационально понимаем мир в той мере, в какой понимаем организацию и структуры своей познавательной способности, учитываем в познании то, что сделано нашим интеллектом. Вдохновляясь строгостью математического познания, Д. вводит понятие "простых вещей", вещей "абсолютнейших", которые не могут быть далее разложимы, делимы умом. "Вещи" в этом контексте у Д. — исходные, элементарные идеи, из сочетания которых строится знание. "Говоря здесь о вещах лишь в том виде, как они постигаются интеллектом, мы называем простыми только те, которые мы познаем столь ясно и отчетливо, что ум не может их разделить на некоторое число частей, познаваемых еще более отчетливо". Все достоверное знание, доступное человеку, заключается, по Д., в отчетливом усмотрении интуицией (или "естественным светом" разума) интеллектуальной сущности "простых вещей", а затем того, как посредством дедукции, путем последовательного и нигде не прерывающегося хода мысли выводятся более сложные и отдаленные следствия. Для того, чтобы ни одно звено рассуждений не было пропущено и сохранялась достоверность связи всех звеньев, необходима эnumерация — полный обзор и перечень всех ходов рассуждений. Декартовская методология как эксплицированная в его "правилах", так и имплицитная в его сочинениях, оказала глубокое влияние на становление нового способа познания мира и сознания, который можно назвать рефлексивным конструктивизмом. Видимая "простота" метода опирается на сложные философские допущения, предложенные Д. Предполагается, что "материал" работы мысли, синтезов сознания может быть полностью осознан, рефлексивно обработан (возникает конструкция "я знаю, что я знаю", т.е. знание какого-либо предмета предполагает осознание этого знания и понимание того, из чего и как мысль синте-

291

зирует предмет знания). Весь процесс мышления представлен в специальных, от начала и до конца контролируемых формах, и поэтому может держать на себе непрерывность и общезначимость опыта, однозначно воспроизводиться в любой точке пространства и времени. Выраженное в таком подходе стремление исключить из мысли все случайное, стихийно сложившееся, все, могущее быть источником неясности или заблуждения, и представить ее саму в качестве полностью ответственной за себя, основывается на определенных онтологических допущениях, касающихся "я", *cogito* (или того, что сейчас принято называть субъектом). Здесь Д. имеет дело не с эмпирическим, а с "чистым" сознанием — сознанием, организованным телеологически, направленным на познание истины, понимаемым как автономное (создающее и воспроизводящее себя на своих собственных основаниях). Выбор истины в качестве цели, перевоссоздание себя на основе абсолютных достоверностей, удержание мышления в режиме наличной очевидности, в границах ясного и отчетливого понимания — результат свободного волеизъявления мыслящего. Все виды мыслительной деятельности (*modi cogitandi*), отмечаемые нами у себя, Д. относит "к двум основным: один из них состоит в восприятии разумом, другой — в определении волей". Воля, будучи свободной и более обширной, чем ум ("одна только воля, или способность свободного решения, которую я ощущаю в себе, настолько велика, что я не постигаю идеи какой-нибудь способности более великой и более обширной"), при неправильном применении способна приводить нас к заблуждениям. Учение Д. о воле, подчеркивая индивидуально-личностные основания мышления, вносит индивидуацию, авторство и ответственность в самое сердце познания, ибо любое знание, любое полагание реальности, по Д., построено, доопределено актом воли. Достоверность, объективность, истина (хотя и имеют трансцендентные гарантии) устанавливаются и держатся только благодаря индивидуальному усилию. Именно безграничная свобода воли является у Д. метафизической основой возможности очищения сознания и перевоссоздания его в качестве автономного. Не столько с целью утверждения реальности существования мира и человеческого тела (в чем, по выражению Д., "никогда не сомневался ни один здравомыслящий человек"), сколько для последовательного выполнения своей философской задачи: исследования различных способов данности существующего сознанию. Д. выводит доказательство реальности существования "протяженной субстанции", "материальных вещей" из анализа свойств "субстанции мыслящей" (из наличия в ней способностей представлять и чувствовать, указывающих на действительность телесных вещей). "Субстанцию" Д. определяет как вещь, которая для своего существования не нуждается ни в чем, кроме себя. В полном смысле слова таков, по Д., только Бог, прочие же субстанции, нуждаясь "в обычном содействии Бога", могут, однако, существовать без помощи какой-либо сотворенной вещи. Строго говоря, по Д., имеются не две субстанции, поскольку он отмечает, что каждый из нас как мыслящий "реально отличается от всякой иной мыслящей субстанции и от всякой телесной субстанции", существуют два типа субстанций — "вещей", которые реально различны и которые можно рассматривать либо в качестве "мыслящих" (не постигаемых с помощью представления, нематериальных, непротяженных, неделимых), либо в качестве "протяженных в длину, ширину и глубину" (постигаемых с помощью способностей представлять и

ощущать, немслящих, делимых, имеющих фигуру, движение, определенное расположение частей). Объясняя свое различие "субстанций", Д. ссылается на наши возможности понимания: у нас имеются три рода идей, или "первичных понятий", — понятие о душе как мыслящей, о теле как протяженном и третье, особое понятие — о единстве души и тела. Вся человеческая наука, по Д., состоит в "хорошем различении" этих понятий и в приложении каждого из них только к тем вещам, к которым они применимы. Декартовское различие субстанций (т. наз. дуализм) фиксирует реальность существования как мысли, так и материи, их действительное различие, а также различие их способов данности нам. Для грамотного философствования и строгого построения научного знания, по Д., требуется прежде всего "чистота" (несмешение) принципов их описания. Введение "мыслящей субстанции" (и рассмотрение ее в качестве основания возможности познания всего остального) представляет собой особый способ выявления специфики человеческого существования. Настаивая на том, что мышление и свободное воление определяют специфику человека, Д. не отрицает ни наличия у человека тела (к-рое, если его понятие полностью отчленить от понятия души, можно рассматривать чисто физиологически как "автомат"), ни наличия единства души и тела как особой реальности (для которой он вводит отдельное понятие), ни существования у нас естественного инстинкта, присущего нам "как животным". Однако человек отличается от всего прочего существующего тем, что он обладает разумом (естественным светом, или интуицией, умом), дистанцирующим, трансцендирующим любые эмпирические, фактические обусловливания. И только разуму — на этом строится этика и "прагматика" Д. — следует полностью доверять, только им следует руководствоваться. Картезианство (от латинизиров. имени Д.) — термин, которым обозначают учение Д., а так-

292

же направление в философии и естествознании 17—18 вв., воспринявшее и трансформировавшее идеи Д. Метафизика Д. с ее строгим различением двух типов "субстанций" послужила исходным пунктом концепции окказионализма (см. **Окказионализм**). Идеи механико-математической физики и физиологии Д. оказали влияние на Ж. Рого, П. Режи, Х. де Руа и др. Рационалистический метод Д. послужил основой для разработки А. Арно и П. Николема т. н. логики Пор-Рояля ("Логика, или Искусство мыслить", 1662). К великим "картезианцам" причисляют Спинозу и Лейбница. Учение Д. явилось одним из источников философии Просвещения. Д. принадлежит к числу тех мыслителей, к-рые являются постоянными "собеседниками" последующих поколений философов. Многие идеи Д. в трансформированном виде продолжают жить в философии 20 в. (феноменология, экзистенциализм и др.). Его метафизика, рационализм, учение о *cogito* находятся в центре непрекращающейся полемики современной философии с классическим рационализмом; критически соотносясь с ними, крупнейшие философы современности (Гуссерль, Хайдеггер, Марсель, Сартр, Мерло-Понти, Рикер и др.) формулируют свои концепции. [См. также "**Метафизические размышления**" (Декарт), "**Рассуждение о методе**" (Декарт).]

Е.А. Алексеева, Т.М. Тузова

ДЕКОНСТРУКЦИЯ — направление постмодернистского критицизма, связываемое с работами Деррида. Являясь

ДЕКОНСТРУКЦИЯ — направление постмодернистского критицизма, связываемое с работами Деррида. Являясь попыткой радикализации хайдеггеровской деструкции западноевропейской метафизики, Д. имеет целью не прояснение фундаментального опыта бытия, но всеобъемлющую негацию понятия бытия как такового. Д. постулирует принципиальную невозможность содержательной экспликации бытия: тематика субъективирующей интериоризации не случайно является для нее главной. Критика основополагающих концептов традиционной философии (в границах которой — несмотря на непосредственное влияние на становление деконструктивизма — для Деррида остаются и Ницше, и Фрейд, и Гуссерль, и Хайдеггер) — "присутствия", "действительности", "тождества", "истины" — исходит из посылки, что статус рационального в культуре не самовоспроизводится на собственном материале, но поддерживается постоянным усилием по вытеснению из его сферы элементов, оказывающихся не-мыслью, не-мыслимым. Эта репрессивная интенция, лежащая в основании западноевропейской культуры, обозначается Деррида как логоцентризм. (Именно системное опровержение философии/культуры логоцентризма суть пафосная программа Д.) Логоцентристский идеал непосредственной самодостаточности или присутствия задал, по Деррида, парадигму всей западной метафизики. Метафизика присутствия, полагая рядом с человеком трансцендентальную реальность, подлинный мир и стремясь подключить сферу существования к бытию, служит основанием логоцентрической тотализации в гуманитарной области. Ее кризис, по мысли Деррида, ясно обнаруживает себя уже у Ницше, тексты которого представляют собой образцы разрушения гомогенной среды проводника идей "мобильной армии метафор". Адекватным способом постановки проблемы смысла, по Деррида, является не поиск сокрытых в интуитивной неразличенности онтологизированных абсолютов или трансцендентальных означаемых, но аналитика на уровне означающих, вскрывающая исток смыслопорождения в игре языковой формы, записанного слова, граммы. Процедура "вслушивания" в трансцендентальный, мужской голос Бытия, Бога, представленная, по мысли Деррида, как принцип философствования в работах Гуссерля и, в особенности, Хайдеггера, зачеркивается стратегией *différance* —

"первописьма", предшествующего самому языку и культуре, отпечаток которого несет на себе "письмо" — то есть та динамика не-данного, гетерогенного, которое обнажается при разборке идеологического каркаса, тотализирующего текст. По мысли Деррида, вполне правомерна демаркация мира на мир Бытия как присутствия (мир *presence*) и мир человеческого существования (мир *differance* — мир абсолютного исчезновения, мир без какой-либо почвы, мир, пишущийся процедурами "истирания" Бытия и ликвидацией любых следов присутствия человека). В "письме" центризму традиции, свертыванию игр означивания в некоторую незыблемую точку присутствия (гаранта смысла и подлинности) противопоставляется центробежное движение "рассеяния" значения в бесконечной сети генеалогии и цитации. Отслеживая элементы письма, работу *differance*, Д. рассматривает совокупность текстов культуры в качестве сплошного поля переноса значения, не останавливающегося ни в каком месте в виде застывшей структуры, она подрывает изнутри фундаментальные понятия западной культуры, указывая на их нетождественность самим себе, освобождая репрессированную метафорику философских произведений, приходящую в столкновение с их идеологическим строем. Тем самым демонстрируется сопротивление языка любому философскому (метафизическому) проекту. Внеположная тексту позиция классического интерпретатора в Д. элиминируется. Задается констатация факта "инвагинации", внедренности, привитости одного текста другому, бесконечного истолкования одного текста посредством другого. По мысли Деррида, "деконструкция есть движение опыта, открытого к абсолютному будущему грядущего, опыта, по необходимости неопределенного, абстрактного, опусто-

293

шенного, опыта, который явлен в ожидании другого и отдан ожиданию другого и события. В его формальной чистоте, в той неопределенности, которую требует этот опыт, можно обнаружить его внутреннее родство с определенным мессианским духом". (В контексте анализа текстов самого Деррида Д., в его понимании, может быть охарактеризована следующими признаками: 1) она "не является каким-либо методом и не может им стать"; 2) любое ее "событие" уникально и неповторимо как подпись или идиома, поскольку ее пафосом выступает "игра текста против смысла"; 3) любое ее определение не верно, ибо тормозит ее собственную непрерывность; 4) она не принадлежит к какому-либо субъекту — индивидуальному или коллективному, — применявшего бы ее к тексту или теме; 5) ее повсеместность результируется в том, что даже "эпоха-бытия-в-Д." не вселяет никакого оптимизма; 6) ее суть — художественная транскрипция философии посредством эстетики, предполагающая осмысление метафорической этимологии философских понятий; 7) в ее рамках собственно философский язык подвергается структурному психоанализу; 8) "она не сводима к лингвистико-грамматической или семантической модели, еще менее — к машинной"; 9) она — не критика в любом из ее значений, ибо сама подлежит Д.; 10) ее парадокс "единственно возможное изобретение — изобретение невозможного"; И) она "не является симптомом нигилизма, модернизма и постмодернизма. Это последний свидетель, мученик веры конца века".) Как заключает Деррида, "чем не является деконструкция? — да всем! Что такое деконструкция? — да ничто!". Как отмечает Деррида, "движение деконструкции не сводимо к негативным деструктивным формам, которые ему наивно приписывают... Деконструкция изобретательна, или ее не существует. Она не ограничивается методическими процедурами, но прокладывает путь, движется вперед и отмечает ве-хи. Ее письмо не просто результативно, оно производит новые правила и условности ради будущих достижений, не довольствуясь теоретической уверенностью в простой оппозиции *результат* — *констатация*. Ход деконструкции ведет к утверждению грядущего события, рождению изобретения. Ради этого необходимо разрушить традиционный статус изобретения, концептуальные и институциональные структуры. Лишь так возможно вновь изобрести будущее". Практика Д. носит внеметодологический характер и не предлагает ограниченного набора строгих правил "разборки". Деррида доказывает, что для нее уязвимо практически любое философское произведение — от сочинений Платона до работ Хайдеггера. В то же время концепция "письма", по сути, ориентирована на модернистские произведения от О. Малларме до Батая (само понятие "письма"

имеет аналогии со стилем авторов "высокого модерна") и таким образом деструктивный пафос по отношению ко всей предшествующей традиции оборачивается конструктивными намерениями по выработке своеобразной герменевтической модели, теоретического обеспечения литературного авангарда. Двигаясь "от апофатического к апокалиптическому и от него к мессианизму", Д. вправе полагаться исключительно на себя самое, выступая в качестве собственного предельного предисловия: шесть предшествующих попыток аналогичного толка (трех мировых религий, Маркса, Беньямина и Хайдеггера) явно не удалась (Ж.Капуто). К Д., выступающей одновременно и философской позицией (по Деррида, научением открытости будущему — "неистребимым движением исторического открытия будущего, следовательно, опыта самого по себе и его языка"), и литературно-критическим течением, пытающейся сблизить, в пределе — слить Философию и Литературу, непосредственно примыкают направления франко-американской "новой критики" в лице П. де Мана, Х. Блума, Ф. Соллерса, Кристевой и др.

ДЕЛЕЗ (Deleuze) Жиль (1925—1995) — французский философ.

ДЕЛЕЗ (Deleuze) Жиль (1925—1995) — французский философ. Изучал философию в Сорбонне (1944—1948). Профессор в университете Париж-VIII (1969—1987). Покончил жизнь самоубийством. Основные работы: "Эмпиризм и субъективность" (1952), "Ницше и философия" (1962), "Философская критика Канта" (1963), "Пруст и знаки" (1964), "Бергсонизм" (1966), "Захер-Мазох и мазохизм" (1967), "Спиноза и проблема выражения" (1968), "Различение и повторение" (1968), "Логика смысла" (1969), "Кино-1" (1983), "Фрэнсис Бэкон: логика чувства" (1981), "Кино-2" (1985), "Фуко" (1986), "Складка: Лейбниц и барокко" (1988), "Критика и клиника" (1993) и др.; совместно с Гваттари — двухтомник "Капитализм и шизофрения": том первый — "Анти-Эдип" (1972), том второй — "Тысячи Плато" (1980); "Кафка" (1974), "Что такое философия?" (1991). В основе философствования Д. лежит, с одной стороны, обращение к классической философии от стоицизма до И.Канта, а с другой — использование принципов литературно-философского авангарда и леворадикальных политических течений 1960-х. (Последняя книга Д. должна была называться "Величие Маркса".) Согласно Д., подлинно критичная философия весьма редка: ее можно именовать "натуралистической" (как отвергающую все сверхъестественное) традицией. Подробно изучая историю философии, Д. стремится отыскать философов, противостоящих основной линии метафизики от Платона до Гегеля. Это — Лукреций, Юм, Спиноза, Ницше и Бергсон, которые закладывают основы крити-

294

ки господствующих в западной философии теорий репрезентации и субъекта. По духу своему Д. — посткантIANец. Вслед за "трансцендентальной диалектикой" Канта он отвергает идеи души, мира и Бога: никакой возможный опыт не в состоянии обосновать утверждение субстанциального идентичного Я, тотальности вещей и первопричины данной тотальности. Реставрация метафизики, поколебленной критикой Канта, обозначается Д. как "диалектика". Диалектика посткантIANства, обожествляет человека, возвращающего себе всю полноту, ранее приписываемую Богу. Так, по мысли Д. ("Ницше и философия"), "разве, восстанавливая религию, мы перестаем быть религиозными людьми? Превращая теологию в антропологию, ставя человека на место Бога, разве уничтожаем мы главное, то есть место?". Философия Д. представляет собой основную альтернативу другому варианту постструктурализма — "деконструкции" Деррида. В отличие от последнего, Д. уделяет гораздо меньше внимания лингвистике и вводит понятие доиндивидуальных "номадических сингулярностей" (кочующих единичностей), которые призваны заменить как классические теории субъекта, так и структуралистские теории, связанные с анализом означающего. По мысли Д., мыслители, представляющие "номадическое мышление" (см. **Номадология**), противостоят "государственной философии", которая объединяет репрезентационные теории западной метафизики. По Д., наиболее крупные философские работы служат порядку, власти, официальным институтам, выстраивая все и вся по ранжиру, соответствующим образом распределяя атрибуты между разнообразными субъектами. Профессиональная иерархия организована в соответствии с "первым безгипотетическим принципом": ранг каждого тем выше, чем он сам ближе к этому принципу. "Номадическое мышление" же предлагает распределять атрибуты анархически: имеется в виду не разделение между вещами совокупности сущего, при котором за каждым закрепляется его идентичность исключительной области, а — напротив — отображение способа, посредством которого вещи рассеиваются в пространстве "однозначного и неделимого", расширительно трактуемого бытия. Именно таким образом кочевники-номады произвольно растекаются по той или иной территории, границей которой выступает чужой мир. Таковое "распределение сущности" и в пределе "безумия", по Д., неподвластно какому-либо централизованному управлению либо контролю. С точки зрения Д., номадическое мышление противостоит оседлому или седентарному распределению атрибутов, сопряженному с мышлением классического мира. Последнее Д. именует "философией представления", полагая, что ее миру — миру классическому — еще предстоит "романтический бунт". "Философия представления", по мысли Д., подчинена господству принципа тождества, меты которого обнаруживаются в итеративной приставке "re-" слова "representation" ("представление"): все наличествующее (present) должно быть представлено (re-presente), чтобы оказаться снова обнаруженным (re-trouve) в качестве того же самого (см. также **Итеративность**). Как подчеркнул Д., в границах такой философии неизвестное выступает не более чем еще не признанным известным; различие как таковое в принципе располагается вне ее пределов. По мысли Д., различие между *находить и снова находить* суть интервал между опытом и его повторением. Проблема *повторения*, таким образом, оказывается для Д. одной из центральных: при совершенном повторении (серийное производство одного и того же) рационалистическая философия с большим трудом фиксирует отличие. Явления повторения оказываются ключом к пониманию различия. Поэтому, резюмирует Д., непродуктивно определять повторение посредством возврата к тому же самому, через реитерацию тождественного: повторение, по Д., есть продуцирование различия — продуцирование, дающее различию существование, а позже "выставляющее его напоказ". Д. акцентирует разницу "различия" как такового и "просто концептуального различия". Последнее, согласно мысли Д., суть различие в рамках тождества. Понятие же различия как "бытие чувственного" должно позволить мыслить не только различие в тождестве, но также и различие между тождеством и не-тождеством. Д. до определенных пор следует логике Канта: подлинное различие — это не то различие, которое можно обнаружить между двумя понятиями (как двумя идентичностями), но различие, вынуждающее мышление ввести различие в

собственные тождественности, и тем самым, особенность — в общие представления, точность — в понятия. Истинное различие есть различие между понятием и интуицией (по Канту, единичным представлением), между умопостигаемым и чувственным. Тем самым, у Канта философия различия предстает как своеобразная теория чувственного, понятого в качестве разнообразного ("различное a priori", объект чистых интуиции). При этом Кант осмыслял разнообразие a priori, т.е. то, что выступает общим для всех интуиции; это, согласно Д., уже была идея не-концептуального *тождества*, но отнюдь не идея не-концептуального *различия*. Д. отмечает, что теория чувственности a priori по определению своему направлена на всякий возможный опыт: акцентированно любой опыт будет иметь место *здесь и теперь*. Тем не менее "Трансцендентальная эстетика" не фиксирует, по Д., внимания "на реальном опыте в его различии с просто возможным опытом". Суть дела, согласно Д., в том, что

295

существует *различие* между: 1) тем, что мы заранее, еще до того как объект нам предстает, знаем о феномене, и 2) тем, что мы должны узнать о нем a posteriori, т.е. тем, что мы никаким образом не могли предвидеть a priori. "Трансцендентальная эстетика", согласно Д., описывает то знание, которым мы всегда заранее обладаем, дабы получить опыт, и которое мы снова в нем обнаруживаем. В то же время, по Д., есть различие между представлением, данным заранее, а затем вновь обретенным, и собственно представлением. Как отмечает Д., "различие не есть отличное. Отличное есть данное. Но различие — это то, через что данное есть данное". (Различие между понятием и интуицией — единичным представлением — может трактоваться как концептуальное или не-концептуальное; философия в таком контексте окажется, согласно Д., либо диалектической, или эмпиристской.) В итоге Д. выставляет рамку глубины эмпиристского вопрошания: эмпирическое в опыте — это явно a posteriori, то, что именуется "данным". Теория опыта, по мнению Д., не имеет права не затрагивать его априорных условий. По убеждению Д., "то, что явно присутствовало у Канта, присутствует и у Гуссерля: неспособность их философии порвать с формой общезначимого смысла. Какая судьба уготована такой философии, которая полностью отдает себе отчет, что не отвечала бы своему названию, если, хотя бы условно, не порывала с конкретными содержаниями и модальностями *доха* /мнения — *А.Г./*, но, тем не менее, продолжает говорить о сущностях (то есть формах) и с легкостью возводит в ранг трансцендентального простой эмпирический опыт в образе мысли, объявленной "врожденной"?.. Ошибкой, которая крылась во всех попытках понять трансцендентальное как сознание, было то, что в них трансцендентальное мыслилось по образу и подобию того, что оно призвано было обосновать. В этом случае мы либо получаем уже готовым и в "первичном" смысле принадлежащим конститутивному сознанию все, что пытаемся породить с помощью трансцендентального метода, либо, вслед за Кантом, мы остаемся в стороне генезиса и полагание, ограничившись только сферой трансцендентальных условий... Считается, что определение трансцендентального как изначального сознания оправдано, поскольку условия реального объекта знания должны быть теми же, что и условия знания; без этого допущения трансцендентальная философия... была бы вынуждена установить для объектов автономные условия, воскрешая тем самым Сущности и божественное Бытие старой метафизики... Но такое требование, по видимому, вообще незаконно. Если и есть что-то общее у метафизики и трансцендентальной философии, так это альтернатива, перед которой нас ставит каждая из них: либо недифференцированное основание, безосновность, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств — либо в высшей степени индивидуализированное Бытие и чрезвычайно персонализированная форма...". По версии Д. ("Ницше и философия"), интеллектуальная критика являет собой постоянное генерирующее дифференциацию повторение мышления другого. В этой же книге Д. писал: "Философия как критика говорит о самой себе самое позитивное: труд по демистификации". Критика "по определению" противопоставляется им диалектике как форме снятия отрицания в тождестве. Настоящее мышление всегда содержит в себе различие. Свою диссертацию, опубликованную в 1968, Д. начал с определения принципиальных моментов, конституирующих основание "духа времени" ("онтологическое различие", "структурализм" и т.п.). Д. отмечает: "Все эти признаки могут быть приписаны всеобщим антигегельянским настроениям: различие и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия". Характеризуя собственное философское ученичество в процессе обретения официального философского образования, — по Д., "бюрократии чистого разума", находящегося "в тени деспота", т.е. государства, — Д. писал: "В то время меня не покидало ощущение, что история философии — это некий вид извращенного совокупления или, что то же самое, непорочного зачатия. И тогда я вообразил себя подходящим к автору сзади и дарующим ему ребенка, но так, чтобы это был именно его ребенок, который при том оказался бы еще и чудовищем". Смысл философствования, согласно Д., — свободное конструирование и дальнейшее оперирование понятиями (не теми, что "пред-даны", "пред-существуют" и предполагают собственное постижение посредством рефлексии), обозначающими то, что еще не вошло для человека в объектный строй мироздания (чего еще нет "на самом деле"), но уже могущее являть собой фрагмент проблемного поля философского творчества. Именно в этом случае философ, по Д., выступает "врачом цивилизации": он "не изобрел болезнь, он, однако, разъединил симптомы, до сих пор соединенные, сгруппировал симптомы, до сих пор разъединенные, — короче, составил какую-то глубоко оригинальную клиническую картину". Сутью философии, по мысли Д., и выступает нетрадиционное, иногда "террористическое", расчленение образов вещей и явлений, доселе трактовавшихся концептуально целост-

ными, наряду с изобретательством разноаспектных образов и смыслов вещей и явлений, даже еще не ставших объектами для человека. Главное в философском творчестве, с точки зрения Д., — нахождение понятийных средств, адекватно выражающих силовое многообразие и подвижность жизни. По мнению Д., смыслы по-

рождаются — и порождаются Событием. (См. **Событие**.) Стратегию же философского преодоления парадигм трансцендентализма и феноменологии Д. усматривал в сфере языка как, в первую очередь, носителя выражения. Как полагал Д., "логика мысли не есть уравновешенная рациональная система. Логика мысли подобна порывам ветра, что толкают тебя в спину. Думаешь, что ты еще в порту, а оказывается — давно уже в открытом море, как говорил Лейбниц". С точки зрения Д., "о характере любой философии свидетельствует, прежде всего, присущий ей особый способ расчленения сущего и понятия". Теория "номадических сингулярностей", предлагаемая Д. уже в "Логике смысла", была направлена против классической субъектно-репрезентативной схемы метафизики. Используя идеи стоицизма, анализируя тексты Кэррола, Арто и историю западной метафизики, Д. указывает, что последняя стремится свести свободное движение доиндивидуальных и безличностных единичностей к идеям Субъекта, Бога, Бытия, формирующих неизменные субстанциальные структуры. В силу этого единичности оказываются ограниченными рамками индивидуальных и личностных "полей", которые накладывают отпечаток психологизма и антропологизма на производство смысла. Д. обвиняет трансцендентальную философию от Канта до Гуссерля в неспособности уйти от антропоморфных схем при описании процесса возникновения смысла. Последний не обладает характеристиками универсального, личностного, индивидуального и общего, а является результатом действия "номадических сингулярностей", для характеристики которых наиболее подходит понятие "воли к власти" Ницше. Смысл подлинно критической идеи состоит, по Д., в высвобождении воли. Это и есть, по убеждению Д., главный урок кантианства: "Первое, чему учит нас коперниканская революция, заключается в том, что управляем именно мы" ("Философская критика Канта"). "Воля к власти" (как нерепрезентируемая свободная и неограниченная энергия дионисийского начала) противостоит жесткой репрезентационной структуре субъекта. Обращение Ницше к "воле к власти" Д. характеризует как "генетический и дифференцирующий момент силы", как такой — присущий воле — принцип, который и реализует отбор, отрицает отрицание, утверждает случай, продуцирует многообразие. Философию, рожденную успешным завершением кантовского критического проекта, Д. обозначает как "философию воли", призванную сменить докантовскую метафизику — "философию бытия". Радикализация критического мышления тем не менее была неосуществима без критики "истинной науки" и "истинной морали", свершенной Ницше. Смысл творчества последнего видится Д. следующим образом: "В самом общем виде проект Ницше состоит в следующем: ввести в философию понятия смысла и ценности. [...] Философия ценностей, как он ее основывает и понимает, является подлинной реализацией критики, единственным способом осуществления критики всеобщей". Такая критика, по мысли Д., должна иметь своей точкой приложения "ценности" — принципы, применяемые "ценностными суждениями"; необходимо уяснение того, как создаются такие ценности, что именно придает им значимость для людей. Согласно Д., ценности такого рода должны обладать "значимостью *в себе*", т.е. сами по себе (а не вследствие собственного происхождения), либо иметь ценность *для нас* (вследствие своеобразных общественных конвенций). Отсюда, по Д.: 1) ценности не могут быть объективно общими, ибо ценность-в-себе столь же противоречива, сколь и значение-в-себе: ценность всего значимого соотносима с оценкой; 2) ценности не могут быть субъективно общими, ибо субъективность как таковая исключает какой-либо консенсус между отдельными сознаниями. По версии Д., осуществимо и желательно именно неперсональное становление, в границах которого человек освобождается от насилия субъективации. Д. фиксирует то, что субъекту предшествует "поле неопределенности", в рамках которого разворачиваются доиндивидуальные и имперсональные сингулярности-события, вступающие между собой в отношения повторения и дифференции, формирующие соответствующие серии (см. **Событийность**) и продолжающие дифференцировать в ходе дальнейшего гетерогенеза. Собственный же философский проект Д. также определял как "генеалогию", как мышление "посередине" без истоков и начал, как акцентированно "плюралистическую интерпретацию". (Как отмечал Д., "писать — это значит быть одним из потоков, не обладающим никакой привилегией по отношению к другим, сливающимся с другими в общее течение, либо образующим противотечение или водоворот, исток дерьма, спермы, слов, действия, эротизма, денег, политики и т.д.") По мнению Д., повторение суть основание всех жизнеконституирующих процессов, которые являются ничем иным как дифференциацией, порождающей многообразие. Процедуры повторения, по Д., осуществляются в любом живом существе по ту сторону сознания; они — процессы "пассивного синтеза", конституирующие "микроединства" и обуславливающие шаблоны привычек и памяти. Они конституируют бессознательное как "итеративное" (см. **Итеративность**) и дифференцирующее. В противовес Фрейд, Д. констатирует, что повторение — не есть результат вытеснения, а напротив, мы "вытесняем потому, что повторяем". Вводя понятие "аффирмативного модуса экзистенции", Д. подчеркивает: "То, чего ты желаешь, в

тебе желается потому, что ты в нем желаешь вечного возвращения". "Аффирмация" в данном контексте не сводима к разовому повторению, а выступает как перманентное высвобождение интенсивности значимых степеней. Таким образом, стремясь освободить единичности от любых концептуализаций, предлагаемых классической философией, Д. описывает их в духе апофатической теологии, как лишенные всех характеристик, накладываемых бинарными понятиями метафизики, таких как "общее — индивидуальное", "трансцендентальное — эмпирическое" и т.д. В топологии Д., которая распределяет понятия между "бездной" эмпиризма и "небесами" рационализма, единичности занимают промежуточное место — на поверхности, что позволяет им избегать детерминации как со стороны идей, так и со стороны тел. В то же время, говоря об опасности коллапса языка в шизофреническую "бездну" тел, Д. подчеркивает привилегированность тел в формировании смысла перед сферой нематериальных идей. Таким образом, хаос шизофренической "бездны" тел призван противостоять параноидальному единству сферы идей. Эта оппозиция, являющаяся фундаментальной для всего его творчества, получает развитие в двухтомнике "Капитализм и шизофрения", в котором философия Д. приобретает характер социально-политической критики. Д. распределяет все понятия культуры между двумя полюсами — шизофренией и паранойей, которые образуют два противостоящих способа мышления, причем первый рассматривается как однозначно позитивный, а второй, соответственно, воплощает в себе все негативные черты культуры. Подобная трактовка шизофрении воплощает в себе идеал революционной борьбы лево-анархических течений 1960—1970-х. Понятия "машин желания" и производства противопоставляются теориям субъекта и репрезентации как воспроизводства. По Д., в современной культуре свободные потоки единичностей, производимые "машинами желания", постоянно оказываются структурированными и ограниченными, "территориализованными" в рамках поля субъекта. Задачей "шизоанализа" является "детерриториализация" потоков сингулярностей и освобождение их из-под власти "государственного мышления" метафизики субъекта. "Государственная философия" основана на понятиях паранойи, идентичности, сходства, истины, справедливости и отрицания, которые позволяют иерархически структурировать внутренние области ре-презентационного мышления — субъект, понятие, объект. Задача подобного мышления — установить сходство, симметрию между этими тремя областями и четко разграничить их с помощью негации от всего, что привносит инаковость и различие. Репрезентативной модели государственной философии Д. противопоставляет номадическое мышление, которое основано на шизофрении, различии, а не идентичности и существует во "внешности", противостоящей "внутренности" этих трех структурированных областей. "Номадическое мышление" стремится сохранить различие и разнородность понятий там, где "государственное мышление" выстраивает иерархию и сводит все к единому центру-субъекту. Понятие, освобожденное от структуры репрезентации, представляет собой точку воздействия различных сил, которые противопоставляются Д. власти. Последняя является продуктом репрезентации и направлена на создание иерархии, в то время как свободная игра сил разрушает любой централизованный порядок. Сила философствующего мыслителя, по мнению Д., в сопротивлении власти во всех ее ипостасях и проявлениях, власти как таковой: "отношения сил важно дополнить отношением к себе, позволяющим нам сопротивляться, уклоняться, поворачивать жизнь и смерть против власти. По мысли Фуко, именно это было придумано греками. Речь не идет уже об определенных, как в знании, формах, ни о принудительных правилах власти: речь идет о правилах произвольных, порождающих существование как произведение искусства, правилах этических и эстетических, составляющих манеру существования, или стиль жизни (в их число входит даже самоубийство)". Понятия "номадического мышления" не являются негативными, а призваны выполнять функцию позитивного утверждения в противовес нигилистической негативности государственной теории репрезентации. Понятие, согласно Д., не должно соотноситься ни с субъектом, ни с объектом, т.к. оно представляет собой совокупность обстоятельств, вектор взаимодействия сил. Рассматривая противостояние двух видов мышления на уровне топологии, Д. указывает, что пространство номадических потоков представляет собой гладкую поверхность с возможностью движения в различных направлениях, означающей наличие множества вариантов развития. В свою очередь, пространство государственного мышления является неровным, с четко выраженным рельефом, который ограничивает движение и задает единый путь для потоков желания. Согласно Д., "в этом и состоит фундаментальная проблема: "кто говорит в философии?" или: что такое "субъект" философского дискурса?". — Ср. с мыслями Д. о субъективации: она для него — "это порождение модусов существования или стилей жизни... Несомненно, как только порождается субъективность, как только она становится "модусом", возникает необходимость в большой осторожности при обращении с этим словом. Фуко говорит: "искусство быть самим собой, которое будет полной противоположностью самого себя...". Если и есть субъект, то это субъект без личности. Субъек-

тивация как процесс — это индивидуация, личная или коллективная, сводимая к одному или нескольким. Следовательно, существует много типов индивидуации. Существуют индивидуации типа "субъект" (это ты... это я...), но существуют также индивидуации типа события, без субъекта: ветер, атмосфера, время суток, сражение...". — Д. был абсолютно убежден в том, что нет и не может быть "никакого возврата к "субъекту", т.е. к инстанции, наделенной обязанностями, властью и знанием". Термин "себя" у Д. интерпретируется в контексте слова "они" — последние в его понимании выступают как некие

гипостазированные (психические или ментальные) инстанции процедур субъективизации, как такие техники самовоспитания, которые люди примеряют к себе как маски. Принципиальная же множественность масок, по Д., — атрибут процесса субъективизации. (Реконструируя произведения М.Пруста, Л.Кэрролла, Ф.Кафки, В.Вульфа, Г.Мелвилла, С.Беккета, Г.Миллера, Дж.Керуака и др., Д. отмечает, что в этих сочинениях посредством определенных текстовых процедур осуществляется десубъективация автора — см. **Автор** — и сопряженное с ней высвобождение процессов имперсонального становления или "Ман-становление" самого себя.) Обозначая эту трансформацию термином "гетерогенез", Д. демонстрирует, каким именно образом (с помощью "трансверсальной машинерии") многомерные знаковые миры превращаются в открытую, самовоспроизводящуюся систему, автономно творящую собственные различия. Кафка у Д. поэтому — не "мыслитель закона", а "машинист письма": по Д., этот австрийский писатель сумел ввести желание в текстуру собственных повествований. В результате — тиражируются бесконечные процессы синтаксических сдвигов, ускользающие от вяжущих фиксаций значения и — таким образом — эмансипирующие от тирании означаемого. В силу этого Д. видит свою задачу в создании гладкого пространства мысли, которое и называется "шизоанализом" и отнюдь не ограничивается полем философии, а обнаруживает себя в направлениях литературы, искусства, музыки, стремящихся сойти с проторенных путей западной культуры. Шизоанализ направлен на высвобождение потоков желания из строя представляющего субъекта, целостность которого обеспечивается наличием тела, обладающего органами. Для этого Д. предлагает понятие "тела без органов", воплощающее в себе идеал гладкого пространства мысли. Используя аппарат современного неофрейдизма, он критикует классический психоанализ, который рассматривается как один из основных институтов буржуазного общества, осуществляющих "территориаризацию" желания. Эдипов треугольник, по мнению Д., является еще одной попыткой редуцировать имперсональные потоки желания к жизни индивида или рода. Традиционные трактовки бессознательного заменяются своеобразной шизоаналитической физикой, описывающей функционирование либидо в обществе. Здесь опять же используется противопоставление шизофренического и параноидального: "машины желания", которые производят желание на микроуровне в виде молекулярных микромножеств, противостоят большим социальным агрегатам, или молярным структурам на макроуровне, которые стремятся подавить сингулярности, направить их по определенным каналам и интегрировать в единства. Основной задачей шизоанализа является освобождение потоков желания из-под власти параноидального структурирования. Революционные тенденции шизофрении Д. усматривает прежде всего в искусстве, которое осуществляется силами "больных", разрушающих устоявшиеся структуры. (Ср. с пониманием Д. сути процедур историко-философских реконструкций. Будучи автором высокоэвристичных сочинений о Канте, Лейбнице, Спинозе и Бергсоне, Д. подчеркивал: "Концептуальный персонаж не есть представитель философа, скорее наоборот: философ всего лишь оболочка своего концептуального персонажа, как и всех других, которые суть ходатаи, подлинные субъекты его философии. Концептуальные персонажи суть "гетеронимы" философа, и имя философа — всего лишь псевдоним его персонажей. Я емь не "я", но способность мысли видеть себя и развивать через план, что проходит сквозь меня во многих местах. Концептуальный персонаж не имеет ничего общего с абстрактной персонификацией, символом или аллегорией, ибо он живет, настаивает. Философ есть идиосинкрязия его концептуальных персонажей".) Очерчивая в таком контексте природу революционных трансформаций как таковых, Д. констатировал, что "любое общество... представлено всеми своими законами сразу — юридическими, религиозными, политическими, экономическими, законами, регулирующими любовь и труд, деторождение и брак, рабство и свободу, жизнь и смерть. Но завоевание природы, без которого общество не может существовать, развивается постепенно — от овладения одним источником энергии или объектом труда к овладению другим. Вот почему закон обладает силой еще до того, как известен объект его приложения, и даже при том, что этот объект, возможно, никогда не будет познан. Именно такое неравновесие делает возможными революции... Их возможность определена этим межсерийным зазором — зазором, провоцирующим перестройку экономического и политического целого в соответствии с положением дел в тех или иных областях технического прогресса. Следовательно, есть две ошибки, которые, по сути, представляют

299

собой одно и то же: ошибка реформизма или технократии, которые нацелены на последовательную и частичную реорганизацию социальных отношений согласно ритму технических достижений; и ошибка тоталитаризма, стремящегося подчинить тотальному охвату все, что вообще поддается означению и познанию, согласно ритму того социального целого, что существует на данный момент. Вот почему технократ — естественный друг диктатора... Революционность живет в зазоре, который отделяет технический прогресс от социального целого". Леворадикальный постструктурализм Д., получивший признание в 1960—1970-е, сегодня во многом утратил свое влияние и значимость, в отличие от его работ, посвященных проблематике смысла. ("Возможно, придет день, когда нынешний век назовут веком Делеза", — так Фуко охарактеризовал работы Д. "Различение и повторение" и "Логика смысла".) (См. также **Анти-Эдип**, **Шизоанализ**, **Ризома**, **Тело без органов**, **Номадология**, **Событие**, **Событийность**, **Складка**, **Складывание**, **"Смерть Бога"**, **Плоскость**, **Поверхность**, **Эон**.)

ДЕМИУРГ (греч. *demiourgos* — "творящий для народа", т.е. ремесленник, мастер-создатель) — субъект миротворения в теологических, религиозно-философских и ранне-натурфилософских космогониях

ДЕМИУРГ (греч. *demiourgos* — "творящий для народа", т.е. ремесленник, мастер-создатель) — субъект миротворения в теологических, религиозно-философских и ранне-натурфилософских космогониях. В философский оборот термин "Д." был исходно введен в античной натурфилософии (Филолай, Критий и др.) для выражения творческого характера космогенеза; использован Платоном для интегрального обозначения идеальных сущностей, выступающих в качестве иницилирующих факторов космогенеза, и структурирующих косную материю начал: от "нуса" у Анаксагора и "ума" у Крития до комплекса целевой и формальной причин у Аристотеля. В отличие от архаических мифологий и натурфилософии Востока, ориентированной на презумпцию спонтанности космогенеза, западная культурная традиция осмысливает становление космически оформленного мироздания не как самопроизвольный процесс, но как продукт целеполагающей деятельности, что предполагает фиксацию субъекта последнего. Это связано с тем, что если аграрная ориентация традиционных восточных обществ предполагала использование объективных результатов спонтанных процессов (см. древнекитайскую поговорку "не тяни, торопя, лук за перья"), то для ремесленной Греции, где мастер-демиургос творит вещи, напротив, характерен культурный пафос активного преобразования (при строительстве дороги мастера не "обходили" гору, но прорубали ее насквозь или делали ступеньки). Соответственно этому в восточных культурах при осмыслении структуры деятельности акцент падает на объектно-предметную ее составляющую (превращение предмета в продукт по законам природы), а в древнегреческой — на субъектную (целеполагающий субъект). (Это находит свое выражение даже в языковых структурах: в древнекитайском эвньянь основную функционально-семантическую оппозицию составляют имя и предикатив, т.е. предмет и изменение его свойств, в то время как в древнегреческом языке — имя и глагол, т.е. субъект и осуществляемое им действие.) В контексте характерной для классических когнитивных стратегий Запада апелляции к внешней причине как финальной объяснительной презумпции оформляется установка на трактовку даже внешне спонтанных процессов посредством фигуры так называемого примысленного субъекта (см. Автор), выступающего по отношению к космосу (см.) в качестве Д. В контексте античного гилеморфизма (см. **Гилеморфизм**) Д. выступает одновременно и как субъект космотворения, понятый в качестве привносящего в гештальтирующую форму в сырьевой материал (техноморфная модель космогенеза — см. **Античная философия**), и как творец мироздания, понятый в качестве "отца мира", производящего мироздание (посредством внесения в косную материю эйдоса) по образу и подобию своему. (В последнем случае отчетливо обнаруживает себя унаследованный античной философией от мифа антропоморфный генетизм: например, Платон, выделяя в качестве необходимых компонентов креационного акта "то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся", полагает, что "воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а — промежуточную природу — ребенку".) Исходная этимология понятия "Д." полностью сохранена в натурфилософском контексте: творение мира понимается как его оформление (организация, космизация хаоса), где наряду с действующим субъектом необходимым компонентом процесса выступает исходный преобразуемый материал (центральная для греческой философии оппозиция материи и формы). В противоположность этому, в контексте гностицизма Д. переосмысливается как создатель материи, т.е. отягощенного злом недуховного (и, следовательно, греховного) начала. В учении греко-израильского мыслителя Филона Александрийского (28/21 до н.э. — 41/49), выступающем в качестве промежуточной стадии между язычеством и христианством, платоновское учение об идеях встречается с библейским теизмом, задавая тенденцию переосмысления полуметафорического демиургоса-ремесленника античной философии в Д.-Творца. Теистически артикулированный Д. принципиально отличается от натурфилософского демиургоса: во-первых, он творит мир из ничего, не нуж-

даясь для осуществления креационного акта в каком бы то ни было исходном субстрате, и, во-вторых, творение, в отличие от подчиненного определенным закономерностям — типа гераклитовского "логоса" — космоса реализуется как абсолютно свободный процесс вне какой бы то ни было внешней детерминации (вплоть до отказа схоластики от идеи творения "по разуму Божьему": согласно позиции Иоанна Дунса Скота, Господь творит мир "по воле своей", т.е. вне каких бы то ни было ограничений со стороны рациональных правил Разума). Тождество сущности и существования в этом контексте признается лишь за Богом, в тварном же мире сущность предшествует существованию (в разуме Творца) и даруется свыше (принцип "экземпляризма сотворенного" у Августина). Презумпция Д. как финального объяснительного принципа входит в фундаментальные основания культуры западного канона, задавая интенцию на понимание детерминизма в качестве внешней принудительной каузальности: наглядным примером этого может служить концептуальная матрица деизма как позволяющая сохранить презумпцию Д. в контексте атеистически ориентированного мировоззрения. Лишь в контексте неклассической и постклассической европейской культуры оформляется вектор отказа от зафиксированной в фигуре Д. имплицитной презумпции принудительной каузальности (и, соответственно, проясненности предельных основ и принципов мироздания

посредством указания на Д. как его исходную "причину"): концепция "смерти Бога" в протестантском модернизме, основанная на том постулате, что человечество достигло своего рода "совершеннолетия", позволяющего ему отказаться от фигуры Д. как эвфемической замены признания непознанности исходных принципов бытия (Д.Бонхеффер); концепция "смерти Бога" в современной философии постмодернизма как фундированная новым, нелинейным, понимание детерминизма, предполагающим радикальный отказ от презумпции внешней каузальности (см. "Смерть Бога", Неодетерминизм).

М.А. Можейко

ДЕМОКРИТ из Абдеры (460 — около 370 до н.э.) — древнегреческий философ, ученый-энциклопедист, ученик Левкиппа.

ДЕМОКРИТ из Абдеры (460 — около 370 до н.э.) — древнегреческий философ, ученый-энциклопедист, ученик Левкиппа. Основатель первого на Западе исторического типа философского и научного атомизма. Совершал путешествия в Египет, Вавилон, Персию, Аравию, Эфиопию, Индию. По названиям известны 70 сочинений Д. ("О природе человека", "Малый мирострой", "Об идеях", "О цели" и др.), из которых сохранились многочисленные (около 300) фрагменты. Вклад Д. в развитие философских идей весьма велик, но самым

главным является, безусловно, его учение об атомах. В традиционное для античности представление о первоначале Д. ввел идею плюральности и множественности, объявляя в качестве этого первоначала предельно мелкие материальные частицы, которые нельзя непосредственно ощутить с помощью органов чувств. Этому мельчайшему первоначалу Д. устанавливает своего рода предел деления, которое на определенной стадии становится более невозможным. Именно отсюда и происходит название частицы *atomos* (греч.) — неделимый. Идея плюрального, множественного, бесконечно малого, не воспринимаемого органами чувств и имеющего предел деления первоначала позволила Д. разрешить целый ряд проблем науки и философии того времени: в частности, ответить на вопрос о причинах множественности и разнообразия вещей, единства и материальности мира, единства телесного и материального, а также объяснить суть процесса познания. Отсутствие атомов, по Д., есть пустота (небытие), бесконечное пространство, благодаря которому и в котором осуществляется хаотическое движение атомов. Атомы неделимы (из-за твердости), не имеют качеств, различаются по величине, форме, фигуре и весу, месторасположению и порядку (очертание, поворот и соприкосновение), находятся в пустом пространстве и вечном движении. Вследствие их соединения и разъединения возникают и гибнут миры и вещи. (Космогония Д. аналогична взглядам Левкиппа о космических вихрях, порождающих бесчисленные миры.) Время у Д. не имеет начала. По Д., все совершается по некоей неясной и непостижимой необходимости (судьбе) и для человека фактически тождественно случайности. Познание причин явлений — смысл подлинного философского познания. Согласно Д., предпочтительнее "найти одно причинное объяснение, нежели стать персидским царем". Душа — воплощение стихии огня — состоит из особых мельчайших круглых и гладких атомов, распределенных по всему телу. Д. впервые употребил термин "микрокосм", проведя аналогию между космосом и организацией человеческого организма. Боги существуют в виде соединений огненных атомов и живут дольше людей, не будучи бессмертными. Органом мышления выступает исключительно мозг. Ощущения возникают благодаря проникновению в душу исходящих от вещей "образов" ("идолов"). От предметов, которые видят люди, считает Д., отделяются маленькие, невидимые частицы и (определенным образом соединенные) проходят через пустоту, попадая в виде отпечатка на сетчатку глаза, а затем начинается работа ума. Высшее благо — блаженство, достигаемое обузданием желаний и умеренностью образа жизни. Д., по-видимому, первым разграничил прикладные искусства, предполагающие обучение, и худо-

301

жественное творчество, требующее рационально не объяснимого вдохновения. Атомистическая концепция Д. оказала большое влияние на историю философской и научной мысли, сделав "атом" своего рода принципом объяснения существования, движения, рождения и гибели материальных тел.

Т.Г. Румянцева

ДЕРЕВО — фундаментальный культурный символ, репрезентирующий вертикальную модель мира, семантически фундированную идеей бинарных оппозиций

ДЕРЕВО — фундаментальный культурный символ, репрезентирующий вертикальную модель мира, семантически фундированную идеей бинарных оппозиций (как космологически, так и аксиологически артикулированных). В традиционной культуре выступает основополагающим символом упорядоченности мироздания ("мировое дерево") и метафорой генезиса как свершившегося и продуктивного. В рамках архаичной культуры мифологема мирового Д. выступает важнейшим компонентом мифологических космогоний. В контексте антропоморфных моделей космогенеза, фундированных сюжетом Сакрального брака Земли и Неба (Нут и Геб в древнеегипетской мифологии, Герд и Фрейд в скандинавской, Гея и Уран в

древнегреческой и т.п.), центральным моментом космоизации мира является воздвижение мировой вертикали, отделяющей друг от друга Землю и Небо и обеспечивающей существование мирового пространства. Мировое Д. как космическая вертикаль, с одной стороны, традиционно является фаллическим символом и в этом плане относится к небесному (мужскому) началу (мировое древо как фаллос Урана в древнегреческой мифологии), с другой — мифологема Д. теснейшим образом связана с женским началом: дева в стволе (древнеегипетская сикомора, античные гамадриды, миф о рождении Адониса из открывающегося в стволе дупла) или даже отождествленная со стволом (Лилит в шумерской мифологии). Мифологема Д. оказывается семантически амбивалентной, будучи отнесенной одновременно и к земному (женскому), и к небесному (мужскому) началам. В этом смысле, разделяя Небо и Землю, Д. одновременно символизирует собою и их брачное соединение. (Одним из распространенных сюжетных полей мифологии являются камлания — путешествия шаманов или фабульных героев на небо по древесному стволу.) Благодаря данной полисемантности, культурный символ Д. как "центра мира" неизменно претендует в западной культуре, согласно оценке Элиаде, на статус точки соприкосновения имманентного и трансцендентного. Таким образом, в архаических культурах мифологема мирового древа играла структурообразующую роль по отношению к космически артикулированному мирозданию. По вертикали посредством мирового Д. осуществляется дифференциация трех мировых зон (три шага Вишну: небо-крона как

обитель богов, подземелье-корни как царство мертвых и опосредующее их пространство людской жизни, символизируемое стволом), а по горизонтали (тень Д.) — отграничение освоенного и упорядоченного Космоса от Хаоса. Семантическая фигура Д., таким образом, конституирована в традиционных культурах как символ упорядоченности мироздания и поддержания его космической организации. В культурах классики семиотическая фигура Д. сохраняет за собой статус символа гармонии как проявления упорядоченности бытия, фундированной глубинной презумпцией его космической организации, — любая упорядоченная среда неизменно приобретает древовидную конфигурацию, основанную на фигуре дифференциации посредством ветвления: от родовых версий генеалогического Д. в сфере повседневности — до абстрактного моделирования фигур Д. виртуальных культурных локусов ("Д. куртуазного универсума" у Матфрэ Эрменгау, например — см. "Веселая наука"). Фигура ветвления мирового Д. в рамках данной системы метафоры выступает базовым механизмом мировой дифференциации, сквозным образом фундируя собой самые различные типы моделирования процессуальности в рамках западной культурной традиции: от неоплатонизма, моделирующего мировой процесс как "жизнь огромного древа, обнимающего собою все" (Плотин), — до постструктуралистских аналитик дискурса власти как "древopodobного" (см. Постструктурализм). В контексте постмодернистской рефлексии фигура Д. оценивается как глубинным образом фундирующая собой культурную традицию западного образца. Как показывают Делез и Гваттари, "Запад особенно тесным образом связан с лесом и обезлесением; отвоеванные у леса поля заполнялись растениями и зернами — цель культуры линий древовидного типа; скотоводство, в свою очередь, развернувшееся на полях под паром, выбирает линии, которые формируют древо-подобное животное". В противоположность этому, "Восток — это абсолютно иной тип: связь со степью... это культура клубней, которые развиваются отдельно от индивида, отступление в закрытые пространства специализированного скотоводства или вытеснение кочевников в степь" (Делез, Гваттари). В этом контексте "западная бюрократия" также выступает как порождение логики Д.: "ее аграрные истоки, корни и поля, деревья и их пограничная роль" моделируют собою практически все феномены европейской истории: "великую перепись Вильгельма Завоевателя, феодализм, политику королей Франции, учреждение государства, военный передел земельных пространств, судебный процесс и супружеские отношения" (Делез, Гваттари). (По мысли Делеза и Гваттари, не случайно "короли Франции остановили свой выбор на лилии, поскольку это растение с

302

глубокими корнями, пробивающимися на склонах"). В противоположность этому, на Востоке "государство осуществляет свою деятельность... не по древовидной схеме, основанной на предустановленных одеревеневших им укорененных классах; это бюрократия каналов, где государство порождает направляющие и направляемые классы. Деспот... подобен потоку, а не источнику...; дерево Будды становится ризомой" (см. **Ризома**). Таким образом, оппозиция **Восток — Запад** может быть артикулирована, согласно Делезу и Гваттари, как оппозиция "потока Мао" и "дерева Луи" (хотя, по признанию Делеза и Гваттари, "было бы слишком просто свести весь восток к... имманентности"). В контексте этого сопоставления характерной для культуры Запада фигуре Д. семантически и аксиологически противостоит характерная для культуры Востока фигура "травы" как принципиально ризоморфной. Согласно Делезу и Гваттари, развиваясь в рамках жестко иерархичных древовидных систем, "мы утратили ризому, или траву". В данном контексте Делез и Гваттари цитируют размышления Г.Миллера о Китае: "Китай — это вредная трава на капустной грядке человечества... Из всех мыслимых сущностей, которые мы относим к растениям, животным или звездам, это, может быть, наихудшая трава, которая, однако, ведет самое мудрое существование. Верно, что из травы не выходят ни цветы, ни авианосцы, ни Нагорные проповеди... Но в конце концов она остается той травой, за которой последнее слово. В конечном счете все возвращается к китайскому государству... Нет другого исхода, кроме травы. [...] Трава прорастает на огромных необработанных пространствах. Она заполняет пустоты. *Она растет между* и среди других. [...] ...Трава — это завершенность, вот мораль" (ср. с

номадологической трактовкой ризомы как "*межбытия*, интермеццо"). Если Запад представлен метафорой "Д.", а Восток — метафорой "травы", то Америка в этом контексте выступает, согласно Делезу и Гваттари, перекрестком, местом встречи этих альтернативных традиций: с одной стороны, американская культура "не свободна от древесного господства и поиска корней" ("это видно хотя бы по литературе, по поиску национальной идентичности, а также по ее происхождению и европейской генеалогии"), с другой же стороны — "различие американской книги и книги европейской налицо, даже когда американец бросается в погоню за деревом. Различие в самом понятии книги. "Листья травы"...". В контексте сопоставления Запада и Востока как культур (соответственно — Д. и травы) "Америка представляется посредником. Ибо она развивается за счет внутреннего подавления и истребления (не только индейцев, но также и фермеров и др.) и одновременно — иммиграции извне. Столичный поток образует безграничный канал, определяет количество власти, и каждый, как умеет, перемещается в этом потоке власти и денег (здесь берет начало миф-реальность о бедняке, который становится миллиардером, чтобы вновь превратиться в бедняка); все это объединяется в Америке — дереве и канале, корне и ризоме одновременно" (Делез, Гваттари). Внутри же североамериканской культуры, в свою очередь, могут быть выделены различно артикулированные в отношении древовидной структуры локусы: так, Восточное побережье — это "поиски древоподобного и возврат к дряхлому миру", что же касается американского Запада, то "Запад, с его безродными индейцами, с его блуждающими рубежами, подвижными и смещаемыми границами", определяется Делезом и Гваттари как отчетливо "ризоматический". В этом отношении ризоморфна сама американская культурная топография: "Америка смешала все направления, она передвинула свой Восток на Запад, как будто Земля стала круглой именно в Америке; ее Запад примкнул к Востоку". Тем не менее, американский менталитет отчетливо демонстрирует западный стиль мышления, трактуемый постмодернистской философией как "древовидный". Согласно постмодернистской ретроспективе, "дерево подчинило себе весь западный мир и западное мышление, от ботаники до биологии, анатомии, гносеологии, теологии, онтологии, всю философию" (Делез, Гваттари). Более того, "у нас дерево вонзилось в тело, оно стратифицировало и очерстило даже пол": согласно Делезу и Гваттари, сексуальность как таковая конституируется принципиально различным способом в культурах Запада и Востока: "зерновые растения, объединяя два пола, подчиняют сексуальность модели размножения" (см. **Секс**). В этом контексте Делез и Гваттари цитируют А.Одрикура, который "усматривает именно здесь истоки оппозиции морали и трансцендентной философии, столь ценимой на Западе", с одной стороны, и "имманентной философии на Востоке" — с другой. По оценке Делеза и Гваттари, "трансцендентность — болезнь чисто европейская". В целом, по оценке Делеза и Гваттари, вся культурная традиция западного образца может быть оценена, с точки зрения как своего содержания, так и типа своей организации, как "древовидная", и именно в этом качестве она подвергается постмодернизмом радикальной критике, поскольку несет в себе следы влияния архаической семантики метафоры Д., и, прежде всего — следующих ее смысловых аспектов. 1). Метафора Д. привносит в европейский менталитет идею наличия сквозной — от корней до кроны — логики развития мироздания (см. **Логоцентризм**). 2). Важнейшим следствием фундированности европейской культуры идеями древовидных структур является развитие в их контексте идеи вертикальной орга-

303

низации бытия, предполагающей наличие центра (как топографического, так и командного), что задает видение реальности как кибернетически организованной: "дерево или корень вдохновляют печальный образ мысли, которая, не переставая, имитирует множественное, начиная с высшего единства, с центра... Древовидные системы — это иерархические системы, которые включают в себя центры значения и субъективации, центральные автоматы как организованные памяти" (Делез, Гваттари). Таким образом, "признать первенство иерархических структур равносильно тому, чтобы уступить привилегии древовидным структурам" (П.Розенталь, Ж.Петито). 3). Метафора Д., фундируя собою западные модели мира, привносит в их содержание метафизическую идею "корня" ("корень-основание, Grund, roots и foundations" у Делеза и Гваттари) как вневещного основания феноменального мира (см. **Метафизика, Корень**). 4). Согласно постмодернистской оценке, само понимание процессуальности в западной культурной традиции несет в своем содержании следы влияния фигуры древесного ветвления: "Единое раздваивается: каждый раз, когда мы встречаемся с этой формулой, провозглашена ли она стратегически Мао или "диалектически" выведена из мира, мы имеем дело с самой классической и самой продуманной, самой древней и самой усталой мыслью" (Делез, Гваттари). Важнейшим аспектом процедуры ветвления является конституирование в ходе ее осуществления бинарной оппозиции между разветвившимися эволюционными векторами. Типичная для европейской культуры "бинарная логика — это духовная реальность дерева-корня": по оценке постмодернизма, "бинарная логика и двузначные отношения все еще господствуют в психоанализе (дерево мании в интерпретации Фрейда, П.Шребера), в лингвистике, в структурализме и даже в информатике" (Делез, Гваттари). В рамках своего номадологического проекта постмодернистская философия осуществляет последовательный отказ от всех названных семантических презумпций мышления, задаваемых в европейском менталитете фигурой Д. (см. **Номадология**). Прежде всего, постмодернистская парадигма в философии конституирует программу "логотомии" и "логомахии", призванных реализовать поворот философии от тотального доминирования презумпции логоса к сомнению в адекватности логоцентристского видения мира (см. **Логоцентризм, Логотомия, Логомахия**). Во-вторых, жестко центрированным,

артикулированным в кибернетическом ключе системам номадология противопоставляет "нецентрированные системы" (Делез, Гваттари). Если "в иерархической системе индивид воспринимает лишь одного-единственного активного соседа, который располагается выше его по иерархической лестнице", и в целом "древовидная схема предшествует индивиду, который включается в нее в строго определенном месте" (П.Розенталь, Ж.Петито), то, в противоположность этому, в нецентрированных системах, по словам Делеза и Гваттари, "коммуникации осуществляются от одного соседа к другому, где стебли или каналы не существуют заранее, где все индивиды... определяются исключительно по их *состоянию* в данный момент таким образом, что локальные действия не согласованы и общий конечный результат синхронизируется независимо от центральной инстанции". (В рамках этого же подхода номадология осуществляет резкую критику психоанализа, который, по формулировке Делеза и Гваттари, "подчиняет бессознательное древовидным структурам, иерархическим графикам, резюмирующей памяти, центральным органам, фаллосу, дереву-фаллосу", противопоставляя ему психоаналитический метод моделирования динамики бессознательного — см. **Психоанализ**.) В-третьих, метафизическому стилю мышления, фундированному презумпцией наличия "корня", постмодернизм противопоставляет "постметафизическое мышление", отказывающееся признавать наличие имманентно-трансцендентного смысла, скрывающегося за ноуменальным рядом событий (см. **Постметафизическое мышление**). В-четвертых, в аксиологической системе постмодернизма принцип бинаризма подвергается радикальной критике как пресекающий реализацию креативного потенциала системы, осуществляющийся посредством процедуры дублирования и повтора, — в этом отношении, по формулировке Делеза и Гваттари, "вся логика дерева — это логика калки и размножения... Она упорно декалькирует нечто, что дается уже готовым, начиная с перекодирующей структуры или оси, лежащей в ее основании. Дерево объединяет и иерархизирует калки, подобно листьям" (см. **Бинаризм**). А потому древовидная организация процессуальности, фундированная генетизмом и бинаризмом, оценивается Делезом и Гваттари в качестве не обладающей креативным потенциалом: "каждый раз, когда желание принимает форму дерева, налицо определенные внутренние последствия, которые ведут к его смерти". Осуществленный номадологией сравнительный анализ целостностей, организованных по принципу древовидной структуры и по принципу ризомы, показал, что ризоморфные среды, по всем параметрам противостоящие структуре Д., оцениваются номадологией как более гибкие, жизнеспособные и более креативные. Вне жесткой детерминации со стороны оснований западной культуры, вне диктата требований "древовидной интерпретации" многие явления — в своей автохтонности — оказываются далеко не "древовидными", — так, по словам Делеза и Гваттари, "мысль не древоподобна, а мозг — не корневая или разветвленная материя. То, что несправедливо называют "дендритами", не обеспечивает связь нейронов в непрерывной ткани. Прерывность клеток, значение аксонов, функция сближения клеток (синапсов), существование синаптических микро-трещин, "перескакивание" сообщений через эти трещины образуют мозг множественности, который погружен в собственный план консистенции... — всецело вероятностная, переменчивая, *неопределенная нервная система*". Таким образом, хотя устройство западного типа культуры диктует европейцу линейное видение мира ("у многих людей дерево проросло в мозгу"), но, тем не менее, "сам мозг — это трава, которая гораздо больше значит, чем дерево" (Делез и Гваттари). Аналогично, "короткая память — это тип ризомы... тогда как длинная память — древовидна и централизована" (Делез, Гваттари). Между тем, как показано в рамках постмодернистской концепции письма, "мы пишем благодаря короткой памяти... Короткая память включает в себя забвение как процесс; она отождествляется не с мгновением, а с коллективной ризомой, временной и легко возбудимой", — в то время как процедуры чтения предполагают так называемую долгосрочную (в терминологии Делеза и Гваттари — длинную) память: мы "читаем и перечитываем с длинной памятью длинные мысли... Длинная память (семьи, расы, общества или цивилизации) декалькирует и переводит, но то, что она переводит, продолжает действовать в ней издали, не попадая, несвоевременно, не мгновенно", — в отличие от "блеска короткой Мысли" (см. **Письмо, Чтение**). Вместе с тем, анализируя соотношение семантических фигур Д. и ризомы, в рамках которой "поперечные коммуникации между дифференцированными линиями запутывают генеалогические деревья", Делез и Гваттари фиксируют не столько их альтернативность как однопорядковых феноменов, сколько их несоизмеримость. Если на первый взгляд "дерево-корень и ризома-канал... противостоят друг другу как две модели", то на самом деле это не так: Д., действительно, "функционирует как модель и как трансцендентная калка", — ризома же "развивается как имманентный процесс, который оспаривает модель и намечает карту, даже если он устанавливает свою иерархию или образует деспотический канал". Кроме того, важно иметь в виду, что, согласно номадологическому видению ситуации, семантическая фигура ризомы не вытесняет и не замещает собою фигуру Д. Их отношения строятся как более сложные, ибо в различных средах могут быть обнаружены и различные типы организации целостностей — как структурные (древовидные), так и ризоморфные: по оценке Делеза и Гваттари, "существуют самые

304

различные устройства — карты-кальки, ризомы-корни, с различными коэффициентами детерриториализации. В ризоме есть структуры дерева или корней, и наоборот, ветка дерева или деление корня могут появиться в ризоме. [...] в глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может

сформироваться новая ризома. Или, скорее, микроскопический элемент дерева-корня, корешок, который инициирует производства ризомы". Но, так или иначе, в целом, согласно постмодернистской констатации, "мы устали от дерева", и в силу этого "не должны больше думать о деревьях", ориентируясь на нелинейные версии осмысления процессуальности (Делез, Гваттари).

М.А. Можейко

ДЕРРИДА (Derrida) Жак (р. в 1930) — французский философ, литературовед и культуролог, интеллектуальный лидер "Парижской школы" (1980 — 1990-е).

ДЕРРИДА (Derrida) Жак (р. в 1930) — французский философ, литературовед и культуролог, интеллектуальный лидер "Парижской школы" (1980 — 1990-е). Преподавал в Сорбонне (1960—1964), Высшей Нормальной школе, Высшей школе социальных исследований (Париж), организатор "Группы исследований в области философского образования", один из инициаторов создания Международного философского колледжа (1983). Основные сочинения: "Нечто, относящееся к грамматологии" (1967), "Голос и явление" (1967), "Письмо и различие" (1967), "Поля философии" (1972), "Рассеивание" (1972), "Позиции" (1972), "Похоронный звон" (1974), "Шпоры. Стили Ницше" (1978), "Почтовая открытка. От Сократа к Фрейду и далее" (1980), "Психея: изобретения другого" (1987), "И подписано: Понж" (1988), "Призраки Маркса" (1993), "Хора" (1993), "Сила закона" (1994), "Монолингвизм другого" (1996), "Прощайте — Эммануил Левинас" (1997), "Местопребывание. Морис Бланшо" (1998) и др. (всего около 40 книг). В оригинальной философской концепции, известной как деконструктивизм, Д. интерпретирует мотивы философских размышлений Г.Гегеля, Ницше, Гуссерля, Фрейда, Хайдеггера и др. Объектом ревизии для Д. становится вся классическая западно-европейская философская традиция. В принципе Д. не отрицал одну из составляющих идеи "конца истории", гласившую, что философия суть внешне толерантная, жесткая имперская "идеология" западного этноса (в данном контексте критерием "идеологизма" выступает амбиция частного дискурса на статус абсолютного, универсального). По мысли Д., недостаток такого интеллектуального хода состоит в том, что пороки философии осмысливаются на ее собственном языке. Идет поиск еще более универсальной философии, что означает программу создания расширенного и — что более важно — исторически перспективного рационализма. Д. отвергает данный проект: "Мы просто верим в абсолютное зна-

305

ние как в *завершение*, если не как в конец истории. [...] Для того, что "берет начало" в этом случае "по ту сторону" абсолютного знания, требуются *неслыханные* мысли, которые стараются встретиться друг с другом через воспоминание о старых знаках". Д. полагает, что подвергнуть сомнению абсолютность разума традиционными интеллектуальными средствами неосуществимо: "...бросить вызов против него можно лишь воззвав к нему, протестовать против него можно лишь в нем самом, он оставляет нам на своем собственном поле лишь возможность прибегнуть к стратагеме или стратегии. [...] Будучи способной действовать лишь *внутри* разума, революция против разума как только изрекает себя, сразу же приобретает ограниченную протяженность того, что на языке министерства *внутренних* дел как раз и называют волнениями". Выход из этого состояния Д. усматривает в следующем (это, в известном смысле, можно полагать главной целью его творчества): говорить так, чтобы ничего не сказать (в любом другом случае мы либо оправдываем разум, либо *разумно* критикуем его, что равно бессмысленно). Стратегема или стратегия деконструкции предполагает "молчаливый" умысел "говорящего субъекта", задумавшего заговор против Логоса. В работе "Письмо и различие" Д. замечает Левинасу следующее: разговаривая с китайским гражданином, единственно возможным способом сделать вид, что ты владеешь китайским языком, является обратиться к этому самому гражданину по-китайски. Соответственно: дискутировать с Разумом на его языке можно только притворяясь, что ты притворяешься; целью выступает убийство тиранического разума. Если заговорщик, по Д., притворится, что он притворяется, — замысел удался. Но замысел этот должен скрываться в голове, но вне языка, — никогда не будучи выговоренным. Другие планы обречены на неудачу: по мысли Д., "когда Левинас *говорит* против Гегеля, он только подтверждает Гегеля, уже его подтвердил". В статье про Батая ("Письмо и различие") Д. отмечает: "Описывая этот симулякр, немыслимый для философии, чья задача слепа, Батай, конечно же, должен сделать вид, что говорит на гегелевском языке". Стратегема Д. состоит не в "молчаливом мышлении": речь идет об отторжении однозначности философского языка за его двусмысленность. (Эта задача была сформулирована Д. уже в первом опубликованном тексте: Введении к "Началу геометрии" Гуссерля.) По мысли Д., проблема, в частности, состоит в том, что "ошибочно" отождествляют (Д. именует это "эмпиризмом") "истины факта" и "истины разумные" (истины "первоначального" факта). Основание этих последних состоит не в способности разума постигать, познавать вещи a priori, а в *отношении* разума к этому "первоначальному факту", в отношении к чему-то *иному*. Место *тождества* "я=я" *занимает различие*: "эмпиризм", согласно Д., есть "сон чисто *гетерологический* в своем источнике мысли. *Чистое* мышление чистого различия. [...] Мы говорим сон, потому что он исчезает с наступлением дня и с восходом языка". Аристотелевское "необходимо остановиться" на уровне некоего "первоначального факта" Д. вслед за неокантианцами считает "философской безответственностью". Феноменологию, по мысли Д., необходимо "пересечь", дабы не

остаться в лоне позитивизма. Философическое вопрошание, по его мнению, должно быть бесконечным, то есть безукоризненным с точки зрения духа и буквы эмпиризма, но цель этого кардинально иная — элиминация традиционной метафизики как "метафизики наличия". Размышления по этому спектру вопросов Д. начал еще во Введении к "Началу геометрии" в контексте проблем осуществимости феноменологии истории как определенной теории. По Гуссерлю, бытие не может не идентифицироваться со смыслом, бытие не может не являться для нас. Гуссерлианский "принцип принципов" полагает основанием истинности суждения относительно вещи интуицию вещи, наличествующей "собственной персоной"; этот принцип фундирован аксиомой постоянного отличия *оригинала* (интуиции, называемой "изначально дающей" самую вещь собственной персоной) и *производного от нее продукта* (интенции сознания, которые не были осуществлены посредством интуиции). Таким образом, "сама вещь" выступает "открывающим фактом", существующим лишь единожды. В границах исторической феноменологии гуссерлевская идея "Живого Настоящего" предполагает то, что прошлое удерживается настоящим, настоящее же содержит наброски будущего. Из этого следует, что настоящее одновременно *уже-прошедшее и только-наступающее*; следовательно, *еще-настоящее* прошлое и *уже-настоящее* будущее конституируют: а) настоящее, которое *уже-не-настоящее* (прошлое людей), и б) настоящее, *еще-не-наступившее* (будущее людей). Вот такая своеобразная двупостасность настоящего, его несовпадение с самим собой и продуцируют *различие*. Гуссерль полагал возможным ходом к осмыслению такой ситуации противопоставление "в принципе/фактически" ("en droit/en fait"). Согласно Д., возможна наша встреча с наличествующими памятниками, смысл которых для нас не очевиден (у Д. "ускользает" от человека). Таковые памятники выступают наличествующими следами (см. След) прошлого, людям о них ничего не известно. Таким образом, оказывается невозможным установить, чем было это прошлое в собственную бытность настоящим. Тем не менее, даже в том случае, когда нам не удается совместить: а) смысл памятника (следа) "для них" (в его соб-

306

ственном прошлом) и б) смысл "для нас" следа, (для нас) лишенного смысла, — мы а priori убеждены в том, что это осмысляемое нами прошлое в свою бытность настоящим имело все качества (для нас) настоящего. *Иное оказывается тем же самым*. В итоге история оказывается "чистой историей смысла", трансляцией смысла через поколения. В русле рассуждений Гуссерля, комментируемых Д. (Введение к "Началу геометрии"), история оказывается *в принципе* однозначной, даже если *фактически* полная отрешенность смысла неосуществима: при этом данное тождество бытия (и наличного и прошлого), с одной стороны, и смысла — с другой, достижимо никак не сегодня, а лишь "в бесконечности". В "снятом" виде историческая феноменология являет собой философскую модель, демонстрирующую движение абсолюта, источника смысла (в данном контексте — Его) к размещающемуся на бесконечной дистанции и перманентно отодвигающемуся "телосу" (термин Гуссерля) или он же: Логос, Бог, Идея (в кантовском смысле) совершенного общества. Как отмечает Д., если в такой версии "истинное" тождественно "истинному для меня", то — как следствие — именно "Я" (в статусе Бога) оказывается у Гуссерля творцом вечных истин. Поскольку же нам *заранее* известно, что обретение Я такого статуса отложено в бесконечность, постольку финальное отождествление бытия и смысла никогда не состоится. Двусмысленность или, по Д., "исходное различие" смысла и бытия не может быть преодолено конечным триумфом однозначного смысла. Позже это "исходное различие" Д. обозначит неографизмом "различание" (см. **Differance**). Весьма существенно, что, по мысли Д., differance содержит кроме смысла "не быть тождественным", также и смысл "откладывать на более поздний срок". (В этом контексте настоящее всегда представляет собой *отличное* настоящее, ибо лишь став прошлым оно окажется "настоящим настоящим".) По мысли Д., история существует лишь постольку, поскольку настоящее как бы "опаздывает по отношению к самому себе". Согласно Д., без "во-вторых" не может быть "во-первых": "единственный раз" не может быть "началом" ни для чего. Вторичное не просто сменяет первичное; оно по сути конституирует его, позволяет ему быть первичным усилием собственного запаздывания. "Во-вторых" у Д. суть предварительное условие первичности того, что "во-первых": "первоначальным является именно не-начало". Д. в книге "Голос и феномен" подчеркивает то, что в начале располагаются повторение и представление: "ре-презентации", таким образом, отказывается в праве на существование, ибо первичной презентации не могло быть. Отдельным результатом реализации данного "принципа не-принципа" (Д. при его помощи подвергает деконструкции "принцип принципов" Гуссерля) выступает тезис первичности знака, а не вещи — то есть знака, а не референта, знаком которого призван быть этот знак. Следствиями такого тезиса Д. оказываются следующие его идеи: 1) язык не может рассматриваться как "выражение" (ре-презентация) молчаливого "переживаемого" (первой презентации). 2) Письменность есть "знак знака", графический знак замещает устный знак, который есть знак вещи: "письменность является преимущественно дополнением, так как она обозначает ту точку, в которой дополнение открывается как дополнение дополнения, знак знака, заменяющий уже означающее слово" — см. Грамматология. По мысли Д., традиционалистское подчинение письменности слову является предубеждением, и — что более важно — определение графического применимо для определения любого знака: любой знак есть *обозначающее*, *обозначаемое* которого есть *другое обозначающее*, но никогда "самая вещь", каковой она предстает перед нами. Д. акцентирует: "То же самое есть то же самое, лишь принимая вид иного". Д. выходит из традиционалистской "логики тождества", при этом его заботит проблема: осуществимо ли выйти за пределы диалектики, не прибегая к ее

инструментарии. (Свободное использование метафоры представляет для Д. горизонт гуманитарного знания; за ним /горизонтом — *А.Г.* — качественно отличное от простой полисемии, не контролируемое человеком "рассеяние" смысла.) Или напротив: не является ли выход за границы диалектики неизбежно диалектическим. По мысли Д., "логика дополнительности" (см. Дополнительность) в определенной мере близка диалектике: эта логика "стремится к тому, чтобы извне превратилось бы во внутри, чтобы иное и недостаточность дополнили друг друга, подобно плюсу, который заменяет минус, к тому, чтобы то, что добавляется к чему-либо, замещало недостаточность этой вещи, чтобы недостаток как внешняя сторона овнутренности был бы также уже внутри изнутри". Согласно Д., настоящее может выступать настоящим лишь при том условии, что оно соотносится с отсутствующим, дабы стать отличным от него (отличным от отсутствующего, которое есть прошлое или будущее) (см. Метафизика отсутствия). По Д., вводящего понятие "след" (см. След), след выступает наличествующим знаком той вещи, которая отсутствует, — знаком, оставленным этим отсутствующим после его перемещения туда, где оно наличествовало; любое же наличествующее, с точки зрения Д., несет след отсутствующего, его ограничивающего. Отсутствующее конституирует, придает бытие наличествующему, которое собственно само и является бытием. В этом контексте, по убеждению Д., необходимо помыслить "изначальный след",

307

наличествующий след прошлого (по Д., "абсолютного прошлого"), никогда не имевшего места. По мысли Д., осуществляемая им деконструкция метафизики, написанной понятийными средствами гегелевской терминологии, а также введение им понятия "difference" resultируются "одновременно незначительным и радикальным смещением", итогом которого станет "бесконечная", "не могущая никогда завершиться" дискуссия с Г.Гегелем. Д. пишет ("Голос и феномен") о полемике "между философией, которая всегда есть философия присутствия, и мышлением не-присутствия, которое не является ни неизбежной противоположностью первой, ни обязательным размышлением о негативном отсутствии, т.е. теорией не-присутствия как бессознательного". "Мышление не-присутствия" у Д. сосуществует с философией, которая "есть всегда" и которая выступает как мышление о наличествующем, постулирующее приоритет последнего над отсутствующим. Согласно Д., "как *иначе* можно мыслить бытие и время, как не исходя из настоящего, как не в форме настоящего, а именно как не исходя из *вообще теперь*, которое ни один *опыт* не может по определению покинуть? Опыт мышления и мышление опыта всегда имеют дело лишь с настоящим". Д. полагает, что для опыта элиминация настоящего невозможна: он всегда переживание, испытание настоящего. Противопоставляя "философию" (которая у Д. всегда есть философия наличного, настоящего — философия присутствия) и "мышление-не-присутствия" (которое предполагает соответствующий "опыт-мышления-не-присутствия"), Д. отдает предпочтение высшему "тождеству", сокрытому в опыте Текста. В любом тексте, по мысли Д., содержатся два текста: "два текста, две руки, два взгляда, два слушания. Вместе и одновременно раздельно". Как утверждает Д., всегда легко отыскать первый текст — текст классический, в нем безраздельно доминирует идея присутствия, он неукоснительно соблюдает пиетет по отношению к разуму: в его рамках допустимо лишь осуждение недостаточной разумности во имя того же разума. Этот первый текст, по мысли Д., одновременно содержит некие следы иного текста — иного и того же самого. При этом совместить эти два текста, согласно Д., невозможно никоим образом: их синтез был бы осуществим как итог "преодоления" их "отличия". Второй же текст являет собой, по Д., лишь "смещенную похожесть" первого. Чтение общего текста требует, по мнению Д., особой "двойной науки" (именно так была озаглавлена статья в книге "Рассеяние"). "Мышление-не-присутствия", согласно Д., являет собой "свое-иное" традиционной метафизики: имманентная двойственность последней придает ей статус собственного симулякра (см. **Симулякр**). Эта

"смещенная похожесть" больше похожа, по мысли Д., на "едва ощутимую завесу", легкое колыхание которой посредством языковых игр прочтения может трансформировать "мудрость" первого текста в "комедию" второго. Именно наличие двух текстов в едином тексте провоцирует, обуславливает трансгрессию (см. **Трансгрессия**) первого (открытого) текста в текст скрытый. Данная процедура предполагает акцентуацию двусмысленности таких содержащихся в тексте слов и терминов, двойной смысл которых никоим образом нельзя преодолеть. Только такая акцентуация способна, согласно Д., проявить этот второй, ранее скрытый, текст — симулякр текста исходного. Так, например (статья "Двойная наука"), Д. сопоставляет слово "гимен" в текстах Малларме и гегелевский термин "тождество": по Д., первое являет собой симулякр второго. Ибо: "гимен" есть слово для обозначения девственной плевы девственницы и — одновременно — для обозначения уз Гименея. Гимен как девственность существует, когда не существует гимна как соития; не существует гимна как девственности, когда существует гимен как брак. Таким образом, по Д., гимен в равной степени есть *различие* (между "снаружи" и "изнутри" девственницы, между желанием и осуществлением желания) и *уничтожение* этого различия. "Гимен", согласно Д., есть уничтожение "различия между различием и не-различием". И таким образом подвергается деконструкции идея тождества Гегеля: тождество между различием и не-различием оказывается неотличимым от тождества (по Гегелю) между тождеством и не-тождеством. Немыслимо ответить на вопрос: являются ли или нет различие и диалектическое тождество одним и тем же. Различие и тождество равно переходят друг в друга, оборачиваются друг другом, подобная языковая игра бесконечна: в ней, по словам Д., проигравший выигрывает, а одержавший победу терпит поражение. По мысли Д., "помимо всех великих слов философии,

которые в целом мобилизуют внимание, — разум, истина, принцип, — принцип основания говорит также о том, что *основание должно быть дано*. [...] Нельзя отделять этот вопрос об основании от вопроса, направленного на это "нужно" и "должно быть дано". "Нужно", как представляется, таит в себе самое существенное в нашем отношении к принципу. Оно отмечает для нас существование, долг, долженствование, требование, приказание, обязательство, закон, императив. С этого момента основание может быть дано, оно должно быть дано". Другими словами, как полагает Д., "мыслить бытие" есть задача вечная и неизбывная; поиск того, "почему" — процесс бесконечный. (См. также **Рассеивание, Грамматология, Бинаризм, Деконструкция, Differance, Логоцентризм, Логото-**

308

мия, Логомахия, Метафизика отсутствия, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Пустой знак, След, Трансцендентальное означаемое, Хора.)

А.А. Грицанов

ДЕСТРУКЦИЯ (Destruktion) — одно из центральных понятий фундаментальной онтологии Хайдеггера.

ДЕСТРУКЦИЯ (Destruktion) — одно из центральных понятий фундаментальной онтологии Хайдеггера. Понятие "Д." используется Хайдеггером в противовес ранней философии Гуссерля и, в особенности, методу феноменологической редукции. В то время как феноменологическая редукция в том виде, в каком она употребляется Гуссерлем в "Идеях" (1913), предполагает заключение в скобки естественной установки к миру для того, чтобы сконцентрироваться на смыслоконституирующих структурах трансцендентальной субъективности, Д. Хайдеггера предполагает заключение в скобки самого характера понимания бытия. Как следствие более глубокого понимания, Д. предполагает разрушение не только традиции, олицетворяющей объективированное, научно-теоретическое понимание мира (что мы и наблюдаем у Гуссерля), но и всей философской традиции. Поскольку трансцендентальным горизонтом понимания бытия является время, вся история онтологии, т.е. все предшествующие доктрины бытия, определялись в модусе настоящего времени. Отсюда необходимая связь феноменологической Д. с проблематикой времени с целью выяснения элементарных условий, при которых продуктивно может быть поставлен вопрос о бытии. У Хайдеггера Д. предполагает три соответствующие операции: редукцию, или возвращение от сущего к бытию; конструкцию бытия; Д. традиции. Таким образом, Д. есть необходимый коррелят и редукции, и редуктивной конструкции бытия. Только посредством Д. онтология может раскрыть подлинный характер собственных понятий, что значит одновременное использование и стирание традиционно метафизических понятий. Правомерно полагать, что у Хайдеггера основной целью Д. метафизической концептуальности, унаследованной у классической традиции, состоит в обретении философией почвы изначального опыта. В историко-философском плане хайдеггерианское понятие Д. сопоставимо с *Abbau* Гуссерля, с "деконструкцией" у Деррида.

В.Н. Семенова

ДЕТЕРМИНИЗМ (лат. *determino* — определяю) — учение классической философии о закономерной универсальной взаимосвязи и взаимообусловленности явлений объективной действительности

ДЕТЕРМИНИЗМ (лат. *determino* — определяю) — учение классической философии о закономерной универсальной взаимосвязи и взаимообусловленности явлений объективной действительности, результат обобщения конкретно-исторических и конкретно-научных концепций Д. Понятие "Д." возникло в средневековье как вид логического определения понятия, противополо-
ящий генерализации (обобщению). В 16—17 вв. понятие Д. начинает приобретать новый смысл — смысл обусловленности — и употребляется в этике для выражения позиции, противостоящей "свободе воли". В 17 в. в период выработки элементарных понятий механики происходит сближение понятия Д. и причинности, устанавливается тесная связь категории закономерности и причинности, закладываются основы механистического Д. Успехи механики закрепляют представления об исключительно динамическом характере закономерностей, об универсальности причинной обусловленности. Причинность становится формой выражения законов науки, содержанием детерминистской формы объяснения явлений. Полное и гармоническое слияние механической причинности и Д. происходит в концепции Д. Лапласа. Центральной становится идея о том, что всякое состояние Вселенной есть следствие предыдущих и причина последующих ее состояний. Сформированное им понятие причинно-следственных цепей, последующее отождествление этого понятия с понятием связи состояний и теоретико-механическим представлением о движении окончательно утверждают универсальный объяснительный статус лапласовского Д. Одновременно с этим процессом в концепции лапласовского Д. наметился выход за рамки механистической методологии в силу немеханистического, но статистического, вероятностного характера закономерностей, которые исследовались Лапласом. Он обосновывал эвристическую ценность новых математических вероятностных методов, но в рамках господствующих в то время механистических идеалов и норм научного ис-

следования. Переход науки к исследованию в начале — середине 19 в. системных природных и социальных объектов обусловил изменение идеалов аналитического, поэлементного характера познания; расхождение принципа причинности и принципа Д.; обнаружилась сложная по структуре абстрактно-теоретическая форма принципа Д. в научном исследовании. Современное философское и методологическое осмысление Д. раскрывает взаимосвязь философского и естественно-научного статусов (аспектов) этого принципа. Философский Д. фиксирует разнообразные формы взаимосвязей и взаимоотношений явлений объективной реальности: генетические (причинно-следственные) и статистические, пространственные и временные, связи состояний и коррелятивные связи, функциональные и целевые зависимости и т.д. Все они выражаются через систему таких философских детерминистических категорий, как необходимость и случайность, возможность, действительность, закономерность, причинность и пр. Методологическая природа принципа Д. проявляется в том, что он выступает не только как философское учение, но и кон-

309

кретно-научный норматив описания и объяснения универсальной закономерной связи и обусловленности развития и функционирования определенным образом системно-организованных объектов в процессе их взаимодействия. Принципиальная историчность этого учения обусловлена необходимостью формирования новых естественно-научных форм Д. при переходе науки к изучению объектов с новыми системно-структурными характеристиками. Переход науки от изучения простых динамических систем к вероятностным, эволюционирующим объектам сопровождался кризисом концепции лапласовского Д. и формированием статистического вероятностного Д. в учении Дарвина. Соответственно менялся категориальный каркас детерминистических естественно-научных концепций, структура теоретических построений, идеалы и нормы научного исследования. В свою очередь, освоение наукой саморегулирующихся систем кибернетического типа, различного рода социальных систем обуславливает формирование новых категорий — цель, самоорганизация, саморазвитие, прямые и обратные связи, отражение и др., а также соответствующих конкретно-научных форм принципа Д. (кибернетических, экологических, социальных) и новых методологических регулятивов. В изменении структуры познавательной деятельности участвуют новые категориальные детерминистские схемы. Исследование вероятностных процессов микромира в физике, целесообразного характера развития живых систем в биологии, явлений социального порядка обнаружило ограниченность причинного типа объяснений, привело на рубеже 19—20 вв. к формированию философского и естественнонаучного индетерминизма. Индетерминизм полностью или частично отрицает существование причинно-следственных связей и возможность их детерминистского объяснения. В биологии индетерминизм оформился в учении витализма, в физике опирался на открытые квантовой механикой объективные не причинные типы взаимосвязей в микромире. Как показывает научная практика, эффективность научного творчества связана с дальнейшим углублением философской и методологической оснащенности науки, а не с отказом от ее фундаментальных принципов. Принцип Д. является одним из наиболее выраженных интенций научного познания, явно или косвенно участвующим в регуляции научного поиска. Фундаментальным идеалом Д. в естествознании является объяснение исследуемого предмета (в отличие от гуманитарного познания, ориентированного на такую когнитивную процедуру как понимание). В современной философии традиционные презумпции Д. подвергаются радикальному переосмыслению в контексте парадигмы неопредетерминизма (см. Неопредетерминизм).

И.А. Медведева

ДЖЕМС (Джеймс) (James) Уильям (1842— 1910) — американский психолог и философ

ДЖЕМС (Джеймс) (James) Уильям (1842— 1910) — американский психолог и философ, профессор (преподавал, в частности, анатомию и физиологию) Гарвардского университета (1889—1907), основатель прагматизма. Основные сочинения: "Принципы психологии" (1890), "Великие личности и их окружение" (1890), "Нравственная жизнь и философ" (1891), "Воля к вере" (1896), "Многообразие религиозного опыта" (1902), "Существует ли сознание" (1904), "Моральный эквивалент войны" (1904), "Прагматизм — новое название некоторых старых способов мышления" (1907), "Плюралистическая Вселенная" (1909) и др. Прагматизм, благодаря усилиям Д., стал самой известной американской философской школой начала 20 в. "Прагматизм, — утверждал Д., — самая радикальная форма эмпиризма и наименее критичная по отношению к прошлому... Обращаясь к философам-профессионалам, прагматисты избегают абстракций, вербальных решений, априорных оснований, фальшивых принципов, замкнутых систем, ложных абсолютов. Он обращен к конкретности и адекватности фактов, поступков и силы. Это обозначает примат эмпиризма над рационализмом, свободы и возможности над догматической претензией на окончательную истину. Прагматизм не ищет какого-то особого результата. Это всего лишь метод". В центр своей философии Д. помещал личность с ее интересами, заботами, переживаниями. Метафизика Д. основывалась на идее плюралистической многоформенности действительности. "Плюралистическая Вселенная" у Д. незамкнута, незакономерна, это "царство случая", "великий цветущий, жужжащий беспорядок". Ее невозможно описать какой-либо целостной логической системой. "Радикальный эмпиризм" Д. предполагал, что "опыт и

реальность составляют одно и то же", а дух и материя (мысли и вещи, по Д.) различаются лишь функционально. Субъект созвучно собственным интересам выделяет вещи волевым усилием из "потока жизни" — непрерывного потока сознания. Сознание у Д. — "это название несуществующей вещи, оно не имеет права занимать место среди основных принципов. Те, кто еще остается верным ему, цепляются просто за эхо, за слабый отзвук, оставляемый исчезающим понятием "души" в воздухе философии". Не имеется "никакого первичного вещества или качества бытия, кроме того, из которого сделаны материальные объекты и из которого составлены наши мысли о них". Это первовещество, по Д., — "чистый опыт" ("непосредственный", "нескончаемый" жизненный поток, представляющий материал для нашего "последующего отражения", для "наших рефлексий"). Данный принцип нередко именовался "нейтральным монизмом": вещество мира — не дух, не материя, а нечто, предшествую-

310

щее и тому, и другому. Познание — частный вид отношений между двумя порциями чистого опыта. "Идеи, являясь частью нашего опыта, становятся истинами постольку, поскольку помогают установить связь с другими частями опыта, усвоить его посредством концептуальных схем... идея истинна, если оперирует с уверенностью, упрощая и экономя наши усилия". Истина — это процесс верификации полученного знания в контексте его реальной общественной эффективности. Субъект-объектное отношение — производное от него: опыт, согласно Д., не имеет внутренней двойственности. Эта неделимая порция опыта может выступать в одной ситуации — познающим субъектом, в другой — познаваемым предметом или явлением. Мысли являются некоей функцией ("быть сознательным") познания. Д. пытался создать "последнее, наиболее объективное и наиболее субъективное мировоззрение". Согласно Д., сознание расчленено и имеет целесообразную структуру. Люди часто вынуждены на практике принимать решения, для которых не существует никаких достаточных теоретических оснований. Отсутствие и выбора, и действия — тоже решение. Религиозная жизнь, как и любая духовная, по Д., не подлежит редукции. Контакт человека с потусторонним миром радикально обогащает человеческий опыт, расширяя сферу воспринимаемого и постигаемого им. Религиозный опыт должен быть очищен от понятия греха: "...не тотальность вещей несет с собой имя Бога для простого человека. Сверхчеловеческая Личность призвана исполнить человеческие намерения, имеющие ценность. Действуя во внешней сфере, у человека есть враги и границы... Думаю, что лишь конечное существо может быть достойным именем Бога. Если все же абсолют существует (эта гипотеза всегда открыта), то как тотальность более широкая, где Бог представляет идеальное, и эта религиозная гипотеза малодоступна для простого верующего". Религия у Д. — постулат практического действия, результат свободного выбора, опора человека в борьбе против засилья техницизма и культа науки. Д. — один из немногих философов, четко указавших в самом начале 20 в. на всеразрушающую силу идеологического абсолютизма и пагубность авторитаризма. В книге "Воля к вере" Д. писал: "...вспомните Зенона и Эпикура, Кальвина и Пэли, Канта и Шопенгауэра, Герберта Спенсера и Дж.Г. Ньюмэна и представьте себе, что они — не просто поборники односторонних идеалов, но учителя, предписывающие нормы мышления всему человечеству, — может ли быть более подходящая тема для пера сатирика?.. Мало того, представьте себе, что такие индивидуалисты в морали будут не просто учителями, но первосвященниками, облеченными временною властью и имеющими право решать в каждом конкретном слу-

чае, какое благо должно быть принесено в жертву и какое может остаться в живых, — это представление может прямо привести в ужас". Социальным измерением плюралистического прагматизма Д. выступила демократия американского образца, а сам его прагматизм, основанный на ценностях опыта гражданина демократического общества, — единством религиозной интуиции, философского познания и соответствующей политической идеологии. (Не удивительно, что первый немецкий перевод "Многообразия религиозного опыта" Д. вышел без главы, в которой автором была предпринята попытка обоснования политеизма.) Непреходящая значимость понимания "истины по Д.", когда вместо осуществления теоретического постижения мирового порядка была предложена ориентация на поиск наиболее эффективных репертуаров социальной организации и институализации общества, видится в конце 20 ст. все же в том, что в границах его "плюралистической вселенной" столько же центров организации, сколько самосознающих волю. (См. также **Прагматизм, Неопрагматизм.**)

А.А. Грицанов

ДЖЕНТИЛЕ (Gentile) Джованни (1875—1944) — итальянский философ, неогегельянец, основатель "актуального идеализма" ("актуализм").

ДЖЕНТИЛЕ (Gentile) Джованни (1875—1944) — итальянский философ, неогегельянец, основатель "актуального идеализма" ("актуализм"). Преподавал в Неаполе и Палермо. Активно участвовал в интеллектуальной жизни Италии, занимая в ней доминирующие позиции. Друг и оппонент Кроче, разошелся с ним по политическим мотивам. Поддержал режим Б. Муссолини, некоторое время был министром просвещения. Казнен в 1944. Основные работы: "Реформа гегелевской диалектики (1913), "Общая теория духа как чистого акта" (1916), "Система логики как теория познания" (1923), "Актуальный идеализм" (1931) и др. Переосмысливая тезис о единстве бытия и мышления, Д. приходит к выводу о

необходимости выведения природы из нашей мысли, в которой реализуется "Я". Признает исходным акт мышления "моего Я" (конечного субъекта, отличного от "эмпирического я"), направленный на познание бесконечного "универсального я" ("абсолютной субъективности"), имманентного человеку Бога. С этих позиций рассматривает систему Гегеля как диалектику "мыслимого", отражающую "помысленную мысль". Необходима же диалектика, схватывающая "мыслящую мысль". Субъект — это всегда "мыслящая мысль", наличный источник всего сущего. Мышление (идея, взятая абстрактно) тождественно действию (как конкретной идее), понимаемому как самосозидание. Отсюда и определение собственной доктрины как "актуализма", а позиции субъекта как "активизма". Активность разума (актуальное мыслящее мышление) рождается волевым

311

импульсом. Как предельное основание постоянно творимого мира, бесконечно обновляемого во все новых "идеализациях", выступает "трансцендентальное я", как неизменное вечно сущее. Такая философская позиция во многом определила и политический выбор Д. В написанной им философской части статьи "Фашизм" (за подписью Б. Муссолини) в итальянской энциклопедии, фашизм определяется как религиозная концепция, в которой человек рассматривается в своей имманентной связи с внешним законом, с объективной волей. Государство, как и Бог, — тоже "внутри", а не "между" людьми, что преодолевает границы частного и общественного, позволяя реализовать "настоящую демократию" как воплощение трансцендентальной субъективности, реализуя всеобщность свободы. Таким образом, реальность есть акт, т.е. "мыслящая мысль", полагающая самое себя как "мысль помысленную", т.е. прошлую. Актуальное мышление свободно и неопределимо, отрицает любую реальность, противопоставленную ему как его предпосылка. Субъект постоянно находится в развитии и к нему не может иметь отношения "помысленная мысль" как "ставшая" и "выпавшая" из процесса развития. (В этом отношении Д. отстаивает принципы абсолютного имманентизма). Истинная история разворачивается не во времени, а возникает в вечности акта мышления, в котором она реализуется. "Абстрактность философии растворяется в определенности истории". Диалектика суть внутренний ритм исторического бытия как движения Духа. Мир должен быть понят субъектом как собственный продукт. Если такого понимания не происходит, то господствуют иллюзии обыденного сознания, разводящие мысль и жизнь. Неотрефлексированная же жизнь есть то же сознание, только еще не проявившее себя. В своей философии истории Д. во многом следует за Вико, выдвигая тезис "вечной идеальной истории" как последовательного порождения предметного мира из "трансцендентального я". Основное движущее противоречие истории суть противоречие между неизменностью (вечностью) и постоянным развитием: если дух есть только становление, то он никогда ни есть, а всегда лишь становится; если же он вечно есть, тогда какой смысл имеет называть его диалектически развивающимся. Другое противоречие — это противоречие между сознанием (акт во времени, т.е. ограниченный частными целями) и самосознанием (чистый акт, восстанавливающий единство разорванного во времени, т.е. возвращающий всякий искусственно оторгнутый объект в лоно субъективности). Диалектика как логика "мыслящей мысли", исходит из закона тождества Я и Не-Я, в отличие от формальной логики "помысленной мысли", исходящей из закона тождества мысли самой себе. Отсюда критика

Фихте, у которого принцип Я остался "неспособным породить из себя Не-Я", и Гегеля, исходившего из "помысленной мысли" как предпосылки "мыслящей мысли", т.е. идеи (мысли, понятой как объект). "Идеализм, который я называю актуальным — переворачивает, — отмечает Д., — гегелевскую проблему: он больше не пытается вывести мышление из природы, а природу из логоса, но — природу и логос — из мышления, причем, мышления актуально сущего, а не определяемого абстрактно: из мышления абсолютно нашего, в котором реализуется Я". Преодоление же собственного Я есть бесконечный процесс "идеализации" самого себя. Этот процесс не может быть адекватно осмыслен в терминах науки, которая сводима к сумме псевдопонятий и абстракций. Наука исходит из факта, противопоставленного субъекту как объект, будто бы существующий сам по себе. Исходить же надо из акта как полагания факта. Акт свободен и изначально не определен, преодолевает догматизм науки и позволяет достигать подлинного философского знания. Кроме философии, достижение подлинного знания возможно в искусстве (как утверждению частной субъективности) и в религии (как элиминирующей, по сути, субъект и "превозносящей объект"). Противопоставленность искусства и религии снимается в философии. Наука же выступает как гибрид искусства и религии, объединяя в себе недостаточную проявленность в искусстве "универсального Я" и непроявленность "моего Я" в религии.

В.Л. Абушенко

ДИАЛЕКТИКА — философская концептуализация развития, понятого как в онтологическом, так и в логико-понятийном его измерениях

ДИАЛЕКТИКА — философская концептуализация развития, понятого как в онтологическом, так и в логико-понятийном его измерениях, и соответственно конституирующаяся в историко-философской традиции как в качестве теории, так и в качестве метода. Исходно в античности — искусство вести беседу, спор; философский диалог, противостоящий риторике и софистике. Сам термин "Д." впервые употреблен Сократом для обозначения плодотворного и взаимозаинтересованного достижения истины путем столкновения

противоборствующих мнений. Создателем первой формы философской Д. принято считать Гераклита, придавшего традиционным мыслям об изменениях абстрактно-всеобщую и в то же время не порывающую с образами форму. Большой вклад в становление античной Д. внесла элейская школа, выявившая глубинную Д. сущего, не укладывающегося в логику понятий. Замечательные образцы античной Д. встречаются в учении Платона, осмыслившего Д. движения и покоя, различия и тождества, а само бытие трактовал как активно самопротиворечивую координированную раздельность. Диалектические идеи Платона нашли свое дальнейшее

312

развитие в учении Аристотеля и в неоплатонизме, диалектически трактовавшем основные иерархии бытия. В средние века Д. становится одной из теологических дисциплин, включавших в себя логику и силлогистику. Несмотря на господство в целом метафизического мировоззрения, философия Нового времени также выдвигает целый ряд замечательных диалектических идей (Декарт, Спиноза, Лейбниц). Особое место Д. приобретает в работах представителей немецкой трансцендентально-критической философии, т.к. именно здесь впервые в истории философии была разработана целостная диалектическая концепция развития, поколебавшая господство метафизического метода. Самой развитой формой этой Д. явилась Д. Гегеля. Однако у истоков этого метода, предлагая порой не менее интересные и неортодоксальные ее разновидности, стоит все же Кант с его антиномикой чистого разума. Диалектический метод пронизывает все разделы гегелевской системы философии. Д., или метод развития, согласно Гегелю, следует понимать как методическое обнаружение и разрешение противоречий, содержащихся в понятиях. Сами противоречия Гегель понимал как столкновение противоположных определений и разрешение их путем объединения. Главной темой его Д. стала идея единства взаимоисключающих и одновременно взаимно предполагающих друг друга противоположностей, или тема противоречия. Оно полагается Гегелем как внутренний импульс развития духа, который шаг за шагом переходит от простого к сложному, от непосредственного к опосредствованному, от абстрактного к конкретному и все более полному и истинному результату. Такое прогрессирующее движение вперед придает процессу мышления характер постепенно восходящего ряда развития. Гегель очень глубоко и конкретно охарактеризовал внутреннюю природу самого противоречия. Оно для него не просто отрицание той мысли, которая полагалась и утверждалась, это — двойное отрицание, т.е. обнаружение противоречия и его разрешение, когда исходная антиномия одновременно осуществляется и снимается. Высшая ступень развития включает в себя, т.обр., низшую, а последняя отменяется в ней именно в этом двойственном смысле. Именно диалектический метод позволил Гегелю критически переосмыслить все сферы современного ему знания и культуры. В философии марксизма Д. понимается как учение о наиболее общих закономерных связях и становлении, развитии бытия и познания, а также как основанный на этом учении метод творчески познающего мышления. (В пределе этой — гегелевско-марксистской — версии, Д. как теория бытия и Д. как теория познания трактуются как ступени становления тотальной диалектической системы, в рамках которой Д. субъекта и объекта понимается как

нечто цельное и взаимообуславливающее.) В философии 20 ст. Д. была подвергнута достаточно жесткой критике за ее притязания на универсальную всеохватность и избыточную абстрактность. (По мысли Поппера, "любое развитие можно подогнать под диалектическую схему, и диалектик может не опасаться опровержения будущим опытом".) В историко-философской и собственно философской ретроспективах правомерно предположить, что в качестве определенной универсалии культуры (на ранних этапах своего существования — в статусе всеобщей теории бытия) Д. исполнила роль первой метафизической программы, фундировавшей перспективные преднаучные изыскания (космос как мерно вспыхивающий огонь у Гераклита, динамизм четырех субстанций у Эмпедокла, взаимная корреляция четырех миротворящих причин у Аристотеля, диалектическое по сути свое единство микро- и макрокосмоса у Николая Кузанского, организованность мира монад у Лейбница и т.д.). Одно из первых метафорических возражений против диалектической философской парадигмы, отражавшим тем не менее базовые тенденции философского модернизма (см.), стало замечание Т.Тцары: "Диалектика — это развлекательная машина, которая доставляет нас (банальным образом) к тем мнениям, которые мы и из того непременно имели бы". В современной философии постмодернизма Д. оценивается как доминировавший в философии неклассического типа стиль мышления, — соответственно этому в новых условиях, согласно постмодернистской позиции, нельзя заставить философию "говорить на языке диалектики" (Фуко). По оценке Фуко, постклассической философии еще только "предстоит найти язык", столь же адекватный для "нового опыта" (см. Трансгрессия), сколь адекватным был язык диалектики для "опыта противоречия". (См. также Диалектический материализм.)

Т.Г. Румянцева

"ДИАЛЕКТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ. Философские фрагменты" ("Dialektik der Aufklaerung. Philosophische Fragmente", 1947) — совместная работа Хоркхаймера и Адорно.

"ДИАЛЕКТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ. Философские фрагменты" ("Dialektik der Aufklaerung. Philo-

sophische Fragmente", 1947) — совместная работа Хоркхаймера и Адорно. Основной пафос книги — бросаемый авторами вызов безудержной вере в исторический прогресс, не только составляющей одно из основоположений марксистской традиции, но и являющейся необходимой установкой научного познания в целом. Анализ современного технологического общества, осуществляемый в "Д.П.", имеет в своей основе идею рассмотрения истории последнего в качестве универсальной истории Просвещения. Хоркхаймер и Адорно характеризуют путь разума, по которому двигалась до сих пор человеческая цивилизация, начиная с Ксенофана, в виде-

313

шего в рационализации мира средство его подчинения человеком, и заканчивая современной наукой в виде идеологии, накладывающей требования всеобщности, универсальности и возможности логической формализации не только на природные явления, но и на мир социальных отношений и даже на само мышление. Согласно "Д.П.", "путь разума" суть маршрут построения властных отношений между человеком как носителем разума и природой. В процессе реализации этих отношений "мировое господство над природой оборачивается против самого мыслящего субъекта; от него не остается ничего, кроме как раз того вечно одного и того же "Я мыслю", которому надлежит сопровождать все мои представления. И субъект, и объект становятся ничтожными". В ходе борьбы за существование человек все более совершенствует способы обуздания природного мира путем его рационализации и подведения под единую логическую схему всего существующего: "число стало каноном Просвещения". Человек с помощью логики унифицирует мир, тем самым создается иллюзия безраздельного господства над миром. Когда "одним единственным различием между собственным существованием и реальностью поглощаются все иные", то "безотносительно к каким бы то ни было различиям мир становится подвластным человеку". Но теперь, по мысли Хоркхаймера и Адорно, человек вынужден признать властные отношения как все определяющие и усомниться в своей уверенности, что он, в качестве автономного субъекта, не может являться также и их объектом. Подобно тому, как разум становится "техническим", превращается в универсальный инструмент, служащий осуществлению господства над природой и приобретающий значимость лишь благодаря своей способности выполнять данную функцию, так же и человек теперь представляет собой нечто инструментальное, сподручное, вполне заменимое — крошечную шестеренку, движение которой неизменно обусловлено целями и общими законами функционирования огромного механизма индустриального общества. "Господство оплачивается не просто отчуждением человека от порабощаемых им объектов: с овеществлением духа заколдованными становятся отношения самих людей и даже отношение единичного к самому себе. Последний сморщивается до размеров узлового пункта конвенциональных реакций и способов функционирования, объективно от него ожидаемых. Анимизм одушевил вещь, индустриализм овеществляет души" (Хоркхаймер и Адорно). Общее, тотальность — на этот раз не в виде пугающих сил природы, но в виде "системы" — берет власть над единичным, над субъектом. Разум более не является самозаконодателем — диктуемые наукой, государственной идеологией, культурной индустрией

нормы, ценности и модели функционирования единообразны и не терпят возражений. Просвещение становится обманом масс, мышление овеществляется. Имеет место саморазрушение Просвещения, регрессия его в мифологию, от которой оно само же старательно отрещивалось и с которой боролось на протяжении столетий. "Д.П." представляет собой ряд фрагментов, тем или иным образом раскрывающих позицию авторов по поводу различных явлений современной цивилизации и их причин, кои усматриваются в тотальном просвещении, берущем свое начало еще в мифологическую эпоху. Фрагменты эти объединены не столько логической последовательностью изложения, сколько общей идеей: отказом от признания в качестве единственно истинной любой теории общества и его развития, а также акцентированной критикой существующих социальных реалий. Первая статья — "Понятие Просвещения" — может быть рассмотрена как теоретическая основа последующих, в ней авторы пытаются "дать как можно более детальное понимание сплетения рациональности с социальной действительностью, равно как и неразрывно связанного с таковым переплетения природы с господством над ней". Целью Просвещения объявляется стремление "избавить человечество от страха и сделать их господами". Уже в мифе, по мнению Хоркхаймера и Адорно, можно усматривать исток Просвещения. Ужас перед сверхъестественным, перед всемогуществом природы порождает "раздвоение природы на видимость и сущность, на воздействие и силу, лишь благодаря которым становятся возможными как миф, так и наука". Примитив видит за отдельными явлениями "некую всеобщую сущность, мана, движущую силу, отзывающуюся эхом в его душе". Здесь впервые расходятся врозь понятие и вещь. Но "боги не могут взять на себя страх человека, окаменевшие звуки которого они носят в качестве своих имен. От страха, мнится ему, будет он избавлен только тогда, когда более уже не будет существовать ничего неведомого. Этим определяется путь демифологизации, Просвещения, отождествляющего одушевленное с неодушевленным точно так же, как мифом отождествлялось неодушевленное с одушевленным". Программа Просвещения есть расколдовывание мира: "миф превращается в Просвещение, а природа — во всего лишь объективность". Однако разделение субъекта и объекта в их противостоянии как подчиняющего и подчиняемого не могло не привести к отчуждению господина от того, на что распространяется его власть. Мир природы лишается своего подлинного многообразия, становясь лишь единой совокупностью лишенных качества явлений, материалом для классификации. Все взаимозаменяемо, "самые разнообразные сходства между сущим вытесняются одним

ным отношением между задающим смысл субъектом и смысла не имеющим предметом, между рациональным значением и случайным носителем значения" (Хоркхаймер и Адорно). Объект нивелируется, превращается в абстракцию и таким образом утверждается всеобщая повторяемость в природе, которая до этого клеймилась самим же Просвещением как власть рока над всем существующим, являющаяся принципом самого мифа. Для Просвещения были характерны антропоморфизм, акцептация властных отношений и распространение их не-только на сферу природного бытия, но также на социум в виде иерархично организованной общественной жизни и эксплуатации, и даже на мышление (как подчиненное логическим законам и инструментальное). Помимо постулата о всеобщности и абстрактности мышления еще одним следствием Просвещения стало, по мысли Хоркхаймера и Адорно, превращение языка как знаковой системы, в коей мере он претендует на познание природы, в исчисление — он не смеет уподобляться ей. Язык искусства лишь отображает природу, отказываясь от претензии на ее познание, он есть образ. Искусство подобно колдовству: "самим собой учреждает оно замкнутую сферу, исключенную из контекста профанного бытия... В произведении искусства всегда, вновь и вновь осуществляется то удвоение, посредством которого вещь являла себя в качестве чего-то духовного, становилась проявлением мана... Будучи выразителем тотальности, искусство претендует на сан абсолюта". Вера становится инструментом, с помощью которого осуществляется подчинение и закрепляется социальное устройство, основанное на принуждении, а "логический порядок в целом, правила взаимозависимости, сцепления, объем и смычка понятий основываются на соответствующих отношениях социальной действительности, на разделении труда". Просвещение тоталитарно, для него всякий процесс является с самого начала предрешенным. Таким образом Просвещение переходит обратно в мифологию. "Математический метод становится как бы ритуалом мысли... Он учреждает себя в качестве необходимого и объективного: им мышление превращается в вещь, инструмент..." и тем самым разум подчиняется непосредственно данному, "становится всего только подсобным средством всеобъемлющего экономического аппарата". Отсутствие рефлексии, искоренение субъектом самого себя из сознания ведет к унификации и овеществлению человека, утрате им своего имени /читай: самости — *В.К./*. Страх перед такой перспективой иллюстрируется авторами на примере Одиссея, являющегося человеком разума и господства и олицетворяющего собой Просвещение в мифологии, который всякий раз заново обретает или сохраняет свою самость после очередной встречи с мифическими существами. С помощью анализа "Одиссеи" в "Экскурсе 1. Одиссей или миф и Просвещение" развивается тезис о том, что "уже миф есть Просвещение", и прослеживается их диалектика. Основными понятиями здесь являются понятия жертвы и отречения, "в которых равным образом удостоверяют себя как различие, так и единство мифической природы и просвещенного господства над природой". Главной темой "Экскурса 2. Жюльетта или просвещение и мораль" является практический разум. Опираясь на работы И.Канта, де Сада и Ницше, авторы показывают двойственный характер Просвещения и в отношении к моральному чувству. Человек, поработав природу, отчуждается от нее, он — самовластный субъект. Но "после того, как с объективным порядком было покончено как с предрассудком и мифом, в наличии осталась природа в качестве массы материи... В той мере, в какой рассудок, скроенный по аршину самосохранения, способен соблюдать закон жизни, этот закон является законом более сильного" — этот тезис не может быть разумно опровергнут. В итоге истинное господство теперь принадлежит слепо объективному, природному. Раздел "Культуриндустрия" — наиболее фрагментарный из всех. По мысли Хоркхаймера и Адорно, навязывая функциональность, "система", т.е. современное технологическое общество, использует мощный аппарат культурной индустрии. Речь здесь идет о масс-медиа (кино, радио, телевидение, реклама и пр.). Предлагая свои ценности и модели поведения, они создают потребности и язык. В целях доступности эти ценности и модели единообразны, аморфны, примитивны. Они блокируют инициативу и творчество, ибо приучают к пассивному восприятию информации: "захищение способности к воображению и спонтанной реакции у потребителей культуры сегодня уже не нужно сводить к действию определенных психологических механизмов. Ее продукты сами... парализуют какую бы то ни было возможность для них обладать такого рода способностями". Культурная индустрия унифицирует образ жизни и мышления, подменяя личностное общепредetermined. Каждый заменим, но "индивид, абсолютно заместимый другим, есть чистое ничто". Такая тенденция прослеживается даже в сфере досуга, где система устанавливает его расписание (например, в виде отпусков), где культивируются развлечения "по сходной цене". В итоге "весь мир становится пропущенным через фильтр культуриндустрии", она сама есть идеология, диктующая свои требования "просвещенному" человечеству. В "Элементах антисемитизма" приводится еще одна иллюстрация саморазрушения разума, когда "диалектика Просвещения объективно оборачивается безумием". "Не просто идеальная, но практическая тенденция к самоуничтожению присуща рациональности с

самого начала", — утверждают авторы и высказывают опасения в связи с возможностью возврата просвещенной цивилизации к варварству. Антисемитизм как паранойя, болезнь разума, также становится

возможным благодаря Просвещению. "Ложная проекция", в отличие от мимесиса (уподобления окружающему миру), уподобляет окружающий мир себе, "перемещает держащееся наготове внутреннее наружу и клеймит даже интимно знакомое как врага. Побуждения, которые не признаются субъектом в качестве его собственных и, тем не менее, являются ему присущими, приписываются объекту: перспективной жертве... В фашизме этот образ действий политизируется, объект болезненной мании определяется сообразно требованиям реальности, система безумия трансформируется в самую что ни на есть разумную норму, отклонение от нее — в невроз". В антисемитизме отсутствует рефлексия, зато имеют место те отношения господства и принуждения, которые непосредственным образом следуют из идеи Просвещения, наблюдается безразличие к индивидууму и безграничная власть "системы" над отдельным человеком. "Антисемитской является не только антисемитская политическая платформа, но и ограниченная рамками политической платформы ментальность вообще. Та самая ярость в отношении всякого отличия, которая ей телеологически присуща, будучи ни чем иным, как злопамятством порабощенных субъектов порабления природе, всегда готова обратиться против естественного меньшинства даже там, где ему первому грозит опасность со стороны общества". Иррационализм антисемитизма, по Хоркхаймеру и Адорно, проистекает "из сущности как господствующего разума, так и соответствующего ему образа мира". Просвещение само преступает свои границы, разрушает себя. Некоторые вопросы, касающиеся проблем фашизма, господства, разума, массового общества, одиночества и коммуникации, телесности и морали, роли философии и пр., были позднее освещены авторами в собрании статей "Зарисовки и наброски". Основной темой являлась все та же: Просвещение превращается в свою противоположность. Пытаясь покончить с мифами, на деле оно умножило их сверх всякой меры, и "если Просвещение не вбирает рефлексии этого возвратного момента в себя, оно выносит самому себе приговор".

В.А. Кудина

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ — самообозначение диалектической философии объективистского типа,

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ — самообозначение диалектической философии объективистского типа, основные положения которой были сформулированы Энгельсом ("Анти-Дюринг") и И.Сталиным ("О диалектическом и историческом материализме"). Д.М. являл собой официальную советскую философию в 1930—1980-х. Квинтэссенцией Д.М. правомерно считать следующие интеллектуальные допущения и гипотезы: 1) Придание перманентным изменениям в обществе и природе статуса атрибутивных для реальности как таковой (трактовка движения как атрибута материи и понимание его как "изменения вообще"); "вечных" истин, как и абсолютных ценностей, согласно Д.М., не существует: моральные нормы, содержание любых понятий исторически изменчивы. 2) Природной реальности имманентно присущ внутренний механизм, потенциально содержащий как перспективу эволюции неорганического мира до состояния мира разумных людей, так и интенцию его последующей трансформации в коммунистическое общество, формирование которого означает завершение этапа "предистории" людей. 3) Суть изменений в обществе и природе может быть описана с помощью умопостигаемых абстрактных законов диалектики — закона взаимоперехода количественных изменений в качественные, закона единства и борьбы противоположностей, закона отрицания отрицания. Исторические изменения универсума на разных этапах существования последнего не тождественны сами себе и могут менять собственную направленность и реальный смысл в предельно широком диапазоне (отрицание в состоянии и призвано отрицать самое себя). Таким образом как любые идеи, так и всякие принципы исторически обусловлены и релятивны. При этом Д.М. задавал в качестве одного из идеалов научности систем мироописания требования целостности и умопостигаемости элементов исторических изменений в обществе (оставив при этом не проработанным вопрос о приложимости диалектической схемы к органической и неорганической природе — схема Энгельса "росток отрицает зерно, а зерно отрицает росток и т.д." явно выглядела иллюстративно). Традиционная аргументация самого Энгельса в защиту адекватности Д.М. как подлинной модели организации мира сводилась к тому, что диалектика "ежедневно" подтверждается "тысячами примеров", понятных и близких даже ребенку, "в растительном мире, и в животном, в геологии, математике, истории, философии, несмотря на борьбу и сопротивление все... обязано подчиниться этим законам... диалектика есть не что иное, как наука об общих законах движения и развития природы, общества и мышления". (Полемике по этому кругу проблем не видно конца и в конце 20 в., хотя осуществляется она на предельном удалении от стержневых вопросов современного философствования.) Отсутствие очевидной сопряженности диалектической версии философии природы Энгельса, инициированной парадигмами позитивизма и эволюционизма, с марксовым мировоззрением (в облике экономической интерпретации исторического процесса и

критики буржуазного общества в русле теории классовой борьбы) неизбежно породило значительную совокупность дискуссий философского и логического плана по проблеме поиска концептуального единства энгельсовского метафизического материализма и марксовской философии капитализма. Ленин посвятил целую книгу "Материализм и эмпириокритицизм" доказательству того тезиса, что недостаточная

приверженность принципам диалектико-материалистической философии необходимо результируется в соглашательстве и утере веры в перспективы революционного общественного переустройства. В результате в рамках ортодоксально-официальной традиции философии коммунистического мира положение о естественной сопряженности и взаимозависимости подлинного революционизма и диалектико-материалистического философского мировоззрения приобрело статус некоего символа веры, принимаемого в качестве такового без содержательных экспликаций.

А.А. Грицанов

ДИАЛОГ (греч. dialogos — беседа) — информативное и экзистенциальное взаимодействие между коммуницирующими сторонами,

ДИАЛОГ (греч. dialogos — беседа) — информативное и экзистенциальное взаимодействие между коммуницирующими сторонами, посредством которого происходит понимание. Д. может трактоваться либо как выбор сторонами совместного курса взаимодействия, определяющего лица "Я" и "Другого", либо как рационализированный Д., когда событие встречи пересматривается исходя из полученного результата и приобретает характеристики телеологичности и диалектичности; при этом снимается экзистенциальный пласт общения и гипостазировается теоретико-информативный. Кроме того, следует различать Д. в традиционном понимании — логический, и Д. в современном понимании — феноменологический. В логическом Д. связь осуществляется через сферу общезначимого, через речь (логос), и гарантом понимания является полнота перевоплощения в речевого субъекта, что оборачивается репрессией индивидуального. Феноменологический Д. — непосредственный обмен и перевод между персональными целостностями, мирами, сохраняющими свои особенности; кроме диалогизирующих ничего и никого нет. Возможность взаимопонимания, обоснованная смысловыми параллелями, сходными трансцендентальными структурами и подобием организаций сознания, не гарантирует адекватности перевода. Полнота понимания может быть обеспечена только знанием языка Другого во всей его специфике. Зарождение философии напрямую связано с Д., что можно увидеть в майевтике, надстраивающейся над софистической беседой. Несмотря на постоянную тягу философии к монизму, диалогизм постоянно проявлялся при создании философских систем (как, например, дуализм). Особое внимание к проблематике Д. назрело в гуманитарных науках под влиянием литературоведения и герменевтики. Согласно М.Бахтину, так как сознание есть тогда, когда есть два сознания, то корректнее употреблять вместо "науки о духе" термин "науки о духах (двух по меньшей мере)". Современное гуманитарное познание выстраивается диалогически, к примеру, как Д. с традицией в герменевтике и истории, осуществляющийся через внутренний Д. — мышление. Проблема Д. чрезвычайно важна для современных концепций теологии, чему начало было положено, в особенности, в работах Бердяева, Франка, К.Барта, Бубера, Ф.Эбнера, Розенцвейга и др. Бог раскрывается как абсолютное "Ты", а сама религия рождается не только движением личности к Абсолюту, но и движением от Бога к человеку. В последнее время рассмотрение диалогических перспектив разворачивается в экологии (Д. с природой) и в культурологии (Д. культур).

Д.В. Майборода

ДИАЛОГИЗМ — направление в философии первой половины 20 в., ставившее целью создание нового типа рефлексии на основе диалога — в качестве отношения к Другому как к "Ты".

ДИАЛОГИЗМ — направление в философии первой половины 20 в., ставившее целью создание нового типа рефлексии на основе диалога — в качестве отношения к Другому как к "Ты". К Д. прежде всего относятся работы Розенцвейга, Розенштока-Хюсси, Ф.Эбнера, Бубера и М.Бахтина. Важную роль в становлении Д. сыграл кружок "Патмос" в Берлине (1919—1923). Существенная часть проекта — критика предшествовавшего, солипсически-монологического языка классической философии. Сущность последнего фиксировалась как нацеленность сознающего на объекты ("Оно") или на самого себя ("теоретичность"). Новое же мышление должно базироваться на "отношении" (а не познании) и ориентироваться на воплощение в "поступок", а не оставаться на уровне созерцания. Действительное "Я" — результат спонтанной направленности человека на что-то Иное помимо себя. Розенцвейг утверждал новую основу мышления — об очевидности "мыслю, следовательно, говорю", такая мысль — всегда мысль-для-этого-другого. Эбнер рассматривал всякое "Ты" (в качестве Иного) как отблеск единственного "Ты" Бога, с которым человек ведет непрекращающийся диалог, осознание чего в полной мере — возвращение к истинности мышления. Бубер же акцентирует внимание на том, что "Ты" различных существ самостоятельны и разнообразны, в то же время он ставил вопрос о сфере "между", в которой (а не в субъектах или вещах) и возникают подлинные смыслы. Проект Д. не был осуществлен полностью из-за ярко выраженного тяготения его приверженцев к мифологичности языка — интеллектуальной моде начала 20 в. Однако Д. мощно повлиял на эк-

по природе своих основных свойств — рассматриваем ли мы его "в молекулах или в массе" и "сила каждой молекулы неистощима". Д. принадлежит также прогностическая идея о принципиальной возможности — в

будущем, на новом уровне науки и техники — деления тех частиц, которые в естественном своем ("природном") состоянии выступают как "элементы": "когда-нибудь искусственная операция деления элементов материи" может пойти значительно "дальше того, чем она производилась, производится и будет производиться в сочетании природы, предоставленной самой себе". Взглядам Д. на природу, оформившимся на базе концепции "вечного течения природы" Ж. де Бюффона, свойствен трансформизм ("все окружающее непрестанно меняется") как вид эволюционизма: "в начале времен находящаяся в брожении материя породила Вселенную" и различных живых существ, — это "брожение как внутренняя активность материи" "продолжает и будет продолжать комбинировать массы материи, пока из них не получится какая-нибудь жизнеспособная комбинация". — Таким образом задолго до Дарвина Д. была фактически сформулирована идея адаптационных механизмов биологической эволюции и естественного отбора. Трансформизм Д., наряду с более поздними эволюционной гипотезой Вольфа и космогонической гипотезой раннего Канта, является важной вехой в становлении эволюционных взглядов на природу. Принцип трансформизма распространяется в концепции Д. и на сенсорную сферу: "элементами природы" Д. вслед за Мопертюи и считает не механические атомы, но "органические молекулы", наделенные неразвитым исходным свойством чувствительности. Однако если Мопертюи постулировал наличие у элементов материи всей гаммы проявлений психики, то Д. в духе эволюционизма полагает, что "следовало бы удовлетвориться предположением чувствительности в тысячу раз меньшей, чем чувствительность животных, наиболее близких к мертвой материи". "Чувствительность" выступает у Д. как "общее и существенное свойство материи"; развитие этой элементарной сенсорной способности выступает основой формирования зрелой психики животных и ментальных способностей человека, основанных на чувственном опыте. Важно, что это эволюционное движение, приводящее к переходу от неживой ("чувствующей") к живой ("мыслящей") материи, осуществляется принципиально немеханическим путем: "как капля ртути сливается с другой каплей ртути, так чувствующая и живая молекула смешивается с другой чувствующей и живой молекулой... Вначале были две капли, после прикосновения стала лишь одна". Мыслящее "Я" Д. сравнивает у человека с пауком, который "гнездится" в коре головного мозга, а нервную систему, пронизывающую весь человеческий организм, — с нитями паутины", распространенными таким образом, что "на поверхности нашего тела нет ни одной точки без их отростков". Это позволяет человеку "чувствами познать природу". Сенсорная способность человека рассматривается им на основе предложенной Гартли "вибрационной теории": "Мы — инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства — клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто сами по себе ударяют". Проблема единства сознания и рефлексивного самосознания (до Д. — проблема "ассоциации идей" у Юма, после Д. — проблема "трансцендентального единства апперцепции" у Канта) решается на основе феномена памяти, связанной с определенной физиологической организацией организма, обеспечивающей хранение накопленных данных опыта (информации): "существо чувствующее и обладающее этой организацией, пригодной для памяти, связывает получаемые впечатления, создает этой связью историю, составляющую историю его жизни, и доходит до самосознания. По Д., именно чувства являются "источником всех наших знаний". Вместе с тем, гносеологическая позиция Д. далека от крайностей сенсуализма. Он конструирует новую форму рациональности, которая основывалась бы на единстве чувственного и рационального: наблюдение собирает факты, размышление их комбинирует, опыт проверяет результаты комбинаций. Согласно Д., "истолкователем природы" может быть только субъект, синтезирующий "экспериментальные" и "рациональные" формы философствования, в силу чего он считал необходимым "группе умозрительных философов соблаговолить соединиться с группой философов действующих" — "в интересах истины". Характерная для материализма 18 в. механистическая идея комбинаторики чувственно-эмпирических данных существенно видоизменяется у Д., причем не столько в связи с общепросветительским пафосом возвеличивания разума как "господина" и "судьи" чувств, сколько в связи с разработкой конкретных гносеологических механизмов, реабилитирующих гипотезу как форму научного знания (после знаменитого ньютоновского "гипотез не создаю"). Д. отнюдь не сводит рациональное мышление к калькуляции опытных данных, но, напротив, фиксирует, что "великая привычка опытных наблюдений воспитывает... чутье, имеющее характер вдохновения" и позволяющее творчески интегрировать эмпирическую информацию и усматривать в ней неочевидные обобщения. И хотя в целом предполагается, что силлогизмы не выводятся мыслящим сознанием, но только реконструируются им, будучи "выведенными" самой природой, тем не менее Д. вводит в свою гносеологию идею "странного" характера наиболее значительных ги-

потез, требующих для своего выдвижения "большого воображения" и основанных "на противоположностях или на столь отделенных, едва заметных аналогиях", что после этих гипотез "грезы большого не покажутся ни более причудливыми, ни более бессвязными". Вместе с тем любая, даже самая "странная" гипотеза нуждается в проверке на истинность. Причем, предвосхищая методологические построения позитивизма, Д. выдвигает требование двух этапов этой проверки, фактически соответствующих этапам апробации гипотезы на логическую непротиворечивость ("для абсолютно неверных взглядов достаточно одной первой проверки") и ее содержательно-предметной верификации, в ходе которой возможно, что при "умножении опытов не получишь искомого, но все же может случиться, что встретишь нечто лучшее". Аналогичная архитектура (исходная сенсорная основа и оформляющиеся на ее базе и оказывающие на нее обратное

влияние рациональные структуры) характерна и для нравственной философии Д. Отстаивая традиционную для Просвещения концепцию "естественного человека" с ее формулой "естественных человеческих потребностей" как соответствующих человеческой природе, Д., вместе с тем, ставя вопрос о естественности дурных наклонностей, приходит к необходимости разумного их ограничения, и, обсуждая вопрос о возможности воспитания как такового, отступает от жесткой парадигмы врожденной "естественности", допуская влияние на нравственное сознание социальных факторов: "если законы хороши, то и нравы хороши; если законы и дурны, то и нравы дурны". Под хорошими законами понимаются в данном случае такие, которые "связывают благо отдельных индивидов с общим благом", задавая ситуацию невозможности "повредить обществу, не повредив самому себе". Примечательно, что проблема государства, трактуемая Д. в характерном для Просвещения ключе концепции общественного договора, погружается им и в нравственный контекст, задавая тем самым новый вектор интерпретации политико-социальной проблематики. В обрисованной системе отсчета Д. формулирует утилитаристский принцип, аналогичный принципу "разумного эгоизма": "для нашего собственного счастья в этом мире лучше быть, в конце концов, честным человеком". И над принципами "естественности" и "разумного эгоизма" прорисовывается у Д. ригористический нравственный императив: "Должно же быть достоинство, присущее человеческой природе, которое ничто не может заглушить". Однако трактовка этого достоинства как опять же естественного, присущего "человеческой природе", наполняет ригоризм Д. новым, отличным от допросветительского, подлинно гуманистическим содержанием. Такая трактовка морали выступает семантической и аксиологической основой формулировки Д. универсальной моральной максимы, предвосхищающей кантовский категорический императив: человек должен поступать по отношению к другим так, как он хотел бы, чтобы они поступали по отношению к нему. В области эстетики Д. развивал традиционную для Просвещения концепцию искусства как "подражания природе", однако, применительно к теории театра им была разработана концепция актера-аналитика, воплощающего на сцене не переживаемые им страсти (тезис, легший впоследствии в основу системы Станиславского), но выражающего сущность социальных и психологических типажей, при этом ориентируясь "не на непосредственное заимствование из жизни", а на так называемый "идеальный образ" ("первообраз"). Последний моделирует тот или иной тип личности или социальной роли (впоследствии сходные идеи были высказаны в модернистской теории искусства и фундировали собой экспрессионизм). Следует отметить, что в философской концепции Д. предвосхищена и та особенность европейского самосознания, которая была эксплицитно выражена в гегелевском постулате "разорванного сознания". Эта идея фундирована у Д. не социально-психологически, но исключительно содержательно и вытекает из диалогической структуры его произведений: ряд из них написаны в форме диалога ("Разговор д'Аламбера с Дидро", "Сон д'Аламбера", "Продолжение разговора", романы "Племянник Рамо", "Жак-фаталист и его хозяин") в других дидроведами констатируется имплицитное присутствие "анонимной публики" (В. Краусс). Используемый Д. сократический метод позволяет выявить в ходе процессуального диалога не только противоречия между позициями дискутирующих сторон, но и внутреннюю противоречивость каждой из них, что оказывается экзистенциально, смысложизненно значимо для собеседников. Вскрытые в контексте диалогов дилеммы единости и гетерогенности материи, свободы и необходимости, необходимости и случайности, сенсуализма и рационализма, врожденных наклонностей и воспитательного влияния среды и т.п., оформляются в концепции Д. как "парадоксы" (Д. свой метод называет "методом парадоксов"), которые семантически и с точки зрения своего статуса оказываются изоморфными грядущим кантовским антиномиям. И как в системе Канта возникновение антиномии знаменует собой выход разума за свои пределы, так и для Д. парадокс возвещает о границе позитивного тезиса, за которым — антитезис как его противоположность. Рассуждения Д. словно специально были подготовлены для того, чтобы проиллюстрировать действие теоремы К. Геделя, апплицированной из области формализма в сферу содержания, демонстрируя живое движение мысли через проти-

320

ворение и задавая когнитивную основу того, что впоследствии будет названо "разорванным сознанием": по словам Д., любое "честное сознание" гетерогенно, что в системе отсчета новоевропейского идеала целостной личности не могло не быть воспринято трагично. Таким образом, концепция Д. может быть оценена не только как знаменательная веха в разворачивании традиции Просвещения и новоевропейской философии, но и как крупный шаг в движении к философской немецкой классике и неклассическим формам философствования, говорящим от имен "разорванного сознания". Оценивая место философии Д. в историко-философской традиции, можно обратиться к его метафоре, изображающей "необъятную сферу наук... как широкое поле, одни части которого темны, а другие освещены" и эксплицирующей задачи философа как состоящие в том, чтобы "расширить границы освещенных мест или приумножить на поле источники света". С учетом оригинальных авторских трудов Д. и его вдохновенного труда по созданию "Энциклопедии", можно с полным правом сказать, что им с честью выполнена как одна, так и другая задача. Д. являет собой образец человека, сделавшего все возможное, чтобы воплотить в действительность свои идеалы и "стараться оставить после себя больше знаний и счастья, чем их было раньше". Для философии постмодернизма Д., с одной стороны, выступает символом-персонификатором классической культуры в целом ("Дидро, Брехт, Эйзенштейн" у Р.Барта), с другой — в его философии нередко отыскиваются семантические моменты (например, презумпция парадоксальности), предвосхищающие постмодернистскую стратегию логотомии

ДИЛЬТЕЙ (Dilthey) Вильгельм (1833—1911) — немецкий философ, психолог и историк культуры

ДИЛЬТЕЙ (Dilthey) Вильгельм (1833—1911) — немецкий философ, психолог и историк культуры. Профессор в университетах Базеля, Киля, Бреслау и Берлина. Главные произведения: "Введение в науки о духе. Критика исторического разума" (1883), "Описательная психология" (1894), "Возникновение герменевтики" (1900) и др. Философские взгляды Д. формировались под влиянием традиций немецкого романтизма и философии Канта, принципы которых он пытался апплицировать на область общеисторического знания. Значимым истоком творчества Д. явился англо-французский позитивизм с его методом психологизма в анализе непосредственных данных сознания, а также идеи Баденской школы неокантианства, противопоставлявшей методы естественно-научного и культурно-исторического познания. Д.-мыслителя условно можно представить в двух ипостасях: Д.-психолог и Д.-творец герменевтического метода. Именно герменевтическая методология

сделала его, наряду с Гуссерлем, создателем мощной оригинальной традиции в философии 20 в. Его культурно-исторические исследования были целиком сопряжены с герменевтическим толкованием культуры. Психологизм Д. оказал большое влияние на представителей гештальт-психологической концепции, сторонников психологии установки (Вюрцбургская школа), а также на Ясперса и Шпрангера, во многом под его влиянием создавших собственные трактовки в культурно-исторической детерминации сознания. Центральным понятием философии Д. стало понятие "жизни", понимаемой в качестве способа бытия человека в культурно-исторической реальности и самой этой реальности. Отправным пунктом его исследований явилось осмысление кризиса современного философского мировоззрения, суть которого, по Д., в отстраненности от конкретного человека, абсолютизации только одной из его познавательных способностей — разума. В стилистике Баденской школы он призывал к выработке активного мировоззрения, способствующего ориентации человека в этом мире, и переформулировал вопрос о предмете философии: что осталось на ее долю после экспансий позитивизма, который вывел всю социальную онтологию в русло конкретной социологии, эмансипировавшейся от философии. По убеждениям Д., философия не должна больше оставаться умозрительной, абстрактной и оторванной от человека метафизикой; не может быть она и простым обобщением данных естественных наук, теряя в них свою исконную мировоззренческую проблематику. Единственным ее объектом должна оставаться жизнь — всеобъемлющая, творящая из себя все новые формы духа, нуждающаяся в понимании себя и продуктов своей деятельности. В своем главном труде — "Введении в науки о духе" — Д. писал о необходимости положить в основу объяснения познания и его понятий "представление о человеке во всем многообразии его сил, о человеке как хотящем, чувствующем, представляющем существо", т.е. понимание конкретной жизни в ее целостности и полноте. Философия должна вернуться к человеку, "стать реальной метафизикой", изучающей исторический мир, мир человека. Основу же философского знания призван составить т.наз. "жизненный опыт". "Всякое познание, — писал Д., — вырастает из внутреннего опыта и не может выйти за его пределы; он — исходная точка для логики и теории познания. Мы представляем и осмысливаем мир лишь постольку, поскольку он переживается нами, становится нашим непосредственным переживанием". Наше сознание этого мира всегда предполагает его предварительное освоение в акте непосредственного жизненного опыта, в акте переживания. В понимании "жизни" у Д. четко просматривалась ее психологическая трактовка-

321

ка. "Жизнь, — писал он, — это прежде всего непосредственное переживание, и это всегда человеческая жизнь". При этом Д. имел в виду не только эмпирическую множественность отдельных человеческих жизней; речь шла скорее о некоем духовном единстве, которое связывает не только жизни сегодня живущих современников, но и жизнь настоящего с жизнью прошлого. "Жизнь" у Д. глубоко иррациональна, неуловима для разума, неисчерпаема в своей глубине. Однако Д. не противопоставлял разум и интуицию, считая, что они должны дополнять друг друга. Философия должна быть направлена не на внешний предметный, а на духовный мир человека, на жизнь, акцентируя историчность, духовность человека, и противопоставляя ее всему естественно природному. Философия должна стать учением о мировоззрении, определяющей стороной которого становится не научно-познавательный, а ценностный аспект. Будучи т.обр. антропологией или всеобъемлющим учением о человеке, философия в то же время понималась Д. и как методология всех "наук о духе". Д. постулировал независимость и, более того, превосходство исторических наук над естественными, как наук содержательных над науками формальными. Этому была посвящена его концепция "исторического разума". В качестве объекта изучения у Д. выступает духовный мир человека как ряд взаимосвязанных между собой форм сознания — религии, искусства, философского знания и т.д., в которых объективировался творческий дух предшествующих эпох. В таком контексте духовный мир человека становится тождественен историческому миру, он впитывает в себя этот исторический мир, прошлое и настоящее культуры. Д. стремился понять, на каких конкретно познавательных

способностях нашего сознания основана сама возможность исторического знания. Это, по мысли Д., и выступало в качестве своеобразной критики исторического разума (по Канту) и предполагало реальное отделение исторических наук от естественных. Много размышляя о специфике исторических наук, противопоставляя их наукам о внешнем мире (о природе), Д. долго не мог определиться с термином, называя их то "науками о человеке", то "науками о культуре", то "науками о духе", то "науками об обществе", то "науками о морали" и т.д. Во "Введении в науки о духе" этот термин был окончательно обозначен как "науки о духе". Д. провозгласил эмпирический характер как естественно-научного, так и исторического знания. И то, и другое, по Д., ориентировано на опыт. Но эта ориентация на опыт, а также объективность и общезначимость знания реализуются в принципе по-разному в "науках о природе" и "науках о духе". "Науки о духе" ориентированы на жизненный опыт, а свою эмпирическую реальность они воспринимают непосредственно как тотальность жизненно важных связей и значений. Естественные же науки с помощью рассудка лишь приводят в порядок данные органов чувств. Внутренний, жизненный опыт, считал Д., — это первичный способ восприятия человеком реальности, именно он дает непосредственное, неэксплицированное знание, предшествующее мышлению. Являясь, по Д., "науками о человеке", "науки о духе" постигают человеческую жизнь через познание человеческой деятельности и ее духовных продуктов, т.е. изучают духовный мир человека, реализовавшийся в различных объективациях — от элементарных человеческих знаний до совершенных произведений истории, философии и т.д. В естественных науках главная установка — независимость от человека; в науках о духе конституирующим моментом человеческого мира является дух, а знание этого мира опирается на его переживание, а не на концептуализацию. В "науках о духе", согласно Д., нет полярности субъекта и объекта, нет принципиальной разницы между духовным миром познающего субъекта и познаваемой им объективированной духовностью. Специфика же проблематики исторических наук в том, что их объект не просто явление, или образ чего-то реального, а сама непосредственная реальность. По Д., эта реальность существует в качестве единого "переживаемого" целого. Причем специфический способ данности этой реальности внутреннему опыту увеличивает трудности объективного познания ее. У Д. эти науки очень близки по своему содержанию обыденному опыту. Характер изначальных контактов человека с миром способствует формированию определенной "осведомленности" о существующих связях и значениях, и эта осведомленность как бы предшествует эксплицитному научному знанию. Вопрос, следовательно, еще и в том, как совместить конкретный жизненный опыт с требованием научной достоверности? Как достижимо получение универсально-значимых высказываний, исходя из личного опыта, столь ограниченного, неопределенного? Д. считал, что люди обладают изначальным фундаментальным опытом, где "Я" и мир, субъект и объект не расчленены. Это целое схватывается только нашим интеллектом. По мнению Д., существует только одна наука, способная постигнуть эту жизнь, дух, — психология, которая и должна стать основой теории познания наук о духе. По Д., ее истины содержат только фрагменты человеческой реальности и предполагают как необходимое условие, что все эти фрагменты могут быть объединены в совокупность, частями которой они являются. Таким образом задачей исторических наук должна стать своеобразная интеграция реальности, описываемой с помощью переживания. "Переживание" ("внутренний опыт" или "опыт переживания") становится органом понимания человека]

322

и его мира. Науки о духе и стремятся восстановить "живое" отношение человека к жизни, к его миру, воссоздать этот мир, сущность которого и составляет единство переживаемой и понимаемой связи. Отсюда значимость психологии, которая, однако, по Д., сама должна стать наукой описательной, а не объясняющей, т.е. дистанцироваться от естественных наук и ориентироваться не на отдельные феномены духовной жизни, а на их целостную связь. В целом учение Д. предполагало поворот к историческим наукам, обоснование объективности исторического знания, при одновременном отстаивании психологизма, в рамках которого познание ассоциируется с пониманием творческих актов сознания, их источника и смысла. Сама жизнь все больше приобретает скорее психический характер, а все культурные образования рассматриваются как имеющие основу их единства в психологии, как возникающие "из живой связи человеческой души". Став своего рода фундаментом исторических наук, психология была призвана разработать и свои собственные основные категории. Первой среди них, согласно Д., стала категория "переживание", включающая в себя почти все содержание сознания и во многом совпадающая с жизнью как таковой. Это — жизненное, а не познавательное отношение к миру, так как в нем не расчленяется полнота жизни на субъект и объект. "Переживание" в философии Д. отличается крайней субъективностью; все его содержание зависит от субъекта. Такая односторонняя ориентация оправдывается Д. ссылкой на специфику духовной жизни, ее целенаправленность, заинтересованность. В "переживании" все дано непосредственно, значение каждой части определяется ее отношением к целому. В структуре "переживания", по Д., представлены духовная жизнь в ее целостности; живущее сознание; внутренний субъективный мир индивида, его индивидуальная и коллективная психическая деятельность, т.е. вся духовная деятельность в ее нерасчлененности. Но духовная жизнь всегда стремится к "выражению". Все внутреннее ищет воплощения во внешнем. Д. выступал против упрощенного понимания связи "переживания" и "выражения" как двух последовательных ступеней жизни; они взаимопереплетены: всякое "переживание" выражает себя, а любое "выражение" есть выражение "переживания". Это как бы два измерения жизни. Среди средств "выражения" Д. называл язык, жесты, мимику,

телодвижения и т.д., а также искусство. С помощью понятия "выражение" Д. попытался охватить всю совокупность актов интеллектуальных и эмоциональных проявлений духовного внутреннего мира на языке внешнего, вещного мира. Но науки о духе, по Д., должны пройти от этих чисто внешних проявлений духовной жизни к их истокам. А это — задача "понимания".

"Понимание" выступает главным во всей "триаде" — "переживание", "выражение", "понимание". Именно оно замыкает цепь саморазвития жизни, трактуемую Д. принципиально отлично от линейного развития во времени. Речь идет скорее о своеобразном круге отношений "переживания", "выражения" и "понимания", т.к. "переживание" уже есть одновременно осознание переживаемого, но это осознание — непроявленное, ибо жизнь здесь не доведена еще до сознания. Это доведение осуществляется только через понимание, которое есть "процесс, в котором от чувственно данных проявлений духовной жизни последняя приходит к самопознанию". Понимание структур духа, по Д., начинается с понимания личности. Все пережитое ею доводится до сознания через самопонимание. Но у Д. оно не идентично интроспекции, ибо и самого себя человек понимает только через собственные выражения объективации: действия, письмо и т.д. Без этого "выражения", как творчества, невозможно кристаллизовать какие-либо устойчивые структуры в жизненном потоке, во внутреннем опыте. Понимая себя, по Д., люди приходят к пониманию других, а затем осознают некую общность, существующую между индивидами, между многообразными духовными формами, т.е. к пониманию того, что Д. обозначал как "объективный дух". Это есть объективация субъективного духа в чувственном мире. Через экстерииоризации жизни мы познаем ее глубочайшее духовное содержание. Через стиль жизни, формы общения, обычаи, право, религию, искусство, науки, философию и т.д. мы осознаем некую общность всех проявлений жизни. Высший тип понимания — т.наз. "выражение-переживание" — предполагает постижение всей тотальности исторических объективации, последнего основания самой жизни. Специфика гуманитарных наук, по Д., таким образом в том, что в их основании лежит сама жизнь, глубоко иррациональная, ускользающая от естественных наук. Д. не устраивают, однако, и методы интроспекции или непосредственной интуиции. Д. считал, что мотивы таких действий уходят глубоко в бессознательные структуры, и что-либо понять, а тем более получить здесь объективное знание почти невозможно. Д. отказывается от чисто психологического обоснования наук о духе и переходит к их герменевтической интерпретации, которая логически вытекала из его стремления обоснования философии жизнью. Герменевтический метод у Д. становится чем-то третьим, имеющим общие черты (и различия) и с естественно-научным познанием и с непосредственной художественной интуицией. Он удачно согласуется с объективной методологией естественных наук, т.к. всегда оперирует с некоторым внешним материалом: не психологическое понимание, не интроспекция, не просто

323

вживание или переживание другого, а рассмотрение исключительно опредмеченной человеческой деятельности и культуры, в которую и отливается жизненное творчество. Раскрывая содержание мира духа и его объективации, индивид постигает и самого себя. Считая главным своим долгом гносеологически оправдать гипотезу о "науках о духе", Д. представил весь исторический мир в качестве истории духа, а последнюю — в виде своеобразного текста, подлежащего расшифровке. Историческая действительность — это как бы чистый отпечаток смысла, который и надо расшифровать подобно тексту. В истории все является понятным, ибо все есть текст. "Подобно буквам слова, жизнь и история имеют смысл", — писал Д. Встреча с текстом (или с историей) есть встреча духа вроде и с другим и с самим собой, а образцом для Д. становится конгениальное понимание, достигаемое в отношении между Я и Ты в традиционной филологической или романтической герменевтике. Т.е. понимание текста адекватно пониманию Ты, только здесь речь идет о понимании "письменно зафиксированных жизненных проявлений", т.к. к тексту мы относимся как к историческому прошлому, превращаемому в настоящее, восстанавливая прошлое в целостности его жизненных проявлений. Т.обр., обращаясь к истории культуры, сравнивая себя с другим, объективированным, проникая в душевную целостность текста, я познаю и свою индивидуальность. Д. исходил из признания наличия в самой человеческой природе (человеческом духе) неких скрытых схем переживания самой жизни. По Д., в проявлении чужой индивидуальности не может выступать ничего такого, чего бы не было в познающем субъекте. И здесь Д. в определенной мере вновь вернулся к психологизму, от которого стремился отказаться: если ранее Д. настаивал, что познающий субъект впервые узнает о том, "что в нем есть", из сравнения себя с другим субъектом, то теперь оказывается, что в другом он может усмотреть лишь то, что уже есть в нем самом... Размышляя о культуре и истории как об "опредмеченной жизни" индивидов, Д. полагал, что индивид постигает себя как раз благодаря этому внешнему моменту опредмеченности в "знаке" духовной деятельности. Так знание становится общезначимым. Таким образом Д. потребовался "внешний знак", как опредмеченность душевной жизни. Но далее он тут же и отказывается от него: субъект узнает о себе из сравнения с другими субъектами, теперь в другом он может усмотреть лишь то, что уже "есть" в нем самом. "Внешний знак" стал т.обр. у Д. только как бы каналом, через который мы в состоянии "перевести" чужие переживания внутрь своей собственной жизни, или перенестись в чужую жизнь, пережить ее как собственную возможность. Налицо акт чувствования, вживания; он непосредственно схватывает целостность, не нуждаясь в фиксации каких-либо отдельных ее моментов, чтобы затем индуктивным путем делать обобщения. Данный способ проникновения в историческую реальность оказался все же ближе к художественному, чем к научному. Поэтому он и был назван герменевтикой,

искусством понимания письменно зафиксированных проявлений жизни. История у Д. — средство "для открытия человека самому себе", а человек — средство "для открытия истории самой себе". Чтобы понять себя, надо обратиться к другому, но чтобы понять другого — надо перевести его внутренний мир на язык собственных переживаний. Д. долго размышлял о критерии адекватности наших переживаний, но так и не нашел этого своего рода посредника между "мной" и "другим". Герменевтика требовала пережить исторические события как собственные, не гарантируя при этом того, что в результате может возникнуть столько картин истории, сколько людей будет ее переживать. Кто же из них должен получить предпочтение? Нерешенность проблемы общезначимости выводов "наук о духе" в полной мере дала о себе знать в 20 в. с появлением целого ряда релятивистски окрашенных культурфилософских и философско-исторических концепций (Шпенглер, А. Тойнби и др.).

Т.Г. Румянцева

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ (конец 2—3 в.) — древнегреческий историк философии,
ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ (конец 2—3 в.) — древнегреческий историк философии, автор крупнейшего из дошедших до наших дней историко-философского исследования, содержащего биографические и доксографические сведения об античных философских школах и их представителях. Не существует точного названия этой книги. Так, в парижской рукописи 1759 оно значится как: "Д.Л.: жизнеописания и мысли тех, кто прославился в философии, и в кратком виде сводка воззрений каждого учения". У Стефана Византийского: "История философа", у Евстафия: "Жизнеописания софистов". Несмотря на общее стремление к учености, демонстрируемое постоянными ссылками на авторитетные источники и мнения, автор оказался не в силах привести многообразный материал в стройную систему. В результате сам текст зачастую неравномерно перегружен цитатами разных авторов, приписываемых Д.Л. кому-либо одному, а философские теории самых различных, зачастую антагонистических школ складываются в одно философское течение. Большую трансформирующую роль оказала последующая культурно-историческая трансляция данного текста. Например, эпиграммы, предшествующие изложению судьбы и взглядов каждого философа в этой книге, ранее составляли отдельный сборник. И хотя эти моменты делают истинность содержащихся в книге в целом сведений об античных фило-

324

софах по крайней мере относительными, текст Д.Л. все же содержит качественный материал об Эмпедокле, Пифагоре и стоиках, аутентичные письма Эпикура и др. Вследствие избранного стиля изложения материала не представляется возможным зафиксировать какую-либо определенную точку зрения самого Д.Л., не испытывающего потребности обнаружить свою философскую позицию. Существует точка зрения, что именно те школы, которым Д.Л. уделяет особое внимание и излагает наиболее широко, пользуются его расположением, поскольку содержат референты его представлений. Однако в таком случае Д.Л. должен был придерживаться совершенно разных, часто противоположных взглядов, так как особое внимание он уделяет Платону и эпикурейцам, стоикам и скептикам. Беззаботная веселость, с которой Д.Л. относится к философии, демонстрирует нам облик античного грека, не скованного какими-либо условиями дисциплинарности и авторитета и, без сомнения, имманентно ощущающего античную литературу. В первой книге Д.Л. делит все греческие школы на ионийские и италийские, т.е. на восточногреческие и западногреческие. В ионийской школе он выделяет первое направление: от Фалеса или Анаксимандра до Клитомеха, второе: от Сократа, который почему-то причислен к лику натурфилософов, до стоика Хрисиппа (через киников Антисфена, Диогена Синопского и др.), хотя остается непонятным, почему учениками Сократа объявляются только киники и как понимать вектор от Сократа к явным его антагонистам стоикам. Наконец третья линия представлена Платоном, Аристотелем и Феофрастом, который заканчивает всю перипатетическую традицию, хотя на самом деле она существовала еще несколько столетий спустя. Относительно же второй, основной школы греческой философии, италийской, то Д.Л. считает ее основателем Пифагора, выводя из его установок без достаточных на то оснований — учения Ксенофана, Парменида, Зенона Элейского. Так, элеаты становятся у Д.Л. пифагорейцами. И уж совершенно удивительным образом замыкают эту ветвь Левкипп, Демокрит и Эпикур. Так, по Д.Л., в одной школе объединились и натурфилософы и их ярые противники. Но благодаря аутентичности большинства сведений, содержащихся в трактате, он по праву считается одним из интереснейших памятников античности.

А.В. Вашкевич

ДИОГЕН СИНОПСКИЙ (ок. 404 — ок. 323 до н.э.) — древнегреческий философ, ученик и последователь Антисфена.

ДИОГЕН СИНОПСКИЙ (ок. 404 — ок. 323 до н.э.) — древнегреческий философ, ученик и последователь Антисфена. Сферой философских интересов выступали аспекты морально-этических отношений, трактуемые Д.С. в духе кинизма, причем предельно ригористического толка. Из-за большого числа противоречащих друг другу описаний и доксографий, фигура Д.С. предстает сегодня в избыточно трансформированном виде. Работы, приписываемые ему и дошедшие до наших дней, вероятнее всего созданы последователями и принадлежат более позднему периоду; так же сохранилась информация о существовании по крайней мере

пяти Диогенов, относящаяся к одному историческому периоду. Все это значительно усложняет систематическую организацию сведений о Д.С. Из-за распространенного негативного отношения к киникам имя Д.С. зачастую переносилось из анекдотов и легенд, в которых оно принадлежало амбивалентной фигуре трикстера-мудреца и интегрировало обширный вымысел — в критические работы других философов (Аристотель, Диоген Лаэртий, Ф.Сейер). На почве анекдотов и притч возникла даже целая литературная традиция античности, воплощенная в жанрах апофтегм и хрий (Метрокл, Дион Хрисостом и др.). Наиболее известна история о Д.С., который днем с фонарем искал честного человека. (Эта же история рассказывалась об Эзопе, Гераклите, Демокрите, Архилохе и др.) Основным источником сведений о Д.С. — это "Жизнеописание и мнения" Диогена Лаэртия. Утверждая бессистемность взглядов и в целом отсутствие учения Д.С., Диоген Лаэртий все же сообщает, ссылаясь на Сотиюна, о 14 сочинениях Д.С., среди которых как философские работы ("О добродетели", "О добре" и т.д.), так и несколько трагедий. Обратившись же к обширному числу кинических доксографий, можно прийти к заключению о существовании вполне отстроенной системы взглядов Д.С. По этим свидетельствам, он, проповедуя аскетический образ жизни, презирал роскошь, довольствуясь платьем бродяги, используя винную бочку под жилище, а в средствах выражения зачастую был настолько прямолинеен и груб, что снискал себе имена "Собака" и "сумасшедший Сократ". Не вызывает сомнений, что Д.С. и в своих беседах и в повседневной жизни нередко вел себя как маргинальный субъект, эпатазирующий ту или иную аудиторию не столько с целью оскорбления или унижения ее, а сколько из потребности привлечь внимание на основания социума, религиозных норм, института брака и т.д. Утверждал примат добродетели перед законами общества, отвергал веру в богов, установленных религиозными институтами, считал цивилизацию лживым изобретением демагогов. Пропагандировал относительность общепринятых норм морали, относительность авторитетов не только среди политиков, но и среди философов. Так, хорошо известны его отношения с Платоном, которого он считал болтуном (Диоген Лаэртий). Вполне правомерно утверждение об умышленной гиперболизации его негативных действий по отношению к обществу в последующей традиции. Поэтому вся история жизни и

325

творчества этого мыслителя предстает как миф, созданный множеством историков и философов. Затруднительно обнаружить однозначные сведения даже биографического характера. Так, например, по свидетельствам Деметрия Фалерского, день смерти Д.С. совпадает с днем смерти Александра Македонского. Благодаря своей оригинальности Д.С. является одним из самых ярких представителей античности, а заданная им киническая парадигма позже оказала серьезное влияние на самые различные философские концепции. (См. также **Сократические школы, Трансгрессия**.)

А.В. Вашкевич

ДИСКУРС (discursus: от лат. *discere* — блуждать) — вербально

артикулированная форма объективации содержания сознания, регулируемая доминирующим в той или иной социокультурной традиции типом рациональности.

ДИСКУРС (discursus: от лат. *discere* — блуждать) — вербально артикулированная форма объективации содержания сознания, регулируемая доминирующим в той или иной социокультурной традиции типом рациональности. Неклассический тип философствования осуществляет своего рода переоткрытие феномена Д. — как в контексте вербально-коммуникативных практик (анализ социокультурной обусловленности речевых актов в структурализме и постструктурализме; трактовка Хабермасом Д. как рефлексивной речевой коммуникации, предполагающей самоценную процессуальность проговаривания всех значимых для участников коммуникации ее аспектов — см. **Структурализм, Постструктурализм, Хабермас**), так и широком социо-политическом контексте (расширительное понимание Гоулднером Д. как инструмента социальной критики). Значимый статус обретает понятие "Д." в контексте лингвистических аналитик (интерпретация Д. как "речи, присваиваемой говорящим", у Э.Бенвениста и в целом постсоцюринская традиция), в рамках семиотической традиции (например, презумпция дискурсивной компетенции в концепции семиотико-нарративных аспектов речевой деятельности А.-Ж.Греймаса и Ж.Курте — см. **Нарратив, Семиотика**), в проблемном поле исследований культурологического характера (например, интерпретация Д. в качестве языковых практик, "экстраполированных за пределы предложения" в контексте изучения функционирования "телевизионной культуры" у Дж.Фиске) и т.д. Доминантной тенденцией анализа Д. во второй половине 20 в. становится тенденция интеграции различных аспектов его рассмотрения — вне дисциплинарных барьеров. Теория Д. конституируется в качестве одного из важнейших направлений постмодернизма, методология которого оформляется на пересечении собственно постмодернистской философии языка, семиотики, лингвистики в современных ее версиях (включая структурную и психолингвистику), социологии знания и когнитивной антропологии. В связи с вниманием философии постмодернизма к проблемам

вербальной и — особенно — речевой реальности (см. **Постмодернизм, Постмодернистская чувствительность**) понятие "Д." оказывается в фокусе внимания, переживая своего рода ренессанс значимости. Так, например, в самооценке Фуко, аналитика Д. конституируется как один из фундаментальных приоритетов его творчества: "я просто искал ... условия функционирования специфических дискурсивных практик". Собст-

венно, предметом "археологии знания" выступает "не автор, не лингвистический код, не читатель или индивидуальный текст, а ограниченный набор текстов, образующих регламентированный Дискурс" (Фуко). Аналогичные приоритеты могут быть обнаружены в деконструктивизме Дерриды: "разрыв ("Рассеивание", текст, носящий это название, есть систематическое и разыгранное исследование разрыва) надо... заставить бродить /ср. с *discere*, т.е. "блуждать" — *М.М., С.Л./* внутри текста" (см. **Деконструкция, Деррида**). В отличие от историко-философской традиции, понимавшей Д. как своего рода рационально-логическую процедуру "скромного чтения", т.е. декодирования по мере возможностей имманентного миру смысла (см. **Метафизика**), постмодернизм интерпретирует дискурсивные практики принципиально альтернативно: "не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его /мир — *М.М., С.Л./* благосклонным к нам" (Фуко). В контексте классического мышления Д. репрезентирует автохтонный смысл и имманентную логику объекта; постмодернизм же — в контексте "постметафизического мышления" — центрирует внимание на нонсенсе как открытой возможности смысла и на трансгрессивном прорыве из смысла в его открытость (см. **Трансгрессия**). В контексте конституируемого постмодернистской философией "постметафизического мышления" Д. интерпретируется "как насилие, которое мы совершаем над вещами" (Фуко). Репрезентирующий в себе специфику характерного для той или иной социокультурной среды типа рациональности, Д. — посредством накладывания ее матриц — деформирует автохтонные проявления "предмета говорения", в силу чего может быть охарактеризован как "некая практика, которую мы навязываем" внешней по отношению к Д. предметности (Фуко). Согласно постмодернистскому видению дискурсивных практик, в Д. объект не репрезентируется в его целостности (см. **Отражение**), но процессуально осуществляется как последовательная (темпорально артикулированная) спекулятивная (семиотически артикулированная) актуализация последнего (аналогична дискретность исполнений музыкального произведения с его семантической тотальностью у Ингардена). Аналогично, в постмодернистской трактовке субъект-субъектных отношений

326

фундированная презумпцией понимания коммуникация уступает место процессуальности вербальных игровых практик и процессуальности дискурсивных процедур (ср. у Б.Заходера: "Не знаю сам, своими ли словами // Я излагаю сказанное Вами, // Или — еще не сказанное Вами // Я выражаю Вашими словами"). В процессуальности Д. феномен Я теряет свою определенность, оказавшись всецело зависимым от того, что Фуко обозначил как "порядок Д.": "я есть то, что я есть, благодаря контексту, в котором нахожусь" (Х.Л.Хикс). В этом плане важнейшим аспектом постмодернистских аналитик Д. является исследование проблемы его соотношения с властью. Будучи включенным в социокультурный контекст, Д. как рационально организованный и социокультурно детерминированный способ вербальной артикуляции имманентно-субъективного содержания сознания и экзистенциально-интимного содержания опыта не может быть индифферентен по отношению к власти: "дискурсы... раз и навсегда подчинены власти или настроены против нее" (Фуко). По оценке Р.Барта, "власть (*libido dominanti*) ...гнездится в любом дискурсе, даже если он рождается в сфере безвластия". Исходя из этого, постмодернизм усматривает в демонстрируемом сознанием "воле к знанию" отголосок тирании "тотализирующих дискурсов" (Фуко). Частным проявлением "власти Д." выступает "власть письма" над сознанием читателя, реализуемая как "интенция Текста" (Э.Сейд, Р.Флорес). Дискурсивное измерение письма ограничивает принципиальную "свободу Текста" (Ф.Лентрикия), создавая во внутритекстовом пространстве "плюральность силовых отношений" (Фуко) и конституируя текст в качестве "поливалентности дискурсов" (Ф.Лентрикия), т.е. своего рода "психического поля сражения аутентичных сил" (Х.Блум). Как субъект-объектное, так и субъект-субъектное отношения растворяются в игре дискурсивных кодов (почему Д. и характеризуется Батаем как "разлучающий"), утрачивая свою определенность: человек как носитель Д. погружен в дискурсивную среду, которая и есть тот единственный мир, который ему дан. — Единственно возможной в данном контексте гносеологической аналитикой мета-уровня выступает для постмодернизма анализ самого Д.: исследование условий его возможности, механизм осуществления его процессуальности, сравнительные аналитики различных типов Д. и т.п. Фуко формулирует по этому поводу так называемое "правило внешнего", которое заключается в том, чтобы идти не от Д. к его якобы наличествующему внутреннему смыслу, а от проявлений Д. — к условиям его возможности. В рамках подобной стратегии философствования центральным предметом философии оказывается Д., понятый в аспекте своей формы, а это значит, что центральное внимание философия постмодернизма уделяет не содержательным, а сугубо языковым моментам. Д. рассматривается постмодернистской философией в контексте парадигмальной для нее презумпции "смерти субъекта": согласно Фуко, "Д. — это не жизнь; время Д. — не ваше время... в каждой фразе правил закон без имени, белое безразличие: "Какая разница, кто говорит, — сказал кто-то, — какая разница, кто говорит"..." (см. **"Смерть субъекта", "Смерть Автора"**). Постмодернистская парадигма "смерти субъекта" не только влечет за собой выдвижение феномена Д. на передний план, но и задает ему фундаментальный статус: "речь идет о том, чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса" (Фуко). В этом контексте Д. начинает рассматриваться как самодостаточная форма артикуляции знания в конкретной культурной традиции — вне каких бы то ни было значимых моментов, привносимых со стороны субъекта. — В этом семантическом пространстве Д. конституируется как могущий осуществляться в автохтонном (так называемом

"анонимном") режиме: "все дискурсы, каков бы ни был их статус, их форма, их ценность", разворачиваются "в анонимности шепота" (Фуко). Таким образом, Д. трактуется постмодернизмом в качестве самодостаточной процессуальности: "Д. ... имеет форму структуры толкований. Каждое предложение, которое уже само по себе имеет толковательную природу, поддается толкованию в другом предложении", — реально имеет место не интерпретационная деятельность субъекта, но "моменты самотолкования мысли" (Деррида). Это означает, что какова бы ни была цель дискурсивной процедуры, всегда — и в рамках письма, и в рамках чтения — "субъект... не бывает экстерриториальным по отношению к своему дискурсу" (Р.Барт). Вместе с тем, именно процессуальность дискурсивных процедур оказывается тем пространством, в рамках которого человек "сам превращает себя в субъекта" (Фуко). Указанная процедура выступает предметом специальной аналитики в "История сексуальности" Фуко (см. **Хюбрис**), в "Дискурсе любви" Кристевой, во "Фрагментах любовного дискурса" Р.Барта, фиксирующих, что, в конечном итоге, "любовь есть рассказ... Это моя собственная легенда, моя маленькая "священная история", которую я сам для себя декламирую, и эта декламация (замороженная, забальзамированная, оторванная от моего опыта) и есть любовный дискурс" (собственно, влюбленный и определяется Р.Бартом, как "тот, кто говорит" определенным образом, точнее — с использованием определенных клише). Сохраняя конституированную в историко-философской традиции презумпцию социокультурной артикулированности Д.,

327

философия постмодернизма полагает, что "Д. — это сложная и дифференцированная практика, подчиняющаяся доступным анализу правилам и трансформациям" (Фуко). Форма объективации одного и того же содержания может — в зависимости от доминирующего в обществе типа рациональности — варьироваться в самом широком диапазоне (например, от классической христианской формулы до "покупательную способность даждь нам днесь" в "Утренней молитве" у Н.Ю.Рюда). Развивая эту идею, Фуко фиксирует следующие типы возможных трансформаций дискурсивных практик: 1) деривации (внутридискурсивные зависимости), т.е. трансформации, связанные с адаптацией или исключением тех или иных понятий, их обобщения и т.п.; 2) мутации (междискурсивные зависимости), т.е. трансформации позиции говорящего субъекта, языка или соответствующей предметности (смещение границ объекта); 3) редистрибуции (внедискурсивные трансформации), т.е. внешние по отношению к Д., но не безразличные для его эволюции социокультурные процессы. Согласно точке зрения Фуко, для конституирования типологии Д. ни формальные, ни объективные критерии не являются приемлемыми: "существуют ... собственно дискурсивные свойства или отношения (не сводимые к правилам грамматики и логики, равно как и к законам объекта), и именно к ним нужно обращаться, чтобы различать основные категории дискурсов". В качестве критериев классификации дискурсивных практик Фуко избирает "отношение к автору (или отсутствие такого отношения), равно как и различные формы этого отношения", экспрессивная ценность Д., открытость их для трансформаций, способы отношения Д. и придания им ценности, способы их атрибуции и присвоения, способы адаптации Д. к культуре (объективирующиеся в отношении к культурной традиции) и т.п. Важнейшим моментом постмодернистской типологии Д. является выделение особой ситуации в развитии культурной традиции, — ситуации, которая связана с автором, находящимся в "трансдискурсивной позиции". Последняя специфична тем, что открывает новый горизонт трансформаций соответствующего проблемно-семантического поля, различных по своей сущности, но неизменно релевантных исходному (авторскому) типу Д.: согласно Фуко, происходит возвращение к исходному Д., но "это возвращение, которое составляет часть самого Д., беспрестанно его видоизменяет... возвращение есть действенная и необходимая работа по преобразованию самой дискурсивности" (так, например, пересмотр текстов Галилея не может изменить механику, лишь добавляет нечто в массив суждений о ней; пересмотр же текстов Маркса — существенно меняет марксизм). Существенным аспектом постмодернистской концепции Д. является его интерпретация в свете идеи нелинейности: Д. рассматривается в контексте таких презумпций, как презумпция его креативного потенциала, презумпция заложенности в нем тенденции ветвления смысла, презумпция имманентной неподчиненности Д. принудительной внешней каузальности и т.п. Особое значение приобретают в этом контексте такие (наряду с приведенным) этимологические значения латинского термина *diacursus*, как "круговорот" (см. Хора) и "разветвление, разрастание". По ретроспективной оценке постмодернизма, классическая культура, выделяя среди Д., "которыми обмениваются изо дня в день", те, "которые лежат в основе некоторого числа новых актов речи... бесконечно сказываются, являются уже сказанными и должны быть еще сказаны", тем не менее, жестко ограничивала креативный потенциал последних фигурами комментария и автора. Прежде всего, это ограничение касается (направлено против) возможности случайности. По мысли Фуко, "комментарий предотвращает случайность дискурса тем, что принимает ее в расчет: он позволяет высказать нечто иное, чем сам комментируемый текст, но лишь при условии, что будет сказано и в некотором роде осуществлен сам этот текст". Д. замыкается на себя, пресекая самую возможность семантической новизны в подлинном смысле этого слова: "открытая множественность, непредвиденная случайность оказываются благодаря принципу комментария перенесенными с того, что с риском для себя могло бы быть сказанным, — на число, форму, вид и обстоятельства повторения. Новое не в том, что сказано, а в событии его возвращения" (Фуко). Аналогичные функции выполняет по отношению к Д. и такая фигура классической традиции, как автор, с той лишь разницей, что если "комментарий ограничивал случайность Д. такой игрой идентичности, формой

которой были... повторение и тождественность", то "принцип... автора ограничивает ту же случайность игрой идентичности, формой которой являются индивидуальность и я" (Фуко). Детальный анализ механизмов регуляции дискурсивных практик со стороны культуры позволяет Фуко сделать вывод о глубинной ограниченности и подконтрольности Д. в культуре классического западно-европейского образца. Фуко связывает это с тем, что реальная креативность дискурсивных практик, открывающая возможность для непредсказуемых модификаций плана содержания, подвергает, по его мнению, серьезным испытаниям глубинные парадигмальные установки европейского стиля мышления. Прежде всего, это относится к идее универсального логоса, якобы пронизывающего космически организованное (и потому открывающегося логосу познающему) мироздание, чьи законы в

328

силу своей необходимости делают все возможные модификации порядка вещей предсказуемыми и не выходящими за пределы интеллигибельных границ. — Таящиеся в Д. возможности спонтанности, чреватой случайным и непредвиденным выходом за рамки предсказуемых законом состояний, ставят под угрозу сам способ бытия классического типа рациональности, основанный на космически артикулированной онтологии и логоцентризме. Таким образом, за видимой респектабельностью того статуса, который, казалось бы, занимает Д. в классической европейской культуре, Фуко усматривает "своего рода страх": "все происходит так, как если бы запреты, запруды, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием Д. ...чтобы его беспорядок /креативный хаос, хюбрис — *ММ., С.Л./* был организован в соответствии с фигурами, позволяющими избежать чего-то самого неконтролируемого" (см. Хаос, Хюбрис). По оценке Фуко, страх перед Д. (характеризующая европейский менталитет логофобия, рядящаяся в одежды и маски логофилии) есть не что иное, как страх перед бесконтрольным и, следовательно, чреватым непредсказуемыми случайностями разворачиванием креативного потенциала Д., — страх перед хаосом, разверзающимся за упорядоченным вековой традицией метафизики Космосом и не регламентируемым универсальной необходимостью, — "страх... перед лицом всего, что тут может быть неудержимого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного и губительного, перед лицом этого грандиозного, нескончаемого и необузданного бурления Д.". В отличие от классической традиции, современная культура, по мысли Фуко, стоит перед задачей "вернуть Д. его характер события", т.е. освободить дискурсивные практики от культурных ограничений, пресекающих возможность подлинной новизны (событийности) мысли, связанной со случайным (не заданным исходными правилами) результатом. Рассматривая "событие" как флуктуацию в поле Д., Фуко, наряду с этим, фиксирует и ее автохтонный (реализуемый на уровне самоорганизации дискурсивного поля и не сопряженный с познавательным целеполаганием мыслящего субъекта) характер, эксплицитно противопоставляя "событие" — "творчеству" и относя последнее к числу ключевых интерпретационных презумпций европейской классики. Выдвигая — в противовес культуре классического типа, где "с общего согласия искали место для творчества, искали единство произведения, эпохи или темы, знак индивидуальной оригинальности и безграничный клад с сокровищ значений", — радикально новую методологию исследования дискурсивных практик, Фуко разрабатывает и принципиально новый для этой сферы категориальный аппарат, эксплицитно вводящий понятие случайной флуктуации в число базисных понятийных структур новой дискурсивной аналитики. По оценке Фуко, "фундаментальные понятия, которые сейчас настоятельно необходимы, — это... понятия события и серии с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, непредвиденная случайность, прерывность, зависимость, трансформация". Важнейшим методологическим выводом, в который результируется осуществленная Фуко смена ракурса видения процессуальности Д., является следующий: по мнению Фуко, в сфере исследования дискурсивных практик "более уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий". Остро ощущая отсутствие в гуманитарной сфере "такой теории, которая позволила бы мыслить отношения между случаем и мыслью", Фуко делает значительный шаг в создании таковой концепции, рефлексивно фиксируя при этом главное ее содержание в качестве введения в гуманитарное познание идеи случайности: "если задаешься целью осуществить в истории идей самый маленький сдвиг, который состоит в том, чтобы рассмотреть не представления, лежащие, возможно, за дискурсом, но сами эти дискурсы как регулярные и различающиеся серии событий, то, боюсь, в этом сдвиге приходится признать что-то вроде такой маленькой (и, может быть, отвратительной) машинки, позволяющей ввести в самое основание мысли случай, прерывность и материальность. Тройная опасность, которую определенная форма истории пытается предотвратить, рассказывая о непрерывном разворачивании идеальной необходимости". (Особенно интересна в данном пассаже оценка указанного генератора случайностей в качестве "отвратительного", схватывающая оценку наличной культурой идеи непредсказуемой неравновесности как противной актуальным для обыденного сознания классическим идеалам линейного детерминизма, гарантирующего предсказуемое поведение систем.) Таким образом, в контексте дискурсивной аналитики Фуко в ткань философской рефлексии постмодернизма входит эксплицитное требование введения в когнитивные процедуры презумпции случайной флуктуации (см. Неодетерминизм). В этом отношении можно говорить, что, фокусируя свое внимание на феномене Д., постмодернистская философия не задает особое видение последнего, но выдвигает требование разрушение традиционного Д., фиксируя необходимость

формирования неканонических стратегий дискурсивных практик, возвращающих субъекту его атрибутивное свойство "суверенности" (Батай). Однако, согласно позиции постмодернизма, именно в процеду-

рах отказа от традиционно понятого Д. и подстерегает сознание дискурсивность, впитанная носителем западного типа рациональности в процессе социализации: "жертвывая смыслом, суверенность сокрушает возможность дискурса: не только прерыванием, цезурой или раной внутри дискурса (абстрактная негативность), но и вторжением, внезапно открывающим в таком отверстии предел дискурса и иное абсолютное знание" (Деррида). В связи с этим тот, кто "устроился в надежной стихии философского дискурса... не в состоянии прочесть по его упорядоченному скольжению такой знак, как "опыт"..." (Деррида), и именно поэтому "часто... когда полагают, что балласт гегелевской очевидности сброшен, на самом деле, не зная этого, не видя ее, остаются в ее власти... Никогда еще гегелевская очевидность не казалась столь обременительной, как в этот момент, когда она нависла всем своим бременем" (Деррида). Происходит своего рода "ослепление традиционной культурой, которая выдает себя за естественную стихию дискурса". В этой ситуации постмодернизм постулирует необходимость, "перейдя от конечного знания к бесконечному — добравшись, как бы раздвигая пределы, к иному модусу знания — недискурсивному, таким образом, чтобы вне нас родилась иллюзия удовлетворения той самой жажды знания, которая существует в нас" (Батай). Вместе с тем, однако, "поправление дискурса (и, следовательно, вообще закона...) должно, как и всякое поправление, тем или иным образом сохранить и утвердить то, что им преодолевается в злоупотреблении" (Деррида), — а именно конституировать то, что Б.Смарт обозначил в этом контексте как "еретический Д.". К центральному проблемному полю современной интерпретации Д. относятся такие проблемы, как проблема соотношения Д. с идеологией (М.Пеше, Ж.-Ж.Куртин, К.Фукс), — в том числе и в ее советско-социалистической версии (П.Серио); проблема семантического потенциала дискурсивных сред (П.Анри, К.Арош, Ж.Гийому, Д.Мальдидье); проблема Другого в контексте дискурсивных практик (Ж.Отье-Ревю), а также методологические проблемы аналитик Д. (Р.Робер, Э.Пульчинелли Орланди) и др.

М.А. Можейко, о. Сергей Лепин

ДИСПОЗИТИВ (франц. *dispositif* — порядок, расположение как "диспозиция", а также устройство, механизм) — термин философской концепции Фуко,

ДИСПОЗИТИВ (франц. *dispositif* — порядок, расположение как "диспозиция", а также устройство, механизм) — термин философской концепции Фуко, фиксирующий систему стратегических ориентиров целеполагания, имплицитно задаваемую характерным для того или иного социума комплексом "власти — знания", и выступающий матрицей конфигурирования культивируемых этим обществом практик. Д. имплицитно кон-

ституируется в качестве гештальтного инварианта типовых для соответствующей культуры стратегий осуществления политической и когнитивной практик и может быть выявлен при анализе фундирующего эту культуру комплекса "власти — знания". Основой Д. выступает, по Фуко, "стратегический императив", сохраняющий внутри каждой конкретной культуры свою идентичность, несмотря на возможные "игры, перемены позиций, изменения функций", которые в процессе функционирования Д. могут иметь место. Статус Д. может быть представлен как принципиально амбивалентный, причем это касается как способа его существования, так и связанных с ним отношений детерминации. Во-первых, Д. конституируется в рамках комплекса "власти — знания", являясь не столько отдельным его компонентом — наряду со знанием и властью, — сколько основанием общности последних, делающим возможным их объединение в системное целое, а именно: Д. объективирует собой гештальтно-аксиологический изоморфизм принятых данной культурой стратегий власти и знания. Во-вторых, система детерминационных связей, в которые погружен Д., также может быть рассмотрена с точки зрения его амбивалентности: с одной стороны, Д. воспроизводит в своем императиве сложившуюся в обществе конфигурацию осуществления власти, с другой — сам, в свою очередь, выступает глубинной матрицей конфигурирования властных отношений; аналогичными двусторонними отношениями детерминации Д. связан и с базовой стратегией типовых для данного социума когнитивных практик, которые "в связи с ним /Д. — *М.М., А.Г./* возникают, но не в меньшей мере его и обуславливают" (Фуко). Иначе говоря, "вот это и есть Д.: стратегии силовых отношений, которые и поддерживают различные типы знаний /равно как и власти — *М.М., А.Г./* и поддерживаются ими" (Фуко). Власть, таким образом, не конституируется в качестве "центрированного, субстанциального феномена", но реализует себя именно посредством функционирования соответствующего Д., пронизывающего собой все уровни и формы отношений: "на самом деле власть — это... пучок — более или менее организованный, более или менее пирамидальный, более или менее согласованный — отношений", силовой характер которых отнюдь не предполагает "фокусировки... в определенное время и в определенном месте на конкретном субъекте власти" (Фуко). Аналогично и познавательные процессы (на уровне своих глубинных целеполаганий) обусловлены выраженным в Д. изоморфизмом конфигураций властных и когнитивных полей соответствующей культуры: "знание сплетено с властью... оно лишь тонкая маска, заброшенная на структуры господства" (Фуко). (Ср. с анализом социокультурных и, в частности, когнитив-

ных аспектов феномена власти в "Диалектике Просвещения" Хоркхаймера и Адорно.) Так, например, дедуктивизм как важнейшая характеристика античной культуры оценивается Фуко именно в контексте его двойственных отношений детерминации с соответствующим Д.: "Можно сказать, что в античности имеешь дело с волей к правилу, с волей к форме, с поиском строгости. Как эта воля организовалась? Является ли эта воля к строгости лишь выражением некоторого функционального запрета? Или, напротив, она сама была матрицей, из которой затем выводились некоторые общие формы запретов?". Именно в силу своей детерминированности со стороны Д. культивируемые в конкретном обществе практики (как в сфере политики и познания, так и в других сферах — не столь фундаментальных) реализуются в русле вполне определенного, хотя и не рефлекслируемого мышлением повседневности, парадигмального контура. Не объективируясь в эксплицитно сформулированный кодекс регламентации, Д., тем не менее, обнаруживает себя фактически во всех типичных для конкретного общества практиках, выступая в качестве фундаментального регулятора последних и не допуская их выхода за пределы заданной наличным комплексом "власти — знания" рамки. Функционирование Д. в конкретных культурных сферах определяется такими его параметрами, как: 1) стратегическая природа; 2) векторная направленность действия; 3) силовой характер. Д. реализуется в "определенного рода отношениях силы... рациональном и координированном вмешательстве в эти отношения силы, чтобы либо развернуть их в определенном направлении, либо заблокировать их, либо стабилизировать" (Фуко). Специфика осуществления этого регулирования зависит от конкретной ситуации и может безгранично варьироваться с точки зрения механизма своей реализации. Сущность Д., однако, не может быть понята через эти его ситуативно плюральные воплощения и исчерпывающе сведена к ним — Д. конституирует себя за ними — как неочевидный инвариант их нормативно-ригористического потенциала, почерпнутого из комплекса "власти — знания" (см. Фуко.) В целом, творческий метод Фуко правомерно сводим к движению от публичных дискурсов-знаний к скрытым, подлежащим реконструированию, дискурсам-практикам и от них обоим к таким социальным практикам, которые позволяют понять, как интересующее исследователя явление (например, сексуальность или безумие) конституируется, существует, трансформируется, вступает во взаимоотношения с другими явлениями. И, наоборот, этот метод реконструирует движение от соответствующих социальных практик к скрытым и публичным дискурсам: "что я пытаюсь ухватить под этим именем, — писал Фуко, — так это, во-первых, некий

ансамбль — радикально гетерогенный, — включающий в себя дискурсы, интуиции, архитектурные планировки, регламентирующие решения, законы, административные меры, научные высказывания, философские, но также моральные и филантропические положения, — стало быть: сказанное, точно так же, как и не-сказанное, — вот элементы диспозитива. Собственно диспозитив — это сеть, которая может быть установлена между этими элементами. Во-вторых, что я хотел бы выделить в понятии диспозитива — это как раз природа связи между этими гетерогенными явлениями. Так, некий дискурс может представлять то в качестве программы некой институции, то, напротив, в качестве элемента, позволяющего оправдать и прикрыть практику, которая сама по себе остается немой, или же, наконец, функционировать как переосмысление этой практики, давая ей доступ в новое поле рациональности. Под диспозитивом, в-третьих, я понимаю некоторого рода — скажем так — образование, важнейшей функцией которого в данный исторический момент оказывалось: ответить на некоторую неотложность. Диспозитив имеет, стало быть, преимущественно стратегическую функцию". Употребление Фуко терминов "дискурс" и "Д." именно в таком значении и в рамках такого подхода позволило связать в единое целое эпистемологические планы осмысления мира (дискурсы-знания), анализ деятельностных и общественных контекстов и условий (дискурсы-властные отношения и дискурсы-практики), а также дескриптивное и компаративное описание текстов (дискурсы-правила). Тем самым Фуко закладывает основания для иной, новаторской схемы организации социально-гуманитарных дисциплин. Следует отметить, что идея вертикальной трансляции в культурном пространстве доминантных гештальтно-аксиологических форм организации смысла может быть обнаружена далеко не только у Фуко и в этом отношении является универсальной для постмодернизма. Так, в исходных методологических основаниях психоанализа (см. **Психоанализ**) заложена презумпция соподчинения "работы" всех "социальных машин", основанная на их тотально всеобщем подчинении единому стереотипу, продуцируемому особой — так называемой "абстрактной машиной". И хотя бытие последней фактически виртуально (оно проявляет себя лишь в изоморфном совпадении гештальтно-аксиологических параметров реализуемых всеми "социальными машинами" семантических стереотипов), тем не менее, эта "абстрактная машина", по оценке Делеза и Гваттари, реально "осуществляет связь языка с семантическими содержаниями и прагматикой высказывания, с коллективными механизмами речи, со всей микрополитикой социального поля" (так, например, Делез и Гваттари за-

даются вопросом, в каком отношении соизмерима книга, будучи малым устройством — литературной машиной, с машиной войны, машиной любви, машиной революции и т.д., а также с абстрактной машиной, которая всех их порождает"). Иными словами, функционирование этой "абстрактной машины", собственно, и заключается в обеспечении функционирования Д.

ДИСПОЗИТИВ СЕМИОТИЧЕСКИЙ — базовый термин концепции означивания Кристевой,

ДИСПОЗИТИВ СЕМИОТИЧЕСКИЙ — базовый термин концепции означивания Кристевой, конституирующийся в единстве двух своих амбивалентных значений: 1) в системе отсчета гено-текста — имплицитный генеративный порядок, порождающий, пронизывающий и тем самым объединяющий плюральную вариативность соответствующих фено-текстов; 2) в системе отсчета фено-текста — интегральный гештальтно-семантический инвариант релятивного фено-текстового массива, обусловленный общностью генетического восхождения к определенному гено-тексту и конфигурацией креативного потенциала последнего. Таким образом, Д.С. реализует себя в качестве "транслингвистической организации, выявляемой в модификациях фено-текста" (Кристева). Если гено-текст выступает как процессуальный феномен, не блокированный дискретностью отдельного коммуникативного акта (ни на уровне жесткой однозначности информации, передаваемой в ходе этой коммуникации, ни на уровне жесткой целостности коммуницирующих субъектов — см. **"Смерть субъекта"**), то фено-текст, напротив, представляет собой структуру, актуализирующуюся в конкретной коммуникативной процедуре и подразумевающую наличие как субъекта, так и адресата высказывания. Согласно Кристевой, "гено-текст выступает как основа, находящаяся на предъязыковом уровне; поверх него расположено то, что мы называем фено-текстом". Д.С. выступает своего рода механизмом связи как гено-текста с соответствующим ему фено-текстовым ареалом, так и между отдельными фено-текстами. С одной стороны, он проявляет себя как "свидетель гено-текста, как признак его настойчивого напоминания о себе в фено-тексте", являясь "единственным доказательством того пульсационного отказа, который вызывает порождение текста" (Кристева). С другой стороны (на фено-уровне), Д.С. реализуется в качестве интегрального транстекстуального инварианта означивания, делающего возможной интеграцию соответствующих фено-текстов в единое стратегическое поле и дистанцирование последнего от иных фено-текстуальных полей. В общем контексте постмодернистской философской парадигмы Д.С. может быть рассмотрен как типологический аналог таких семантически и функционально изоморфных ему

механизмов, как диспозитив комплекса "власти — знания" Фуко, как механизмы соотношения ризомы и конкретной конфигурации ее плато, "тела без органов" и временных органов последнего, "хроноса" и "зонов" в модели исторического времени Делеза и т.п. Гено-текст в этом плане может быть поставлен в соответствие процессуальной ризоморфной среде, обладающей креативным потенциалом, или децентрированному тексту, открытому для смыслопорождения: "то, что мы смогли назвать гено-текстом, охватывает все семиотические процессы (импульсы, их рас- и сосредоточенность), те разрывы, которые они образуют" (Кристева). Собственно, процедура означивания и интерпретируется Кристевой как "безграничное и никогда не замкнутое порождение, это безостановочное функционирование импульсов к, в и через язык; к, в и через обмен коммуникации".

— Означивание как остывающая в фено-текстах "практика структуризации и деструктуризации" (Кристева) реализует себя внутри определенного гештальтно-семантического поля, задаваемого Д.С. Несмотря на то, что означивание всегда стремится (в математическом смысле этого слова) "к субъективному и социальному пределу", и лишь только при этом условии "является наслаждением и революцией" (Кристева), — тем не менее фено-текст объективно не является попыткой трансгрессии по отношению к очерченной Д.С. границе, — напротив, задавая семантический ареал фено-текстового массива, Д.С. может быть рассмотрен в качестве своего рода аттрактора означивания. Предложенное Кристевой в сугубо текстологическом контексте понятие "Д.С." подвергалось позднее различным внетекстологическим толкованиям: от понимания Д.С. в качестве механизма процессуальной самоидентификации субъекта (Т.Мой)

— до крайней феминистской трактовки Д.С. в контексте осмысления феномена беременности (Э.Джердайн).

М.А. Можейко

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА — обоснования истинности тезиса о существовании бытия Бога, практикуемые катафатической теологией.

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА — обоснования истинности тезиса о существовании бытия Бога, практикуемые катафатической теологией. К классическим (базовым для апологетической теологии) Д.Б.Б. относятся: онтологическое (Бог как воплощение всех возможных совершенств немислим в качестве легитимного бытия), телеологическое (целесообразность мира с необходимостью предполагает наличие целелеполагающего субъекта) и космологическое (наличие мира требует наличия своей причины). Философская критика религии конституирует себя именно как критический логико-философский анализ Д.Б.Б. Так, например, Д.Б.Б. были подвергнуты критике со стороны Канта в заключительной части изложения трансцендентальной диалектики ("Критика чистого разума"). Согласно Кан-

ту, в рамках предшествующей метафизики наряду с рациональной психологией и космологией определенное место занимала и т.н. рациональная теология, которая из понятия разума о Боге пыталась построить доказательства его существования. Кант считает, что душа, мир как целое и Бог — это "вещи в

себе", объекты умопостигаемого мира, которые в принципе недоступны теоретическому познанию и какому-либо рациональному доказательству, поэтому и науки о них не являются действительными теоретическими науками, способными дать достоверные знания о мыслимых здесь объектах. Заключительный раздел трансцендентальной диалектики Канта — "Критика рациональной теологии" — и посвящен анализу идеи о Боге, которая, по Канту, является только умопостигаемой идеей, которая хотя и положена разумом в основу всех вещей и их полного определения, не является чем-то объективным, составляющим вещь. Понятие Бога может представляться поэтому только как идеал, измышленный самим чистым разумом, и не более. Как только мы пытаемся придать ему вид реального объекта, он делается предметом рациональной теологии, пытавшейся доказать бытие Бога. Кантовская критика рациональной теологии и посвящена исследованию главных доказательств этого бытия — онтологического, космологического и телеологического. Онтологическое доказательство исходит из понятия о Боге как существе, которому присущи все совершенства, включая и реальность, т.е. бытие и существование. Кант считал, что вывод о существовании не может вытекать из каких бы то ни было понятий самих по себе, а целиком принадлежит к единству опыта и нуждается в чувственно-эмпирическом базисе. Космологическое доказательство Кант сводит к трем основным тезисам: 1) если нечто существует, то должна существовать и безусловно необходимая сущность; 2) т.к. эмпирическими фактами является существование меня и воспринимаемого мною мира, то необходимая сущность существует; 3) она может быть определена только понятием всереальной сущности а, значит, высшая сущность существует необходимо. Кант показывает, что т.о. космологическое доказательство фактически сводится к онтологическому. Телеологическое доказательство, основанное на представлении о целесообразном устройстве мира, можно представить, по Канту, следующим образом: 1) в мире господствует порядок, установленный в соответствии с определенной целью и величайшей мудростью; 2) порядок этот принадлежит вещам лишь случайным образом, и природа вещей не могла бы сама по себе естественным образом согласовываться с определенными конечными целями; 3) значит, существует высшая причина мира — мыслящее существо. Кант сводит это доказательство к космологическому, т.к. здесь речь идет о случайности мира, а последнее рассматривается им как частный случай уже рассмотренного онтологического доказательства.

Т. Г. Румянцева

ДОКТОР (лат. — doctor) — почетный титул ведущих теологов и философов средневековья: doctor angelicus (ангельский Д.) — Фома Аквинский

ДОКТОР (лат. — doctor) — почетный титул ведущих теологов и философов средневековья: doctor angelicus (ангельский Д.) — Фома Аквинский; doctor invincibilis (непобедимый Д.) и doctor singularis (единственный Д.) — Уильям Оккам; doctor mirabilis (чудесный Д.) — Роджер Бэкон; doctor subtilis (тонкий Д.) — Иоанн Дунс Скот; doctor universalis (всеобъемлющий Д.) — Альберт Великий и Алан Лилльский; doctor fundatissimus (основательнейший доктор) — Эгидий Римский; doctor ecstaticus (восторженный Д.) — Дионисий Картезианец; doctor solemnissimus (торжественный Д.) — Генрих Гентский; doctor christianissimus (христианнейший Д.) — Иоанн Жерсон; doctor seraphicus (серафический Д.) — Бонавентура и др. В рамках схоластики титул Д. носил не столько квалификационный, сколько оценочный характер, что обусловило возможность ситуаций персонально-титularного не-изоморфизма: совпадение титулов (Альберт Великий и Аллан Лилльский, например) или двойное титулование (как у Уильяма Оккама). Степень "Д. философии", присуждаемая в 19— 20 вв. многим непрофессиональным философам (гуманитариям и естествоиспытателям) отражает, как правило, общекультурный статус и значение предмета их исследования.

А.А. Грицанов, М.А. Можейко

ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ — понятие и регулятивный принцип, введенные в дисциплинарный оборот современной философии Деррида ("О грамматиологии") и постулирующие идею одновременной возможности-невозможности начала (всегда производного и вторичного).

ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ — понятие и регулятивный принцип, введенные в дисциплинарный оборот современной философии Деррида ("О грамматиологии") и постулирующие идею одновременной возможности-невозможности начала (всегда производного и вторичного). Будучи ориентирована на деконструктивное (см. **Деконструкция**) преодоление метафизических терминов "начало", "первопричина", "присутствие" — концепция Д. полагает конституирование начала как такового (читай: "присутствия" — *А.Г.*) неизбежно зависимым от процедуры всегда-пред-данного замещения его иным началом. Д. есть "пространство повторения-замещения отсутствия" (Деррида). Разрывая и задерживая присутствие, подвергая его отсрочке и разделению, Д., таким образом, выступает как операция различения (см. **Differance**), призванная в статусе "неразрешимости" раскрыть характер различия между началом и его "дополнением". — По-видимому, главную роль в данной схеме Деррида исполняет понятие "дополнение". В то же время обязательной установкой языковых игр

всей его философии выступает преодоление изначальной самонеполноты внешне самодостаточных терминов, понятий и явлений. Принцип Д. предполагает, таким образом, насущную необходимость осуществления самого-по-себе-дополняющего составного репертуара определенного различия, адресованного "самодостаточному" понятию "дополнение", восполняющему тем самым собственную неполноту. Д. являет собой в данном контексте нечто, предпосланное дополнению (естественно, не в строго бытийном плане): согласно Деррида, Д. "как структура" и есть "изначальное". То же, "что дополняется", по мысли Деррида, есть "ничто, поскольку как внешнее дополняется к некоторому полному присутствию". Являясь новаторской моделью парадигмальной эволюции философии Другого концепция Д. сопряжена с идеями "Différance" и следа (см. След); в то же время — в отличие от последних — Д. указывает не на необходимость отсылки к Другому, а на обязательность его дополнения. По Деррида, "...описание этого дополнения обнаруживает в природе врожденный недостаток: природа должна быть завершена-дополнена образованием, чтобы в действительности стать тем, что она есть: правильное образование необходимо для человеческой природы, чтобы она могла проявиться в своей истинности. Логика дополнительности, таким образом, хотя и рассматривает природу как первичное условие, как полноту, которая существует с самого начала, но в то же время обнаруживает внутри природы врожденный недостаток или некое отсутствие, в результате чего образование... также становится существенным условием того, что оно дополняет". В философии Деррида традиционно усматривают два взаимосвязанных смысла понятия и принципа Д. как одного означающего, существование которых обуславливается различными ракурсами сопряженных истолкований природы мира. Д. трактуется: 1) как "нечто", что дополняется посредством "прибавки", "дополнения", "сложения" пары принципов или понятий как самодостаточных целых: "Д. кумулирует и аккумулирует присутствие" (Деррида); 2) как то, что "до-полняет", "доводит до полноты", "восполняет недостаток", "замещает место": "... дополнение еще и замещает. Оно прибавляется только для того, чтобы произвести замену. Оно вторгается и проникает в чье-то место: если оно что-то и дополняет, то это происходит как бы в пустоте. Являясь возмещающим и замещающим элементом, дополнение представляет собой заменитель, подчиненную инстанцию, которая занимает место. Как заменитель, оно не просто добавляется к позитивности присутствия, оно не производит никакого облегчения, его место обозначено в структуре пустотой". Принцип Д. тем самым конституирует структурную характеристику дополнения, согласно которой последнее есть нечто, существующее вне системы, за пределами системы; эта система же, — для того чтобы быть замещенным дополнением, — должна быть чем-то иным, отличным по сравнению с ним. Дополнение, по Деррида, не предшествует началу, а занимает место отсутствующего начала: а) когда будто бы "извне" некая полнота прибавляется к другой полноте; б) когда осуществляется дополнение, замещение, занятие пустоты — место дополнения атрибутивно отмечается в структуре самого начала. С точки зрения Деррида, действительно необходимо "признать, что некоторое дополнение существует в самом начале": начала — это всегда суть дополнения, возмещающие еще-более-начальное отсутствие полноты. "Начало" у Деррида неизбежно различено, инфигировано, артикулировано и "почато". При этом собственно дополнение в качестве "дополнения начала", согласно Деррида, имманентно неполно, не соразмерно поставленной задаче, ибо оно нечто теряет в процессе занятия места и возмещения отсутствия. Природа дополнения, по мысли Деррида, амбивалентна: оно "избыточно" постольку, поскольку компенсирует недостаток, изъян начала; оно при этом и само нуждается в определенном "возмещении". По логике Деррида в рамках его понимания Д. как своеобразного /очень условно — *А.Г.*/ "посредника" бессмысленно рассуждать о некой тождественности начала и дополнения: данному началу требуется некоторое дополнение только в целях некоторого дополнения иного начала и т.д. Порождение ощущения "именно той вещи, чье появление она все время задерживает" (Деррида), и обусловлено бесконечной игрой беспредельной цепочки дополнений-замещений.

А.А. Грицанов

ДОСОКРАТИКИ — древнегреческие философы раннего периода (6—5 вв. до н.э.), а также их преемники в 4 в. до н.э., творившие вне русла аттической "сократической" и софистической традиций.

ДОСОКРАТИКИ — древнегреческие философы раннего периода (6—5 вв. до н.э.), а также их преемники в 4 в. до н.э., творившие вне русла аттической "сократической" и софистической традиций. Тексты Д. впервые собрал в книге "Фрагменты досократиков" в 1903 немецкий филолог Х. Дильс (1848—1922) (более 400 имен вкуче с фрагментами орфических и др. дофилософских теокосмогоний). Главный предмет размышлений Д. — космос — представлялся им состоящим из обычных чувственно постигаемых стихий — земли, воды, воздуха и т.д., взаимно переходящих друг в друга. Человек и сфера социального, как правило, не вычленились Д. из общекосмической жизни. Индивид, общество, космос у Д. изоморфны и подчиняются действию одних закономерностей. Ведущие представители Д., как правило, не являлись философами — "профессионалами" — Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Ксенофан, Пифагор, Парменид, Эмпедокл, Анаксагор,

лы с присущими ей эмпиризмом, сенсуализмом, акцентом на чувственное восприятие материально-вещного мира и "италийское" (пифагореизм и элеаты) направление, характеризующееся приоритетом рационально-логических начал, интересом к числовой и структурной ипостаси вещей, исторически первыми постановками онтологических и гносеологических проблем.

А.А. Грицанов

ДРУГОЙ — понятие современной философии,

ДРУГОЙ — понятие современной философии, представляющее собой персонально-субъектную артикуляцию феномена, обозначенного классической традицией как "свое иное" (Гегель) и обретающее статус базового в рамках современного этапа развития философии постмодернизма (см. After-postmodernism), фундируя собой стратегическую программу "воскрешения субъекта". Данная программа формируется в поздней (современной) философии постмодернизма на основе своего рода коммуникационного поворота в артикуляции философской проблематики. Оформление коммуникационной (современной) версии постмодернистской философии осуществляется на базе синтеза идей диалогизма, высказанных в рамках неклассической философии (экзистенциальный психоанализ, современная философская антропология, философская герменевтика, философия католического аджорнаменто и философская концепция языковых игр). — Прежде всего, сюда относятся идеи о так называемом "коммуникативном существовании": "бытие-с" у Хайдеггера, "со-бытие с Д." у Сартра, "бытие-друг-с-другом" у Бинсвангера, "отношение Я — Ты вместо Я — Оно" у Бубера, "преодоление отчаяния благодаря данности Ты" у О.Ф.Большова, "малый кайрос" как подлинность отношения Я с Ты у П.Тиллиха и т.п. Так, например, в рамках данной постмодернистской программы чрезвычайно актуальное звучание обретает тезис Сартра "мне нужен другой, чтобы целостно постигнуть все структуры своего бытия, Для-себя отсылает к Для-другого", — подлинное бытие "Я" возможно лишь как "бытие-с-Пьером" или "бытие-с-Анной", т.е. "бытие, которое в своем бытии содержит бытие другого" (Сартр). Столь же созвучной оказывается для коммуникационной стратегии постмодернизма позиция Рикера, полагавшего, что "исходный образец обратимости обнаруживает себя в языке — в контексте интерлокуции. В этом отношении показателен обмен личными местоимениями: когда я говорю другому "ты", он понимает это для себя как "я". Когда же он обращается ко мне во втором лице, я переживаю его для себя как первое. Обратимость затрагивает роли как говорящего, так и слушающего, предполагая — как в отправителе, так и в реципиенте сообщения — способность указать на себя. Но обратимы только сами роли. — Идея незаместимости учитывает личности, которые эти роли играют. И в дискурсивной практике, в отличие от языковой интерлокуции, незаместимость проявляется в фиксированном использовании местоимения "я", его закреплении". Способ бытия есть, по Сартру, "быть увиденным Д.", подобно тому, как механизм конструирования "Я" основан, по Гадамеру, на "опыте Ты", и главное содержание этого опыта есть "свободное перетекание Я в Ты". — Каждый из коммуникативных партнеров не только "является значащим для другого", но и "обусловлен другим", и именно поэтому, по словам Левинаса, "каждый, кто говорит "Я", адресуется к Другому". В такой системе отсчета возможна лишь единственная форма и единственный способ бытия "Я" — это бытие для Д., зеркало которого заменило собою разбитое зеркало прежнего объективного и объектного мира классической культуры. В противоположность классической философской традиции, в рамках которой определенность человеческого сознания задавалась его интенцией отношения к объекту (и даже в противоположность постмодернистской классике, в рамках которой децентрированная субъективность неизменно была погружена в текстологически артикулированную среду: как писал Гадамер, "игра речей и ответов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой"), современная версия постмодернизма определяет сознание посредством фиксации его интенции на отношение к Д. Фигура Д. становится фундаментальной и конститутивной семантической структурой в современных попытках постмодернистской философии реконструировать понятие субъекта. Вектор отношения субъекта к Д., в постмодернистском его видении, — это "метафизическое желание", репрезентированное в грамматическом звательном падеже (Левинас). (В сущности, в данном моменте современная культура вновь воспроизводит в своем философском дискурсе фигуры традиционной восточной натурфилософии: в частности, в постмодернистской концепции Д. могут быть усмотрены аналогии с древнекитайской концепцией спонтанности "цзы-жань", предполагающей самоопределение сущности посредством резонирования с другими (Другими) сущностями того же рода — "лэй". — Отсюда реминисценции постмодернистской философии по поводу традиционной восточной философии: программный "антиэллизм" Деррида, обращение Кристевой к философии Китая, универсальный интерес постмодернизма к дзен-буддизму и т.п.) Результатом коммуникации выступает вновь обретенное философией постмодернизма "Я" — "Я", найденное, по Делезу,

"на дне Д.". Так, по оценке Деррида, "фрагментарный человек" может быть собран только посредством Д. Таким образом, несущей организационно-смысловой фигурой современной версии постмодернистской философии становится фигура субъект-субъектных отношений (коммуникации). Центральная проблема постмодернистской концепции Д. конституируется как проблема подлинности коммуникации: как отмечает Лакан, "как только... ребенок столкнется с Другим, он немедленно теряет свою былую невинность и

начинает защищаться от реальности посредством языка". В данном контексте даже в ситуации предельно коммуникативной, а именно — в ситуации отношения к Богу, "человеку нужна ложь, нужен посредник", ибо "не нужно веры, когда есть знание ложного мифа" (Жиар). В этом отношении подлинность субъект-субъектных отношений, позволяющая идентифицировать их как коммуникативные, может быть зафиксирована по такому критерию, как их неопосредованность. Максимальная степень последней возможна именно в отношении к Богу, ибо "христианский посредник сам себя устраняет" (Жиар), однако Бог не может рассматриваться как Д. в полном смысле этого слова, поскольку, выступая в качестве коммуникативного партнера для субъективного Я, Бог, тем не менее, не конституируется в качестве Д.: "Бог — не Другой. Это — Бог" (Р.Гвардини).

М.А. Можейко, Д.В. Майборода

ДУАЛИЗМ (лат. *dualis* — двойственный)

ДУАЛИЗМ (лат. *dualis* — двойственный) — 1) философская интерпретационная парадигма, фундированная идеей о наличии двух несводимых друг к другу начал: духовной и материальной субстанций (онтологический Д.: Декарт, Мальбранш и др.; именно в этом контексте Вольфом был введен термин "Д."), объекта и субъекта (гносеологический Д.: Юм, Кант и др.), сознания и телесной организации человека (психофизиологический Д.: Спиноза, Лейбниц, окказионализм, В.Вундт, представители психофизиологического параллелизма), а также добра и зла (этический Д.), природного мира и свободы, факта и ценности (неокантианство), темных и светлых начал бытия (доконцептуальные мифологические и раннеконцептуальные космологические модели: орфизм, зороастризм, манихейство, гностицизм и др.). Семантические альтернативы в рамках историко-философской традиции — монизм и плюрализм; 2) культурный феномен, выражающий фундаментальную интенцию европейской — и в целом западной — интерпретационной традиции, генетически восходящую к философии Платона, в чьей концепции присутствующие в любой ранней культуре элементы мифолого-космологического Д. обретают форму концептуальной доктрины и получают аксиологическое наполнение: мир идей как сфера совершенства Абсолюта, с одной стороны, и мир сотворенных подобий в их несовершенстве — с другой. Соединяющая оба мира "лестница любви и красоты" (Платон) радикально разрушается в христианстве, задающем предельную остроту Д. дольного и горнего миров, апплицировав ее практически на все сферы человеческого бытия через Д. греха и добродетели и парадигму двойственности значения (Д. сакрального и земного) любого феномена, обусловившую напряженный семиотизм европейской культуры (начиная с средневековой). Д. понимается в западной традиции как параллелизм, принципиальная и фундаментальная несоизмеримость альтернативных начал (см. у Спинозы, например: "ни тело не может определить душу к мышлению, ни душа не может определить тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому"), в то время как применительно к восточным воззрениям термин "Д." означает принципиально иную форму со-бытия, подразумевающую взаимодействие и взаимопроникновение (ср. "Д." ян и инь в древнекитайской культуре и Д. мужского и женского начал в культуре Европы — см. Секс). Типовая аналитическая ситуация раздвоения единого (выявление внутреннего противоречия в познаваемом объекте) протекает в западной культуре с очевидным вектором на онтологизацию противоречивости (см. статус диалектики в европейской культуре, логико-риторическую приоритетность диалога в сравнении с монологом в европейских философии, театральном искусстве и литературе), в отличие от восточных культур, мыслящих противоположности в рамках универсального синкретизма. В качестве культурного феномена Д. проявляется в ориентации европейского менталитета на усмотрение базовой противоречивости как отдельных феноменов, так и бытия в целом. Спецификой именно европейской культурной традиции является возможность зафиксировать в ее контексте дуальную альтернативу практически для любого культурного феномена (само оформление концептуального монизма в европейской культуре конституирует новую дуальную оппозицию монизм — Д. в рамках историко-философской традиции), что создает мощный стимул для развития критицизма и варибельности мышления, чуждого догматизму (см. двусторонний диспут как форму развития философского мышления, характерную — в различных модификациях — для многих сфер европейской культуры и в чистом своем виде реализовавшуюся в схоластике). Вместе с тем означенная тенденция находит свое проявление и в специфичном для Европы феномене "разорванного сознания", аксиологический статус которого в контексте западной традиции оказывается весьма далеким от патологии (ср. с традиционными культурами и культурами Юго-Восточ-

ной Азии и Индии, где целостность сознания выступает не столько искомым состоянием, сколько нормой) и приближается к ценности (см. гегелевское "заштопанные чулки лучше разорванных, — не так с сознанием"). Монистичность духовного мира индивида конституируется в западной традиции в качестве идеала, восхождение к которому мыслится в качестве асимптотического процесса. В этом контексте жесткий Д. Декарта, задавший по-гейзенберговски остро принцип неопределенности для описания соотношения духовного (мыслящего) и телесного (вещественного) начал, может быть интерпретирован как одна из непревзойденных с точки зрения логической и моральной последовательности и интеллектуального мужества попыток смодели-

лизовать способ бытия в условиях разорванности сознания европейской культуры в целом. Европейская культура фундирована дуальными оппозициями, принципиально неизвестными иным культурным традициям (Д. любви земной и небесной как Д. плотского греха и духовного возрождения, например, — см. Любовь). Отсюда напряженный поиск европейской культурой парадигмы гармонии и осмысление последней в качестве результата специальной процедуры гармонизации, т.е. вторичного по отношению к исходному состоянию: гармония как скоба, соединяющая две разнородные детали конструкции в естественном древнегреческом языке; космоизация как последовательное оформление и снятие дуальных пар противоположностей в античной философии; артикуляция предустановленной гармонии в качестве цели (см. Телеология); переосмысление идеи Апокалипсиса как перспективного завершения креационного процесса (обожение природы в моделях космоизма); нравственная парадигма перфекционизма в протестантской этике; фундирование возможности и способов бытия в условиях дисгармоничного мира и разорванного сознания в модернизме и т.д. Фундаментальный Д. западной традиции связан с генетическим восхождением культуры христианской Европы к двум равно значимым духовным истокам: рациональному интеллектуализму античной и сакрально-мистическому иррационализму ближневосточной традиций, что позволяет говорить об амбивалентности ее глубинных мировоззренческих оснований (ср. с "женщиной с двумя пупками" у Н. Хоакина).

М.А. Можейко

ДУНС СКОТ — см. ИОАНН ДУНС СКОТ.

ДУССЕЛЬ (Dussel) Энрике (р. в 1934) — аргентинский философ, теолог, историк, одновременно представляет "философию и теологию освобождения".

ДУССЕЛЬ (Dussel) Энрике (р. в 1934) — аргентинский философ, теолог, историк, одновременно представляет "философию и теологию освобождения". В его творчестве переплелись мотивы неомарксизма, ориентированного на "позднего" Маркса, Хайдеггера, Сартра, Ортеги-и-Гассета, Левинаса, "религиозной феноменологии", Ф.Фанона, "философии латиноамериканской сущности", постмодернизма. Автор концепции "аналектики" как диалогического типа дискурса, лежащего в основе преодоления тотальных отношений зависимости в философской и теологической практиках освобождения. Основа аналектики (как "философии американского", а не "американской философии") — концепт инаковости, задающий импульс движению латиноамериканской истории через порождение утраченной Западом "новизны". Однако при этом сам Д. признает, что он открыл Латинскую Америку в Европе. Учился в Католическом университете в Париже и в немецких университетах Мюнстера и Майнца, а также в Мадриде. В 1965 — лицензиат теологии (Париж), в 1967 — доктор истории (Сорбонна), в 1969 — доктор философии (Мадрид). Профессор Национального университета в Куйо (Аргентина) и Института СЕЛИАМ (СЕЛИАМ — Латиноамериканский епископальный совет) в Медельине. После военного переворота в Аргентине эмигрировал в 1970-е в Мексику, профессор УНАМ (Национальный автономный университет Мексики), периодически читал курсы в университетах стран Латинской Америки и Европы (Бельгия, Испания, Италия). Основные работы: "К деструкции истории этики" (1970), "Об аналектическом методе и латиноамериканской философии" (1973), "Латинская Америка: зависимость и освобождение" (1973), "Теология освобождения и этика" (1974, программная работа), "Теология освобождения и история" (1975), "Латиноамериканское освобождение и Э.Левинас" (1975, совместная работа), "Введение в философию латиноамериканского освобождения" (1977), "Философия освобождения" (1977, программная работа, которой предшествовала статья "Философия освобождения в Аргентине: приход нового философского поколения", 1976), "Пути латиноамериканского освобождения" (т. 1, 1973; т. 2, 1974; т. 3, 1978), "К этике латиноамериканского освобождения" (тт. 1—2, 1973; затем они вошли в состав многотомника "Латиноамериканская этическая философия" — 1978; т. 3, 1977; т. 4, 1979; т. 5, 1980), фундаментальный трехтомник (был задуман как четырехтомник), дающий собственную версию прочтения Маркса: "Теоретическое творчество Маркса. Комментарий к "Экономическим рукописям 1857—1859" (1985), "К неизвестному Марксу. Комментарий к рукописям 1861—1863" (1988), "Поздний Маркс (1863—1882) и латиноамериканское освобождение. Комментарий к третьему и четвертому томам "Капитала" (1990), "Апель, Рикер, Рорти и философия освобождения" (1993) и др. Исходная установка "философии американского" Д. — отстраивание себя

337

по отношению к иному, а следовательно и его последовательная философская критика. В силу того, что это критикуемое иное доминантно в европейской философии как "онтология тотальности" (или "философия тождества"), отношение переворачивается: именно критика "тотальности" ("тождества", не допускающего ничего вне себя) становится у Д. "иным" в пространстве существующих дискурсов как "маргинальное по отношению к центру", как "Инаковое", как открывающее "бесконечность Другого". "Тотальность" биполярна и поэтому допускает внутри себя противопоставленность "тождественности" и "другого" как "иного" (а тем самым и критицизма как философской позиции), но только как "различия" внутри себя самой. В социальном и культурном планах это отношение внутри тотальности можно описать в терминах господства и подчинения, угнетения и зависимости. Только "выход за предел" (ситуация Латинской Америки по отношению к Европе, "не-Запада" — включающего в себя в этом случае и Азию с Африкой, и даже

национальные меньшинства Запада, т.е. Третий мир в целом — по отношению к Западу) способен превратить "критику" в Критику, "иное" в Инаковость, "другое" в Другого, что переводит дискурс и праксис зависимости и подчинения в дискурс и праксис освобождения. Последние возможны только на основе собственного социокультурного опыта, но обязательно критически соотнесенного с иным опытом, что требует, согласно Д., как уважения к своему латиноамериканскому, так и "прочтения Европы из Латинской Америки". В ходе такого чтения сам Д. реконструирует историю становления "онтологии тотальности" в европейской философии как полагания субъекта из своей (европейской) субъективности, что снимает саму возможность проблематики Другого. "В итоге, онтология замыкается как система, не предчувствует праксис асистематический, более чем онтологический, который смог бы проложить путь к новому, более справедливому порядку". Кроме того в этом случае, считает Д., снимается ответственность за материальное (телесное), так как субъект редуцируется к духовному. Истоки этого типа философского дискурса обнаруживаются уже у Гераклита ("из всех [состоит] единое, а из единого — все) и Парменида ("бытие существует, а небытие не существует"), а ее подлинными основоположниками были Платон и Аристотель. Новое время заменило физическую тотальность объекта ("физио-логию") тотальностью "Я" субъекта ("лого-логией"). Основные представители этой философии в Новое время, согласно Д., — Декарт ("ego cogito"), Гегель ("в-себе-бытие") и Ницше ("вечное возвращение"). Однако уже средневековая "тео-логия" сделала возможным полагание в качестве Другого Бога ("этот Другой был Богом").

Попытки же преодоления дискурса тотальности "изнутри" Д. связывает с линией возможности "диалогической философии" ("диа-логии"), к которой можно отнести Шеллинга, Фейербаха, Маркса, Хайдегера. Этот тип философского дискурса задает экстериторность Другого, но только как интериорного теоретическому "Я" (Другой здесь по-прежнему, согласно Д., остается в "забвении"). Центральной фигурой этого ряда философов является для Д. Левинас, исходя из работ которого он и предлагает собственную систему категорий "философии и теологии освобождения". Так, Д. вводит две пары категорий — позитивную и негативную. Первая пара презентует "раз-личие" (различность по природе — в пояснении Д.), отличность от, экстериторность, открытость новому, изменчивость-обновление. Это Инаковость (Alteridad) и Другой (el Otro). Вторая пара концептуализирует доминантную линию европейской философии. Это Тотальность (Totalidad) и "То же" (lo Mismo). Эти пары категорий позволяют как мыслить ситуацию зависимости, так и обнаружить пути освобождения, заменяя "онтологию тотальности" "мета-физикой раз-личия", диалектику аналектикой, логику аналогией, гносеологию герменевтикой, эгоизм служением, монолог диалогом, идеал проектом, апологетику критикой. Первая пара описывает ситуацию "периферии" и "маргинальности" ("варварства Третьего мира"), т.е. диалогичности, позволяющей услышать "не-свое" (и сделать его "своим"), выводит в отношении "лицом-к-лицу" (Я — Другой). Вторая пара описывает ситуацию "центра" и "одномерности" (отсылка к Маркузе), т.е. монологичности, не позволяющей слышать "не-свое", предполагает анонимное отношение людей по "закону вещей" или по "закону соотношения логоса и вещи" (Я — не-Я, Я — Он). В первом случае мы имеем дело с этикой, во втором — с онтологией. Этика заменяет ориентацию онтологии на обоснование истины ориентацией на моральное признание Другого, язык как монолог речью как диалогом, производство общением. Однако сама этика при этом должна быть подвергнута де-струкции как возвращению к первоначальному смыслу этического, нахождению его элементов внутри конкретных философских этик. Этот смысл, согласно Д., задается исходным значением слова "этос" (ethos — "жилище", "место пребывания") как размышляющего проживания, а не размышлении о нем как способе установления отношений (солидарных или эгоистических, справедливых или несправедливых) в "бытии-с-другими". Подлинная этика и этическое бытие являются для Д. основанными на социальных ценностях первоначального христианства (бедности и солидарности). Этике ставятся в соответствие методы аналектики (описывающей отношения с экстериторным, отношения свободы и сво-

338

боды, открывающей "новые пространства"), онтологии — диалектика (описывающая интериорные отношения биполярности как отношения господства-угнетения и подчинения-зависимости внутри замкнутого пространства). В первом случае через новизну Инаковости задается импульс истории (через освобождение от всех форм зависимости, в том числе и от "центра"), во втором можно говорить о "конце истории" (сохранение империалистического и неокOLONиального "центра"). Эти пары переструктурируются на уровне метафизики как Инаковость (Alteridad) — Тотальность (Totalidad), на уровне этики как Другой (el Otro) — "То же" (lo Mismo), где первые члены — "не-Запад", вторые — "Запад". Первые предполагают эсхатологичность и индивидуальность, вторые — системность и массовость. Последние нацелены на продуцирование господства и угнетения (властных отношений между людьми), подчинение первых, удержание их в состоянии зависимости, тогда как первые нацелены на продуцирование освобождения от зависимости (этических отношений между людьми), что исходно предполагает реабилитацию "конкретного Я", т.е. преодоление анонимного существования в горизонте безличностного через борьбу за свою индивидуальность. При этом конкретность понимается Д. и как вписанность в определенные обстоятельства, и как конечность, но последняя берется не как ограничение, а как невозможность избежать ответственности. Индивидуальность не "имеется", а постоянно "становится", предполагая при этом постоянность понимания в коммуникации и языке особенности Другого, признание за ним значения "лица". "Лицо" Другого, всегда являясь из экстериторности как откровение, требует понимания в антропологическом

отношении альтернативности, различия по отношению к "тотальности" или "тождеству". Оно (лицо) "желает" ответа на свое слово, взывает к справедливости. "Другой никогда не один и всегда подвижен. Каждое лицо в отношении лицом-к-лицу есть также эпифания [богоявление] семьи, класса, народа, эпохи, человека и человечества в целом и, более того, абсолютно Другого". Поэтому антропологическая точка зрения, согласно Д., есть ключ к пониманию экономики, идеологии и политики, эротики и даже "спасения". Отсюда смещение проблематики теологии в социально-антропологическую плоскость, а также понимание "теологии освобождения" (исходящей из того, что "быть христианином" вовсе не значит "быть европехристианином", и предполагающей "вслушивание в голос Другого" и "служение Другому" как свою социальную программу) как "философии освобождения", акцентирующей данную проблематику. Вера есть результат занятия определенной антропологической позиции (в отношениях лицом-к-лицу мужчины и женщины, родителей и детей, брата с братом), и в этом своем проявлении она описывается философским мышлением (как метафизическая вера), но может обосновываться и теологическим откровением, указывая тем самым границы мышления. "Между мышлением Тотальности (хайдеггеровской или гегелевской — одна из конечности, другая из Абсолюта) и позитивным открытием Бога (который был бы сферой теологического слова) должно обрести свой статус откровение Другого, как антропологического прежде всего, и должны быть выяснены методологические условия, которые сделают возможным его интерпретацию". Последняя возможна лишь в случае служения Другому, его исторического освобождения, политического изменения и экономического преобразования социума, т.е. она может быть (как дискурс) реализована лишь как праксис освобождения. В этом ключе Д. отличает преобразования праксиса (как области прежде всего политики и идеологии, практико-политических отношений) от преобразований попезиса (как области экономики и технологии, отношений человека с природой). В контексте служения-освобождения Другой перестает быть только отчужденным индивидом, а превращается в обобщенное название подчиненного и зависимого вообще как противостоящего господствующему и угнетающему. Тогда и его экстериторность, "внеположенность" по отношению к "центру" покоится не столько на индивидуальном (экзистенциальном), сколько на социокультурном опыте, порожденном "своей" (национальной) историей (и третировавшемся "цивилизованным миром" как "варварский", являющийся собой в таком качестве "ничто" и подлежащей замене — "заполнению как пустоты" — опытом "центра"). Отсюда, согласно Д.: "Другой для нас — это Латинская Америка относительно европейской тотальности, бедный и угнетенный латиноамериканский народ относительно господствующей олигархии". В иной ипостаси — это "Бедный", но понятый не через негативную экономическую характеристику, а через позитивность социокультурной характеристики как неудовлетворенный (собой) и иницирующий революционные изменения, как обладающий духовным потенциалом, как не зараженный утилитаризмом и меркантилизмом. Проблему "Бедного" Д. решает через переинтерпретацию "позднего" Маркса, акцентированно противопоставленную версии Альтюссера (но и другим версиям западного неомарксизма — Д.Лукача, К.Корша, Маркузе, Хабермаса, у которых речь идет о преодолении капитализма необходимого, а не зависимого — периферийного). Так, Д. видит в поздних редакциях "Капитала" Маркса не политэкономия, а этику ("этическую реальность отношений", научно-рационалистически обосновывающих "этику освобождения"). В основу

339

своей интерпретации Маркса Д. положил абсолютизацию категории "живого труда" как труда "Бедного", противопоставленного овеществленному труду. Живой труд как не-капитал и не-ценность создает последние "из ничего". Он экстериторно первичен по отношению к капиталу как ценности ("тотальности"). Презентируя "конкретную телесность" работника, способность физического субъекта к созиданию, живой труд воплощает собой экстериторность как способность к преобразованию "тотальностей". Носителем же экстериторности как таковой выступает уже не работник и не класс, а народ, т.е. "бедные", выдвигающие обоснованное этикой требование справедливости. "Бедный — это реальность и в то же время "категория": это подчиненная нация, подчиненный класс, подавляемая личность, угнетаемая женщина, бесправный ребенок — поскольку они экстериторны по отношению к самой структуре господства". Тем самым Другой (el Otro) репрезентируется для Д. на различных "уровнях" Инаковости (Alteridad), перемещаясь между ними и требуя своего воплощения на каждом из них через освобождение как преодоление существующих форм зависимости. В каждом случае это становится возможным вопреки онтологическому отношению "Я — мир" и благодаря коммуникативно-языковому отношению "Я — Другой". Позитив во втором отношении предполагает негатив по отношению к первому как Критику и отрицание Тотальности (Totalidad) и "Того же" (lo Mismo), что есть занятие по отношению к ним позиции "атеизма". При этом главное услышать за пределами видимого мира голос Другого, в которого (вопреки очевидности) надо верить (лицо Другого появляется как откровение), "желать" его в силу "любви и справедливости". Ведь только Другой способен продуцировать "созидающее различие", изменение, новое в силу своей экстериторности горизонту "Того же". Откровение Другого дает мне возможность творить невозможное из моей самости. Таким образом, согласно Д., вся инноватика (деятельность и познание) покоится на отношениях "лицом-к-лицу", лишь переходящих с "уровня на уровень" (от Я — Другой и Мы — Другие, вплоть до соотношения с абсолютно Другим — Богом как творцом мира). При этом каждый раз отношения Я — Другой предполагают соотношение с Тотальностью-"Тем же" более "высокого уровня" через их отрицание, ("атеистическое") освобождение от

них. В свою очередь, Тотальность — "То же", возникающие на предшествующем "уровне", преодолеваются на последующем. В качестве основных "модельных" ситуаций на уровне "лицом-к-лицу", конституирующих соответствующие им модификации социальности, Д. рассматривает отношения: 1) мужчины и женщины ("эротика"); 2) родителей и детей ("педагогика") — всякое просветительское и идеологическое отношение как профессиональное служение Другому, вводящее дискурс дисциплинарности; в силу своего "срединного" положения между эротикой и политикой она может выступать и как "педагогика-эротика", и как "педагогика-политика", а в обоих случаях как "педагогика освобождения", сменяющая "педагогика господства", основанную на садистском этосе); 3) брата с братом ("политика") — предмет эклесиологии, дополняющей собственно политическую рефлексию теологической, вводящей представления о добре как признании Другого и служении ему и зле как отрицании Другого и порабощении его). При этом "экономика" и "технология" (производственные отношения) рассматриваются Д. как стремящиеся к элиминации отношений "лицом-к-лицу", а неравенство мужчины и женщины символизирует для него любые отношения господства и угнетения. Именно патриархальная семья и господство мужчины (как мачо) порождают и воспроизводят, согласно Д., патологию эдиповой ситуации. Эдипова ситуация продуцируется европейским ауто-эротическим "импульсом онтологического стремления к самому себе", что ведет, в конечном итоге, к упразднению сексуального (итог всей новоевропейской философии, по Д.), т.е. к самоотрицанию мужским миром самого себя. Однако "за" бессознательным, задаваемым эдиповой ситуацией, обнаруживается пересиливающий "импульс служения Другому", на котором может быть построена "эротика освобождения". Само бессознательное при этом переинтерпретируется как "жажда служения", выраженная в созидательной деятельности на благо Другому ("эротическая экономика"). Классическим же "предельным" примером отношения "лицом-к-лицу" выступает для Д. "разговор" Иеговы с Моисеем. Отношения "лицом-к-лицу" задают изначальную этичность человеческим отношениям, так как они есть отношения любви различных (они не утилитарны) и отношения, основанные на справедливости в силу отношения "Я" к Другому как к личности (они не меркантильны), а как таковые описываются основными категориями коммунитарной "этики освобождения": "любви-справедливости" (*amor-justicia*), "до-верия" как утверждения возможности "Другого слова" (*con-fianza*), "надежды" на будущее освобождение Другого (*esperanza*). Аналектика, определяющая эти отношения, внутренне этична, а не просто теоретична. Принятие Другого уже есть этический выбор и моральная ангажированность, ведущие к выбору праксиса и исторической ангажированности, как реализации "услышанного в слове Другого", из него проинтерпретированного, концептуализированного и верифицированного. Чем больше зависимый "другой" становится независимым Другим, утверждая

340

"иное" как Инаковость, тем более он превращается в "Ничто" для Тотальности и "Того же", утверждая свою "внеположенность" по отношению к ним он становится свободным. Отсюда понимание освобождения Д. как "движения восстановления Инаковости угнетенного". Освобождение предполагает не насилие одних по отношению к другим, не борьбу за власть как установление собственного господства, а "конституирование себя как свободного перед Тотальностью". Освобождение предполагает встречу свободы и свободы. Открытость миру есть всегда не только попадание в горизонт бытия-данного, но всегда и в возможность-бытия, которая, осуществляясь, и конституирует бытие-данность, открывая новую возможность бытия. Отсюда и свобода имеет свое основание в бытии, и встреча свободы и свободы предполагает предварительное признание возможности и необходимости "бытия-с-другими". Следовательно, свобода есть не абсолютизм, а основание личностно ответственной реализации возможностей, "способ нашей внутримирской трансценденции". Человек не свободен по отношению к своему фундаментальному проекту освобождения, но он свободен в выборе возможностей его реализации. "В Тотальности есть лишь монолог "Того же". В Инаковости — диалог между "Тем же" и Другим, исторически развивающийся диалог в новизне, в созидании. Это движение через новизну Инакового есть человеческая история, жизнь каждого человека от рождения до смерти. История, движение есть срединность между "Тем же" и Другим как экстериорностью, чью тайну никогда не исчерпает это движение". История пост-современности становится возможной, следовательно, только исходя из наличия Другого как свободного за пределами системы Тотальности. Она есть реализация (праксис) дискурса освобождения и блокирование экспансии претендующей на господство Тотальности. Соответственно и философия пост-современности возможна как "философия освобождения" (она же "теология освобождения"). "Философия, осмысливаясь вместе с освободительной практикой и внутри нее, также станет освободительной. Эта философия, возникающая из практики и осмысления, явится пост-современной философией; она будет исходить из праксиса, преодолевающего диалектику субъекта как "угнетателя-угнетенного". "Философия освобождения" строится как метод, позволяющий "уметь верить в слово Другого и интерпретировать его", что порождает ее практикование в отношениях, построенных по типу "учитель-ученик", в которых философ предстает как "человек народа со своим народом" ("занимает герменевтическую позицию угнетенного", что только и позволяет "достичь истинного видения реальной исторической ситуации"). Философ как будущий учитель начинает с того, что становится нынешним учеником будущего ученика, открываясь его слову как голосу бедного и угнетенного, дабы иметь в последующем (в качестве учителя) право и возможность вернуть бедным

и угнетенным их слово, но как "учительское слово ученика". "Реальное соединение с борьбой угнетенных есть исходная точка движения философии освобождения, которая есть освобождение не только через свои категории, а главным образом через свой выбор, через единство праксиса философа с реальным историческим субъектом, с его интересами, с его сознанием". В этой процедуре философ блокирует возможность продуцирования "софистики господства", сам освобождаясь от зависимости в Тотальности, и прозревает для видения того, "что перед его глазами разворачивается исторически и повседневно", а тем самым только в этом случае и способен высказать новое слово (а не только слушать слово "чужого" — европейских философов). Тем самым философ (вся "научно-практическая интеллигенция"), выступая от лица Другого, становится носителем "этоса освобождения", "профетического благоразумия". Он сотрудничает в этом отношении с политиком ("практиками") как носителем "политического благоразумия", осуществляющим его проекты-цели. Так как политик способен снова "закрываться в Тотальности", то еще одной задачей философа является постоянное напоминание политику о Другом. Становление "философии освобождения" (как пост-современной философии) Д. рассматривал как закономерный результат развития латиноамериканской философии, формировавшейся вне, но в зависимости от лого-логии (философии субъекта) европейской традиции, т.е. с позиции зависимого Другого, стремящегося к освобождению. Как философии, направленной на "возвращение Другого", латиноамериканской философии присущ исходный импульс к постмодернизму (пост-современности), реализацией которого в латиноамериканской версии и выступает "философия освобождения" (в том числе и в его собственном лице). Зависимость Латинской Америки позволила ускоренно осваивать опыт Европы, но при этом актуализировала проблематику опыта собственного, который осознавался или как "варварский" и требующий собственного преодоления, или как "глубоко сокрытый" за чужими формами и требующий своего проявления. В обоих случаях латиноамериканская философия в своих истоках исходила из признания сохранения форм культурной зависимости (как в прошлом, так и в настоящем) как препятствия к самореализации "латиноамериканского". В становлении дискурса освобождения Д. видел три этапа ("момента освобождения"), кладя в основание их выделения хайдеггеровское различие онтики как порядка сущего (Seiendes) и онтологии

341

как порядка бытия (Sein) — онтологического уровня человеческой субъективности, бытия как возможности быть, как открытости, т.е. непредзаданности человека перед возможностями жизни. Соответственно Д. говорит об этапах: 1) онтики [латиноамериканский позитивизм и его критики в лице так называемых "основателей" (Корн, Касо, Васконселос и др.) и представителей "философии латиноамериканской сущности" — в Аргентине прежде всего Ромеро]; 2) онтологии [в Аргентине прежде всего ученики Хайдеггера (Н.де Анкин) и Кассирера (К.Астрада)], завершившей критику порядка сущего, которую не довели до конца основатели и философы "латиноамериканского"; 3) метафизики различия, реализуемого "новым философским поколением", конституирующим собственно "философию освобождения", призванную пойти "далее" порядка бытия. Европейская философия, согласно Д., не пошла далее диалогии внутри "онтологии тождества". "Онтология исторически играла своеобразную роль идеологии существующей системы, которая в мышлении философа универсализировалась, чтобы оправдать из наличной основы все сущее. Как онтика, так и онтология являются систематическими, "тотализирующей тотальностью": философ является критиком не радикально, а лишь онтически — будь то представитель социальной критики, философии языка или логоса, или "критической теории". "Я мыслю" (ego cogito) европейской философии исходно означало в Латинской Америке "я завоевываю", отмеченное самим фактом Конкисты с ее "героическим бытием", основанным на "враждебности" как способе видения Другого. Конкиста в этом смысле лишь воспроизвела в Латинской Америке предопределившую европейскую историю греховность ситуации убийства Каином Авеля как брата, но и как Другого, что породило "виновность" европейца и "обиду" как духовное самоотравление дискриминируемого зависимого. "Речь же идет о том, чтобы выйти за пределы бытия как понимания системы, основы мира, горизонта смысла. Этот выход *за пределы* выражен частицей *мета* в слове *мета-физика*". Латиноамериканцы же, исходно занимая позицию Другого, последовательно конституировали дискурс мета-физики различия, обнаруживая за разумом как "пониманием бытия" антропологическое этико-политическое (а в этом качестве и теологическое) основание и воспринимая "онтологию тождества" как "тематическое выражение фактического опыта империалистического европейского господства над колониями", порождающее в новой редакции доктрину "национальной безопасности", содержащую в себе постоянную угрозу репрессий по отношению к Другому. В этом смысле освобождение не сводится к революции (которая есть "конкретный факт разрыва, момент перехода к новому порядку"), оно имеет более широкий смысл: "Это отрицание отрицания: если угнетение есть отрицание свободы, то освобождение есть отрицание угнетения. Кроме того, освобождение есть подчеркивание субъекта, который преодолевает отрицание: это позитивность нового порядка, нового человека. Освобождение охватывает весь процесс: включает этапы предреволюционные, революционную ситуацию и продолжение революции как построение *нового* порядка. Это не только отрицание отрицания, но также и утверждение позитивности самовыражения нации, народа, угнетенных классов и их собственной культуры". Освобождение есть установление политической гегемонии угнетенных ("бедных") через преодоление состояния прежде всего культурной и политической зависимости, т.е. реализацию выявленной "сокрытости" Инаковости своего собственного этико-теологически ориентированного бытия культурой.

ДЬЮИ (Dewey) Джон (1859—1952) — американский философ, систематизатор прагматизма, создатель школы инструментализма.

ДЬЮИ (Dewey) Джон (1859—1952) — американский философ, систематизатор прагматизма, создатель школы инструментализма. Преподавал в Мичиганском, Чикагском, Колумбийском (1904—1931) университетах. Основные сочинения: "Школа и общество" (1899), "Исследования по логической теории" (1903), "Влияние Дарвина на философию" (1910), "Как мы мыслим" (1910), "Очерки по экспериментальной логике" (1916), "Опыт и природа" (1925), "Либерализм и социальное действие" (1935), "Логика: теория исследования" (1938), "Единство науки как социальная проблема" (1938), "Теория оценки" (1939), "Познание и познание" (совместно с А. Бентли, 1949) и др. (всего около тысячи книг и статей). На протяжении всего философского творчества Д. оставался приверженцем круга проблем, связанных с человеком и практическими вопросами его существования. Прагматизм, по мнению Д., осуществил переворот в философской традиции, равнозначный революции учения Коперника, перейдя от изучения проблем самих философов к постижению человеческих проблем. Философия, по Д., — продукт общественных стрессов и личностных напряжений. Определяя традиционную философию как "натурализм", а собственную ее версию как "инструментализм", Д. стремился, с одной стороны, отграничить принадлежащую ему трактовку опыта от некоторых подходов классического эмпиризма, с другой же, — акцентировать принадлежность своего философского творчества к парадигме прагматизма и эмпиризма в целом. Опыт у Д. охватывает как сферу сознания, так и поле бессознательного; опыт включает в себя также и привычки людей; он призван продуцировать "указа-

342

ние", "нахождение" и "показывание". По мнению Д., опыт не принадлежит к области сознания, это — история. "В опыт входят сны, безумие, болезнь, смерть, войны, поражение, неясность, ложь и ужас, он включает как трансцендентальные системы, так и эмпирические науки, как магию, так и науку. Опыт включает склонности, мешающие его усвоению". Наделяя разным содержанием понятия "опыт" и "познание", Д. утверждал, что опыт выступает в двух измерениях: одно — это обладание им, другое — познание для более уверенного обладания им. Исследование является собой, по Д., контролируемую или прямую трансформацию некоторой неопределенной ситуации в определенную с целью обращения элементов изначальной ситуации в некую унифицированную общность, "объединенное целое". Любое исследование, согласно схеме Д., включает пять этапов: чувство затруднения; его определение и уяснение его границ; представление о возможном решении; экспликацию с помощью рассуждения отношений этого представления; дальнейшие наблюдения, проясняющие доминирующие в окончании этого процесса "уверенность" либо "неуверенность". Философия призвана анализировать эквиваленты опыта, предоставляемые реконструкцией явлений истории, культуры и жизни людей. Человек способен существовать в этом мире, лишь придавая ему смысл и тем самым изменяя его. Магически-мифические модели объяснения природы сменились постулатами разумности Вселенной, неизменности оснований бытия, универсальности прогресса, наличия всеобщих закономерностей. "Благодаря науке, мы обезопасили себя, добившись точности и контроля, с помощью техники мы приспособили мир к своим потребностям... — писал Д., — однако одна война и приготовление к другой напоминают, как просто забыть о рубеже, где наши ухищрения не замечать неприятных фактов переходят уже в намеренную их деформацию". Пафосом инструментализма Д. выступала его убежденность в том, что разумное противодействие нестабильности мира необходимо предполагает предельную степень ответственности интеллектуальной активности человека, познавательную же деятельность последнего правомерно считать практичной, если она оказывается эффективной в решении жизненных задач. Человек самой задачей выживания как биологического вида обречен трансформироваться в ипостась активного участника природных пертурбаций, научное познание всегда фундировалось требованиями здравого смысла, успешная практика обуславливает конечную ценность той или иной гипотезы и теории. Истина не может и не должна стремиться к достижению состояния адекватности мышления бытию, к безгрешному отражению реальности, истина призвана обеспечивать эвристичность, апробированность и надежность ведущей идеи. "Функция интеллекта", согласно Д., не в том, чтобы "копировать объекты окружающего мира", а в том, чтобы устанавливать путь "наиболее эффективных и выгодных отношений с этими объектами". Ценности же, столь же виртуальные, как и "форма облаков", должны перманентно переосмысливаться и корректироваться этикой и философией, не упуская, естественно, из виду соотношение целей и средств человеческой деятельности. Идеи, таким образом, приобретают облик "проектов действий", дуалистическое миропонимание оказывается в ряду чуждых реальному положению вещей моделей трактовки природы, философия может конструктивно решать свои задачи, лишь безоговорочно высвободившись от проблемных полей метафизики. Совершенно естественно поэтому, что Д. выступал как поборник свободы и достоинства людей, усматривая свободу каждого в первую очередь в том, чтобы умножать ее для других. Абсолютизация же утопических целей, характерная для тоталитарных систем, парализует плодотворные научные дискуссии. Личность, согласно Д., конституирует себя в критических актах общественной активности (например, в процедурах замены отживших политических установлений новыми) точно так же, как индивид становится подлинно

познающим субъектом в контексте осуществления результативных поисковых операций. ("Воспитание и обучение посредством делания" являло собой квинтэссенцию педагогической концепции Д. Его программа "прогрессирующего образования", фундировавшаяся идеей о том, что школа — не есть подготовка к жизни, а суть собственно жизнь в ее особой форме, постулировала важность формирования у детей навыков выработки конкретных решений.) Д. придерживался той точки зрения, что "planned society" (планируемое общество социалистического типа), в границах которого проекты и сценарии развития доводятся сверху, однозначно менее жизнеспособно и свободно, нежели общество, основанное на постоянной естественной самоорганизации посредством высвобождения своих ресурсов в пространстве рыночных отношений ("continuously planning society"). Определенный практический опыт (в этом контексте) Д. обрел, принимая участие в работе международной комиссии по расследованию деятельности Л.Троцкого. Д. пришел к выводу о его невиновности, чем вызвал раздражение советского руководства. Будучи убежденным сторонником демократии и реформ, Д. полагал, что именно и только они в состоянии обеспечить разрешение как парциальных, так и глобальных общественных вопросов.

А.А. Грицанов

343

ДЮРИНГ (During) Евгений (1833—1921) — немецкий философ и экономист, профессор механики.

ДЮРИНГ (During) Евгений (1833—1921) — немецкий философ и экономист, профессор механики. Основные работы: "Курс философии" (1875), "Критическая история национальной экономики и социализма" (1875), "Логика и теория науки" (1878), "Еврейский вопрос" (1881), "Философия действительности" (1895) и др. Полагая философию априорным учением о конечных истинах, стремился создать концепцию "философии действительности", сопряженной с новым способом мышления. Придавал понятию "сила" статус специфического жизненного принципа, обуславливающего переход от покоя к движению. Ощущения и мысль Д. понимал как состояния возбуждения, активности материи. Д. утверждал конечность Вселенной в пространстве и во времени, а также делимость материи лишь до определенного предела. Первоисточником общественной несправедливости, существующей в контексте соответствующих форм социальной организации, считал насилие. Комментируя социалистически ориентированную гипотезу Маркса о том, что частная собственность является собой "первое отрицание" индивидуальной частной собственности, основанной на личном труде, а капиталистическое производство с необходимостью порождает отрицание самого себя или "отрицание отрицания", Д. писал: "Туманная гибридная форма идей Маркса не удивит тех, кто знает, какие причуды можно скомбинировать на такой научной основе, как диалектика Гегеля. Необходимо напомнить, что первое гегелевское отрицание — понятие первородного греха, второе — возвышенное единство, которое ведет к третьему — искуплению. Можно ли обосновывать логику фактов на этой игре в аналогии, взятой напрокат из религии... Господин Маркс остается в туманном мире своей собственности, одновременно индивидуальной и социальной, оставляя адептам решить эту глубокую диалектическую загадку". Полемика Д. и Энгельса, отраженная в книге последнего "Анти-Дюринг" (1878), сыграла значимую роль в падении распространенности упрощенных материалистических версий трактовки природы и общества. В целом не весьма удачная попытка Д. выстроить корректную и внутренне непротиворечивую философскую теорию, исходя из материалистических предпосылок, продемонстрировала как историческую бесперспективность этого пути, так и достаточно высокий уровень потенциальной полемической защищенности марксизма. Защищенность доктрины Маркса (наглядно проиллюстрированная "Анти-Дюрингом") была обусловлена неакадемизмом, маргинальностью этого учения, а также воинствующим провозглашением им собственной роли как "интеллектуального освободительного движения", а не "школы". Стало очевидным, что имманентное преодоление марксовской парадигмы — удел науки 20 в.

А.А. Грицанов

Е

ЕВКЛИД Александрийский (предположительно 330—277 до н.э.) — математик Александрийской школы Древней Греции

ЕВКЛИД Александрийский (предположительно 330—277 до н.э.) — математик Александрийской школы Древней Греции, автор первого дошедшего до нас трактата по математике. Е. (возможно) получил образование в Академии Платона (Афины). Свои труды Е. писал по единой схеме в форме дедуктивно систематизированных обзрений открытий древнегреческих математиков классического периода. Известны такие работы Е. по математике, как трактаты "О делении фигур", "Конические сечения" (в четырех книгах), "Феномены" (посвященные сферической геометрии), "Поризмы", а также работы по астрономии, музыке и оптике, в которых ведущая роль отводилась математике. В сочинениях Е. "Оптика" и "Катоптрика" —

хронологически первых систематических исследованиях свойств лучей света — рассматривались проблемы зрения и его применения для определения размеров различных предметов, построена теория зеркал. Эти сочинения были математическими и по содержанию, и по структуре: основное место в них, как и в "Началах", отводилось теоремам, аксиомам и определениям. В своем главном труде "Начала" (латинизированное — "Элементы") Е. в 15 книгах изложил основные свойства пространства и пространственных фигур, т.е. планиметрию, стереометрию и элементы теории чисел как подведение итогов предыдущего развития математики в Древней Греции и закладку оснований для дальнейшего развития математики. В книге Е. "Начала" математика выступала, пишет М.Клайн, "...как идеальная версия того, что составляло содержание известного нам реального мира...". Каждая книга "Начал" начинается с определений. В первой книге "Начал" приведены постулаты и аксиомы, за ними расположены в строгом порядке теоремы и задачи на построение (так, что доказательство или решение чего-либо последующего опирается на предыдущие). Там же введены 23 предварительных определения объектов геометрии: например, "точка есть то, что не имеет частей"; "линия — длина без ширины"; "прямая линия есть та, которая равно расположена по отношению к точкам на ней". Были введены определения угла, плоскости, квадрата, круга, сферы, призмы, пирамиды, пяти правильных многогранников и др.

За определениями следовали 5 известных постулатов (требований) Е. к построению фигур в геометрии: 1) От всякой точки до всякой другой точки возможно провести только одну прямую линию; 2) Ограниченную прямую линию возможно непрерывно продолжать по прямой; 3) Из всякого центра и всяким раствором возможно описать круг; 4) Все прямые углы равны между собой; 5) Если прямая, падающая на две прямые, образует внутренние и по одну сторону углы, меньшие двух прямых, то продолженные эти две прямые неограниченно встречаются с той стороны, где углы меньше двух прямых. Пятый постулат имеет столь важное значение, что он получил специальное наименование "пятый постулат Е. о параллельных" ("постулат о параллельных", иногда также встречается неточное название "аксиома Е. о параллельных"). Однако Е. в трактовке пятого постулата непосредственно не упоминал о существовании двух бесконечных прямых, которые никогда не пересекаются. Далее Е. привел 9 аксиом (которые Аристотель назвал "предельно всеобщими истинами"): 1) Равные одному и тому же равны и между собой; 2) Если к равным прибавляют равные, то и целые будут равны; 3) Если от равных отнимаются равные, то и остатки будут равны; 4) Если к неравным прибавляют равные, то и целые будут не равны; 5) Удвоенные одного и того же равны между собой; 6) Половины одного и того же равны между собой;

7) Совмещающиеся один с другим равны между собой; 8) Целое больше части; 9) Две прямые не содержат пространства. В аксиомах Е. отсутствовали как понятие неопределяемого объекта, так и полноценные определения начальных понятий. Однако система аксиом Е. послужила базисом для логического вывода (основываясь и на постулатах с определениями) остальных 465 предложений (теорем и задач) "Начал", составляя вместе с постулатами Е. конструктивный "каркас" геометрии Е. Со времен опубликования книги "Начала" попытки многих математиков доказать истинность постулата Е. о параллельных (на основании только аксиом Е. и четырех остальных его постулатов) предпринимались для того, чтобы, писал М.Клайн, "...удостовериться в истинности геометрии, лежащей в основе тысяч и тысяч теорем чи-

345

стой и прикладной математики...". Такие утверждения Е., как "прямая — кратчайшее расстояние между двумя точками", "через любые три точки, не лежащие на одной прямой, можно провести плоскость, и притом только одну" и постулат о параллельных были названы Кантом "априорными синтетическими суждениями" (см. **Априорные синтетические суждения**), являющимися частью "оснащения" нашего разума. По Г.С.Клюгелю (1763), восприятие аксиом Е. (и в большей степени аксиомы о параллельных) как чего-то достоверного основано на человеческом опыте, ибо аксиомы опираются не столько на очевидность, сколько на опыт. А для Канта вообще был немыслим иной способ организации опыта, чем геометрия Е. и механика Ньютона. Таким образом, со времен "Начал" Е. и фактически до конца 19 в. законы окружающего нас физического пространства макромира были, как полагал М.Клайн, "...всего лишь теоремами геометрии Евклида и ничем больше...". Исследования К.Гаусса, Лобачевского, Л.Бойяи, Б.Римана и др. в 19 в. привели к пониманию того, что постулат о параллельных невозможно доказать на основании 9 аксиом и остальных постулатов и что для обоснования постулата о параллельных необходима еще одна аксиома. А поскольку аксиома о параллельных полностью независима от остальных, то возможно заменить ее противоположной аксиомой и выводить следствия из вновь сконструированной аксиоматической системы. Это привело к созданию неевклидовых геометрий, в которых аксиома о параллельных непротиворечиво заменяется на другую аксиому, адекватную свойствам пространства, над которым строится данная неевклидова геометрия. Книга "Начала" Е. дала возможность создать концепцию логического, математического подхода к познанию природы. Хотя сочинение Е. предназначалось для изучения физического пространства, структура самого сочинения, его остроумие и ясность изложения стимулировали аксиоматически-дедуктивный подход не только к остальным областям математики, но и ко всем естественным наукам. Через "Начала" Е. понятие логической структуры всего физического знания, основанного на математике, стало достоянием интеллектуального мира.

ЕВРАЗИЙСТВО — идеократическое геополитическое и социально-философское учение, морфологический комплекс

ЕВРАЗИЙСТВО — идеократическое геополитическое и социально-философское учение, морфологический комплекс идей и интеллектуальное движение, конституировавшиеся в 1921 в среде российской эмиграции и сохраняющие идейно-политический потенциал до начала 21 в. Основателями и ведущими идеологами движения Е. выступили Флоровский, Карсавин, Н.Н.Алексеев, Вернадский, Б.Вышеславцев, Н.С.Трубецкой, Р.Якобсон, В.Н.Ильин и др. Возникает как определенное возрождение идей славянофильства, дополненного научно-философскими концептами конца 19 — начала 20 вв. (См., например, программу Струве в статье "Великая Россия", опубликованной в январе 1908: возрождение

России на идеях нации и отечества, частной собственности, духовной крепости и свободы лица, мощи и величия государства.) Отличительной характеристикой Е. выступает также "феноменологически обостренное восприятие времени" (Ф.Степун) во всех его психологически окрашенных модусах: горечь поражений в мировой и гражданской войнах, неприютность эмиграции, завороченность возможным будущим. Программными документами Е. явились сборники "Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев" (София, 1920—1921), "На путях" (1922), "Россия и латинство" (1923), а также манифесты "Евразийство (опыт систематического изложения)" (1926), "Евразийство (формулировка 1927 года)" (1927), Декларация Первого съезда Евразийской организации (Прага, 1932). Е. располагало собственной периодической печатью ("Евразийская хроника"; а также газета "Евразия", изначально с 1929, правда, дезавуированная как орган движения Алексеевым, В.Н.Ильиным и П.Н.Савицким) и разнообразными просветительскими программами. На первом этапе задачей Е. предполагалось "выключить из русской революционной динамики марксистско-коммунистическую идеологию как заведомо негодную, устарелую и реакционную", а впоследствии "включиться в революционный процесс на основании подлинно новой... обязательно динамической, свежей и молодой идеи". В "позднем" (конец 1930-х) варианте идеология и теория Е., связываемые также с именами П.Сувчинского, С.Эфрона, П.Арапова и др., нередко трактуются (В.Н.Ильин) как вырождение "русской идеи" в идеал "гегемонии кремлевской мафии над миром". Как организованное и самоосознающее движение, Е. прекратило свое существование во второй половине 1930-х ввиду явного утопизма идей трансформации сталинского режима в СССР в "евразийском духе". По мнению представителей Е., правомерно определенное ассоциирование "срединной части" Евразии как географического понятия (а именно территории между линией Балтика — Адриатика и Кавказским хребтом, включающей Среднюю Азию, ограниченной Курилами и границей с Китаем на востоке и юго-востоке), с одной стороны, и "местоположения" особой евразийской культуры, ядром которой выступает культура восточно-славянских народов — русских, украинцев, белорусов, с другой стороны. (У Н.Н.Алексеева Россия — центральное "Солнце" Евразии.) По мнению представителей Е., Россия-Евразия характеризуется не только общностью исторических судеб населяющих ее народов и их родственных культур (идея и концепция "месторазвития" Савицкого), но и несомненным единым экономико-политическим будущим. Во вступительной редакционной статье "Исхода к Востоку" отмечалось: "Культура "романо-германской" Европы отмечена приверженностью к "мудрости систем", стремлением наличное возвести в незыблемую норму... Мы чтим прошлое и настоящее западно-европейской культуры, но не ее мы видим в будущем. С трепетной радостью, с дро-

346

жью боязни предаться опустошающей гордыни, — мы чувствуем, вместе с Герценом, что ныне "история толкается в наши ворота". Толкается не для того, чтобы породить какое-либо зоологическое наше "самоопределение", — но для того, чтобы в великом подвиге труда и свершения Россия также раскрыла миру некую общечеловеческую правду, как раскрывали ее величайшие народы прошлого и настоящего". Опираясь на социологическо-географические выводы Ключевского, Данилевского, С. Соловьева, теоретики Е. акцентировали не только актуальность противопоставления России-Евразии и Западной Европы, но и подчеркивали потенциальную значимость основополагающих традиционной и модернизированной триад российской ментальности: "православие — самодержавие — народность", "централизация — дисциплина — самопожертвование". Рассматривая экспансию "русской" (восточно-славянской) культуры на всю территорию Евразии как ипостась глобального процесса обретения народами Евразии территориальной целостности, геополитического самосознания и государственности, идеологи движения уделяли особое внимание высокоэффективному культурному и генетическому синтезу "русского" и "туранского" начал евразийской культуры. (В этом контексте очевидны мотивы придания идеологами Е. "огромной историко-геополитической роли" типично евразийской науке — кочевниковедению.) По мнению многих из теоретиков Е., попытки "модернизаций" по западно-европейским сценариям в конечном счете оказывались и всегда будут оказываться разрушительными для жизненного уклада евразийских народов. Гипотеза Е. о том, что перспективный этнопсихологический евразийский тип формируется преимущественно на основе языковой палитры восточно-славянских народов, с одной стороны, и "азиатского" культурно-этнического типа, с другой, содействовала легитимизации идеи об особой значимости империи великих ордынских ханов для конституирования традиций евразийской государственности. (Киевская Русь трактовалась идеологами

Е. лишь как духовно-нравственная "колыбель" Евразийской цивилизации.) По мнению идеологов Е. (манифест 1926), "мы усматриваем форму симфонически-личного бытия евразийско-русского мира в его государственности... С нашей точки зрения, революция привела к созданию наилучшим образом выражающей евразийскую идею форме — к форме федерации. Ведь федеративное устройство не только внешне отмечает многочисленность евразийской культуры, вместе с тем сохраняя ее единство. Оно способствует развитию и расцвету отдельных национально-культурных областей, окончательно и решительно порывая с тенденциями безумного русификаторства. Это — сдвиг культурного самосознания, несомненное и важное его расширение и обогащение". В контексте философии истории и теории этногенеза значимую роль в процессах возрождения идей Е. в конце 20 ст. сыграло творчество Гумилева, работы которого аккумулировали обширный

исторический, этнографический материал и подходы "психологии народов" применительно к единому евразийскому пространству. Одновременно, реальные геополитические процессы в "Евразии" конца 20 в. (распад СССР и СФРЮ, крушение системы социалистического лагеря, идеологическая и военнополитическая экспансия Запада) результировались в резком повышении общественного интереса к идеалам Е. Основными характерными чертами идеологии, теории и практики общественного и государственного строительства современного Е. (во многом созвучного Е. "классическому") правомерно полагать следующее: 1) Идеократия как фундамент государства и общества (по В.Н. Ильину, идеократия — "стиль управления страной — именно путем идеологической информации масс или, если угодно, путем идеологического их инструктирования, что должно обязательно сопровождаться их заинтересовыванием и пробуждением в них идеологических симпатий, равно как и идеологической динамики"; в основании такой идеологии лежат "идеи-силы" и "идеи-ценности"). 2) Признание сильного государственного властного начала обязательным источником и двигателем социально-экономических реформ, осуществляемых в интересах большинства населения. 3) Отказ от политической конфронтации "на местах", формирование структур исполнительной власти "сверху вниз". 4) Возложение ответственности за основной массив стратегических решений вкупе с "направленностью и духом" законодательных инициатив на избираемого главу государства; согласно Алексееву, "по духу своему мы, пожалуй, первый тип русского ордена... кажется, прототипом нашего объединения было "старчество" (Зосима) у Достоевского". 5) Наделение представительных органов функциями-правами детальной проработки и канонизирования персонифицированных решений лидера нации и государства; согласно В.Н.Ильину, идеократия "ослабляет и отодвигает на задний план обычную государственную и государственно-парламентарную жизнь нынешних государственно-социально-политических комплексов". 6) Ориентация на гармоничное сочетание государственной и частной собственности, не допускающая подмену практики регулярных волеизъявлений и актов политической воли лидера государства по проблемам общенациональной значимости — осуществлением политических программ в интересах различных финансово-экономических групп; по мнению Алексеева, "...с точки зрения "социальной правды", капитализм никак нельзя защитить. Вернувшись к капитализму... русский народ примет капиталистическую систему условно, не веря в нее и не считая ее "праведной". Но русский народ есть народ, ищущий правды и не могущий жить без правды... Где же он будет искать ее при возвращении к капитализму? Опять в социализме... Принести гекатомбу жертв, чтобы ввести систему коммунизма, потом отвергнуть ее, как невозможную и несправедливую, чтобы опять начать верить в социализм... Можно наверняка сказать, что этого в России

347

не будет. Русский народ примет правду коммунизма и отринет его кривду. Он, по-прежнему, будет бороться с эксплуатацией и рабством во имя человеческой свободы, но уже не в коммунистических целях и не коммунистическими средствами... Здоровье будущего русского государства обусловлено тем, что оно также должно быть "государством правды" ("системой государственно-частного хозяйства"). 7) Приоритет интересов сотрудничающих общественных групп в противовес неограниченным индивидуальным потребностям по природе своей асоциальных индивидов. 8) Стремление к достижению сбалансированности между нравственными ценностями и "чистой" экономической целесообразностью. 9) Доминирование православия как религии, органично интегрирующей значимую совокупность догматов евразийских региональных вероисповеданий и т.д. Пафос концепции Е. — мечта о едином "богочеловеке", о всеедином человечестве — стремится противостоять в начале 3 тысячелетия процессам "вестернизации" мира. Тезис многих идеологов последней о естественном стационарном "эшелонированном" ранжировании государств (производителей преимущественно: а) либо новых идей и технологий; б) либо товаров массового потребления; в) либо сырья и вредных материалов) не совместим с русской идеей земного братства людей. (По мнению Н.С.Трубецкого, общезападный шовинизм и общезападный космополитизм тождественны: под "цивилизированным человечеством" их представители понимают ту цивилизацию, которую "в совместной работе выработали романские и германские народы Европы"; под "цивилизированными народами — прежде всего опять-таки тех же романцев и германцев, а затем и другие народы, которые приняли европейскую культуру"; "та культура, которая по мнению космополитов должна господствовать в мире, упразднив все прочие культуры, есть культура такой же определенной этнографически-антропологической единицы, как и та единица, о господстве которой мечтает шовинист".) Определенные центристские тенденции в геополитическом пространстве Евразии рубежа 20—21 вв. как результат усилий ряда политических

деятели, ориентирующихся в своей активности на принципиально нетрадиционный обновленческий пафос 21 ст., демонстрируют глобальный потенциал идеи Е.: по выражению Аверинцева, "мыслительного движения на опасной грани философствования и политики", — независимо от его оценок различными идейными течениями, философско-социологическими школами и геополитическими структурами.

А.А. Грицанов

"ЕВРОПЕЙСКИЕ РЕВОЛЮЦИИ И ХАРАКТЕР НАЦИЙ" ("Die Europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen". Jena, 1931) — книга Розенштока-Хюсси.

"ЕВРОПЕЙСКИЕ РЕВОЛЮЦИИ И ХАРАКТЕР НАЦИЙ" ("Die Europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen". Jena, 1931) — книга Розенштока-Хюсси. Состоит из двух частей — "Теория революций" и "Движение революций по Европе". В первой части анализируется смысл таких понятий, как "революция", "нация", "власть", прослеживается процесс превращения "Запада" в "Европу", выявляется момент вызревания тех условий, которые сделали возможными не только появление революционных настроений, но и осуществимость планов революционного преобразования действительности. Для Розенштока-Хюсси революция, как и всякое человеческое действие, с одной стороны, обусловлена факторами культуры, а с другой — является проявлением человеческих сил и способностей, выступая тем самым в качестве процесса, в ходе которого культура творится. Следовательно, согласно Розенштоку-Хюсси, революция — это, несмотря на сопряженные с ней бедствия и разрушения, все же творческая сила, она всякий раз создает особый человеческий тип и соответствующую ему культурную среду. История революций рассматривается Розенштоком-Хюсси как история смены "пространств власти", стремящихся к расширению до размеров пространства мира в целом, и тем самым как процесс, вносящий свой вклад в формирование единого человеческого рода. Каждая революция дополняет предыдущие, сохраняя следы приспособления и в то же время вводя в историю новые человеческие качества и элементы культуры в виде архетипов. Поэтому революции — это не отдельные события, они образуют цепочку, в которой каждое звено зависит от предшествующего ему во времени. Но, по мысли Розенштока-Хюсси, именно христианство делает возможным процесс создания "всемирной истории" из множества локальных ("языческих") историй и единого культурного пространства из множества локальных ("языческих") пространств, тем самым обуславливая процесс "синхронизации" и "координации". Поэтому, согласно автору, по своему происхождению феномен революции принадлежит исключительно к христианской культуре, создавшей "единый мир" в ходе долгого и сложного развития. В результате, как полагал Розеншток-Хюсси, — независимо от этических оценок — революции выступают в качестве упорядочивающего и организующего орудия всемирной истории, вводящего в нее новый принцип жизни и, стало быть, радикально преобразующего общечеловеческую культуру. Именно в ходе революций возникают и "национальные государства" и "национальные характеры". В контексте авторской концепции, соответствующей исторической "прелюдией" может полагаться борьба римских пап против императорской власти — так называемая "папская революция". В качестве предварительного условия становящегося единства христианского мира выступает учреждение в 998 аббатом Одилоном из Клонийского монастыря особого праздника — Дня поминовения всех усопших, ретроспективно распространившего линейное время христианской культуры от Христа в глубь веков до самого Адама и превратившего его в единую общечеловеческую историю. В результате, по мнению Розенштока-Хюсси, церковь святых заменяется церковью всех людей, т.е. церк-

348

вью грешников, и возникает идея христианского мира, к которому принадлежат все люди. Значительно более сложным, с точки зрения мыслителя, был процесс конституирования единого пространства, который и осуществляется цепью революций. Исходным пунктом выступает превращение католической церковью всех поместных церквей, за исключение Римской, в точки лишенного святости пространства, "мира" (т.е. "светского" пространства). Тем самым Рим становился координирующим центром "единого мира", а все расположенное за пределами Рима начинает рассматриваться в качестве объектов, находящихся в "мире" и в этом смысле "светских". Нескольким неожиданным результатом "папской революции" стало возникновение первого национального государства на территории нынешней Европы — Италии. Но главное, что она создала, по убеждению Розенштока-Хюсси, была совокупность предпосылок для всех последующих революций, расширяющих "пространство власти". В качестве следующего этапа революционного процесса, согласно данной концепции, выступила немецкая Реформация. В системе немецких земель сложилась ситуация несовпадения сфер влияния церковных и светских властей. Поэтому князьям немецких земель были нужны не столько епископы, сколько свои юристы для создания того, чем уже обладали итальянские города-государства, — единой организации. Средством борьбы князей против Папы и епископов стало, по схеме Розенштока-Хюсси, основание университетов. Здесь Папа и епископы, в отличие от Италии, проиграла, и университеты вытесняют влияние римско-католической церкви. В университетах акцент делался на изучении Библии и церковной догматики, а их профессора и выпускники должны были образовать силу, противостоящую именно Папе и епископам. Поэтому светская власть оказывается связанной не с Папой и

клиром, а с тем, что преподается в университетах. Именно на этом обстоятельстве, согласно Розенштоку-Хюсси, и основана сохраняющаяся до сих пор репутация немцев как нации ученых и философов. Иначе протекала революция в Англии. Ее прелюдией стала Реформация, до которой английские короли подчинялись Папе. Генрих VIII, объявив себя главой церкви, во-первых, разрушил организацию социальных связей на региональном уровне, опиравшуюся на традицию, обычаи, привычку (обычное право), а во-вторых, разорвал связь Англии с единым миром, созданным "папской революцией". Это делало решения короля произвольными, а потому нелегитимными, и сознательной целью Английской революции стало восстановление старого права. Именно мелкопоместное дворянство (джентри) стало той силой, которая стремилась возратить старину, традиции, обычаи, власть прецедента. Джентри в качестве "общин" претендовали на то, чтобы стать силой, уничтожающей этот произвол из палаты общин парламента ("снизу"). Поэтому Английская революция, по идее Розенштока-Хюсси, может быть названа "парламентской", и король, таким образом, выступает в качестве неотъемлемой части парламента. В иных условиях проходила революция во Франции. Для нее главным результатом Реформации стало появление гугенотов, которые, правда, были жестоко уничтожены, что существенно замедлило модернизацию французской культуры. Новый дух появляется у представителей "третьего сословия", "буржуа", занимавших промежуточное положение между аристократией и народом. Поэтому разум буржуа считался его "индивидуальным духом", данным ему от природы, а сам он выступал в качестве идеального образца "естественного человека". В результате индивиду, вопреки многовековой традиции, приписывается дух в качестве способности творить самостоятельно. Отсюда — характерный для французской культуры индивидуализм и культ творческого гения. Отсюда же — рационализм, метрическая система мер и весов, геометрическое разделение Франции на департаменты. Строгость изложения несколько нарушается анализом революции немецких держав — Пруссии и Австрии, так как в данном случае нельзя говорить о включенности соответствующих процессов в цепочку великих революций. Все великие революции, подчеркивает Розеншток-Хюсси, действуют заражающим образом. Локальная революция немецких держав во многих отношениях вызревала именно таким образом, однако именно благодаря ей, несмотря на идеи 1789 и завоевания Наполеона, существует немецкая нация. Говоря о Пруссии и Австрии, Розеншток-Хюсси подчеркивает, что первоначально это были не государства в современном смысле, а скорее "силы", политически осуществившие то, что было идеологически и теологически достигнуто в ходе Реформации применительно к нации. При этом чрезвычайно важным оказывается дух романтизма. В контексте анализа романтического движения прослеживается генезис взглядов и влияние на последующее развитие таких великих немцев, как Гёте, Гегель, Шлегель. Особое внимание уделяется также немецкому музыкальному гению. Розеншток-Хюсси считает, что характерные для немецкой культуры абстрактные и жесткие правила парализуют волю, которая находит выход в одухотворении, вызываемом музыкой. Тот, кто привык выражать сильнейшее одухотворение в пении (преимущественно хоровом), не давая этому духовному подъему выхода в практику, становится верноподданным. Однако в Пруссии музыка не только формировала народный характер, но и выполняла функцию украшения военизированного государства. В многонациональной Австрии музыка играла несколько иную роль: она стала универсальным средством общения пестрого конгломерата народов и вавилонского смешения языков. В результате склонность к самоуглублению и музыкальность стали характернейшими чертами немецкого национального характера. Русская революция, осуществленная большевиками, испытала чрезвычайно сильное влияние Французской революции, но она не является ее прямым следствием. С другой стороны, "пап-

ская революция" никак не коснулась России по той простой причине, что Россия не принадлежит к католическому миру. Слабость церкви всегда держала русскую культуру на грани "беспорядка", и поэтому лозунгом Русской революции становится не столько свобода, сколько порядок — социальный и экономический. Поэтому же ее главной ценностью оказывается не индивид, а народ, понимаемый, впрочем, абстрактно-количественно. Западнические умонастроения русской интеллигенции, знакомой с идеями французского социализма и марксизма, привели к соединению социальных вопросов с политическими, несмотря на то, что в России фактически не было ни рабочего класса, ни капитализма в смысле Маркса. Этим же объясняется и то, что из всего богатого ассортимента революционных идеологий, предлагаемого западной культурой после Французской революции (либерализм, капитализм, национализм, демократия и др.), был избран именно марксизм. Только марксизм мог обеспечить национальное единство и вписать отсталую страну во всемирную историю, не принуждая ее копировать ни один западный образец: ведь в нем приводились наукообразные аргументы, доказывающие неизбежную гибель буржуазных социальных форм и капитализма как такового... В результате Русской революции оказывается некому передавать эстафету, поскольку она — самая "левая". Тем самым эпоха великих революций заканчивается и все последующие революции лишь копируют уже осуществившиеся образцы. Завершение цепи революций является созданием предпосылок для планетарного единства человечества. Поэтому заключительные страницы книги посвящены "всемирной мобилизации", т.е. тем интегративным процессам, которые ведут к общечеловеческому единству. В контексте этих рассуждений устанавливается связь последовательности революций с обеими мировыми войнами. Наиболее тесно с этими войнами связана Русская революция, которая именно поэтому приобретает планетарное значение. Как бы ни относились ученые и общественное

мнение к двум мировым войнам, они, считает Розеншток-Хюсси, также являются интегративными процессами, сделавшими прозрачными границы между народами. В этом отношении обе мировые войны решают ту же задачу, что и революции. Но формирование единого человеческого рода имеет и духовный аспект. Христианская традиция впервые выявила, а эпоха революций реализовала основной закон духа, согласно которому всякое обновление мира предполагает поражение в качестве пути к победе. Не дух как таковой обновляет мир, а конкретные носители духа, которые, будучи лишь моментами целостности, в своих попытках ее обновления всегда сперва терпят поражение. Плата за новшества — это всегда духовное одиночество, обусловленное выпадением из традиции и отрывом от корней. Человек, не повинующийся никакому надындивидуальному духу, может использовать мир, но не в состоянии его изменить, будучи крепкими материальными узами связан с существующим порядком вещей. Поэтому тот, кто доверяется духу, пренебрегает внешним успехом, зная, что может достичь цели изменения мира только в качестве функционера царства духа, а для этого жизнь должна быть прожита как служение некоторому целому. Розеншток-Хюсси считает, что удивительным в истории является не то, что катастрофические события потрясают и ужасают нас, а то, что они нас преобразуют и обновляют. Все повседневное возникает из необычного и катастрофического. В каждый момент времени люди либо являются воспроизведением творения, либо служат его продолжению. Необходимое случается, но люди в состоянии облегчить его приход, погребая одни времена и начиная новые. Там, где господствует приверженность к возвращению жизни, т.е. к ее возобновлению, история превращает свои катастрофы — революции — в преобразованную повседневность. Именно в этом заключается величие трагической эпохи революций. В ужасе и крови социальных потрясений она продемонстрировала сохраняющуюся причастность человека к божественному процессу творения и подтвердила продолжение диалога человека с Богом вопреки всем провозвестникам нигилизма. В 1938 книга была радикально переработана и выпущена в США на английском языке под названием "Из революции выходящий: Автобиография западного человека" ("Out of Revolution: Autobiography of Western Man"; есть переиздания). Этот вариант значительно больше известен среди историков и философов и даже пользуется некоторой популярностью у неспециалистов. Главных отличий от немецкого издания три. Общая перегруппировка материала привела к изменению последовательности рассмотрения революций, которое теперь начинается с характеристики русской революции и следует далее в порядке, обратном по отношению к немецкому тексту. Во-вторых, добавлена глава "Американцы", в которой описываются особенности Американской революции. В-третьих, появилось много вставок и дополнений общеметодологического и философского характера, которые, по признанию автора, высказанному в переписке с коллегой, он сознательно не включал в немецкий вариант вследствие перегруженности академического сознания в Германии концепциями философии истории, тогда как англосаксонский академический мир явно недооценивает эту сторону исследования революций.

А. И. Пигалев

Ж

ЖАБОТИНСКИЙ Зеев (Владимир) (1880—1940) — еврейский мыслитель, политик, журналист, писатель. Родился в Одессе

ЖАБОТИНСКИЙ Зеев (Владимир) (1880—1940) — еврейский мыслитель, политик, журналист, писатель. Родился в Одессе в зажиточной семье. М.Горький восторгался "поэтической силой" Ж., а другой русский писатель — М.Осоргин — сетовал, что "национальные еврейские дела украли Жаботинского у русской литературы". Ж. — один из отцов сионизма. Благодаря деятельности Ж. произошли глубокие изменения в национальном самосознании еврейского народа. Считал себя последователем Герцля, был сторонником прежде всего политического действия, считал укрепление еврейской военной силы лишь политическим средством для создания еврейского государства. Ж. был убежден, что для достижения этой цели необходимо "извлечь еврея из гетто, а гетто изгнать из еврея". Начало сионистской деятельности Ж. в России связано с идеей самообороны. В канун Пасхи 1903 в Одессе распространились слухи о предстоящем еврейском погроме. Узнав об этом, Ж. послал письма наиболее известным деятелям города и предложил им организовать отряд самообороны. Не получив их поддержки, он решил действовать самостоятельно. Вместе с несколькими молодыми людьми он собирал деньги и приобретал оружие. Печатал листовки с простым содержанием: два параграфа из уголовного кодекса Российской империи, в которых говорилось, что тот, кто убивает в целях самообороны, свободен от наказания, и призыв к еврейской молодежи — "не подставлять шею под нож". В связи с началом Первой мировой войны Ж. сформулировал свое отношение к Османской империи в книге "Турция и война", в которой доказывал, что "Великую Турцию" надо расчленить и раздать народам, населяющим ее. От этого, как он утверждал, выиграют и сами турки, освободившись от "груза народов", входящих в их империю. Ж. считал необходимым внедрение иврита в еврейскую диаспору. По его убеждению, заложить основу для строительства сионизма можно только при условии, что иврит снова станет языком быта и языком культуры. Иврит, по мысли Ж., — это "связь с прошлым и мост в будущее", "объединяющее начало в истории еврейского народа". Сначала кампания за распространение иврита в России, инициированная Ж., велась под лозунгом "две пятых", то

есть две пятых предметов из программы еврейской школы должны были преподаваться только на иврите. Потом Ж. потребовал создать "образцовые" детские сады и школы, в которых преподавание велось бы только на иврите. Он хотел подготовить "резервный" отряд людей, говорящих на иврите, носителей мечты о Сионе в еврейской диаспоре, которые стали бы ядром сионистского движения. Одновременно Ж. организует издательство "Тургман" ("Переводчик"), которое выпускало на иврите лучшие произведения мировой литературы. Ж. возглавлял организационный отдел по созданию еврейского университета в Иерусалиме, который с 1928 стал классическим высшим учебным заведением, принимавшим на учебу выпускников средних школ. Концепция сионизма была у Ж. революционной в самой своей основе. Он искал "окончательное разрешение еврейской трагедии" и полностью отрицал "сионизм забав" или "сионизм утешения" (типа поисков "духовного центра" и других эфемерных и нереальных альтернатив). Из опыта юной жизни в России Ж. вынес предчувствие надвигающейся катастрофы холокоста. В 1898 в Берне (в возрасте до 18 лет) он произнес свою первую сионистскую речь, в которой предрек: "концом еврейского народа в рассеянии будет Варфоломеевская ночь, и единственное спасение — всеобщая репатриация в Эрец-Исраэль". В предвоенные годы (как до прихода Гитлера к власти, так и после) Ж. утверждал, что "в самом ближайшем будущем несколько миллионов евреев должны покинуть свои земли в Восточной Европе и создать в Эрец-Исраэле еврейское государство". В Польше он проповедывал тотальный исход из диаспоры. Его кампания в этой стране, вызвавшая резкое возмущение польского еврейства, проводилась под лозунгом: "Евреи, уничтожьте диаспору, или она уничтожит вас!" Его предостережения и призывы к

351

действию остались не услышанными в это страшное для евреев время может быть потому, что им на протяжении сотен лет постоянно угрожала некая опасность. Поэтому слово "уничтожение" стало обыденным, а само это понятие воспринималось не более, чем в аллегорическом смысле, в то время как Ж. понимал его вполне конкретно, не переставая предупреждать о грозящей катастрофе. Важным моментом в "большом сионизме" Ж. была идея о военном духе: "народ никогда не получает государство в виде подарка от других народов. Страна завоевывается оружием и родина возвращается оружием". Подход Ж. к военному вопросу не был проявлением болезненного пристрастия к милитаризму, а выступал как вполне строгий логический вывод. Мировоззрение Ж. основывалось на постулировании святости жизни: "Бог свидетель, что мне противны войны и армия; они для меня лишь жестокая отвратительная необходимость, и ничего больше". Когда Ж. понял, что этой необходимости не избежать, он устами одного из своих литературных героев сказал молодежи: "Железо. Пусть копят железо. Пусть отдадут за железо все, что у них есть: серебро и пшеницу, масло и вино, стада, жен и дочерей — все за железо. Ничего на свете дороже нет, чем железо". Уже в начале 20 в. Ж. определил свое отношение к арабской проблеме. Ж. полагал, что заселение на землю предков может развиваться лишь с применением силы, независимо от местного населения, под защитой "железной стены, которую местное население не в силах пробить". При этом Ж. не исключал возможности достижения мирного соглашения с арабами, хотя он и не считал возможным только добровольное соглашение, пока у арабов гнездится хотя бы искра надежды, что им удастся навсегда избавиться от евреев. Ж. не испытывал ненависти к арабам. Его отношение к ним определялось их отношением к сионизму. Арабам в Эрец-Исраэле, считал Ж., следует проникнуться сознанием, что это страна должна быть еврейским государством и что евреи со всех концов света смогут создать здесь свою родину. В этом случае арабам "в качестве национального меньшинства в Эрец-Исраэле гарантируется максимум тех прав, которые они требовали для себя и никогда не достигали в других государствах". Более того, согласно Ж., "универсальная справедливость требует, чтобы кочующий народ, преследуемый во всем мире, как меньшинство, нашел наконец убежище на своей исторической родине". "Есть только один путь к компромиссу, — считал Ж. — говорите арабам правду, и тогда вы увидите, что араб разумен, араб смышлен, араб порядочен, араб способен понять, что поскольку есть три, четыре или пять чисто арабских государств, то будет только справедливо, если Британия превратит Эрец-Исраэль в еврейское государство". Еще одним определяющим мо-

ментом "большого сионизма" Ж. было требование объединения ради создания Эрец-Исраэля всех сил еврейского народа. Эту идею он называл "монизмом" и искал молодежь, "в храме которой будет царить одна вера и никакая другая. Ей будет достаточно этой одной, она будет гордиться ею и ценить выше других верований. Бог создал нацию; все, что помогает ее возрождению, — свято, все, что мешает, — греховно, каждый, кто мешает, — черен, черна его вера, черны его знамена". Ж. отрицал идею классовой борьбы, восстановив против себя сионистские рабочие партии, считавшие, что можно совместить оба идеала — социализм и сионизм — в борьбе за независимость евреев. Он настойчиво утверждал, что каждая забастовка вредит строящемуся еврейскому хозяйству и приносит ущерб народу в целом. Ж. отрицал обвинения в "фашизме и недемократичности" тем, что в духе талмудического изречения "Каждый еврей — сын царя" ставил личность в центр своей политической философии и идеологии: "В начале Бог создал личность, каждая личность — царь, равный другим, и этот другой — тоже царь. Пусть лучше личность согрешит перед обществом, чем общество согрешит перед личностью. Общество создано для пользы личностей, а не наоборот, и будущий конец — идея мессианских дней — это рай личностей, блестящее царство анархии, борьба личных сил без законов и без границ. Общество не имеет другой задачи, как только помочь павшему, утешить его и поднять и дать ему возможность вернуться к той же борьбе". Ж. не отрицал значение

рабочего класса в Эрец-Исраэле, но оспаривал его претензию на гегемонию, ведь средний класс, по его мнению, тоже внес свой труд и свою энергию в сионистское дело. Умер Ж. 4 августа 1940 в Нью-Йорке. Его похоронили на кладбище в штате Нью-Йорк. Место захоронения было выбрано в соответствии с завещанием Ж.: похоронить там, где настигнет смерть. Если на чужбине, то останки не следует перевозить в Эрец-Исраэль иначе, как по указанию еврейского правительства этого государства, когда оно будет создано. Воля покойного была исполнена: в 1964 гроб Ж. и гроб его жены были погребены на горе Герцля в Иерусалиме.

К.И. Скуратович

ЖАН БУРИДАН (Buridan) (ок. 1300 — ок. 1358) — французский философ и логик, представитель номинализма (в варианте терминизма).

ЖАН БУРИДАН (Buridan) (ок. 1300 — ок. 1358) — французский философ и логик, представитель номинализма (в варианте терминизма). С 1328 — преподаватель факультета искусств Парижского университета; профессор и ректор (два срока) этого же университета. Основные сочинения: "Руководство по логике" и комментарии ("Вопросы") к космологическим и физическим произведениям Аристотеля (многие изданы в 15— 17 вв.). Высказал ряд фундаментальных для европейской культуры естественнонаучных идей, предвосхища-

352

ющих основоположения новоевропейской научной парадигмы; ввел понятие импульса (*impetus*), связав его с понятиями скорости и массы; сформулировал идею о том, что если телу придан импульс, то оно будет двигаться до тех пор, пока импульс превышает сопротивление среды. В данном контексте сформулировал гипотезу о сохранении небесными телами импульса, исходно приданного им Богом в креационном акте, и, следовательно, о возможности описания их движения в формализме земной механики, что не только предвосхищает открытия Галилея и Ньютона, но также задает в рамках средневековой схоластики ментальный вектор, семантически изоморфный деизму, сформулированному три века спустя в контексте философии Просвещения. Однако апплицировав идею импульса на небесную механику, Ж.Б. эксплицитно фиксировал неправомочность непосредственной ее аппликации на субъективную сферу, в частности — на сферу свободной воли, ибо последняя, по его мнению, не может быть артикулирована как сугубо логическая и, тем более, не может быть разрешена логическими средствами. (Редуцированная версия этой идеи воплощена в получившей широкое распространение, но реально не принадлежащей Ж.Б. семантической фигуре так называемого "буриданова осла", умирающего голодной смертью между двумя идентичными охапками сена из-за отсутствия импульса выбора.) Идеи Ж.Б. были популяризированы его учеником Альбертом Саксонским (ум. в 1390; ректор Парижского и Венского университетов) и Марсилием Ингенским (ум. в 1396; ректор Гейдельбергского университета).

М.А. Можейко

ЖИЖЕК (Zizek) Славой (р. в 1949) — философ, уроженец Словении.

ЖИЖЕК (Zizek) Славой (р. в 1949) — философ, уроженец Словении. Президент люблянского Общества теоретического психоанализа. Основные сочинения: "Все что вы хотели знать о Лакане, но боялись спросить Хичкока" (1988), "Возвышенный объект идеологии" (1989), "Возлюби свой симптом" (1992), "Существование с негативом" (1993), "Зияющая свобода" (1997) и др. В создании своей методологии исследования феноменов духовной жизни середины — второй половины 20 в. Ж. исходит из того, что в современной философии обозначились четыре разных понимания субъекта и, соответственно, четыре различные этические позиции, взаимоотношения между которыми выражаются противостояниями Хабермас — Фуко, Альтюссер — Лакан. По мысли Ж., в конце 20 ст. "дебаты между Хабермасом и Фуко заслонили другое противостояние, другой спор, теоретически более принципиальный: противостояние Альтюссер — Лакан... Налицо показательный случай теоретической амнезии". Хабермас выступает, по Ж., сторонником "этики непрерывной коммуникации, идеала универсальной, прозрачной интерсубъективной общности; используемое им понятие "субъект" — это, безусловно, пресловутый субъект трансцендентальной рефлексии в версии, разрабатываемой философией языка". Фуко, согласно Ж., осуществляет нечто подобное "эстетизации этики": "субъект должен создать собственный модус самообладания; он должен привести к гармонии антагонистические начала в себе самом, так сказать, изобрести себя, выработать себя как субъекта, обретшего собственное искусство жизни. Это объясняет то, почему Фуко так привлекали маргинальные стили жизни, значительно повлиявшие на его индивидуальность (к примеру, садомазохистская гомосексуальная культура). [...] Фуко понимает субъекта достаточно классично: субъект — это самоконтроль и гармонизация антагонизмов, это воссоздание своего уникального образа и "пользование наслаждениями". Альтюссер же, по мысли Ж., "совершает решительный прорыв, настаивая на том, что человеческое состояние как таковое характеризует некая трещина, некий разлом, неузнавание, утверждая, что идея возможности преодоления идеологии является идеологической *par excellence* /преимущественным образом — А.Г., Т.Б./". Как отмечает Ж., между Реальным и его символизацией располагается значимая дистанция: "Реальное избыточно по отношению к любой

символизации, функционирующей как желание, направленное на объект" /иными словами: стремление всех без исключения "великих" революционеров-преобразователей общества тотально гармонизировать социальное целое неизбежно предполагает предельную редукцию соответствующих представлений о мире; Реальное несравненно богаче и разнообразнее, "избыточнее" любых схем его силовой трансформации — *А.Г., Т.Б./*. Анализируя фрейдистскую идею "влечения к смерти", Ж. отмечает, что она суть "не столько биологический факт, сколько указание на то, что психический аппарат человека подчинен слепому автоматизму колебаний между стремлением к удовольствию и самосохранением, взаимодействию между человеком и средой. Человек есть — Гегель *dixit* — "животное, болеющее до самой смерти", животное, изнуряемое ненасытными паразитами (разум, *логос*, язык). В этом смысле "влечение к смерти", это предельно негативное измерение, никак не касается тех или иных социальных условий, оно определяет... сами условия человеческого бытия как таковые: это влечение неизбежно и непреодолимо; задача состоит... в том, чтобы уяснить его, чтобы научиться распознавать его ужасные проявления и после... попытаться как-то определить свой *modus vivendi* /образ жизни — *А.Г., Т.Б./* в такой ситуации". Согласно Ж., любая культура "есть и следствие и причина этого дисбаланса, есть способ... *культивировать* этот дисбаланс, это травми-

353

ческое начало, этот радикальный антагонизм". Как подчеркивает Ж., "...следует не только отказаться от попыток преодолеть этот сущностный антагонизм, но и признать, что именно стремление искоренить его приводит к соблазну тоталитаризма: массовое уничтожение людей и холокост совершались во имя человека как гармонического существа, Нового Человека, избавленного от антагонистических противоречий". Ж. полагает, что "первым постмарксистом /Ж. полагает существенной чертой постмарксизма отказ от глобального революционизма — *А.Г., Т.Б./* был не кто иной, как сам Гегель: согласно Гегелю, противоречия гражданского общества не могут быть искоренены без скатывания к тоталитарному террору — государству лишь следует не позволять им выходить из-под контроля". По мнению Ж., наиболее продуктивной в контексте теоретической реконструкции природы и сущности идеологии выступает в настоящее время теория социальности, разрабатываемая Э.Лакло и Ш.Муффом ("Гегемония и социальная стратегия". Лондон, 1985). По их версии, фундаментом любой модели социальности должен выступать тезис о неизбежности основополагающего антагонизма — "некой недостижимой сущности, оказывающей сопротивление символизации, тотализации, символической интеграции. Любые попытки символизации-тотализации вторичны: в той мере, в какой они выступают попыткой сшить *исходный* разрыв, они по определению рано или поздно обречены на провал... Наше время заимствовано, любое решение временно и неоднозначно, это не более, чем полумера в отношении фундаментальной недостижимости" (Ж.). Согласно главному тезису Ж., подобное понимание антагонизма было предложено именно Гегелем: "диалектика для Гегеля — это проследивание краха любых попыток покончить с антагонизмами, а вовсе не повествование об их постепенном отмирании; *абсолютное знание* означает такую субъективную позицию, которая полностью принимает *противоречие* как внутреннее условие любой идентичности". С точки зрения Ж., прочтение диалектики Гегеля на основе лакановского психоанализа позволяет обнаружить у немецкого философа "утверждение различия и случайности — *абсолютное знание* само по себе есть не что иное, как теория определенного рода радикальной *утраты*". Постулируя рационализм (в качестве "самой радикальной на сегодня версии Просвещения") и анти-постструктурализм Лакана, Ж. создает собственную оригинальную методологию исследования современных феноменов идеологии — *цинизма*, *"тоталитаризма"*, *неустойчивости демократии*. По схеме Ж., цинизм правящей культуры осознает "дистанцию, разделяющую идеологическую маску и действительность", но не отказывается от этой маски; тоталитарная идеология, например, предпочитает "внеидеологическое насилие и посул наживы". Современные субъекты идеологии "прекрасно осознают действительное положение дел, но продолжают действовать так, как если бы не отдавали себе в этом отчета". Если бы "иллюзия относилась к сфере *знания*, то циническая позиция действительно была бы позицией постидеологической, просто позицией без иллюзий: *Они сознают, что делают, и делают это*. Но если иллюзия содержится в реальности самого действия, то эта формулировка может звучать совсем иначе: *Они сознают, что в своей деятельности следуют иллюзии, но все равно делают это*" (Ж.). С точки зрения Ж., мир Кафки является не "фантастическим образом социальной действительности", а *"мизансценой фантазма, работающего в самой сердцевине социальной действительности"*: все мы прекрасно сознаем, что бюрократия не всесильна, однако, попадая в бюрократическую машину, ведем себя так, как будто верим в ее всемогущество" /выделено нами — *А.Г., Т.Б./*. "Социальная действительность", согласно Ж., суть "последнее прибежище этики": эта действительность "поддерживается определенным *как если бы* (мы ведем себя так, *как если бы* верили во всемогущество бюрократии... *как если бы* партия выражала объективные интересы рабочего класса...)". Как только эта вера (по Ж., "воплощение, материализация конкретных закономерностей социального целого") оказывается утраченной — "распадается сама текстура социального поля". Ж. обращает особое внимание на вышеупомянутый тезис Альтюссера об изначальной "расколотости" существа человека, а также на мысль Лакана о субъекте как изначальном расколоте, расщепленном по отношению к объекту в себе. Субъект, по Ж., есть ответ Реального (объекта, травматического ядра) на вопрос Другого (см. Другой). Как таковой, "любой вопрос вызывает у своего адресата эффект стыда и вины, он расщепляет, истеризует субъекта; эта истеризация и конституирует субъекта... Субъект конституируется своей

собственной расщепленностью, расколотостью по отношению к объекту в нем. Этот объект, это травматическое ядро и есть то измерение, которое мы уже упоминали как измерение *влечения к смерти*, травматического дисбаланса... Человек — это *природа, тоскующая по смерти*, потерпевшая крушение, сошедшая с рельсов, соблазнившись смертоносной Вещью". Ж. фиксирует, что понимание Гегеля как философа, возводящего "онтологию субъекта к статусу субстанциональной сущности бытия", ошибочно, ибо упускается следующее. У Гегеля "переход от сознания к самосознанию предполагает некую радикальную *неудачу*: субъект (сознание) хочет проникнуть в тайну, скрытую за занавесом; его попытки оказываются безуспешны, поскольку за занавесом ничего нет, *ничего, что "есть" субъект*".
Фундаментальное

354

гегелевское различие между субстанцией и субъектом, по Ж., в том, что "субстанция — это позитивная, трансцендентная сущность, которая, как предполагается, скрыта за занавесом феноменального мира. *Понять, что субстанция есть субъект*, значит понять, что занавес феноменального мира скрывает прежде всего то, что скрывает нечего, а это *ничто* за занавесом и есть субъект". Главным фоном для идеологии выступает сегодня "не то, что ложь выдается за истину, а то, что истина выдается за ложь — то есть обман состоит в симуляции обмана". Ж. пишет: "Известная в Югославии шутка /имеется в виду Югославия так называемого "народного самоуправления" времен И.Б.Тито — *А.Г., Т.Б./* выражает квинтэссенцию этой ситуации: *При сталинизме представители народа ездят на "мерседесах", а в Югославии сами люди ездят на "мерседесах" — по доверенности от своих представителей*. То есть самоуправление в Югославии — это такая ситуация, при которой субъект должен распознать в фигуре, воплощающей "отчужденную" субстанциональную власть (в фигуре бюрократа за рулем "мерседеса"), не только внешнюю силу, противостоящую ему — "своего другого", — но и *себя самого в своей инаковости* и таким образом "смириться" с происходящим". Ж. убежден, что прочтение идей Гегеля именно сквозь призму взглядов Лакана способствует новому пониманию идеологии и позволяет избежать, например, постмодернистской иллюзии о "постидеологичности" условий современной общественной жизни.

А.А. Грицанов, Т.Н. Буйко

ЖИЗНЕННЫЙ МИР (Lebenswelt) — одно из центральных понятий поздней феноменологии Гуссерля, сформулированное

ЖИЗНЕННЫЙ МИР (Lebenswelt) — одно из центральных понятий поздней феноменологии Гуссерля, сформулированное им в результате преодоления узкого горизонта строго феноменологического метода за счет обращения к проблемам мировых связей сознания. Такое включение "мировой" исторической реальности в традиционалистскую феноменологию привело к выдвижению на первый план в позднем гуссерлианстве темы "кризиса европейского человечества, науки и философии". Отвечая на вопрос о сущности и причинах этого кризиса, Гуссерль говорит о "заблуждениях" европейского одностороннего рационализма, запутавшегося в объективизме и натурализме и вытеснившего дух, человеческое, субъективное из сферы науки. Разрешить этот кризис призвана, по Гуссерлю, новая "наука о духе", которую он и называет наукой о Ж.М. В ее рамках провозглашается зависимость научного познания от более значимого, высокого по достоинству способа "донаучного" или "внеаучного" сознания, состоящего из суммы "непосредственных очевидностей". Это сознание, а также вытекающая из него форма ориентации и поведения и была названа Гуссерлем "Ж.М.". Это — дофилософское, донаучное, первичное в гносеологическом смысле сознание, которое имеет место еще до сознательного принятия индивидом теоретической установки. Это — сфера "известного всем, непосредственно очевидного", "круг уверенностей", к которым относятся с давно сложившимся доверием и которые приняты в человеческой жизни вне всех требований научного обоснования в качестве безусловно значимых и практически апробированных. Характерными чертами Ж.М. Гуссерль считал следующие: а) Ж.М. является основанием всех научных идеализаций; б) Ж.М. — субъективен, т.е. дан человеку в образе и контексте практики, — в виде целей; в) Ж.М. — культурно-исторический мир, или, точнее, образ мира, каким он выступает в сознании различных человеческих общностей на определенных этапах исторического развития; г) Ж.М. — релятивен; д) Ж.М. — как проблемное поле не "тематизируется" ни естественной человеческой исследовательской установкой, ни установкой объективистской науки (вследствие чего наука и упускает из виду человека); е) Ж.М. — обладает априорными структурными характеристиками — инвариантами — на основе которых и возможно формирование научных абстракций и т.д., а также возможность выработки научной методологии. Именно в этом последнем свойстве Ж.М. — Гуссерль отыскивает искомую основу для обоснования познания, "погрязшего" в объективистских ценностях. Эти инварианты — "пространство-временность", "каузальность", "вещность", "интерсубъективность" и т.д. — не сконструированы, а даны, по Гуссерлю, в любом опыте; в них фундирован любой конкретно-исторический опыт. Ж.М. и жизненные миры оказываются тождественными, и любое познание обретает поэтому прочный фундамент в конкретной человеческой жизнедеятельности. Таким образом, по Гуссерлю, достигается преодоление пороков объективизма. Такой многообещающий подход оказался, однако, крайне противоречивым, т.к. инварианты Ж.М. являются, по Гуссерлю, "конструктами" абстрагирующей теоретиче-

ской деятельности, результатом редуцирования человечески-субъективной, смысловой стороны объектов среды как сферы значений, конституированных только трансцендентальной субъективностью. Универсальные категории Ж.М. возникают, таким образом, только в результате отвлечения от всего конкретно-индивидуального, субъективного, что в конечном счете приводит к утрате того же человеческого смысла, что и в односторонне рационалистическом, объективистском естествознании. Выходит, конкретно-исторический Ж.М. не может быть универсальным фундаментом наук, а последний в свою очередь не может быть конкретно-историческим. Жизненность, конкретность, субъективность так или иначе остаются по ту сторону научности. Несмотря на

355

осознание этого противоречия последователями Гуссерля, тема "науки о духе" как онтологии Ж.М. становится в 20 в. самой популярной в феноменологии и экзистенциализме. Значение учения Гуссерля о Ж.М. определяется тем, что в нем была затронута важная проблема взаимодействия науки и социально-исторической практики человечества; в структуре последней наука и научное познание выступают в роли только одной из ее сфер и потому не являются "самодостаточными самоданностями". Скорее они во многом определяются другими областями человеческого познания и практики, что предполагает исследование социальной сути научного познания и общественно-исторических функций науки как социального феномена. Учение Гуссерля о Ж.М. и обозначило весь круг данной проблематики, явившись своеобразным феноменологическим вариантом их анализа и решения. Суть феноменологического подхода заключается здесь в том, что этот анализ был осуществлен Гуссерлем сквозь призму первоначальных "данностей" трансцендентального сознания, априорных по отношению к теоретическим систематизациям. (См. также Гуссерль.)

Т.Г. Румянцева

"ЖИЗНЕННЫЙ ПОРЫВ" — понятие философской системы Бергсона — несущая конструкция его модели "творческой эволюции".

"ЖИЗНЕННЫЙ ПОРЫВ" — понятие философской системы Бергсона — несущая конструкция его модели "творческой эволюции". Согласно Бергсону, опирающемуся на ряд положений концепции эманации по Плотину, поток течения жизни, зарождаясь "в известной точке пространства", проходит "через организуемые им один за другими тела, переходя от поколения к поколению", разделяется "между видами" и распадается "между индивидами, ничего не теряя в силе, скорее увеличиваясь в интенсивности по мере движения вперед...". По Бергсону, "Ж.П." пульсирует по расходящимся ветвям эволюции — подобно гранате, ступенчато разрывающейся сначала на части, затем — на частицы, все более и более мелкие. Люди — микроскопические фрагменты — лишь могут отдаленно догадываться о мощи первоначального взрыва. Жизнь, в соответствии с идеями Бергсона, суть потенциал/тенденция воздействия на неорганизованную материю, перманентно образующуюся из погаснувших "осадков" "Ж.П.". В понимании Бергсона, есть только действия — вещей как таковых нет: объекты правомерно представлять наподобие дезинтегрирующихся креативных жестов, изолированных в ходе эволюции: "Представим себе жест — поднятие руки. Рука, предоставленная сама себе, упадет в исходное положение. Все же в ней останется возможность — в случае волевого усилия — быть поднятой вновь. Этот образ угасшего креативного жеста дает возможно точное представление о материи". "Ж.П.", утративший креативный импульс, превращает-

ся в барьер на пути воследующего "Ж.П.". Жизнь стремится к численному увеличению и обогащению самое себя, дабы умножиться в пространстве и распространиться во времени. Косная материя, с точки зрения Бергсона, оказывает "Ж.П." постоянное (Бергсон усматривал в этом еще одно подтверждение второго закона термодинамики) сопротивление, результирующееся в том, что многие виды — субъекты эволюции — утрачивают собственный стартовый импульс, тормозятся и начинают круговое вращение, результатом которого выступают неизбежные откаты, флуктуации и т.п. В то же время длящая реальность жизни ("длительность" у Бергсона) однозначно целостна, а "Ж.П.", свободный, творческий и необратимый, способен к саморазвитию независимо от всяческих препятствий, находясь в извечной оппозиции сумрачному механизму и автоматизму. Вместе с тем, становление нетрадиционных жизненных форм (ни одна последующая форма, с точки зрения Бергсона, не является простой рекомбинацией форм предшествующих, она суть нечто большее) — как одна из составляющих прогресса, согласно Бергсону, осуществимо лишь как итог неизбежного взаимодействия "Ж.П." и материи. Источник "Ж.П.", по Бергсону, — сознание либо сверхсознание ("...Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода"). Ориентированный в своих основаниях на выработку нетрадиционного, акцентированно невиталистического ("...жизнь в действительности относится к порядку психологическому") представления о реальности, образ "Ж.П." выступает наглядным воплощением органического видения мира Бергсоном: "Философия жизни, направления которой мы держимся... представит нам организованный мир как гармоническое целое". Взаимодействие и взаимозависимость жизни ("Ж.П.") и материи лежат в основании эволюции как таковой: ее история и есть история стремления органической жизни освободиться от пассивной инертности материи (процессы фотосинтеза у растений,

поиски пропитания у животных, преобразующая активность интеллекта у человека). Несмотря на распад энергии, материя возвращается в поток жизни, а "Ж.П." снова и снова инициирует процессы "творческой эволюции". [См. также Бергсон, Творческая эволюция, "Бергсонизм" (Делез).]

А.А. Грицанов

ЖИЛЬСОН (Gilson) Этьен Анри (1884—1978) — французский философ, один из крупнейших представителей неотомизма, яркий представитель тенденции аджорнаменто и глубокий теоретик-медиевист.

ЖИЛЬСОН (Gilson) Этьен Анри (1884—1978) — французский философ, один из крупнейших представителей неотомизма, яркий представитель тенденции аджорнаменто и глубокий теоретик-медиевист. Основные сочинения: "Философия св. Бонавентуры" (1924), "Св. Фома Аквинский" (1925), "Дух средневековой фи-

356

лософии" (1932), "Теология и история духа" (1943), "Философия средневековья" (тт. 1—2, 1944), "Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского" (1947), "Реализм томизма и критика знания" (1947), "Томизм" (1948), "Христианский экзистенциализм" (1948), "Бытие и некоторые философы" (1949), "Христианство и философия" (1949), "Иоанн Дунс Скот. Введения в основоположения" (1952), "Метаморфозы Божьего Города" (1953), "Слово церкви к современному миру" (1957), "Идеи и письма" (1955), "Единство философского опыта" (1955), "История христианской философии" (1955), "Картина реальности" (1958), "Введение в христианскую философию" (1960), "Философия и теология" (1960), "Современные философы. Гегель в настоящем" (1966), "Массовое общество и его культура" (1967) и др. Профессор Коллеж де Франс и ряда университетов Франции, Германии и США (Парижского, Лилльского, Страсбургского и Гарвардского); директор Института средних веков в Торонто (Канада); академик (с 1946), издатель журнала "Этюды по средневековой философии" (с 1922). Обращение к средневековой философии носит у Ж. программный характер: по его оценке, духовный потенциал томизма далеко не исчерпан, ибо "где и когда бы ни задавались разрешения проблемы связи веры и разума, абстрактные усилия ее разрешения будут всегда оставаться одними и теми же", а потому "на этом пути нам никак не избежать встречи со Святым Фомой Аквинским". В силу сказанного, вписанная в новый культурный контекст концепция томизма может в перспективе рассматриваться как "философия будущего". Радикальным средством адаптации томизма к современному культурному контексту Ж. — в духе аджорнаменто — считает его философизацию: "для того, чтобы служанка служила, она не должна быть уничтожена". В этом отношении для Ж. характерна эксплицитно выраженная интенция на модернизацию традиционной теологии (см. его оценку — "золотое слово для томизма" — известной формулы Ольджати "истина — это не мраморная глыба"). Ж. персонифицирует собою ту линию аджорнаменто, которая связана с экзистенциализацией томизма. Классическую для теологии проблему бытия Божьего Ж. моделирует в категориях экзистенциализма, трактуя Божественное бытие как "акт чистого существования", иррадиация которого есть "мистическое фонтанирование" как экзистенциальный парафраз раннесредневековой версии креации в качестве эманирования (ср. "Источник жизни" Соломона бен-Иегуды ибн Гебириля, генетически связанный как с автохтонным для Испании пантеизмом, так и с арабским вариантом неоплатонизма). Трактовка многообразия материального бытия как инспирированного актом Божественного существования имплицитно вводит тезис о том, что все наделенные материальным существованием "вещи также в какой-то степени причастны к нематериальности". Эта презумпция философии Ж. оказывается основополагающей как для его гносеологической, так и для антропологической позиции. В когнитивной сфере идея причастности объекта к нематериальному началу фундирует собою позицию гносеологического оптимизма, ибо — в режиме от противного — "если предположить, что Вселенная чисто материальна, лишена всякого разумного начала, она уже по определению была бы непроницаема для духа". Традиционная для томизма (начиная от схоластики) классификация когнитивных способностей человека наполняется в трактовке Ж. новым — экзистенциальным — содержанием. По формулировке Ж., "существование не есть чувственное качество, и мы не имеем никакого чувственного органа для его восприятия. Стало быть, существование не постигается чувственным путем". И, наряду с этим, "действительное существование может быть лишь существованием единичного, таким образом, существование как таковое ускользает от разума" как дедуктивно ориентированного. "Тайна томизма", открывающая возможность постижения истины, как раз и заключается, по Ж., в высшем синтезе рационального познания и веры, выступающей основой непосредственной "интуиции бытия" как доопытной "очевидности реальности", в содержании которой нет и не может быть рассогласования между сущностью предмета и его существованием, но, напротив, констатация существования вещи есть одновременно и выявление его сущности. В этом смысле в основе томизма — "решимость следовать реальности", в основе рефлексирующего рационализма — "нетерпение рассудка, желающего свести реальность к знанию". В этих рамках "из всех методов самый опасный — рефлексия", ибо "когда рефлексия превращается в метод, она становится на место реальности, выбрасывая из области знания все то, что она не может найти в вещах". Антирефлексивная установка Ж. конституируется как отказ от мета-уровня философского анализа:

необходимо "остерегаться концепта "мысль", потому что он задает интенцию не на познание, а на мышление" как самодостаточную и равно бесконечную и бессодержательную процедуру. Таким образом, гармония знания и веры, явленная в томизме, выступает как "необходимое следствие требований самого разума". В когнитивном контексте философия и теология семантически (с точки зрения содержания истинного знания как их результата) не противостоят друг другу, повествуя об одном и том же, однако функционально (с точки зрения статуса и задач) они принципиально несводимы друг к другу: "теология не есть наука, превосходящая науки того же ранга", но принципиально иной — вненаучный и внерациональный — способ по-

357

стижения истины посредством схватываемого в интуиции содержания откровения. По формулировке Ж., истина — в тезисе Фомы Аквинского, постулирующего, что "вера — непоколебимая уверенность в том, что Бог открывается нам через слово и что изреченное слово Бога истинно, хотя многие и не понимают этого". Истины дифференцируются Ж. на допускающие постижение разумом как предпосылку веры (бытие Божье, Божественные атрибуты, бессмертие души и т.п. — "хотя они и явлены через откровение, тем не менее, постигаются с помощью разума") и собственно догматы, которые, "по самому существу своему находятся вне пределов досягаемости для науки", ибо богопознание осуществляется принципиально вне субъект-объектной процедуры ("томистская доктрина Божественной непознаваемости запрещает нам представлять Бога не только как некий предмет, но и вообще каким бы то ни было образом"). Именно в этом контексте Ж. постулирует нормативное "сопротивление любой философской реформе, которая потребовала бы изменения догматической формулы", что не идет вразрез с тенденциями аджорнаменто, но лишь требует дистанцирования фидеальной сферы от разрушительного для нее аппарата скептического рационализма. Проблема соотношения разума и веры центрирует и историко-философскую концепцию Ж., выступающего тонким знатоком и оригинальным интерпретатором средневековой философии (и прежде всего схоластики). Типологизируя основные направления схоластической мысли, Ж. выделяет: "группу Тертуллиана", базирующуюся на принципиальном пресечении любого поползновения рациональной спекуляции; "группу Августина", фундирующую схоластические штудии презумпцией понимания как вознаграждения веры; "группу Аввероэса", постулирующую примат разума в лице рассудочного логицизма. В противовес этим экстремальным позициям, Фома Аквинский, по оценке Ж., демонстрируя одновременно "безграничную интеллектуальную смелость" и "безграничную интеллектуальную скромность", предлагает синтетическую позицию (отношение к вещам — как отношение философа, отношение к Богу — как отношение теолога), которую Ж. называет "реализмом" в противоположность рационалистским версиям философии, обозначаемым им как "идеализм". В этой системе отсчета "для реалиста — мир, который дается сознанию, это мир в себе, для идеалиста мир — это материя, и доказать ее наличие, исходя из себя, он не может". Парадигмальная позиция Ж. формулируется в следующей максиме: "не говори от имени Разума, для идеалиста Разум — это то, что мыслит, тогда как для реалиста то, что познает, — интеллект". Между тем, именно несводимость человеческого существования ни к интеллекту, ни к аффектам задает у Ж. исходное осно-

вание концепции человека. В рамках надвигательной трактовки человеческого бытия Ж. описывает человеческое существование в традиционных для экзистенциализма категориях: строго индивидуальная, остро личностно переживаемая причастность духа Божественному началу ("Бог творит каждую человеческую душу индивидуально") делает пребывание человека в мире несводимым к самому себе (ср. понятие "заброшенности" в классическом экзистенциализме). Выражением этой несводимости является неизбывная экзистенциальная забота индивида о смысле своего существования, конституирующаяся в концептуализации проблемы "смысла бытия". В этом плане историко-философская традиция есть эволюция единой "вечной философии", идущей к постижению бытия через поиск его смысла ("если два философа расходятся в понимании бытия, они расходятся во всем"). От гносеологического восхождения к трансцендентному миру идей у Платона до программной установки понять бытие не как проблему, но как тайну у Марселя — путь философии к бытию имеет, по Ж., своим основанием и сакральной подоплекой экзистенциальное стремление и перспективу человека к выходу за пределы посюсторонности, возвращения и "обращения лицом" к Богу.

М.А. Можейко

ЖИРАР (Girard) Рене (р. в 1923) — французский философ, культуролог, антрополог, литературовед, создатель оригинальной "фундаментальной антропологии" и основанной на ней теории культуры.

ЖИРАР (Girard) Рене (р. в 1923) — французский философ, культуролог, антрополог, литературовед, создатель оригинальной "фундаментальной антропологии" и основанной на ней теории культуры. Преподавал в американских университетах, в 1980-е — профессор Стэнфордского университета. Основные сочинения: "Насилие и сакральное" (1972), "О сокровенном от создания мира" (1978), "Козел отпущения" (1982), "Путь древних, по которому шли люди беззаконные" (1985) и др. Несмотря на внешнюю традиционность и даже некоторую консервативность, мышление Ж. включает в себе мощный инновационный потенциал, в

некоторых аспектах превосходящий интеллектуальный революционаризм постструктуралистов и постмодернистов, с которыми его часто ставят в один ряд. Ж. считает, что все человеческое в отдельном человеке, равно как и межчеловеческие связи, конституирующие человеческий род, возникли из сферы "религиозного". "Религиозное", в свою очередь, толкуется им довольно нетрадиционно, поскольку ставится в особую связь не только с "сакральным", но и с "жертвенным". Исходной точкой такого хода мысли является предположение, согласно которому всякий культурный и социальный строй возникает благодаря разрешению так называемого "жертвенного кризиса", т.е. состояния "войны всех против всех", путем совершения жертвоприношения. Ключевыми понятиями

358

ми, созданной Ж. теоретической схемы служат "мимесис" и "насилие", что предполагает разрушение традиционной философской антропологии, прямо или косвенно опирающейся на концепцию человека в качестве "разумного животного" (впрочем, этот процесс был начат уже рядом современных биологов и, в особенности, Лоренцем, раскрывшим позитивную роль механизма внутривидовой агрессии). Ж. различает "мимесис воспроизведения", в случае которого повторяются отдельные жесты, мимика и т.д., и так называемый "мимесис присвоения". Живое существо, наделенное предельными миметическими способностями, в качестве какового Ж. и рассматривает человека, видя, что другое живое существо из его сообщества стремится завладеть неким объектом, потому что желает его, начинает, подражая, также желать заполучить этот самый объект (хорошо известно, что именно так ведут себя маленькие дети). Когда желание присвоить один и тот же объект благодаря мимесису охватывает всех членов сообщества, они превращаются в "братьев-врагов" и возникает "миметический кризис", т.е. всеобщее соперничество, а сообщество оказывается пронизанным разрушительным взаимным насилием. Несомненно, что это насилие не только могло, но и должно было бы привести к распаду первобытного стада, если бы не возникли механизмы, нейтрализующие пароксизмы "войны всех против всех". Есть только один способ нейтрализовать направленные в разные стороны импульсы насилия — сделать насилие единодушным, сосредоточить его на едином для всех объекте, в качестве какового и выступает жертва. Благодаря жертве ситуация "все против всех" превращается в ситуацию "все против одного", и насилие перестает быть разрушительным. Напротив, оно становится "обосновывающим", поскольку только благодаря ему в сообществе воцаряются разрядка и мир. Поэтому "миметический кризис" — это, согласно Ж., "жертвенный кризис", и избавление от разрушительного насилия осуществляется путем его канализации, т.е. принесения заместительной жертвы, которая в результате впитывает импульсы единодушного насилия и сама насыщается им. Путь к разрешению "миметического кризиса" с помощью жертвоприношения является сложным и многоступенчатым. Принципиально важным элементом теории Ж. является положение, согласно которому желание не просто миметично, но и трехчленно, поскольку направлено не только на желаемый объект. Третьим элементом является модель-соперник, т.е. тот человек, которому желающий субъект подражает и который желает присвоить тот же объект, причем именно он начал желать его первым. Субъект желает объект исключительно потому, что этот же объект желает модель-соперник, так что они превращаются в "братьев-врагов". Тем не менее, подражая модели-сопернику, исходный субъект маскирует миметический характер своего поведения, демонстрируя окружающим полную удовлетворенность собой. Взаимоотношениями "братьев-врагов", подчеркивает Ж., управляет противоречивая структура "двойного зажима" ("double bind"), которая рядом исследователей (Г.Бейт-сон и др.) рассматривается в качестве источника шизофрении. Ситуация "двойного зажима" предполагает, что любые действия в случае связанной мимесисом пары всегда влекут за собой противодействие или даже насилие ("будь таким, как я; не будь таким, как я"). Поэтому не первичны ни субъект, ни объект, первичен соперник, и предельная, чистая форма "миметического кризиса" — соперничество без реального объекта, так что объектом желания становится само насилие. Следовательно, как указывает Ж., "миметический кризис" вызван не различиями между участниками, а тождеством их желаний. Миметически структурированное желание, наталкиваясь на препятствие — конкурирующее желание, — попадает в ловушку "двойного зажима" и порождает собственную неудачу, которая, в свою очередь, только усиливает миметическую тенденцию. Субъект, стремясь достичь полноты бытия модели-соперника, всякий раз наталкивается на насилие со стороны последнего. В итоге субъект убеждается, что направленное на него насилие — это неотъемлемое свойство того более полного бытия, которое он выбирает. Желание и насилие оказываются неразрывно взаимосвязанными. Если субъекту удастся победить некое насилие, то он, как считает Ж., стремится найти насилие более мощное в качестве знака превосходной степени интенсивности бытия. В результате субъект начинает поклоняться насилию и одновременно ненавидеть его. Насилие становится обозначением того, чего желают абсолютно, т.е. некоей божественной самодостаточности. Однако, подчеркивает Ж., речь идет не о состоянии, а о процессе, поскольку все свойства участников "миметического кризиса" постоянно чередуются. Насилие существует в виде приступов, переходящих от одного соперника к другому и не фиксирующихся навсегда ни на одном из них. Промежуток времени, соответствующий способности одного из участников быть источником насилия, ассоциируется с обладанием им божественной самодостаточностью, с покровительством божества, которое самим участником переживается как "присутствие духа" (греч. "thymos"). Тогда чередование приступов уверенности в себе, активности, гнева, агрессивности и т.д., т.е. насилия и состояний "упадка сил" может

быть обозначено как "циклотимия". Из-за этого чередования миметическое насилие отделяется от соперников и превращается в некий флюид, в квазисубстанцию, отождествляемую с сакральным. Чем быстрее чередование ролей "угнетателя" и

359

"угнетенного", тем меньше нужно ждать перемены ролей, и тем точнее сходство между соперниками. "Циклотимическое" состояние соперников и делает их совершенно тождественными. Существенно, однако, что сами соперники не видят своей взаимосвязи и тождества. Им видны лишь различия, лишь соперничество как таковое, а не множество моментов "циклотимического" состояния в качестве целого. Поскольку взгляду изнутри системы (т.е. взглядам самих соперников) открываются только их собственное мнимое изолированное существование и их различия, ни один из них не в состоянии осознать иллюзорный характер своей единичности и, стало быть, достичь господства над своими взаимоотношениями. В такой ситуации разрешение "миметического кризиса" с помощью жертвоприношения представляется невозможным, поскольку жертва не может быть выбрана из субъектов, между которыми нет ничего общего, причем каждый воспринимает себя в качестве радикально отличного от всех остальных. Следовательно, насилие внутри группы, охваченной "миметическим кризисом", не может стать единодушным. Чтобы стало возможным единодушное насилие, направленное на жертву, "братья-враги" должны обрести хотя бы некоторые общие им всем черты, в пределе — стать тождественными друг другу. Их действительная тождественность друг другу открывается только взгляду извне, но единодушное, навязанное с внешней позиции, не может восприниматься участниками в качестве выбранного ими самими. Поэтому необходимо, чтобы взгляд изнутри и взгляд извне некоторым образом совпали, чтобы тождественность соперников друг другу стала видимой и изнутри, но при этом внутри системы сохранялось бы некоторое незнание, скрывающее произвольный и случайный характер жертвы. По мере углубления кризиса скорость "циклотимии" увеличивается в соответствии с тенденцией мимесиса к полноте, так что на определенном этапе у участников возникает "головокружение", и чередующиеся моменты перестают быть различимыми. "Головокружение", особенно отчетливо проявляющееся в оргиастических культах, наподобие культа Диониса, вызывается, согласно Ж., галлюцинаторными "вращением и тряской самого мира", при которых побеждает то один, то другой соперник, но это воспринимается ими не как игра их собственного насилия, а как ускоряющиеся удары судьбы, вызывающие взлеты и падения. Вследствие значительного усиления экстероцептивной стимуляции и моторной активности восприятие превращается в быстрое чередование образов, содержание каждого из которых включает в себе не только целостные объекты, но и фрагменты самых различных объектов. В результате каждый из "братьев-врагов", все быстрее меняющихся ролями, видит некоторый составной

образ, в котором смешиваются (но не синтезируются) все их различия и крайности. Каждый из соперников, как указывает Ж., начинает воспринимать два одновременных воплощения всех моментов "циклотимического" состояния — самого себя и своего двойника (стробоскопический эффект). При этом существенно, что двойники оказываются "чудовищами" — если считать главными признаками чудовища, во-первых, гипертрофию отдельных органов и частей тела, во-вторых, уродство избыточности, т.е. многоголовость, многорукость, многоглазость и т.д., а в-третьих, смешение разнородных черт — мужских и женских, человеческих и животных, животных и вещных и т.д. "Циклотимическим" головокружением обусловлено, согласно Ж., и характерное соединение разнокачественных черт (в том числе и цветов) в ритуальных масках. Поэтому, как считает Ж., всякое чудовище маскирует двойника. Поскольку взгляд извне совпадает теперь с взглядом изнутри, это открывает возможность замещения всех соперников-двойников одним из них — ненавистным и виновным во всем, — который, будучи, как и остальные, всего лишь "чудовищным двойником", отныне становится единственным "чудовищем", объектом единодушного насилия, заканчивающегося его коллективным убийством. В качестве сгустка насилия всех остальных "чудовищных двойников", он вытесняется за пределы системы, что должно сделать невозможным возвращение разрушительных эффектов мимесиса. В результате ненавистное становится одновременно сакральным. Таким образом, человеческое насилие, отделяясь от людей, но постоянно присутствуя среди них, превращается в божественное насилие, к которому, как теперь считается, люди совершенно непричастны и которое, как им кажется, действует на них извне. Сакральное — это, по Ж., насилие, являющееся в виде, отличном от себя самого, а потому оно считается основой мира внутри человеческого сообщества, рождая такие формы поведения, которые делают невозможным возвращение разрушительного насилия. Именно так понятие сакральное и составляет сущность "религиозного". Замещение всех участников "жертвенного кризиса" является, согласно Ж., двойным: сначала изначальная жертва, избранная произвольно и случайно, замещает собой всех "чудовищных двойников", а затем ритуальная жертва, предотвращающая повторение "жертвенного кризиса" в будущем, замещает собой изначальную. Важно, что замещение также регулируется механизмом мимесиса. Ритуальная жертва должна быть только похожа на изначальную, но не совпадать с ней. Поэтому жертвоприношение, как считает Ж., стоит у самых истоков антропогенеза и человеческой культуры. Если ритуалы предотвращают повторение "жертвенного кризиса" в будущем, то запреты табуируют миметичес-

360

кое соперничество, способное вновь запустить механизм взаимного насилия. Это — запреты всякого удвоения, и они простираются от конкуренции и инцеста до уже занятых собственных имен и плагиата, от обладания одной и той же внешностью (близнецы) и одной и той же одеждой у разных полов до изображения живых существ и панического страха перед зеркалами. Антимиметична и вежливость — это отказ от миметического соперничества путем демонстративного прерывания собственных желаний перед лицом другого человека. Однако жертва может исцелять человеческую общность лишь при условии, что произвольность и случайность ее выбора участниками "миметического кризиса" не признаются, а еще лучше — совершенно не осознаются. Как только эти свойства изначальной заместительной жертвы, а следовательно ее принципиальная невиновность, становятся очевидными, механизм жертвенного замещения оказывается все менее эффективным. В свою очередь, если амбивалентность жертвы разрушается, то она перестает быть сакральной, и на нее может переноситься только ненависть. Ж. констатирует, что в ветхозаветных мифах налицо все основные компоненты "жертвенного кризиса". Однако, по мнению Ж., в текстах Ветхого завета присутствует такая черта, которой нет в предшествующей мифологии: все симпатии всегда оказываются на стороне жертвы, а это означает революционное изменение точки зрения. Отныне становится понятно, что "Каинова цивилизация", т.е. культура, возникшая из насилия, должна постоянно возвращаться к насилию, выступающему для людей в виде Божьей кары. Согласно интерпретации Ж., "дьявол" обозначает миметический процесс как целое, и именно так понятый дьявол является источником не только соперничества, но и всех ложных социокультурных порядков, а потому — неисчерпаемым, трансцендентным ресурсом лжи. Убийство Иисуса — это изначальное, а не ритуальное коллективное уничтожение жертвы. Однако для того, чтобы традиционный механизм жертвенного замещения заработал, новозаветным текстам следовало бы отрицать произвольный и несправедливый характер насилия по отношению к Иисусу. Напротив, Страсти Господни — это кричащее свидетельство о совершившейся несправедливости. Поэтому Страсти Господни, как утверждает Ж., открывают механизм "обоснования" и, тем самым, оставляют людей без "жертвенной" защиты. Так, считает Ж., возникает социокультурная форма типично христианская, но переходная: каждый приписывает соседу ответственность за преследование и несправедливость, универсальную роль которых он начинает усматривать, но еще не готов взять ответственность за них на себя. Убивают тех, кто пытается сдернуть завесу с "обосновывающего" насилия, и коллективное убийство в новозаветной перспективе оказывается теперь всего лишь способом заставить замолчать, что, тем не менее, означает попытку повторения в новом виде всего цикла "обосновывающего" жертвенного механизма. Непонимание качественного своеобразия Страстей Господних является, по мнению Ж., свидетельством неспособности человечества увидеть механизм своего собственного насилия, даже если завеса с него уже снята. В результате "христианская культура" мифологизирует сам Новый Завет, превращая его в заурядный "обосновывающий" механизм, что ведет к продлению существования традиционных "жертвенных" социокультурных форм. Тогда распятие толкуется как результат требования Богом не просто жертвы, но самой дорогой жертвы — Сына Божьего, а это, как считает Ж., — самый лучший способ дискредитации христианства. На самом деле, как убежден Ж., Бог в Евангелиях уже лишен черт насилия, он допускает умиротворение без принесения жертвы-посредника. То, что предлагает человечеству Иисус, позволяет Богу впервые открыться таким, какой он есть. В соответствии с этим Ж. выделяет два способа понимания христианства — "жертвенное", т.е. принимающего механизм жертвенного замещения в качестве универсального и вечного, и "нежертвенное", исходящее из признания крестной смерти Христа в качестве необратимого разрушения указанного механизма через посредство Откровения о его сути. "Жертвенное" прочтение — это, согласно Ж., возвращение к позициям Ветхого Завета, превращающее крестную смерть Христа в искупительную жертву. Хотя средневековая теология и проводила различие между двумя заветами, она никогда по-настоящему не понимала, в чем же заключается это различие. "Жертвенное" прочтение новозаветных текстов было необходимо, считает Ж., потому, что евреи отвергли проповедь Иисуса, и апостолам пришлось обратиться к язычникам, которые могли вместить евангельские истины только через посредство наложения их на традиционную схему жертвоприношения. Поэтому основой обращения язычников была "ветхозаветная версия" христианства, или, иначе говоря, евангельская истина могла стать основой нового типа культуры только после ее извращения. Напротив, "нежертвенное" прочтение новозаветных текстов возможно только на пути радикального пересмотра отношения к насилию, продемонстрированного во всей полноте и в качестве образца Христом. Поэтому насилие в новозаветных текстах за редкими исключениями приписывается не Богу, а людям, и благотворное качество единодушного насилия исчезает. У Бога отсутствует желание мстить и он отныне не несет ответственности за катастрофы, бедствия, болезни, в результате которых гибнут невинные жертвы. Иными словами, Богу больше не де-

легируются неподвластные человеческому контролю силы и процессы в качестве символа насилия, и Иисус — Сын такого по-новому понятого Бога ненасилия или, точнее, любви. Проповедь Царства Божьего потерпела неудачу, и именно эта неудача определяет, по Ж., появление в Новом Завете апокалиптической темы. Тем не менее, это не окончательная неудача, а всего лишь уход с прямой дороги. После крестной смерти Христа насилие становится своим собственным врагом и заканчивается саморазрушением. Суть апокалиптических пророчеств, как они видятся Ж., — указание на исключительно человеческий, а не

божественный характер насилия, которое в силу ослабления механизма жертвенного замещения становится все более интенсивным. В наше время уже нельзя основать мир на насилии, поскольку для этого требуется большое экологическое поле, способное поглотить произведенные им разрушения, а в эпоху ядерного оружия даже всей планеты для этого недостаточно. Ж. убежден, что современные люди не видят подлинного смысла апокалипсиса потому, что связывают его с божественным, а не с чисто человеческим насилием и, в соответствии с "жертвенным" пониманием христианства, вместо того, чтобы стать хозяевами своей судьбы, ждут конца света как Божьей кары. Концептуальные и содержательные развертки собственной культур-философской парадигмы Ж. осуществил в ряде собственных текстов, содержащих нетрадиционные историко-религиозные интерпретации (так, в книге Ж. "Насилие и сакральное" была впервые подробно изложена его концепция "жертвенного кризиса" и проанализированы способы его разрешения). Ж. подчеркивает общий принцип коллективного насилия: те, кто превращает свое собственное насилие в сакральное, не в состоянии увидеть истину. Для того, чтобы группа людей восприняла свое коллективное насилие в качестве сакрального, т.е. исходящего от божества, невиновность жертвы должна быть скрыта и не осознаваться, что, собственно, и проявляется в единодушии насилия. В противоположность этому, например, библейское столкновение позиций Иова и людей, называемых его друзьями, демонстрирует не катарсис, ожидаемый от линчевания, т.е. очищение общины от скверны разрушительного насилия, а полное исчезновение эффекта катарсиса. Это — свидетельство начавшейся десакрализации коллективного насилия. Всякий раз, когда преследователи заставляли свои жертвы идти по "пути древних", эти "путешествия" принимали вид эпопей божественного возмездия, что, собственно, и описывается в мифах. Для этого и сама жертва должна признать свою виновность. По Ж., Библия противостоит культуре, считающейся гуманистической, так как эта культура, хотя и основана на первоначальном коллективном убийстве, но скрывает его в недрах мифологии. Именно Библия разрушает иллюзии гонителей и преследователей, в том числе и в виде новейших мифологических кристаллизаций. Ж. убежден, что гуманизм и гуманистическая трактовка мифов как чистой выдумки, за которой, впрочем, в качестве элемента духовного наследия признается некоторая познавательная и эстетическая ценность, затемняют роль жертвоприношений в генезисе и организации мифов. В ситуации "миметического кризиса" есть только жертва и преследователи. Бог жертв выбирает роль жертвы, претерпевающей насилие. Однако поражение Иисуса Христа становится залогом его победы. Для "мудрости мира сего", указывает Ж., последнее утверждение выглядит чистым надувательством, "компенсационной фантазией", "воображаемым реваншем". Однако в свете концепции "жертвенного кризиса" ситуация выглядит иначе. Согласно этой концепции, в основе всего "религиозного" лежит коренное изменение настроения толпы, превращающей в "козла отпущения" того, кого она до этого превозносила и, возможно, будет превозносить в будущем за то, что смерть этого человека обеспечила мир внутри общины. В Евангелиях все эти процессы не только присутствуют, но и дополняются Страстями Господними, на которые и переносится смысловой центр тяжести. Иов и Иисус сильно отличаются друг от друга, но они едины в том, что постоянно говорят о происходящем с ними. Однако Иисус достигает цели, тогда как Иов остановился на середине пути. Именно благодаря христианству все интерпретаторы Книги Иова считают своим долгом выразить сочувствие Иову, а не его "друзьям". Так Страсти Господни привели к самому настоящему культурному прогрессу, и это — неоспоримая победа христианства над "фрейдистско-марксистско-ницшеанской культурой". [См. также "Козел отпущения" (Жирар), "Насилие и сакральное" (Жирар), "О сокровенном от создания мира" (Жирар), "Путь древних, по которому шли люди беззаконные" (Жирар).]

А.И. Пугалев

3

ЗАКАТ МЕТАНАРРАЦИЙ (или "закат больших нарративов") — парадигмальное основоположение постмодернистской философии, заключающееся в отказе от фиксации приоритетных форм описания и объяснения наряду с конституированием идеала организации знания в качестве переменного.

ЗАКАТ МЕТАНАРРАЦИЙ (или "закат больших нарративов") — парадигмальное основоположение постмодернистской философии, заключающееся в отказе от фиксации приоритетных форм описания и объяснения наряду с конституированием идеала организации знания в качестве переменного. Идея Ж.М. сформулирована Лиотаром (в фундаментальной для обоснования культурной программы постмодернизма работе "Постмодернистское состояние: доклад о знании") на основе идей Хабермаса и Фуко о легитимации как механизме придания знанию статуса ортодоксии, — но определению Лиотара, "легитимация есть процесс, посредством которого законодатель наделяется правом оглашать данный закон в качестве нормы". На основании "дискурса легитимации" в той или иной конкретной традиции оформляются, по Лиотару, "большие нарративы" (или метанарративы — см. — "великие повествования"), задающие своего рода семантическую рамку любых нарративных практик в контексте культуры. Джеймисон в аналогичном контексте говорит о "доминантном повествовании" или "доминантном коде" (как "эпистемологических категориях"), которые функционируют в соответствующей традиции как имплицитная и нерелексируемая

система координат, парадигмальная матрица, внутри которой "коллективное сознание" в рамках данного кода моделирует "в социально символических актах" не что иное, как "культурно опосредованные артефакты". Лиотар определяет до-постмодернистскую культуру как культуру "больших нарративов" ("метанарративов"), как определенных социокультурных доминант, своего рода властных установок, задающих легитимизацию того или иного (но обязательно одного) типа рациональности и языка. К метанарративам Лиотар относит новоевропейские идеи эмансипации и социального прогресса, гегелевскую диалектику духа, просветительскую трактовку знания как инструмента разрешения любых проблем и т.п. В противоположность этому культура эпохи постмодерна программно ориентирована на семантическую "открытость существования" (Батай), реализуемую посредством "поиска нестабильностей" (Лиотар), "ликвидацией принципа идентичности" (Клоссовски), парадигмальным отсутствием стабильности как на уровне средств (см. **Симулякр**) и организации (см. **Ризома**), так и на уровне семантики (см. **Означивание**). (Ср. с деконструкцией понятия "стабильная система" в современном естествознании: синергетика и теория катастроф Р. Тома.) Эпоха постмодерна — в его рефлексивной самооценке — это эпоха З.М., крушения "метарассказов" как принципа интегральной организации культуры и социальной жизни. Специфику постмодернистской культуры — с точки зрения характерной для нее организации знания — Лиотар усматривает в том, что в ее контексте "большие повествования утратили свою убедительность, независимо от используемых способов унификации". Собственно, сам постмодерн может быть определен, по Лиотару, как "недоверие к метаповествованиям", — современность характеризуется таким явлением, как "разложение больших повествований" или "закат повествований". Дискурс легитимации сменяется дискурсивным плюрализмом; санкционированный культурной традицией (т.е. репрезентированный в принятом стиле мышления) тип рациональности — вариативностью рациональностей, фундирующей языковые игры как альтернативу языку. — "Великие повествования" распадаются на мозаику локальных историй, в плюрализме которых каждая — не более чем одна из многих, ни одна из которых не претендует не только на приоритетность, но даже на предпочтительность. Само понятие "метанарратив" утрачивает ореол сакральности (единственности и избранности легитимизированного канона), обретая совсем иное значение: "метарассказ" понимается как текст, построенный по принципу двойного кодирования (Ф.Джеймисон), что аналогично употреблению соответствующего термина у Эко: ирония как "метаречевая игра, пересказ в квадрате". — Девальвированной оказывается любая (не только онтологически фун-

363

дированная, но даже сугубо конвенциональная) универсальность: как пишет Лиотар, "конценсус стал устаревшей и подозрительной ценностью". В условиях тотально семиотизированной и тотально хаотизированной культуры такая установка рефлексивно оценивается постмодернизмом как естественная: уже Батай отмечает, что "затерявшись в ночи среди болтунов... нельзя не ненавидеть видимости света, идущей от болтовни". Постмодерн отвергает "все метаповествования, все системы объяснения мира", заменяя их плюрализмом "фрагментарного опыта" (И.Хассан). Идеалом культурного творчества, стиля мышления и стиля жизни становится в постмодерне коллаж как условие возможности плюрального означивания бытия. Соответственно этому, — в отличие от эпохи "метанарративов", — постмодерн — это, по определению Фуко, "эпоха" комментариев, которой мы принадлежим". Постмодерн осуществляет радикальный отказ от самой идеи конституирования традиции: ни одна из возможных форм рациональности, ни одна языковая игра, ни один нарратив не является претензией на основоположение приоритетной (в перспективе — нормативной и, наконец, единственно легитимной) метанарратив. В качестве единственной традиции, конституируемой постмодерном, может быть зафиксирована, по мысли Э.Джеллера, "традиция отказа от традиции". В отличие от модернизма, постмодернизм не борется с канонами, ибо в основе этой борьбы лежит имплицитная презумпция признания власти последнего, он даже не ниспровергает само понятие канона — он его игнорирует. Как отмечают З.Бауман, С.Лаш, Дж.Урри и др., универсальным принципом построения культуры постмодерна оказывается принцип плюрализма. В частности, как показано Б.Смартон, Ф.Фехером, А.Хеллером и др., если модернизм характеризовался евроцентристскими интенциями, то постмодернизм задает ориентацию на культурный полицентризм во всех его проявлениях. (В этом контексте реализует себя практически безграничный культурно-адаптационный потенциал постмодерна.) Таким образом, по Лиотару, "эklektизм является нулевой степенью общей культуры: по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald's, на обед — в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и носят одежду в стиле ретро в Гонконге". Коллаж превращается в постмодернизме из частного приема художественной техники (типа "мерцизма" К.Швиттерса в рамках дадаизма) в универсальный принцип построения культуры. Сосуществование в едином пространстве не только семантически несоединимых и аксиологически взаимоисключающих друг друга сколов различных культурных традиций порождает — в качестве своего рода аннигиляционного эффекта — "невозможность единого зеркала мира", не допускающую, по мнению К.Лемерта, конституирования такой картины социальности, которая могла бы претендовать на статус новой метанарратив. По выражению Джеймисона, "мы обитаем сейчас скорее в синхронном, чем в диахронном /мире/". В этом плане перманентное настоящее культуры постмодерна принципиально нелинейно: современная культурная прагматика описывается Лиотаром как "монстр, образуемый переплетением различных сетей разнородных классов высказываний (денотативных,

предписывающих, перформативных, технических, оценочных и т.д.). Нет никакого основания полагать, что возможно определить метапредложения, общие для всех этих языковых игр, или что временный консенсус... может охватить все метапредложения, регулирующие всю совокупность высказываний, циркулирующих в человеческом коллективе. По существу, наблюдаемый сегодня закат повествований легитимации... связан с отказом от этой веры". Апплицируя на различные предметные области, концепция З.М. получает широкое распространение и содержательное развитие. Так, швейцарский теолог Г.Кюнг, полагая, что история христианства (как и любой другой религии) может быть представлена как последовательная смена друг другом различных парадигм вероисповедания в рамках одного Символа веры, которые ставятся им в соответствие с метанарративами (от "иудео-христианской парадигмы раннего христианства" — до "просветительско-модернистской парадигмы либерального протестантизма"). Современность в этом плане выступает для Г.Кюнга эпохой З.М.: по его словам, современная культура осуществляет во всех областях поворот от моноцентризма к полицентризму, — возникающий "полицентристский мир" демонстрирует "радикальный плюрализм" как в концептуальной, так и в аксиологической областях, что в контексте развития веры означает, что "пришел конец гомогенной конфессиональной среде". С точки зрения Кюнга, это не только предполагает решение экуменистической проблемы внутри христианства и снятие межрелигиозных коллизий на основе "максимальной открытости по отношению к другим религиозным традициям", но и "означает... новый шанс для религии" в смысле его адекватного места в культурном плюрализме мировоззренческих парадигм. Применительно к когнитивным стратегиям современной культуры идея З.М. инспирирует конституирование так называемой толерантной стратегии знания, или "стратегии взаимности" (mutuality), — в отличие от доминировавшей до этого в западной культуре жестко неконформистской "стратегии противостояния" (alterity). Дж.О'Нил определяет "сущность постмодернизма" именно посредством выявления присущей ему толерантной "политики знания". — Со-

364

гласно Дж.О'Нилу, в западной традиции последовательно реализовали себя две "политики знания: политика "альтернативности" и политика "множественности". — Если первая, развиваемая в качестве дисциплинарной, связывается им с неклассической философией от Парсонса до М.Вебера (включая марксизм), то вторая представлена именно постмодернизмом с его стратегической ориентацией на предполагающее плюрализм версий мироинтерпретацией "взаимное значение". Таким образом, постулируя повествовательные стратегии в качестве основополагающих для современной культуры, философия постмодернизма генерирует идею программного плюрализма нарративных практик: "постмодерн... понимается как состояние радикальной плюральности, а постмодернизм — как его концепция" (В.Вельш). Если модернизм, по Т.Д'ану, "в значительной степени обосновывался авторитетом метаповествований", намереваясь с их помощью обрести утешение перед лицом разверзшегося "хаоса нигилизма", то постмодерн в своей стратегической коллажности, программной нестабильности и фундаментальной иронии основан на отказе от самообмана, от ложного постулирования возможности выразить в конечности индивидуальности усилия семантическую бесконечность сущности бытия, ибо "не хочет утешаться консенсусом", но открыто и честно "ищет новые способы изображения... чтобы с еще большей остротой передать ощущение того, чего нельзя представить" (Лиотар), однако различные оттенки чего можно высказать и означить в множественных нарративах. Базисным идеалом описания и объяснения действительности выступает для постмодерна идеал принципиального программного плюрализма, фундированный идеей З.М.

М.А. Можейко

"ЗВЕЗДА ИСКУПЛЕНИЯ" — книга Розенцвейга, один из важнейших документов иудаистского модернизма.

"ЗВЕЗДА ИСКУПЛЕНИЯ" — книга Розенцвейга, один из важнейших документов иудаистского модернизма. (З.И. — образ Звезды Давида, одновременно конституирующий сопряженный гештальт.) Представляет собой детально разработанный вариант философской реализации диалогического принципа. Работа является также глобальной попыткой новой ориентации мышления в ситуации кризиса культуры, связанной с Первой мировой войной. "З.И." обдумывалась Розенцвейгом на ее фронтах, основные концепции будущего сочинения обсуждались в переписке с друзьями и коллегами, а сам текст был создан в 1918—1919 и местами сохраняет атмосферу эпистолярного диалога. "З.И." состоит из трех частей, каждая из которых включает в себя введение, три книги и небольшое заключение, которое, впрочем, не называется заключением и вообще не имеет формального (структурного) заголовка, хотя и обладает содержательным названием, указывающим на его предназначение в корпусе текста. В первых двух частях их заключительные страницы служат цели перехода к следующей части, а в третьей части они посвящены подведению общих итогов всей работы. Число "три" имеет для Розенцвейга весьма важное значение, но связывается не только с гегелевскими триадами, как можно было бы предположить, учитывая пройденную им философскую школу и культурный фон его творчества. Важнейшими зрительными образами, соответствующими расчленению текста на три части, а каждой части — на три книги, является пара равнобедренных треугольников, причем вершина первого из них направлена вверх, а второго — вниз, так что их наложение друг на друга образует Звезду Давида, которая подразумевается в названии книги. В свою

очередь, вершины этих равнобедренных треугольников ставятся в соответствие со смысловыми центрами первой и второй частей: Богом, Миром и Человеком в первой части, Творением, Откровением и Искуплением — во второй. Более того, и вершины треугольников, и соединяющие их линии, а также образующая из треугольников Звезда Давида получают в книге символическое толкование, связанное, помимо прочего, с символикой христианской Троицы. Для Розенцвейга важна, прежде всего, проблема взаимоотношений "Афин и Иерусалима". В иудео-эллинских основаниях европейской цивилизации он не отдает предпочтения ни одному основанию в отдельности и не сводит одно из них к другому. В вопросе о противостоянии абстрактного мышления и веры Розенцвейг делает выбор в пользу именно веры, хотя и не вполне последовательно, так как пользуется категориями и языком традиционной философии для того, чтобы ее же и опровергнуть. Это — вполне сознательная позиция, противостоящая радикальным попыткам объявить всю историю западной философии движением по ложным путям, чтобы затем обратиться исключительно к Откровению, сфера которого — история. Проблема, поставленная Розенцвейгом, иная, и состоит она в выяснении того, как конкретный мыслитель, сознание которого определено новоевропейской философией, может продуктивно соприкоснуться с Откровением, не переставая быть философом. Пытаясь доказать, что такое соприкосновение не только возможно, но и действительно продуктивно для философии, он видит свою цель в спасении философии путем ее превращения в "новое мышление". При этом главной темой всех рассуждений, которая определяет смысловую завершенность книги, является проблема единства и целостности. Сюжетный остов книги, освобожденный от плоти фактического материала, тезисов, аргументации, полемики, отступлений и замечаний, выглядит довольно просто. Сначала критике подвергается

365

традиционное философское понимание целостности, восходящее к Пармениду и достигшее своей кульминации у Гегеля. Эта целостность разрушается, а из ее обломков, соответствующих "ночи подземного мира" с ее неопределенностью (т.е. состоянию язычества), на втором этапе начинается создание иного типа целостности, относимой ко всегда новому "земному миру", в котором люди впервые соприкасаются с Откровением. И, наконец, на третьем этапе эта целостность "увечивается", т.е. в качестве "небесного мира" превращается в конечную цель всего исторического процесса. Таким образом, имеет место процесс восхождения от "подземного мира" к "небесному миру", напоминающий гегелевское восхождение от абстрактного к конкретному, но опирающийся на другие принципы и механизмы. Поскольку гегелевская диалектика имеет отчетливый социологический подтекст и контекст, воспроизводя в законах и категориях диалектической логики вполне определенную модель социальной целостности, схемы соотношения частей и целого, способы разрешения социальных противоречий и т.д., этот контекст присутствует и в "новом мышлении". Однако, если в гегелевской модели целостности (а это — наиболее развитая модель, созданная традиционной философией) не было и не могло быть места иудеям, то у Розенцвейга они получают такое место — наряду с христианами. Первая часть книги называется "Элементы, или Исконная неподвижность подземного мира", посвящена рассмотрению связки "Бог — Мир — Человек" и имеет подзаголовок "Против философов!" ("in philosophos!"). Для символического слоя книги существенно, что на титульном листе ее первой части изображен равнобедренный треугольник, обращенный вершиной вверх. Изложение начинается с описания развития от традиционной философии к "новому мышлению", и отправной точкой рассуждений служит феномен страха смерти, который, по мнению Розенцвейга, был неявной движущей силой идеалистической философии. При этом идеалистическая философия отождествляется, по сути дела, со всей западноевропейской метафизической традицией, которая не просто игнорировала, но систематически подавляла страх смерти, запрещая трепещущей живой твари издать даже вздох. И все же ни игнорирование, ни подавление не достигали своей цели: притязания на охват всеединства посредством неподвижных идеальных сущностей оказались несостоятельными. Однако философия изначально стремилась к исчерпывающему познанию в понятиях именно целостности, и Розенцвейг отнюдь не выступает ни против философии, ни против самой концепции целостности, ни против принципа системности. Напротив, бросая вызов "всему достопочтенному сообществу философов от ионийцев до Иены", он, хотя и претендует на создание иных подходов к пониманию целостности и системы, но рассчитывает сделать это исключительно в контексте обновленного философского мышления. Критика Розенцвейгом традиционного метафизического понимания целостности (всеединства) имеет несколько причудливый характер и идет довольно необычными путями. Философия, подчеркивает он, выражает стремление человека избавиться от страха всего земного, предлагая ему в качестве спасительного средства представление о бессмертии всеобъемлющей целостности, в которую он включен, так, чтобы это представление противостояло достоверному знанию о смертности всего единичного. В результате смертным объявляется все обособленное, и философия исключает самостоятельное единичное из действительности. Поэтому, утверждает Розенцвейг, философия не могла не стать идеалистической: ведь "идеализм" означает, прежде всего, отрицание всего того, что отделяет единичное от всеобъемлющей целостности. Однако такое мышление погружает смерть в ночь "ничто". Более того, сама смерть превращается в "ничто", тогда как на самом деле она является "нечто". Именно вследствие такого обращения со смертью философия создает устойчивую видимость собственной беспредпосылочности, так как всякое познание всеобъемлющей целостности имеет своей предпосылкой "ничто". Именно "ничто" предшествует такому познанию или, иначе говоря, ему якобы

ничто не предшествует. Возникающий на этой основе тип целостности включает человека в закрытую систему и полностью подчиняет его неумолимым системным закономерностям. Вершиной такого понимания является немецкая классическая философия и, в особенности, философия Гегеля, вменившая проблему взаимоотношения частей и целого в рамки категорий и законов созданной им диалектики. Одним из первых воспроизводя мыслительную парадигму экзистенциального философствования, Розенцвейг настаивает на том, что современная ситуация требует интереса к конкретному существованию единичного, а традиционная философия не обладает для этого концептуальными средствами. Концептуализация интереса к самостоятельной и своевольной единичности составляет, по его мнению, содержание новой философской эпохи, открывшейся творчеством Шопенгауэра, продолженной в философии Ницше и еще не завершившейся. В этом контексте Розенцвейг и вводит иное понимание целостности, в соответствии с которым человек считается находящимся за ее пределами и своей субъективностью определяющим границы такой открытой системы. Следовательно, центром целостности оказывается не трансцендентальный, а эмпирический субъект с его своеволием и с его предельно конкретным опытом, который и провозглашается главным источником

366

истины. Поскольку трансцендентальный субъект был тем местом, где приходили или, точнее, приводились к единству все противоположности, то это означает, прежде всего, разрушение фундаментального для всей западноевропейской метафизической традиции принципа тождества мышления и бытия. Розенцвейг образно иллюстрирует ситуацию, приводя пример со стеной (обозначающей единство мышления), на которой либо может быть выполнена фреска, либо могут висеть картины. В первом случае единство стены обеспечивает единство изображения, и они неразрывно взаимосвязаны; во втором случае единство стены никак не связано с единством содержания висящей на ней картины и с самими картинами вообще, каждая из которых образует некоторую целостность, некое конкретное "одно". Поэтому единство мышления относится отныне не к бытию, а к самому себе: оно, в отличие от случая с фреской, не может обосновать единства ни одной картины, которое есть "единство в себе". Система, репрезентированная всеобщим мышлением в качестве неизменной формы и потому прежде вмещающая в себя без остатка все содержания, принудительно обеспечивая их единство, превращается в свободную совокупность единичных содержаний. Таким образом, мышление, образно представленное стеной, обосновывает не единство содержаний, а возможность их множественности, и тем самым перестает быть тождественным бытию. Главное, против чего выступает Розенцвейг, оказывается философский монизм, которому он противопоставляет плюралистическое понимание и бытия, и мышления, которое неизбежно должно привести к диалогическому принципу. В результате разрушения тождества мышления и бытия, т.е. традиционного типа целостности, образуются три обломка, представляющие собой именно такие замкнутые, изолированные, противостоящие друг другу целостности, — Бог, Мир, Человек. Бог — это действительность, благодаря которой дается ответ на вопрос о бытии, Мир — действительность, в границах которой имеет силу логика, а Человек является фактичностью, подчиненной этике. Они суть элементы "подземного мира", который с некоторыми оговорками отождествляется с эпохой античности. Разрозненность и неподвижность этих элементов ставит задачу их упорядочения. Для этой цели используются соответствующие числу элементов методы, каждый из которых имеет приставку "мета-" — метафизика, металогика, метаэтика. Приставка предназначена для обозначения выхода Бога, Мира и Человека за пределы традиционного философского типа целостности, конкретными моделями и символами которого служат Физис, Логос и Этос. При этом элементы считаются не предвечно существующими, а выводятся из "ничто", которое также понимается по-новому — не как "ничто"

чистого бытия, а как "ничто" некоторого определенного "нечто". Тем самым в элементы внедряется динамическое начало, заставляющее их выходить за собственные пределы. Однако не может быть трех самодовлеющих целостностей, как не может быть трех абсолютов, и потому мышление стремится свести их к некоторому единству. Так как нет никакой объемлющей их целостности, две из них следовало бы тогда свести к любой третьей. Многочисленные варианты такого сведения были действительно испробованы в различных культурах, но все они квалифицируются Розенцвейгом как простые возможности. Состояние "подземного мира" — это "политеизм", "поликосмизм", "полиантропизм", т.е. классическая Вальпургиева ночь язычества над "серым царством матерей". Розенцвейг подчеркивает, что элементы соединяются в некую целостность не их механическим комбинированием, а потоком мирового времени. Иначе говоря, одномерная модель системы, используемая традиционной философией, приобретает дополнительное — темпоральное — измерение. Но поток мирового времени не приходит извне (иначе его также следовало бы считать элементом). Он должен брать свое начало в самих элементах (иначе они не были бы элементами), и в них самих должна скрываться сила движения, т.е. основание их новой упорядоченности. Так осуществляется переход к тайне Творения, развертывающегося во времени. Вторая часть книги называется "Путь, или Постоянно обновляемый земной мир", посвящена рассмотрению связки "Творение-Откровение-Искушение" и имеет подзаголовок "Против теологов!" ("in theologos!"). На титульном листе этой части изображен равносторонний треугольник, обращенный вершиной вниз. Изложение начинается с обсуждения феномена чуда, в виде которого выступает тайна Творения. Розенцвейг настаивает на том, что теология утратила правильное понимание сути и смысла чуда. Существенно, что это произошло одновременно с

утратой философией способности мысленно постичь целостность. Таким образом, налицо потребность не только в "новой философии", но и в "новой теологии", причем связующим звеном между ними объявляется Творение. "Новая философия" — это, по Розенцвейгу, мышление, посредством которого индивидуальный дух реагирует на впечатление, вызываемое в нем миром. В результате "новая философия" оказывается под угрозой релятивизма, превращения в "философию частной точки зрения", т.е. она становится субъективной и, следовательно, перестает быть наукой. Мост от предельно субъективного к предельно объективному наводит понятие Откровения, принадлежащее к области теологии и задающее новый тип всеобщности, а следовательно и целостности. В этом, по утверждению Розенцвейга, — залог научности

367

"новой философии", и главное требование современности состоит в том, чтобы "теологи" начали философствовать. То, что для философии является потребностью в объективности, для теологии является потребностью в субъективности. Так в новом контексте снова воспроизводится тезис, согласно которому основанием и философии, и теологии должен считаться конкретный опыт конкретного индивида. Конечная человеческая жизнь предполагает три вида опыта, в которых Бог открывает себя, — соприкосновение с вещным миром, встреча личностей и жизнь исторической общности. Три вида реальности, обуславливающие соответствующие виды опыта, понимаются в книге в их теологическом аспекте в качестве, соответственно, данного в прошлом Творения, присутствующего в настоящем Откровения и будущего Искупления. При этом понятие Творения четко противопоставляется эманационизму, который постулирует наличие между творящим Богом и творимым миром чисто рациональных отношений, что в конечном итоге ведет к разделению действительности на субъект и объект. В понимании Откровения Розенцвейг опирается на идею Розенштока-Хюсси, истолковавшего его как "ориентацию", т.е. нахождение устойчивой "точки отсчета" в пространстве и времени, что и задает новый тип всеобщности. Не отказываясь от философии, Розенцвейг преодолевает противоположность толкования веры в качестве, с одной стороны, чисто субъективного чувства, а с другой — в качестве объективной догмы. При этом очень важную роль играет феномен языка. В новом типе целостности элементы "подземного мира" не только начинают упорядочиваться, но и обретают право голоса. Библия, повествующая о Творении, возникла как диалог между Богом и Человеком, а это снимает различие между теологией и антропологией. Но подлинный язык — это язык "земного мира", и то, что в мышлении было немим, стало говорящим в языке. Речь изначально диалогична, и всякое слово требует ответа. Поэтому именно в языке — причем именно в форме живой речи — следует искать то звено, которое связывает между собой Творение и Откровение. Слово Человека в каждый момент времени творится по-новому на устах говорящего, и Бог всякий раз делает новым само начало Творения, так что оно продолжается с участием Человека, постоянно обновляя "земной мир". Откровение существует в диалогической ситуации, выражается в конкретном слове, обращенном к конкретному человеку, и требует от этого человека конкретного ответа. Но в Откровении нет ни одного требования без заповеди любви, а заповедь любви — это обещание Искупления в будущем. Образ новой целостности, имеющей темпоральное измерение, противоположен чисто пространственному образу идеальной, все в себя вбирающей и все себе подчиняющей сферы, который был рожден традиционной философией. В этой "децентрированной" целостности нет единой "точки отсчета", а следовательно иначе понимается образ, служащий символом Пути, который ведет к целостности. Линии, соединяющие между собой Бога, Мир и Человека, и линии, соединяющие между собой Творение, Откровение и Искупление, нельзя считать чисто геометрическими. Пара наложенных друг на друга равносторонних треугольников обладает особой действительностью, чуждой геометрии именно потому, что треугольники обозначают процессы, происходящие во времени и идущие по Пути, который указан погруженным в поток истории Откровением. Чтобы подчеркнуть особенности получившейся гексаграммы (Звезды Давида — "З.И."), Розенцвейг называет ее не "геометрической фигурой", а "гештальтом". Именно этот гештальт становится образом Пути к новому типу целостности, т.е. к новому типу социокультурного единства, которое, однако, находится "по ту сторону" Пути, и это — единство самого Бога, Его Истина. Более того, единство, как подчеркивает Розенцвейг, — это на самом деле движение к единству, так что по-новому понятая целостность представляет собой не завершенный результат, а становление. То, что Бог пребывает в вечности, означает, что Он грядет. Следовательно, вечность оказывается лишь моментом "исконной неподвижности", и для Бога вечность есть не что иное, как "увечковечение". Вечность Человека является опосредованной и коренится в Творении. Третья часть книги называется "Гештальт, или Вечный небесный мир", посвящена рассмотрению многообразных смысловых аспектов "гештальта" как Пути к Искуплению и имеет подзаголовок "Против тиранов!" ("in tyrannos!"). На титульном листе этой части изображена Звезда Давида. Изложение начинается с рассуждений о возможности искушать Бога и о сущности молитвы. Розенцвейг заявляет, что Царство Небесное нельзя вынудить прийти, оно растет в соответствии с собственными ритмами и закономерностями. Мечтатели, сектанты и прочие "тираны Царства Небесного" вместо того, чтобы попытаться ускорить его приход, на самом деле замедляют этот приход своим нетерпением, забеганием вперед и нелюбовью к ближнему. Все их действия оказываются "несвоевременными", а потому препятствуют тому, чтобы свободно наступил "решающий момент". Богу нужно время для спасения Мира и Человека Не потому, что Он в нем действительно нуждается, а потому, что во времени нуждаются Человек и Мир. В этом свете

рассматривается роль христианства в современном мире. Розенцвейг довольно критически относится к осуществленному историческим христианством социокультурному синтезу, т.е. указывает на недостатки получившейся в результате целостности. Особый интерес для

368

его имеет отношение становящейся христианской мысли к наследию античной философии. Итогом всего процесса взаимодействия христианства с античной культурой, прошедшего несколько этапов, стала, как указывает Розенцвейг, "расщепленная" современная действительность, в которой очень много самых настоящих язычников, живущих не верой, не любовью, а исключительно надеждой. Однако парадоксальным следствием такого итога становится не основание новой Церкви, а обновление старых Церквей. В этом мире иудеи занимают особое место, и окончательное Искушение, согласно Розенцвейгу, возможно только в единстве Церкви и Синагоги. Ни Церковь, ни Синагога в отдельности не обладают полнотой истины, и только совместно они могут создать всеобъемлющее сообщество, Царство Небесное, т.е. подлинную целостность. Но до завершения этого процесса люди должны жить повседневной жизнью, полагаясь на веру, любовь и надежду. При этом иудаизм оказывается общиной Вечной Жизни, а христианство — общиной Вечного Пути. Иудеи уже по самому своему рождению пребывают рядом с Богом, а другие народы приходят к Богу только через посредство Мессии. Тем самым иудеи и христиане дополняют друг друга, и Царство Небесное не может возникнуть без их постоянного сотрудничества, условием возможности которого оказывается диалог. Это — диалог в рамках партнерства как между двумя общинами, так и между отдельными христианами и иудеями. Поэтому для того, чтобы способствовать приходу Царства Небесного, иудею, считает Розенцвейг, не нужно обращаться в христианство. Более того, реальное существование иудеев служит лучшим доказательством реальности истории самого христианства. Иудаизм, засвидетельствованный Ветхим Заветом и продолжающий свидетельствовать о себе одним только существованием иудеев вопреки всем превратностям их судьбы, представляет собой, по Розенцвейгу, раскаленное Ядро, испускающее невидимые лучи, которые в христианстве становятся видимыми и, превращаясь в пучок, прорезают ночь языческого "подземного мира". Символом этого Ядра и может служить "З.И."

А.И. Пигалев, Л.В. Наместникова

ЗЕНОН Элейский (ок. 490 — ок. 430 до н.э.) — древнегреческий философ, представитель элейской школы (6—5 вв. до н.э., г. Элея, Южная Италия).

ЗЕНОН Элейский (ок. 490 — ок. 430 до н.э.) — древнегреческий философ, представитель элейской школы (6—5 вв. до н.э., г. Элея, Южная Италия). Согласно ряду источников, родоначальником школы был Ксенофан, прибывший на склоне лет в Элею. По сведениям Диогена Лаэртия, З. был учеником и приемным сыном Парменида. Как представитель указанной философской школы З. отстаивал мысль о единстве и неподвижности истинно сущего бытия. Соответственно в теории познания З. содержалось резкое противопоставление разумного знания знанию чувственному, основывалось оно на недоверии к той картине окружающего мира, которая доставлялась чувствами, и на основе убеждения в превосходстве ума над ощущениями. Только ум, считали элеаты (и З.), ведет к достоверной и неизменной истине. Но тем не менее, по мысли З., даже недостоверные "мнения", добытые на основе чувств и ощущений, необходимо знать. В рамках задачи отстоять от критиков воззрения Парменида З. выдвинул 45 "доказательств" о едином, неразделимом и неизменном бытии (до нас дошло 9). Отрицая в чувственном бытии всякую непрерывность, З. доказывал немыслимость последней вообще, то есть немыслимости множественности и подвижности (движения). Из немыслимости непрерывного чувственного бытия З. выводил непрерывность уже как "предмет чистой мысли". По мнению ряда исследователей, философский и логический метод З. сходен с тем, что в математике называют "доказательством от противного". З. принимает условно тезисы противника (что пространство может мыслиться как пустота, как отдельное от наполняющего пространство вещества; что мыслимо существование множества вещей; что может быть мыслимо движение). Приняв их условно, З. доказывает, что признание их ведет к противоречиям. Следовательно, пустота, множественность и движение не мыслимы. Известно различное количество сочинений З., но наиболее часто отмечаются четыре: "Споры", "Толкование Эмпедокла", "Против философов", "О природе". Чаще всего принято ссылаться на выдержки, содержащиеся в "Физике" Аристотеля и в комментариях к ней. Аристотель полагал, что З. "выдумал диалектику" как искусство постижения истины посредством диалога или истолкования противоположных мнений. Говорил о нем, как о мастере критического анализа принятых мнений или опровержения тезиса противника путем "доведения до абсурда". Аргументы З. были ориентированы на доказательство наличия действительных противоречий в состоянии вещества, времени и пространства как состоящих из реально отдельных частей. Именно это и хотел опровергнуть З. в положительном учении, которое он доказывал отрицательным путем. Платон называл З. ловким изобретателем, "чье антилогичное искусство способно внушать слушателю, что одно и то же подобно и неподобно, одно и множественно, покоится и движется". По мысли Гегеля, З. "различает объективную и субъективную диалектику" и "зенонова диалектика материи донныне не опровергнута". Логические парадоксы З. традиционно называются "апориями" (древнегреч.: а — частица отрицания, роḡōs — выход; ароḡia — безысходность, безвыходное положение, затруднение, недо-

умение) — термин, которым античные философы фиксировали непостижимые для них противоречия в понятиях движения, времени и пространства и т.п. Наиболее известны дошедшие до наших времен апории З. — "Ахилл и черепаха", "Стрела", "Стадий" или иначе "Дихотомия", "Движущиеся тела". З. занимался установлением противоречий в области текущей множественности и полагал, что истина выявляется посредством спора или истолкования противоположных мнений. По поводу множественности З. подчеркивал: если все состоит из многого, если сущее реально делится на части, то каждая из частей становится бесконечно малой и бесконечно большой. Имея вне себя бесконечное множество прочих частей, она составляет бесконечно малую часть всего, а слагаясь сама из бесконечного множества частиц, будучи делима до бесконечности, она представляет величину бесконечно большую. Если признавать, что все частицы имеют величину и делимы, если признавать, что многое, то есть частицы всего не имеют никакой величины и не делимы, то выходит, что все оказывается равным ничему. То, что не имеет величины, не может присоединиться к другому и его увеличить (нуль не есть слагаемое). Поэтому и все состоящее из неделимых, лишенных величины, само не имеет величины, или материальное ничто. (Прокл указывал, что сочинения З. содержат 40 аргументов против множества.) В "Дихотомии", согласно Аристотелю, доказывается "несуществование движения на том основании, что перемещающееся тело должно прежде дойти до половины, чем до конца". Тем самым З. постулировал, что в применении к моменту времени нельзя говорить ни о движении, ни о покое. Эти понятия, по З., имеют смысл лишь относительно промежутка времени, в течение которого тело может менять свое место — и тогда оно движется; либо же не менять его, — и тогда оно покоится. Немыслимость движения одного отдельно взятого тела доказывается З. в апории "Летящая стрела". Стрела летит, значит движется в пространстве, но в то же время она в каждое мгновение полета занимает пространство равное собственной длине, т.е. находится в покое. То есть пребывает в пределах части пространства, а значит в нем неподвижна. Таким образом все движение разлагается на моменты покоя, а значит представляет внутреннее противоречие, так как из ничего нельзя составить положительную величину. Выходит, по З., что летящая стрела движется и не движется. Но движение не мыслится и как движение двух тел относительно друг друга (см. апорию "Ахилл и черепаха"). По мысли З., чтобы пройти известное пространство, движущее тело должно вначале перейти половину этого пространства, а для этого половину этой половины и так до бесконечности, то есть тело никогда не двинется с места. Именно на этом основании быстроногий Ахилл никогда не может догнать медлительную черепаху. Логические парадоксы З. в определенном смысле не утратили актуальности и сегодня.

Е.Н. Вежновец

ЗЕНОН-СТОИК (346/336/333—264/262 до н.э.) — древнегреческий философ (из Китиона на Кипре).

ЗЕНОН-СТОИК (346/336/333—264/262 до н.э.) — древнегреческий философ (из Китиона на Кипре). Ученик школы киников, с 300 до н.э. — родоначальник философии стоиков. З. приобрел для себя и своих друзей узорчатую колоннаду, портик ("портик" произносится по гречески "стоа"), где и основал собственную философскую школу. Сочинения З. дошли до наших дней лишь во фрагментах: "О жизни, согласной с природою", "Пифагорейские вопросы", "Всеобщие вопросы", "Этика", "Логика", "Государство" и др. Ввел термин "каталепсис" ("понятие"). Сформулировал две отправные позиции стоического мирозерцания: "То, что в нашей власти" и "То, что не в нашей власти". По З., знание — лишь средство для достижения мудрости. В единой целостной системе философии З. взаимодополняли друг друга этика кинизма, физика Гераклита и ряд доктрин Аристотеля. Физику и логику, отдавая приоритет первой, З. подчинял этике. Пафосом воззрений З. была их практическая направленность, подчиняющая знание действию, а также нравственность, ориентированная на достижение добродетели.

А.А. Грицапов

ЗНАК — традиционно — материальный, чувственно воспринимаемый предмет

ЗНАК — традиционно — материальный, чувственно воспринимаемый предмет (событие, действие или явление), выступающий в познании в качестве указания, обозначения или представителя другого предмета, события, действия, субъективного образования. Предназначен для приобретения, хранения, преобразования и трансляции определенной информации (сообщения). З. — интересубъективный посредник, структур-медиатор в социальных взаимодействиях и коммуникации. Научной дисциплиной, занимающейся изучением общих принципов, лежащих в основе структуры всех З., с учетом их употребления в структурах сообщений, а также специфики различных систем З. и сообщений, использующих различные типы З., является семиотика. Из определения З. вытекает его важнейшее свойство: будучи некоторым материальным объектом, З. служит для обозначения чего-либо другого. В силу этого понимание З. невозможно без выяснения его значения — предметного (обозначаемый им объект); смыслового (образ обозначенного объекта); экспрессивного (выражаемые с помощью его чувства и т.д.). З. обозначает данный предмет

ние — денотат) и выражает сопряженные смысловое и экспрессивное значения. З. может иметь определенный смысл вне наличия соответствующего предмета. Смысл З. может минимизироваться при наличии предметного значения (имена собственные естественных языков) и т.д. Смысловое значение З. — это то, что понимает под ним пользователь данного З. Экспрессивное значение З. выражает эмоции человека, использующего З. в определенном контексте. В семиотике различают отношения З. друг к другу (синтаксис), отношение З. к тому, что ими обозначается (семантика), и отношения использующего З. к употребляемым им знаковым системам (прагматика). Анализ понятия З. занимал важное место в философии, логике, лингвистике, психологии и т.д. Большое внимание рассмотрению гносеологических функций З. уделяли античные философы (Платон, Аристотель, стоики), мыслители 17—18 вв. (Локк, Лейбниц, Кондильяк). В 19 в. новые моменты в исследование З. внесли лингвистика и математическая логика. В 19—20 вв. сложилась особая наука о З. — семиотика (Пирс, Моррис, Соссюр, представители современного структурализма). Для понимания природы З. первостепенное значение имеет выделение особых социальных ситуаций (т. наз. знаковых), в которых происходит использование З. Подобные ситуации неразрывно связаны со становлением речи (языка) и мышления. Еще школа стоиков отмечала, что суть З. заключается в их двусторонней структуре — неразрывном единстве непосредственно воспринимаемого (означающего) и подразумеваемого (означаемого). Разнообразие мыслимых отношений между ними конституирует возможные их классификации. З. возможно подразделять (Пирс, 1867) на индексные, иконические и символические. Данная классификация в реальности основывается (Р.Якобсон) на двух дихотомиях: противопоставление смежности и сходства; противопоставление фактичности и условности. Индексное (указательное) отношение предполагает наличие фактической, действительной смежности между означаемым и означающим. Иконическое отношение (по принципу подобия) — "простая общность по некоторому свойству", ощущаемое теми, кто интерпретирует З. В символическом З. означаемое и означающее соотносятся "безотносительно к какой бы то ни было фактической связи" (или в отношении, по Пирсу, "приписанного свойства"). З., входящие в состав языков как средств коммуникации в социуме, именуются З. общения. Последние делятся на З. искусственных знаковых систем и З. естественных языков. Большое значение для создания теории З. имеет исследование формализованных знаковых систем, проводимое в рамках математической логики и метаматематики. Такие системы, используемые для разнообразных технических и научных целей, являют собой искусственные трансформы, как правило, письменных разновидностей естественных языков. В их структуре традиционно выделяют следующие: З. кодовых систем для кодирования и перекодирования сообщений (азбука Морзе, З. для компьютерных программ и др.), З. для моделирования непрерывных процессов (кривые перманентных изменений в них) и З. для выражения формул в языках наук. Несмотря на интенсивные разработки во всех указанных направлениях, задача построения синтетической концепции З. до сих пор не решена. Это обусловлено прежде всего тем, что З. принадлежат к сложным структурным образованиям, методы исследования которых пока еще в достаточной мере не разработаны. В постмодернистской философии теория З. подвергается самой радикальной переоценке. По мысли Деррида, концепт З. "в своем корне и в своих импликациях ...целиком и полностью метафизический, систематически сплавленный со стоической и средневековой теологией-ми", тем не менее "в ходе его проработки и сдвигов, которым он был подвержен — и инструментом которых странным образом он сам же и был" выступил в двух ипостасях. С его помощью был осуществлен "раз-граничивающий" эффект: была проведена критика "метафизической принадлежности концепта знака" и одновременно удалось "*очертить* и *расширять* пределы системы, внутри которой этот концепт родился и начал служить". Анализируя философские ходы Соссюра, Деррида отмечает, что тот сумел осмыслить то, что, во-первых, "означаемое неотделимо от означающего, что означаемое и означающее суть две стороны одного и того же продуцирования", и во-вторых, что "невозможно, чтобы звук, материальный элемент сам по себе принадлежал языку" и что "в своем существе лингвистическое означающее никоим образом не фонично". Но при этом, по Деррида: 1) поддержание строгого различения, оппозиции — по существу и по форме — между "означающим" и "означаемым" (это, согласно Деррида, и есть "принцип З."); утверждение равенства между "означаемым" и "умопостигаемым"=концептом оставляет формально открытой возможность помыслить означаемый концепт в нем самом, в его простом присутствии для мысли, в его независимости ...относительно системы означающих". Иными словами Соссюр "отдал долг классической потребности в "трансцендентальном означающем", которое не отсылает в себе, в своем существе, ни к какому означающему, не вписывается в знаковую цепочку и само в определенный момент уже не функционирует как означающее". По мысли Деррида, необходимо признать, что "всякое означаемое есть также нечто стоящее в положении означающего" и тогда "различение между означаемым и означающим — самый знак — становится проблематичным в его корне". 2) Соссюр

речь присуща природе человека, но способность создавать язык, т.е. систему различных знаков...". Тем самым, по Деррида, остается за скобками возможность *кода* и *артикуляции* независимо от субстанции (например, звуковой). 3) Концепт 3. (означающее/означаемое) несет в себе необходимость... возвысить лингвистику до "патрона" семиологии. Звук есть, по сути дела, означающая субстанция, которая предстает сознанию как интимнейше связанная с мыслью означаемого концепта. Голос с этой точки зрения оказывается самым сознанием... Опыт этот — обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая структура и целая эпоха... От Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т.д. 4) Только привилегия, врученная фонетическому и языковому 3., способна санкционировать идею Соссюра о том, что "лингвистический знак есть *психическая* величина, имеющая две стороны". Деррида критикует сам порожденный в таком контексте "семиологический" проект, включающий концепт *коммуникации*, который предполагает *передачу, призванную переправить от одного субъекта к другому тождественность некоего обозначенного объекта, некоего смысла или некоего концепта*, формально позволяющего отделить себя от процесса этой передачи и от операции означивания. Коммуникация, трактуемая подобным образом, предполагает субъекты (чья идентичность и присутствие конституируются до операции означивания) и объекты (обозначаемые концепты, некий помысленный смысл, не подлежащий ни формированию ...ни трансформированию при передаче сообщения). Преодоление "старой ткани" метафизики недостижимо единожды осуществленной "гносеологической отсечкой": по Деррида, "нескончаемость" процедуры деконструкции суть "существенная, систематическая и теоретическая". Рассуждая о фонологизме, Деррида отмечает, что он есть "в меньшей мере следствие применения алфавита в данной культуре, чем результат известной репрезентации, известного этического или аксиологического *опыта* этого применения". "Принцип различительности" требует, согласно Деррида, не только отказа от приоритета субстанции фонетической (или временной) и субстанции графической (или пространственной), но и велит трактовать "весь процесс означивания как формальную игру различений. То есть следов" (см. След). (См. Трансцендентальное означающее, Пустой знак, Означивание.)

А.А. Грицанов

И

ИБН РУШД или Ибн Рошд (латинизированная транскрипция — Аверроэс, Averroes) Абу аль-Валид Мухаммед ибн Ахмед (1126—1198) — арабский философ,

ИБН РУШД или Ибн Рошд (латинизированная транскрипция — Аверроэс, Averroes) Абу аль-Валид Мухаммед ибн Ахмед (1126—1198) — арабский философ, государственный деятель Кордовского халифата, врач, астроном. Был в Андалузии судьей, придворным врачом. Бежав от преследования, умер в Марокко. Не порывая с исламом, развивал в комментариях к трудам Аристотеля его материалистические идеи о вечности и несотворенности материи и движения, выдвинул идею абстрактного мирового разума (нуса) как единой безличной субстанции, общей для всех людей и воздействующей на отдельные души извне. Выступал как защитник рациональной философии. Развивал идеи вечности материи и движения, бытие Бога принимал как первопричину сущего, противопоставлял Бога как чистый разум — Богу как волевому началу. По И.Р., движение столь же вечно и неуничтожимо, как и первоматерия. Материальный мир бесконечен во времени, но ограничен в пространстве. Время существует и доступно измерению благодаря движению. Движение — возникновение, изменение и разрушение — содержится как возможность в материи. В природе царит строгая необходимость, утверждения богословов о вмешательстве Бога в дела мира несостоятельны. Бог у И.Р. — сердце космического организма и действует по необходимости, а не предписывает ее. И.Р. отрицал бессмертие индивидуальной души, а бессмертным считал человечество в целом. Выступил одним из создателей учения о "двойственной истине". Разделяя процедуры постижения религии на рациональную, доступную образованным людям, и образно-аллегорическую, доступную всем, говорил о необходимости освобождения научного знания и философии от влияния богословия, чем вызывал критику со стороны духовных оппонентов. Выдвинул тезис о возможности несовпадения научных и религиозных догм. Отвергал светопреставление, воскрешение из мертвых, загробную жизнь. Учение И.Р. (аверроизм) преследовалось не только мусульманской, но и христианской ортодоксией. Комментарии И.Р. к сочинениям Аристотеля способствовали ознакомлению европейских мыслителей с античной философией. В этих комментариях И.Р. впервые использовал "свободный комментарий", не использовавшийся в те годы в подобной практике. Он включал в себя три версии: а) в тексте не разделялись авторский и собственный текст, б) комментировался каждый параграф текста, и: в) разрабатывался комментарий, в котором сохранялась структура авторского текста, отделенная от комментария. Последний принцип заложил традицию работы с текстами в последующее время. Известна также работа И.Р. с комментариями к "Государству" Платона. Работа И.Р. "Рассуждение, выносящее решение относительно связи между мудростью и религиозными законами" включала также размышления о социальном строе общества и о политике. В области государственного строительства выступал за построение справедливого общества, против использования женщин в качестве рабынь, за

равноправие женщин и их участие в государственных делах. Важное значение имело написание И.Р. на арабском языке сочинения "Опровержение опровержения", в котором автор выступил с опровержением мистицизма и подверг критике оккультизм, проповедуемый в сочинениях мусульманского теолога Аль-Газали ("Опровержение философов"). Выступал против аскетизма и мистики, утверждая, что к совершенству ведет главным образом философское познание. В области медицины И.Р. был автором энциклопедического руководства в 7 частях "Книга общих принципов медицины", переведенного на латинский язык в Падуе в 1255. Известен также астрологическими и астрономическими сочинениями. Взгляды И.Р. оказали большое влияние на развитие свободомыслия.

Е.Н. Вежновец

ИБН СИНА (латинизированная транскрипция — Авиценна, Avicenna)

ИБН СИНА (латинизированная транскрипция — Авиценна, Avicenna) Абу Али Хусейн ибн Абдаллах

373

(ок. 980—1037) — среднеазиатский философ, энциклопедист, врач, поэт, математик, естествоиспытатель. Учиться начал в 6 лет, к 10 годам закончил курс словесных наук, а к 15 годам постиг "индийский счет" — арифметику, геометрию, алгебру; осваивал юридические науки, логику и т.д. Позже приступил к самостоятельному изучению наук, закончил учебу к 18 годам. В молодости, по преданию, И.С. вылечил тяжело заболевшего султана, в связи с чем приобрел известность и получил доступ в богатейшую библиотеку владыки. Первый труд И.С. "Сводная книга" был опубликован им в возрасте 21 год. Жил в Иране. После падения государства Сасанидов переехал в Ургенч — столицу Хорезма, где работал и учился при дворе хорезмшаха. В 1012 переехал в Иран, жил в Исфахане и Хамадане, был придворным врачом и визирем у здешних правителей. Много путешествовал. Умер и похоронен в Хамадане. И.С., обладая энциклопедическими знаниями и мышлением, был систематизатором и пропагандистом научного знания своего времени. Количество работ И.С. различными авторами указывается разное. Некоторые историки называют количество 132 и еще ПО в соавторстве с другими учеными. По другим мнениям, И.С. оставил после себя более 450 трудов на арабском языке и 23 — на таджикском в самых разных областях. (В том числе работы по медицине и натурфилософии — всего около 40, 30 — было посвящено естествознанию, более 60 трудов — по логике и психологии, около 10 — по астрономии и алхимии). Наиболее значимыми и заметными работами И.С. явились "Книга исцеления", "Книга спасения", "Книга знания", учебник в стихах "Поэма о медицине" и его основной труд "Канон врачебной науки", переведенный на латынь и ставший широко известным в Европе с 12 в. Последний явился одним из руководств, выдержавших более тридцати изданий, по нему велось преподавание медицины в университетах Европы в течение пяти веков. Развивая метафизику, И.С. в качестве первоисточников использовал труды Платона, Архимеда, Аристотеля, Галена. Значительное влияние на его творчество оказали также тексты индийской философии и литературы, а также древнеиранские домусульманские тексты философии, теологии и литературы, опирающиеся на зороастрийскую традицию. В работах И.С. постоянно присутствуют две темы: философия ("теоретическая и практическая") и медицина. И.С. создал собственную классификацию наук, имеющую в специальной литературе несколько различных трактовок. В одном варианте у И.С. логика предваряет все науки, а уже все иные делятся на теоретические, задача которых состоит в постижении истины, и практические, цель которых — достижение блага. По другой трактовке, И.С. просто разделил все науки на практические, трактующие проблемы поведения человека, и теоретические, в которых исследования ведутся ради знания самого по себе. К первым И.С. относил науку об управлении городами, о поведении человека в отношении своего дома, жены, детей, имущества (которую он называл наукой об управлении хозяйством), ко вторым — науку о самом человеке. Существует также версия, согласно которой к теоретическим наукам И.С. относил "высшую" науку — учение об абсолютном бытии, "среднюю" науку, к которой он относил математику, астрономию, музыку и "физику", в которую был включен весь спектр естественно-научных знаний того времени. По другой версии, каждую из теоретических наук И.С. подразделял на "чистые", или "первичные", к которым он относил учение о материи, форме, движении, минералах, растениях, животных и т.д., и прикладные, или вторичные, к которым он относил медицину, астрологию, алхимию, физиономику, объяснение снов и науку о волшебстве. Обосновывая перспективы дальнейшего развития науки, И.С. выдвигал положение о независимом друг от друга существовании науки и религии, религии и философии, о независимости философии, основанной на достижениях человеческого разума. Признавал существование мира идей отдельно от мира вещей. По мнению И.С., мир возникает путем эманации, но не по воле Бога, а в силу естественной и непреложной необходимости. Сам Бог у И.С. абстрактен и безличен, мир материален и вечен, — как и сам Бог. В краткой философской энциклопедии "Книга знаний" И.С. писал: "Бытие не имеет границ", оно "изначально разделяется на субстанцию и акциденцию". Источник существования субстанции надо искать в ней самой, ибо она сущность природы, "телесная форма содержится в самой материи, и тело образуется из этой материи". Движение, по мысли И.С., потенциально заключено в материи, оно означает видоизменение тела и его нельзя объяснить "толчком". И.С. писал: "... движение — это то, что понимается под состоянием тела, когда оно видоизменяется, начиная со склонности, пребывающей в нем; это переход от потенции к действию, который

совершается непрерывно, не только одним толчком". Согласно И.С., природные явления связаны, в мире царит естественная закономерность, не нарушаемая Божественным вмешательством. "Разумную душу" считал бессмертной, а материю вечной, несотворенной и множественной — причиной разнообразия единичных вещей. Логика у И.С. состоит из четырех разделов: учение о понятии, суждении, умозаключении и доказательстве. И.С. рассматривал "логическое учение как орудие достижение истины, как средство предотвращения заблуждения, искажения, ошибки". По И.С., "это инстру-

374

мент, который сравнивает истину и ложь". "... Логические категории и принципы должны соответствовать вещам". И.С. сыграл большую роль в распространении и популяризации учения Аристотеля, в развитии рационального мышления. Разрабатывал вопросы о единичном и общем, о логических ошибках, о суждениях, которые он разделял на категорические, условно-соединительные и условно-разделительные, о силлогизмах и т.д. Рассматривал атрибуты материи: время, движение, пространство. Рассматривал различие между необходимо-сущим и возможно-сущим бытием, между сущностью и существованием. Занимался вопросами соотношения чувственного и рационального. Согласно И.С., "познание состоит в отображении определенным способом образа познания познающим субъектом"; "смысл выражения *я почувствовал нечто внешнее* состоит в том, что это нечто отобразилось в моем чувстве"; "*я почувствовал в душе* означает, что сам образ вещи отобразился в моей душе". Познание рассматривал как "отражение". И.С. большое внимание в своих работах уделял образованию, отводя значительное место в образовании основным наукам и получению профессиональных знаний согласно внутренним индивидуальным склонностям, отдавая предпочтение коллективным формам обучения. Акцентировал роль отца и наставника в воспитании мальчиков, а по поводу управления говорил, что прежде чем управлять другими, необходимо научиться управлять собой. Цель воспитания видел в достижении главных добродетелей: воздержанности, смелости, мудрости, справедливости. Говорил о необходимости укрепления здоровья не только физического, но и нравственного. Высшего счастья — душевной гармонии человек, по мысли И.С., достигает тогда, когда способен возвыситься мыслью к высотам познания. Как писал И.С., "мы умираем и с собой уносим лишь одно: сознание того, что мы ничего не узнали".

Е.Н. Вежновец

ИГРА — понятие, фиксирующее процессуальность, самодостаточную как в онтологическом

ИГРА — понятие, фиксирующее процессуальность, самодостаточную как в онтологическом (поскольку механизм реализации И. является свободное самоизъявление соответствующего субъекта или — в постнеклассике — феномена), так и в аксиологическом (И. не имеет внешней цели, отличной от процессуальности собственного протекания, и ее ценность является принципиально автохтонной, — в частности, независимой от так называемого "результата" И.) отношениях, и, вместе с тем, реализующуюся по соответствующим правилам, носящим объективированно-нормативный характер. 1) В классической философии (см. **Классика — Неклассика — Постнеклассика**) понятие

"И." артикулировано в деятельностно-социальном ключе: И. понимается как специфический вид активности субъекта, отличный как от деятельности (в силу своей антиутилитарной природы), так и от общения (в силу фиксированной нормативности игрового пространства). И. является актуализацией своего рода "избытка сил" человеческого существа, свободной от какой бы то ни было "внешней потребности" (Шиллер), и "чем более она бесцельна, тем скорее мы находим в ней малое, но полное в себе счастье" (Э.Финк). В этом отношении наслаждение от И. артикулируется не только в собственно эмоциональном ключе, но и обретает эстетический характер (Шиллер, Кант). Вместе с тем, задавая собственное пространство как насыщенно эмоциональное, И., тем не менее, фиксирует его как заданное посредством рефлексивно осмысленных рациональных параметров ("правил И."). В этом отношении И. может быть рассмотрена как достаточно жесткая нормативная система — в силу изначальной заданности определенных правил И., которые, обладая в системе отсчета культурного целого статусом своего рода конвенции, в системе отсчета индивида, тем не менее, обретают регулятивно-регламентирующий характер (жесткость их достигает такой степени, что нарушение правил неизменно оборачивается разрушением И.). В ситуации так называемой "ролевой И." (например, детская И. "в дочки — матери"), нередко противопоставляемой "И. по правилам" (типа футбола или преферанса), действуют столь же жесткие требования, отличающиеся лишь тем, что — в силу своей общеизвестности — не фиксируются в специально-объективированной форме. Однако если несоблюдение правил И. выводит субъекта за пределы игрового пространства, то их соблюдение отнюдь не гарантирует его включенности в И.: последняя предполагает в выполняемых действиях своего рода эмоциональную напряженность (нерв И.), наличие которой только и позволяет квалифицировать эти действия как игровые (так, "играя" с ребенком в прятки, мать на самом деле не участвует в игре, ибо нерв ее наслаждения питается не от И. как таковой, а от общения с малышом). Важнейшим свойством И. является также принципиальная невозможность однозначно предсказать ее результат при знании ее правил и исходных вводных (сданных карт, состава и состояния команды и т.п.), что связано не только с принципиальной открытостью игрового пространства, где каждый момент времени ("ход") содержательно конституирует широкий веер возможных

траекторий дальнейшего разворачивания игрового процесса, но и с тем обстоятельством, что, разворачиваясь по заранее известным законам (правилам И.), И., тем не менее, задает пространство, где решающую роль играет фактор случайности (неслучайно

375

необходимым элементом программирования компьютерных игровых "стратегий" является так называемый "генератор случайностей"). Даже в так называемых "интеллектуальных" И., где результат во многом зависит от ментальных способностей и усилий игрока, гипотетическая элиминация фактора случайности однозначно уничтожает И., превращая ее в деятельность по исчислимому алгоритму. Таким образом, феномен И. был определен классической традицией как парадоксальный: как в силу ее, казалось бы, взаимоисключающих (одновременно безгранично эмоциональных и жестко фиксированных рациональных) оснований, так и в силу безграничной вариативности И. внутри ограниченного правилами игрового пространства. Задаваемое правилами И. игровое пространство принципиально не совпадает с реальностью повседневности (стирание четко осознаваемой играющим субъектом грани между условностью И. и реальностью жизни выводит последнего за пределы игрового пространства, превращая И. в социальный миф). Таким образом, И. моделирует социальную реальность: в ходе разворачивания своей процессуальности И. конституирует своего рода игровой универсум, обладающий статусом в определенной мере независимого локуса культурного пространства, очерченного виртуальной (но, однако, отчетливо фиксированной) границей (от детской песочницы в пространстве двора — до универсума куртуазии в контексте средневековой культуры: см. **"Веселая наука"**). И. как квази-реальность семантически сопрягается классической традицией с миром возможного, открывая перед человеком возможности (состояния, роли и т.п.), которые, артикулируясь для него в качестве возможных, тем не менее, в обыденной жизни практически никогда не актуализуются в качестве действительности. Игровые модели социальности представляют собой своего рода "возможные миры", обладающие статусом виртуального пространства или семиотически артикулированной гиперреальности (см. **Виртуальная реальность**). Наличие подобных локусов социальности выступает действенным социокультурным механизмом реальной десакрализации наличной социальной данности, лишая ее ореола единственности и тем самым фиксируя возможность ее плюрализации. Таким образом, И. выступает своего рода механизмом актуализации свободы в социокультурном контексте (см. **Свобода**). Свобода является также внутренним атрибутивным качеством И., артикулируясь в самых различных регистрах: а) свобода от любых форм принуждения (по формулировке Й.Хейзинги, "игра по приказу — уже не игра"); б) свобода от прагматически артикулированной целесообразности деятельности (так, усилия шулера, предпринимаемые за карточным

столом ради денежного выигрыша, утрачивают качества И., вырождаясь в псевдотрудовую деятельность); в) свобода индивида от наличных социальных ролей и возможность выхода за рамки доступных ему версий социального статуса (игровые возможности карнавала, например — см. **Карнавал**); г) свобода от заданных наличной традицией социокультурных стереотипов (культивируя нестандартность взгляда на стандартные ситуации, И. фактически есть своего рода культивация творческого мышления, — собственно, исходным статусом любой социокультурной новации выступает своего рода И. как попытка нетривиального осмысления наличного культурного опыта) и др. Конституируя в культуре специфические формы коммуникативных взаимодействий, И. "по правилам", тем не менее, не может быть рассмотрена как форма общения (что, разумеется, отнюдь не означает невозможности временного наложения друг на друга функционально неждественных процессов общения и игрового взаимодействия): в строгом смысле слова, игровой партнер не конституируется для меня как Другой (более того, известны И., вообще не предполагающие наличия партнера: пасьянсы, паззлы и др.), ибо подлинным противником в И., согласно традиционным представлениям, выступает отнюдь не он, но Судьба как таковая, — не случайно в античной культуре И. в кости, где это обстоятельство предстает совершенно очевидным, считалась выше всех иных игр (см. **Другой, Судьба**). В этом отношении феномен И., подобно произведению искусства, характеризуется в своем бытии своего рода тотальностью. Уже в рамках классической традиции было показано, что И. может быть интерпретирована не как вид деятельности, по отношению к которому человек выступает в качестве субъекта, но как особая реальность ("играющая видимость" у Канта), онтологически не зависящая в своей процессуальности от человека (по формулировке Канта, "она только играет нами"): несмотря на то, что феномен И. выглядит, на первый взгляд, результатом целенаправленного усилия индивидуального или коллективного субъекта (визит в казино, "бридж в субботу", "день для гольфа"), тем не менее, он обусловлен в своем генезисе имманентными детерминантами, и в этом отношении И. возникает (или не возникает) практически спонтанно, и игровой универсум конституируется как автохтонный (для того, чтобы И. — в полном смысле этого слова — состоялась, недостаточно просто сесть вокруг стола и раздать карты: нерв И. может не ожить даже в Лас-Вегасе). Несмотря на атрибутивную внеутилитарность И. объективно может выполнять в системе культуры утилитарно значимые для последней (не для самой И.!) функции, — так, в историко-философской традиции были фиксированы та-

376

кие функции И., как социализационная ("упражняющие качества" И. у Спенсера и К.Гросса, "моделирую-

щие качества" детской И. у Л.Выготского), коммуникационная (идея коллективности "психологии И." у В.Штерна), познавательная (Платон о "познавательных играх" софистов, Ф.Бейтендейк об И. как деятельности с предметом, обладающим для субъекта качеством "новизны"), функция социальной компенсации и др. 2) В неклассической философии подвергается переосмыслению статус феномена И. в контексте социальности как таковой, — И. осмысливается как фундаментальный феномен человеческого бытия. Согласно позиции Й.Хёйзинги, осуществившего интегральное исследование феномена И. в контексте неклассической традиции ("Homo ludens", 1938), И. является базовой формой развития культуры как таковой: собственно, культура и возникает в форме И. ("изначально разыгрывается"). В контексте феноменологической антропологии Э.Финка, И. — наряду с любовью, властью, трудом и смертью — задает саму онтологию человеческого бытия: "человек в своей сущности есть работник, игрок, любовник, борец и смертный"). Трактую бытие человека как процесс отношения к возможному, Финк фиксирует И., в силу ее атрибутивной отнесенности к миру возможного, в качестве механизма реализации этого отношения, различая И.-game, протекающую по заданным правилам и открывающую для человека возможность актуализации тех ролей и состояний, которые по отношению к его бытийной действительности выступают в качестве возможных, и И.-play как непредсказуемую и непредумышленную процессуальность, не ограниченную изначально заданными правилами (ибо последние конституируются непосредственно в процессе И.). В отличие от классически понятой И., И.-play в неклассической философии выступает не только пространством, но и инструментом общения, переводя в плоскость коммуникативной возможности то, что в системе отсчета наличной действительности артикулируется как невозможность. (В этом отношении можно утверждать, что интерпретация И. в неклассической философии может рассматриваться как концептуальная предпосылка конституирования постмодернистской концепции трансгрессии — см. Трансгрессия.) И. выступает по отношению к индивиду как "превосходящая его действительность" (Гадамер), выступая в его системе отсчета как "язык трансценденции" (Хайдеггер), услышать который дано не всегда и не каждому (Ортега-и-Гассет). В аксиологическом пространстве неклассической философии, заданном во многом ценностями экзистенциализма, феномен И. трактуется в контексте осмысления проблемы подлинности индивидуального человеческого бытия (И. как форма существования человеческой свободы у Сартра). Согласно позиции Р.Кайюа ("Игры и люди", 1958), именно открытость И. в мир возможного обеспечивает человеку играющему возможность выхода за пределы наличной самотождественности, обретения иной (но не ролевой, а имманентной, но до поры не проявленной) самости. Дифференцируя игровые среды на И.-состязание (локализация которой задается, условно, вектором беговой дорожки), И.-подражание (границы которой очерчены огнями рампы), И.-азарт (пространство которой, условно, ограничено зеленым сукном столешницы), с одной стороны, и И.-трепет (И.-дрожь) — с другой, Кайюа полагает, что именно процессуальность последней являет собой механизм актуализации возможных ипостасей личности: конституируемое в процессе И. пространство есть не что иное, как пространство свободы для экзистенциального движения. Важнейшими составляющими этого движения являются движения семантико-интерпретационное и языковое, — тот семиотический сдвиг, который, собственно, и позволяет индивиду выйти за границы наличной самотождественности (сопряженность феноменов И. и иронии у Т.Манна), артикулируемой в нормативно-легитимном языке в качестве единственной возможности и понимаемой индивидом в качестве так называемой нормы (ср. с ключевой идеей "Игры в бисер" Г.Гессе). В рамках неклассической традиции философская теория И. смыкается с философской герменевтикой (понятие "И." становится элементом герменевтического понятийного аппарата герменевтики, будучи экстраполированным на процессуальность понимания как текстов, так и исторических событий — см. Герменевтика) и с философией языка, конституируя концепцию языковых И. — от Витгенштейна до Апеля (см. Языковые игры) и подготавливая почву для формирования постнеклассической трактовки И. Согласно неклассическому видению игровой процессуальности, феномен И. обладает также уникальными характеристиками темпоральности, реализуя — посредством собственной реализации "здесь и сейчас" (Э.Финк) — актуальность настоящего как такового. Обладая необходимым для своего осуществления потенциалом "напряженности" (по Финку, И. неизменно реализуется "для себя и в себе"), И. может быть рассмотрена с точки зрения собственной самодостаточности. Вместе с тем, по оценке Финка, "напряженность игры отличается от тягот повседневной рутины": в обыденной жизни телеологизм целеполагающей деятельности задает тот вектор устремленности к будущему (достижаемому) результату (состоянию), который пресекает для человека возможность укоренения в настоящем (типичный для европейской литературы — включая "Фауста" Гёте — сюжет о том, как стремление к счастью не позволяет человеку

почувствовать себя счастливым), — таким образом, И. дарит человеку чистое "наслаждение настоящего" (Финк). Данный вектор неклассической трактовки феномена И., как и концепция "закрытости игры в себе" у Гадамера, с одной стороны, продолжает традицию, развивая сформулированное уже в рамках классической философии понимание И. как самодостаточной и тотальной в этой самодостаточности реальности, с другой — выступает содержательно-концептуальной основой постнеклассического подхода к феномену И. 3) В постнеклассической философии переосмыслению подвергается сам статус понятия "И.". Могут быть зафиксированы две фундаментальные тенденции этого процесса. (А) Прежде всего, идея игровой

процессуальности экстраполируется на внесоциальную сферу, и понятие И. в современной культуре обретает универсальный статус. Под И. в этом контексте понимается, не только сознательная деятельность субъекта, но и сугубо объективные процессы, — критерием отнесения последних к игровым становится их автохтонная самодостаточность, релятивность и вариативно-креативный характер. С точки зрения постнеклассической философии, игровые типы процессуальности тотально характерны для бытия, включая и сугубо природную сферу ("игра ритма", по Гадамеру, самодостаточно реализующая себя в режиме "Hin und Her" — туда-сюда): в рамках данного подхода И. мыслится как самопроизвольная процессуальность, ибо субъект не является в этой системе отсчета ни автором, ни агентом И., — "игра играет" сама по себе, "субъект игры — это не игрок", — "субъект игры — ...сама игра" (Гадамер). В этом контексте постмодернистской философией хронологически параллельно конституируется целый веер концепций нелинейной процессуальности, фундированных понятием "И.": "игра письма" у Р.Барта ("текст не следует понимать как нечто исчислимое", в силу чего проблема его интерпретации является объективно и принципиально "неразрешимой"); "игры науки" у Лиотара (последние "стремятся к тому, чтобы их высказывания были истинными, но не располагают соответствующими средствами их легитимации", конституируясь как принципиально нарративные — см. **Нарратив**), "игры истины" у Фуко (см. **Истина**) и т.п. — Особое (интегрирующее) место в обозначенном ряду концепций занимает концепция И. структуры, предложенная Деррида. Последняя фундирует собою парадигмальную установку постмодернизма на видение предмета в качестве находящегося в процессе самоорганизации. Данная установка постмодернизма является спецификацией общей установки современной культуры, демонстрирующей — как в естественно-научной, так и в гуманитарной областях — глобальный поворот от центрации внимания на статике к фокусировке его на динамике (в диапазоне от понимания элементарной частицы в качестве процесса в квантовой физике — до эксплицитно сформулированной концепции самоорганизации в синергетике и радикального отказа от традиционной онтологии в неклассической философии — см. **Онтология, Метафизика, Постметафизическое мышление**). В силу этого постмодернистская презумпция И. структуры во многом может быть поставлена в соответствие с парадигмальными ориентациями современного естествознания. В контексте концепции самоорганизации рассматриваемая предметность предстает как нестабильная (неравновесная) среда, любые версии структурного конфигурирования которой выступают принципиально неатрибутивными в содержательном смысле и принципиально нон-финальными и преходящими — в смысле своего статуса (диссипативные структуры в синергетике, например). В терминологическом пространстве постмодернизма указанная парадигмальная установка выражает себя в переориентации с понятия "структура", фиксирующего стабильную гештальтную определенность объекта, на концепты, выражающие идею организационной нестабильности последнего: в системе номадологии (см. **Номадология**) — это концепт "ризомы" (Делез, Гваттари), перманентная изменчивость семантических "плато" которой позволяет говорить о ней как о принципиально аструктурной и подвижной форме организации (см. **Ризома**); в постмодернистской текстологии — концепт "структуриации" (Р.Барт), выражающий сугубо процессуальный и не результирующий в стабильной структуре характер конфигурирования текстовой среды в процессе означивания (см. **Означивание**); в шизоанализе — концепт "шизопоток" (Делез, Гваттари) как принципиально спонтанных и не складывающихся в определенную организацию (см. **Шизоанализ**), etc. В этом контексте понятие "И. структуры" может рассматриваться как наиболее общая понятийная структура категориального характера для выражения специфики гештальтных характеристик самоорганизующейся предметности: "в плане становления ... мы не можем претендовать на прочный и устойчивый логос" (Деррида), а то, что в рамках классической терминологии именовалось логосом, носит принципиально игровой характер ("скрывает И."). Как и в современном естествознании, идея И. структуры в постмодернистской философии семантически сопряжена с отказом от презумпции принудительной каузальности, предполагающей наличие внешней по отношению к рассматриваемой предметности причиняющей детерминанты (см. **"Смерть Бога"**), а также с отказом от презумпции центра, функцией которого было "гарантировать, чтобы организующий принцип струк-

туры ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры" (Деррида — см. **Ацентризм**). — Фиксация в содержании понятия "И. структуры" принципиально игрового характера того процесса, который может быть обозначен как нон-финальное гештальтное варьирование самоорганизующейся предметности, выражает ориентацию постмодернистской философии на принятие идеи нелинейной (и, следовательно, флуктуационной) природы данного процесса, что влечет за собой признание невозможности однозначного прогноза относительно его эволюционных перспектив. Рассматриваемая парадигмальная установка с неизбежностью приводит и к переориентации с идеи так называемого "точного" предвидения будущих состояний и форм поведения объекта на идею вероятностного прогноза (феномен движения без траектории в физике элементарных частиц; развитие статистических методов в социологии, идеи Леви-Стросса о "статистической антропологии" наряду со "структурной" и т.п.). Невозможность невероятностного прогноза относительно И. структуры оценивается постмодернизмом не в качестве результата когнитивной несостоятельности субъекта, но в качестве онтологически фундированной характеристики исследуемой предметности: "неразрешимость — это не слабость, а структурное условие повествования" (Р.Барт). Соответственно этому, основу своей когнитивной стратегии постмодернизм усматривает в необходимости

"покончить с застарелой привычкой рассматривать проблематическое как субъективную категорию нашего знания, как эмпирический момент, указывающий только на несовершенство наших методов... Проблематическое является одновременно и объективной категорией познания, и совершенно объективным видом бытия" (Делез). (Б) Кроме того, в контексте современного неопредетерминизма понятие "И." обретает не только универсальный статус, но и принципиально новую семантику, сопрягаясь с идеей случайности как фундаментального механизма реализации процессуальности как таковой: по оценке И.Пригожина, "для большинства основателей классической науки (и даже Эйнштейна) наука была попыткой выйти за рамки мира наблюдаемого, достичь вневременного мира высшей рациональности — мира Спинозы. Но, может быть, существует более тонкая форма реальности, схватывающая законы и игры, время и вечность" (см. **Неопредетерминизм**). Моделируя механизм процессуальности как принципиально игровой (по Делезу, "бросок жребия фактически выражает простейшее возможное ... отношение, установленное между сингулярностями, возникающими случайно"), постмодернизм радикально переосмысливает в этом контексте классическое понимание И., предельно расширяя сферу действия случайности по сравнению с традиционными ее границами. Так, согласно Делезу, в традиционных И. "случай фиксируется в определенных точках", — а именно: моментах выброса шарика в сектор рулетки, расклада карт, броска костей и т.п. — Остальное же пространство И. подчинено линейному детерминизму: "если игрок вдруг не выдержит и попытается вмешаться в игру, чтобы ускорить или притормозить катящийся шарик, его одернут, прогонят, а сам ход будет аннулирован. А что, собственно, произошло — кроме легкого дуновения случая?". В противоположность этому "ограничению на флуктуацию" постмодернизм формулирует "принципы... благодаря которым игра стала бы чистой игрой" (Делез), — и таковые основаны именно на тотальности случая. Мало того, что случайность определяет каждый бросок костей, она еще и конституирует бесконечные варианты (в бифуркационных разветвлениях версий) открывающихся в этом броске возможностей, каждая из которых, в свою очередь, случайна: "совокупность бросков утверждает случай и бесконечно разветвляет его с каждым новым броском". Флуктуация, таким образом, вводится в саму ткань процесса и оказывается возможной в любой (но принципиально непредсказуемый) момент времени. (Делез опирается в данном контексте на идеи Х.Л.Борхеса об "интенсификации случая", основанные на презумпции интенсифицирующей случайность бифуркационного механизма жеребьевки: Борхес предлагает флуктуационную по своей природе модель "вавилонской лотереи": "если лотерея является интенсификацией случая, периодическим введением хаоса в космос, то ... не лучше ли, чтобы случай участвовал во всех этапах розыгрыша, а не только в одном?.. В действительности число жеребьевок бесконечно. Ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождая другие".) (См. также **Неопредетерминизм**.)

М.А. Можейко

ИДЕАЛИЗМ (фр. *idéalisme* от гр. *idea* — идея) — термин, введенный в 18 в. для интегрального обозначения философских концепций,

ИДЕАЛИЗМ (фр. *idéalisme* от гр. *idea* — идея) — термин, введенный в 18 в. для интегрального обозначения философских концепций, ориентированных в интерпретации мироустройства и миропознания на семантическое и аксиологическое доминирование духовного. Первое употребление термина И. — в 1702 Лейбницем при оценке философии Платона (в сравнении с философией Эпикура как материализмом). Распространение получает в конце 18 в. после эксплицитной постановки в рамках французского материализма так называемого "основного вопроса философии" как вопроса о соотношении бытия и сознания. Классическая формулировка этого вопроса принадлежит Гегелю: по

379

его определению, при разрешении противоположности между бытием и мышлением философия "распадается на две основные формы разрешения этой противоположности — реалистическую и идеалистическую". Историко-философской традицией задан ряд классификационных дихотомических оппозиций внутри И. как целого, не складывающихся, однако, в системную типологию на едином основании: объективный и субъективный И. (в зависимости от того, абстрактно безличное или индивидуально-личное сознание выступает предметом его рассмотрения); монистический и плюралистический И.; И., ориентированный на панлогизм или на волюнтаризм; на рационализм или на иррационализм и т.п. В концептуальной форме позицию И. впервые выразил Платон, в частности, в философской концепции мира идей, эйдосов как идеальных образцов вещественно-чувственных предметов. Оценивая статус феномена философского И. в европейской культуре, можно с равной степенью правомерности утверждать, что, с одной стороны, И. является рафинированно специфическим выражением сущности европейского рационализма, а с другой — наличие идеалистической традиции является основанием оформления европейского интеллектуализма. Вместе с тем, формирование данного направления в философской и культурной традиции Европы связано далеко не только с интеллектуалистскими установками и восходит к трансформации содержания архаической картины космогенеза в мифе в ходе культурной эволюции. Исходная культурная модель космогенеза, представленная в архаическом мифе, характеризуется антропоморфизмом и трактует возникновение мира как его порождение (греч. *genesis*

означает "рождение", а *phusis*, как и русск. "природа", также этимологически связаны с глаголом "рождать"). Ранние мифы интерпретируют креационный процесс как результат сакрального брака, а космические прародители отождествляются, соответственно, мать — с землей, а отец с небом: Гея и Уран в древнегреческой мифологии, Герд и Фрейр — в скандинавской и т.д. Мужское божество выступает, как правило, в качестве громовержца (молния является традиционно фаллическим символом), а сакральный брак передается, как молния, бьющая в гладь вод. Данная оппозиция (отнесение мужского начала к небу, а женского — к земле) носит сугубо пространственно-топографический характер (и если, например, в египетской культуре типовой является обратная эротическая позиция, то, соответственно, и в мировой мифологической модели мужское, отцовское божество Геб идентифицируется с землей, а "изогнувшаяся над ним луком" материнская богиня Нут — со звездным небом). Иначе говоря, пространственные полюса выделенной оппозиции изначально топографичны и не несут в себе аксиологического содержания. Сакральный брак неба и земли мыслится как их исходное вечное слияние, и их разделение, т.е. введение между ними опосредующего звена (пространства) интерпретируется как организация, оформление мира. Вместе с тем, это опосредование амбивалентно: пространственное отделение неба и земли друг от друга только и делает возможным их последующее брачное соединение, т.е. пространство занимает центральную семантическую позицию в креационных мирах, выполняя функцию сохранения статуса упорядочения мира, поддержания космической структуры. Одним из важнейших моментов оформления мироздания является воздвижение между землей и небом вертикали, выступающей, как правило, в виде мирового дерева. Эта мифологема практически организует космический мир: по вертикали посредством дерева осуществляется дифференциация трех мировых зон (небо-крона, земля-корни и опосредующее пространство — три шага Вишну), а по горизонтали — отграничение космоса от хаоса. Мировое дерево, с одной стороны, является фаллическим символом (фаллос Урана, например) и в этом плане относится к небу, с другой — символ дерева связан с женским началом: дева в стволе (египетская сикомора, рождение Адониса из дупла) или даже отождествленная со стволом (Лилит шумерской мифологии). Поэтому, разделяя в качестве опоры небо и землю, дерево одновременно и символизирует собою их брачное соединение, — тем более, что одним из распространенных сюжетных полей мифологии являются камлания — путешествия шаманов или фабульных героев на небо по дереву. Описанные структуры космогенеза выступают материалом для переосмысления в античной философии: например, пульсации последовательно сменяющих друг друга Фиили и Нейкоса у Эмпедокла как семантическое тождество брачного соединения и разделения земли и неба, равно имевших в мифе креационный смысл. Выстраивая свою космогоническую концепцию, Платон также во многом опирается на антропоморфный генетизм, выделяя в качестве необходимых компонентов креационного акта "то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а — промежуточную природу — ребенку". (Ср. с раннебуддистским: "если бы... сознание не входило в материнское лоно, то откуда было бы взяты в материнском лоне имени и форме?") Однако переход от хтонической мифологии эпохи матриархата к патриархальному эпосу обусловил существенный сдвиг семантических и аксиологических акцентов мифа. Центральной фигурой мифологии становится не богиня-мать (Рея, Кибела, Астарта и т.п.), а муж-

380

чина — герой-цивилизатор, субъект преобразующей деятельности (что соответствует переходу от земледелия к ремеслу); происходит выдвижение на передний план единого мужского божества как главы пантеона и дифференцирующее дробление образа Великой Матери на отдельные женские персонификации. Иначе осмысливается и генезис: не ребенок (мир) рождается, не мать рождает, — отец созидает его по замыслу и образу своему. — Биоморфная модель космогенеза (см. Античная философия) уступает место техноморфной (не рождение, но творение), в рамках которой субъектом деятельности в силу мировоззренческих акцентов патриарха мыслится отец, а женщина выступает лишь как средство продолжения рода (даже в литературном греческом языке этого периода для обозначения жены употреблялось слово среднего рода *oikigeta*, этимологически восходящее к корню "дом"). У Платона это находит свое выражение в интерпретации креационного процесса как деятельности, субъектом которой выступает мужское начало, активное, а значит, — целеполагающее и оформляющее: "природа... по сути своей такова, что принимает любые оттиски... меняя формы под воздействием того, что в нее входит... и выходящие из нее вещи — это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам" (Тимей, 50с). Отцовское начало выступает у Платона, действительно, как носитель цели генезиса, т.е. идеи (образа, эйдоса) будущего продукта, ибо оформляет вещи по своему образу и подобию, придает им форму, соответствующую той, носителем которой он сам является. По Платону, родитель Вселенной, образец образов "пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому", выступая как "демиург и отец вещей" (Тимей, 29е—30а, 41а). Идея (эйдос) отнесена Платоном к отцовскому началу как к творящему, целеполагающему, материнское же редуцировало к началу материальному, оформляемому, сырьевому (позднее Аристотель выразит это в дифференцированных категориях целевой, действующей и формальной причин, комплексно презентирующих субъектную составляющую деятельного акта, с одной стороны, и недифференцированно общей категории материальной причины, интегрально задающей всю объективно-предметную его составляющую, — с другой). Таким образом, платоновский мир идей-образов

инициирующе первичен и тождественен с небом постольку, поскольку относится к мужскому инициирующему началу, а доминирование идеальных образцов над материальными вещами-подобиями, оцененное в ретроспективе как первое концептуальное оформление И., детерминировано не гносеологическими, а сугубо патриархальными установками. Однако уже неоплатонизм вносит в классическую платоновскую вертикальную модель мира аксиологические акценты, что связано с характерной для поздней античности негативной оценкой телесности (см. у Сенеки: "Я рожден для высших устремлений, я выше того, чтобы быть рабом своего тела, в теле своем я увижу не что иное, как цепи, сковывающие мою свободу"). Наложение же на неоплатонический категориальный гештальт христианской ценностной матрицы с ее трактовкой духа как высшей ценности — Духа Святого, с одной стороны, и пониманием как материального, так и женского начал в качестве аксиологического минимума — с другой, обусловило окончательное переосмысление пространственно-топологического противостояния земли и неба как материнского и отцовского начал в качестве аксиологической оппозиции дольного и горнего. Такая культурная установка на приоритетность идеального не могла не сказаться на артикуляции и поисках решения философской проблемы соотношения материального и духовного, задав в европейской культуре мощный импульс приоритетности духа, что и выступило основой традиции философского И. Данная традиция исторически варьируется на традицию трансцендентализма, в рамках которого феномен духовного трактуется вне связи с индивидуальным сознанием (Лейбниц, Шеллинг, Гегель), и альтернативную, связующую феномен духа с субъективно-психологическим опытом индивида (Беркли, Юм): ср. "Абсолют есть дух" у Гегеля и "из... впечатлений и идей памяти мы образуем своего рода систему... и каждую частность этой системы наряду с наличными впечатлениями называем обычно реальностью" — у Юма. В зависимости от трактовки самой сущности и природы идеального могут быть выделены такие направления И., которые интерпретируют идеальную субстанцию в качестве мирового разума (панлогизм), воли (волюнтаризм), чувства или веры ("философия чувства и веры"), интуиции (интуитивизм). Критерий постигаемости духовного начала дифференцирует И. на феноменализм (сенсуалистически постигаемое идеальное), идеалистический рационализм (логически постигаемое идеальное), иррационализм (алогичное и непостижимое идеальное), априоризм как промежуточный вариант когнитивной стратегии в данном контексте. В количественном отношении правомерно говорить об идеалистическом монизме (Шеллинг, Гегель) и так называемой идеалистической монадологии (от Лейбница до персонализма). Артикулированный в биологическом ключе, И. конституируется как витализм, в психологическом — как субъективизм, в социальном — как широкий веер парадигм от провиденциализма Боссюэ до историцизма Коллингвуда, в антропологическом — как философия жизни, экзистенциализм, персонализм. Идеал идеального, фундирующий собой европейскую

381

шкалу ценностей, пронизывает собой все сферы европейской культуры, включая искусство (концепции прекрасного как соответствующего умопостижаемому образцу совершенства — от Платона до кубизма), мораль (приоритет ценностей культуры над ценностями цивилизации, постулируемый от Сковороды до Мэмфорда), религии (характерное для Европы доминирование в ее контексте такого типа религиозного сознания, как теизм, христианская версия которого является наиболее последовательной и завершенной: духовное начало, мыслимое в теизме как персонификация Бога, задается одновременно и как трансцендентное миру, и как глубоко личное, определяя тем самым специфику европейского мировосприятия как аксиологически ориентированного на духовное). В контексте современной философии постмодернизма (см. **Постмодернизм**) И. осмысливается как явление классической философской традиции, органично связанное с такими феноменами, как логоцентризм, метафизика и линейное видение мира (см. **Логоцентризм, Метафизика, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Неодетерминизм**), попадая, таким образом, в ряд концептуальных установок, по отношению к которым постмодернизм демонстрирует фиксированно дистанцированную позицию: по словам Деррида, "что до линейности, то я ее всегда ассоциировал с логоцентризмом, с фоноцентризмом, с семантизмом и идеализмом" (см. **Ацентризм, Бинаризм, Логоцентризм, Логотомия, Логомахия, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Метафизика, Постметафизическое мышление, Пустой знак, Трансцендентальное означаемое, Означивание**). (См. также "Основной вопрос философии".)

М.А. Можейко

ИДЕИ РАЗУМА (трансцендентальные идеи) — у Канта — понятия разума, отвечающие его потребности доведения синтеза, начатого рассудком, до безусловной законченности;

ИДЕИ РАЗУМА (трансцендентальные идеи) — у Канта — понятия разума, отвечающие его потребности доведения синтеза, начатого рассудком, до безусловной законченности; особого рода целостности или всеобщности, не имеющие предметного характера, так как мыслимое в них безусловное единство не может быть найдено в границах опыта. Продолжая выдвинутую еще в трансцендентальной аналитике мысль о том, что главной функцией рассудка является осуществление задачи синтеза данных опыта, Кант делает вывод о невозможности завершения этого объединения в мире явлений (на который, собственно говоря, и

"опрокидываются" чистые рассудочные понятия). Всякий синтез, совершаемый в пределах опыта, неизбежно остается частичным и фрагментарным. Кант объясняет это тем, что в границах опыта мы обречены на исследование бесконечного ряда причин и следствий: мы можем либо последовательно восходить от действия к причине, предшествующей ему, либо, наоборот, нисходить от причины к следующему за ней действию. Этот ряд причин и следствий никогда не может достичь безусловной завершенности целого; в то же время в нашем сознании неискоренимо заложена потребность в доведении синтеза опытного познания до такой абсолютной законченности. Этой потребности и отвечают, по Канту, И.Р., через которые или благодаря которым чистый разум и доводит мыслимое в чистых понятиях рассудка синтетическое единство до абсолютного безусловного, или, иначе говоря, разум берет на себя задачу достижения абсолютной целостности в приложении понятий рассудка. Несмотря на отсутствие возможности показать эти идеи в опыте, ибо чувства не могут дать им адекватного предмета, Кант считает, что они чрезвычайно важны для человека и отнюдь не являются химерами. Они служат, с одной стороны, в качестве идеалов (регулятивных идей), направляющих наше познание и обязывающих нас не удовлетворяться достигнутым. С другой стороны, И.Р. регулируют также и сферу человеческого поведения, позволяя нам соотносить с ними те или иные жизненные практики. (Кант приводит пример с идеей добродетели, при посредстве которой осуществляется любое суждение о моральном достоинстве того или иного поступка, в принципе не могущего с ней совпасть.) Классификация трансцендентальных идей осуществляется Кантом следующим образом. Он полагает, что на пути к всеобщему и безусловному в ряду условий мы можем рассуждать либо о субъекте, либо об объектах, причем во втором случае здесь возможны два варианта: либо отношение к многообразному содержанию объекта в явлении, либо отношение ко всем вещам как таковым. В итоге можно говорить о трех классах И.Р.: 1) исследование абсолютного (безусловного) единства мыслящего субъекта дает нам своеобразный мир психологических идей; 2) выстраивание абсолютного единства ряда условий явления приводит к миру космологических идей; 3) и, наконец, рассмотрение абсолютного единства всех предметов мышления вообще приводит нас к теологическим идеям. Все идеи, которые строит разум, являются трансцендентальными. Таким образом, И.Р. суть только понятия нашего чистого разума и не более (хотя они не вымышлены им произвольно, а даны самой его природой). Опытное знание рассматривается в них как определенное посредством абсолютной целостности условий, но они, по Канту, в то же время и трансцендентны, так как выходят за границы всякого опыта, "в котором никогда не может встретиться предмет, адекватный трансцендентальной идее". Это исключительно "умствующие", т.е. умом создаваемые и умом постигаемые всеобщнос-

382

ти, не имеющие конститутивного применения. Иначе говоря, наложение И.Р. на мир явлений и уподобление умопостигаемого чувственному в принципе недопустимо. В противном случае, т.е. при отсутствии приписываемой критикой дисциплины, разум неизбежно впадает в заблуждения, имеющие исключительно иллюзорный, "диалектический", по Канту, характер. Паралогизмы, антиномии чистого разума и т.п. — все это, по мысли Канта, и составляет так называемую диалектику чистого разума, которая должна быть решительно удалена из метафизики.

Т.Г. Румянцева

ИДЕНТИЧНОСТЬ (лат. *identificare* — отождествлять, позднелат. *identifico* — отождествляю) — соотнесенность чего-либо ("имеющего бытие") с самим собой в связности и непрерывности

ИДЕНТИЧНОСТЬ (лат. *identificare* — отождествлять, позднелат. *identifico* — отождествляю) — соотнесенность чего-либо ("имеющего бытие") с самим собой в связности и непрерывности собственной изменчивости и мыслимая в этом качестве ("наблюдателем", рассказывающим о ней себе и "другим" с целью подтверждения ее саморавности). "Соответствие, мыслимое в совершенстве, есть идентичность" (Брентано). Понятие "И." тесно связано со становлением понятия "индивидуальное" ("отличность в своей единичности", "индивидуальность", "личностность") в различных дисциплинарных контекстах, а также с конституированием в европейской традиции дискурсов "различия", "инаковости", "аутентичности" и "Другого". Сложилось три дисциплинарно различных и автономных, хотя и соотносимых друг с другом, понимания И.: 1) в логике (неклассической); 2) в философии (прежде всего неклассической и, главным образом, постклассической); 3) в социогуманитарном (социология, антропология, психология) знании (отчетливо артикулировано в 1920—1930-е, с конца 1960-х — одно из центральных понятий большинства культур-ориентированных дискурсов). С 1980-х явно обозначилась тенденция к универсализации понятия "И." и преодолению междисциплинарных "перегородок" в постструктуралистско-постмодернистской перспективе. В логике сложилась традиция (идущая от Фреге и Рассела) употреблять термин "И." в контексте рассмотрения отношений обозначения (именования), соотносящих имя и объект (в разных вариантах: денотат, десигнат, предметное значение, референт) и строящихся по принципам однозначности (имя обозначает только один предмет, что исключает омонимию), предметности (имя презентует предмет), взаимозаменяемости (двух имен, обозначающих один и тот же предмет). При этом различают единичные, общие и пустые имена, которые могут быть конкретными или абстрактными, и контексты их

введения — экстенсиональные (предполагающие равенство объемов понятий) и интенциональные (требующие дополнительно еще и И. смыслов-содержаний понятий). В более широком контексте понятие "И." употребляется при исследовании знаковых выражений в аспекте установления их равенства (отношения типа равенства, отношения эквивалентности), что требует их соответствия условиям (аксиомам) рефлексивности (равенства предмета самому себе), симметричности и транзитивности. Отношения этого типа предполагают, что все, что можно высказать на языке соответствующей теории об одном из знаковых выражений, можно высказать и о другом, и наоборот (и при этом получить истинные высказывания). Тем самым построенные разным способом знаковые выражения могут заменять друг друга в разных контекстах употребления (а сами быть обозначены как равнообъемные, равносильные, равнозначные, эквивалентные, идентичные). Предельный случай равенства, когда совпадают не только родовые, но и видовые индивидуальные свойства предметов, суть тождество (иначе: тождество суть равенство при всех значениях переменных или параметров). Различение при этом носит чисто условно-нумерологический характер. Установление отношений равенства предполагает выявление сходства (уже предполагающего выполнение условий рефлексивности, симметричности, транзитивности), т.е. наличия хотя бы одного общего признака у изучаемых предметов, с последующим анализом их свойств (т.е. характеристик, позволяющих отличать или отождествлять вещи и явления) и различий (т.е. признаков, присутствующих у одних и отсутствующих у других сравниваемых объектов). Установление тождества требует признания И. объектов (отвлечения как от того, что нет тождества без различия, — которое всегда "внутри" тождества, — так и от того, что "внутри" различия также есть тождество, — иначе все объекты превратились бы в один и тот же предмет) в каких-либо общих свойствах и отношениях, т.е. признания их неразличимости. Таким образом, И. в логическом ракурсе рассмотрения неразрывно связана с понятием тождества и предполагает не только операции абстракции отождествления, но и абстракции неразличимости ("тождество по неразличимости" в процедурах разрешительных способностей "наблюдателя", что сохраняет определенную степень неопределенности актов И. в пределах заданной — или возможной — точности наблюдения). Само понятие тождества может быть тогда переинтерпретировано как неотличимость предметов друг от друга в какой-то совокупности характеристик (свойств). Связь понятий И. и тождества отчетливо прослеживается и в контексте их употребления в рамках философии. Еще от Аристотеля идет традиция наделения "тождества" более фундаментальным значением, чем "различие". В Новое время это соображение

383

было проинтерпретировано как субстанциальность *cogito* (мыслящая субстанция) Декарта, а наиболее адекватно и полно нашло свое отражение в трансцендентализме и особенно в "философии тождества" Шеллинга. В этой традиции И. трактовалась как тождественность (самотождественность) структур "чистого" мышления, "чистого идеального "Я", как основание элиминации из них любых субъективных (человеческих) актов. И. представляла при этом как непосредственно данная и самоочевидная в непосредственности познающего сознания, прозрачности мира для познающего субъекта и прозрачности последнего для самого себя. Единственная существенная "поправка" в этот дискурс была внесена Гегелем — его идеей становления самого познающего субъекта (хотя он, в принципе, остается самотождественным в своей изначальной предопределенности логикой "развертывания" Абсолютной идеи). По сути, для этой "линии" философствования проблематика И. оставалась имплицитной и непроблемной, а ее актуализация как раз и потребовала преодоления "доминанты тождества" в классической философии. Так, Ортега-и-Гассет подчеркивал, что немецкая трансцендентально-критическая философия понимала активность духа как "одну и ту же, фиксированную, предписанную, онтологическую неподвижность", в которой "Дон-Кихоты духа не имеют права на внезапное изменение", т.к. в классической философии, трактующей идеи как телесные реальности, сами эти "реальности — телесности или нет — трактуются как идентичности". В неклассической философии этот посыл в трактовке И. (при известной проблематизации последней) был наиболее последовательно реализован Хайдеггером ("Идентичность и дифференциация", 1957), который понимал И. как всеобщность бытия. Согласно Хайдеггеру, всякое сущее тождественно самому себе, а в силу того, что оно есть сущее, то и всякому другому сущему (И., следовательно, исключает различие как иное бытие, а вместе с ним инаковость и изменение как таковое). При этом И. в традиции еще классической философии отождествлялась с самостью, но аспект самотождественности дополнялся при этом акцентированием аспекта соотносительности с другим, что требовало развертывания отношений между личной самостью (сущим, могущим произнести "Я"), пребывающей в заботе, и безличной самостью *Das Man*. Типологически близок к такого рода пониманию И. был и Гуссерль периода трансцендентального идеализма как попытки "прорыва" к "чистому" сознанию, не обусловленному причинно чем-то другим — не относимым к самому потоку сознания. В поток сознания ничто не может проникнуть извне, но и из потока сознания ничто не может перейти вовне. С точки зрения Гуссерля, возможно, не впадая в абсурд, думать, что воспринятые вещи не существуют, хотя переживание восприятия сохраняется, а также что возможно сознание, в котором нет согласованного опыта мира (а тем самым и мира). По мысли Гуссерля, возможно через трансцендентальную редукцию "выйти" на самотождественное ("чистое") сознание как таковое. Между сознанием и реальностью лежит "подлинная бездна смысла", благодаря чему и становится возможным конституирование идентифицируемого мира. Однако для

последовавшей дальнейшей разработки проблематики И. гораздо важнее оказался круг идей Гуссерля, связанный с понятиями "жизненного мира" и "естественной установки" сознания, позволившие его ученику Шюцу социологизировать феноменологическое понимание И. Иная "линия" трактовки И. в классической философии восходит к разработке Иоанном Дунсом Скотом концепции индивидуализирующей "эотности" или "этовости" (тракуемой как самотождественность единичного в его самости), дополненной затем концепцией "чтойности" (в неклассической философии особо разрабатывалась Шелером как раскрытие самости в ее соотносительности с "другим"). Эту "линию" Хабермас трактует как становящиеся дискурсы осознания своеобразия единичного, связывая ее оформление в Новое время с именем Лейбница, показавшего, по его мнению, что "каждая самопрезентирующаяся субъективность сосредоточена на самой себе и представляет мир как целое своим собственным уникальным способом". Дальнейшее ее становление связано с анализом взаимосоотношения "Я" и "не-Я" Фихте (требующим, однако, переинтерпретации вне терминологии трансцендентализма), коммуникативно-языковыми штудиями Гумбольдта и — особенно — с работами Кьеркегора (идеи выбора собственной истории жизни, ответственности внутреннего выбора, делания себя тем, кто ты есть), во многом предопределившими экзистенциалистскую центрацию проблематики И. на личности в ее противопоставлении своим обстоятельствам жизни, а также сосредоточение внимания в проблематике И. прежде всего на аутентичности (подлинности) человеческого бытия, обнажаемого в "пограничных ситуациях". Важное значение в этом "антропологическом повороте" европейского философского дискурса имел, согласно Хабермасу, и прецедент исповеди Руссо перед самим собой, придавший актам самопонимания характер публичного процесса, что дало в последующем возможность развивать дискурс И. как самопрезентации и поставить внутри него саму проблему аутентичности И. Пика в своем развитии эта "линия" понимания И. достигает, по Хабермасу, при ее развертывании в коммуникативных пространствах: "...как только вертикальная ось молитвы смещается в

384

горизонталь межчеловеческой коммуникации, отдельному человеку уже не реализовать свою индивидуальность в одиночку; окажется ли выбор его собственной жизненной истории успешным или нет, зависит от "да" или "нет" других". Несколько иной поворот темы (но приведший, по сути, к тем же результатам) позволяет обнаружить традиция, заложенная Локком, связавшим понятие "И." с понятием ответственности человека за совершаемые поступки на основе памяти о них (позволяющей идентифицировать их как свои собственные деяния) в концепции этически окрашенного самоутверждения ответственной личности. Дальнейший шаг в этом направлении сделал Юм, попытавшийся обосновать тезис о конституировании И. не "изнутри" ("самости" человека), а "извне" (из общества) и ее поддержании через имя, репутацию, славу и т.д., коль скоро идея "Я" как тождественности самому себе может (и должна) быть подвергнута сомнению (проведенный анализ привел Юма к выводу о том, что "Я" — это "ничто", всего лишь "пучок восприятий"). Во временной ретроспективе обнаруживается, что в данной традиции впервые, фактически, были артикулированы тезисы о "конструируемости" И. в пространстве социума и культуры, о ее "обернутости" в модус "символического", с одной стороны, и о ее связанности с "психическим" (в том числе телом, характером и т.д.) — с другой. Сознание человека — *tabula rasa* ("чистая доска"), которая подлежит "правильному" заполнению. Качества джентльмена не предзаданы фактом рождения и происхождения, а формируются в процессах воспитания и образования, усвоения необходимого джентльмену социального и культурного "инструментария". Человек находит себя вне себя самого, в своем деянии и в этом отношении "делает себя" (в этом же ключе в рамках неклассической философии представители философской антропологии вели речь об эксцентричности человека и о "ведении им себя", своей жизни). Наиболее адекватное воплощение этот круг идей нашел впоследствии в версиях диалогической философии. М.М.Бахтин, в частности, сформулировал ключевую для дискурсов последней идею вневходимости человека, согласно которой подлинное "Я" всегда обнаруживается в точках несовпадения человека с самим собой, в его идентификациях с "Другим". Таким образом, две "линии", противостоявшие в классической философии дискурсу тождества в понимании И., совпали в 20 в. в постклассической перспективе в поисках ее оснований в интерсубъективном диалогово-коммуникативном пространстве, чему способствовала и развернутая критика философии тождества и трансцендентального субъекта в неклассической философии. Для актуализации в последующем проблематики И. важную роль сыграла философия жизни, восстановившая в правах "земного субъекта" и введшая антиномичное противопоставление "жизни" и "культуры" (и "социума") как репрессивного начала по отношению к первой. Тем самым задавалось и противопоставление "телесности", "натурности" человека и "искусственности" навязываемых ему И. Индивид как бы "раскалывался" в своем бытии, проблематизировался как внутри себя, так и в своих отношениях с миром, попадая в ловушку собственной неаутентичности. Примечательно, что такого рода дискурсы еще ранее возникли на "границах" европейского культурного ареала, правда, там дискурс И. актуализировался не столько "расколотостью" индивида, сколько "расколотостью" (рядоположенностью в ней различных одновременных и несовместимых в одной перспективе содержаний — Л.Сеа) той культуры, к которой этот индивид принадлежал. Мотивировался данный дискурс оспариванием западно-европейских моделей центростремительного образа мира и индивидуальности как "центра" личности, а по сути — оспариванием собственного тождества в "европейскости". В частности, эта проблематика (национальной, этнической и культурной идентификации, впрочем изначально без использования самого термина "И.") пронизывает всю

латиноамериканскую (частью и испанскую) философию 19 в., которая упорно искала ответы на вопрос "Что есть Латинская Америка и в чем заключена "сущность" латиноамериканца", что вылилось в 20 в. в "философию латиноамериканской сущности", философию и теологию "освобождения", в которых проблема И. и аутентичности, как и инаковости, выступает конституирующим дискурсом. Аналогично, такого рода тематизмы (поиск собственной отличности и специфичности) характерны и для русской философии 19—20 вв. (П. Чаадаев, Н. Данилевский, западники, славянофилы, почвенники и т.д.), и для белорусского самосознания (Ф. Богусевич, Я. Купала, А. Цвикевич и т.д.). 20 в. породил и такие центрированные на проблематике И. течения, как индеанизм, негризм, негритюд и т.д. В постклассической перспективе эта же проблематика "увязывает воедино" различные по своим теоретико-методологическим основаниям программы внутри "постколониальных исследований". Однако в западно-европейском и североамериканском ареалах проблематика И. оказалась, все же, в большинстве случаев связана не с этнической, национальной или культурной И., а с И. личностной, связанной с преодолением наследия трансцендентализма и дискурса тождества (а тем самым и с пониманием "индивидуального", И. как переживания и конструирования человеком своей индивидуальности). В таком развороте "катализирующее" воздействие на универсализацию проблематики И. оказала

385

"критическая теория" Франкфуртской школы, особенно ее концепция негативной диалектики и ее критика "идеи Просвещения" как основы тоталитарных дискурсов. Так, Адорно в разных контекстах варьировал идею неправомерности элиминации из проблемного поля философии понятий "нетождественности" или "непосредственности существования", которые, согласно ему, исходно невозможно вписать в целостность той или иной "самотождественной тотальности". Не менее значимыми в перспективе И. оказались и еще две критики: 1) постструктуралистская (Деррида: "Письмо и различие", 1967; Делез: "Различие и повторение", 1968; археологические реконструкции и концепция "власти-знания" Фуко; идеи симулякра Бодрийяра и шизоанализа Делеза и Гваттари), в последующем сосредоточившаяся на исследовании проблем распада И.; 2) герменевтическая (Рикёр: "Время и нарратив", тт. 1—3, 1984—1988; в меньшей степени в этой перспективе — Гадамер), в которой была вскрыта опосредующая роль в формировании структур И. знаково-символических средств и прежде всего языка. В этом отношении последняя выступила в определенной мере восприимчивой более ранних идей "языковых игр" Витгенштейна, логической семантики (в ее поисках соотношения языковых выражений с референтами и выражаемыми смыслами) и семиотики, максимально актуализировав прагматический аспект последней. Контексты И. как раз и задавали прагматическую перспективу герменевтическим анализам (сами, в свою очередь, фундируясь ими). В частности, в этом ключе исследовались возможности совмещения в пространстве идентификаций механизмов автономии (самодостаточности, автономности, независимости идентификационных параметров), омонимии ("накладывание", совмещение, "маскирование" друг через друга различных идентификационных параметров), синонимии (тождественность различимых в иных горизонтах идентификационных параметров). Причем это совмещение-различение может быть рассмотрено в соотношении-столкновении "смыслового" и "деятельностного" подуровней прагматического пространства. В этом плане открываются возможности как "социологизации" (перспективы социалингвистики и, особенно, социосемиотики, универсализации механизмов ритуализации социальной жизни в культур-социологии), так и "психологизации" (техники коррекции "идентичностей") герменевтических анализов. В постструктуралистско-герменевтической перспективе в целом дискурсы И. выступили мощным средством преодоления наследия классической и (частью) неклассической философии, а идентификация стала трактоваться как практики означивания и самообозначения индивидуальности, конституирующей человека как "Я" в

его отличности от "тела" и "личности" (стремящихся реифицировать и субстанциализировать это "Я", а тем самым задать иной — референциальный — уровень И.) через ограничение выбора из многообразия (множественности) возможного. Процедуры именования позволяют хронологизировать "сейчас" и локализовать "здесь" в рамках открытого пространства культуры, насыщенного "точками бифуркации". (С иных позиций Хабермас аналогично — топологически близко — пытался осмыслить И. как индивидуализацию через социализацию внутри исторического контекста.) Тем самым И. не есть фиксируемая "реальность", а есть длящаяся "проблема", точнее — "проблемность". Человек как целостность оказывается не дан при жизни самому себе, его "авторство" на собственную личность (самость) оказывается существенно ограничено, т.к., с одной стороны, "законченность" его целостности отграничивается точками рождения и смерти (в которых он представлен в значительной степени лишь "телом"), а с другой — она может быть реализована прежде всего в межсубъектном (интерсубъективном) пространстве диалого-коммуникации. Личность проецирует себя в интерсубъективный горизонт жизненного мира, получая "гарантию" своей И. от "других", вменяющих ей ответственность. "Соответственно моя идентичность, а именно моя концепция меня самого как автономно действующего и полностью индивидуализированного существа, может быть устойчивой лишь в том случае, если я получу подобного рода подтверждение и признание и как вообще личность, и как эта индивидуальная личность" (Хабермас). Тем самым происходит аннигиляция "тождественности", как всегда принадлежащей и "апеллирующей" к прошлому, за счет открытости И. в будущее (что было артикулировано уже у Локка) и принципиальной незавершенности человека (в разных

версиях было обосновано, например, Кьеркегором и М.М.Бахтиным), что предполагает темпоральное измерение И. (обозначено Дильтеем как отношение элементов к целому жизни). В итоге понятие "И." оказалось не только "вирусом", разрушившим традиционное представление о "тождественном", но и средством максимальной радикализации понятия "самости" и "перевода" проблематики постклассической философии в пространство интересубъективности, в котором И. постоянно пытается "ускользнуть" от схватывания и не желает быть "обнаруженной", "обнаженной", "разоблаченной" (она не "сокрыта", а "скрывается" от себя и от других). Это не утрата смысла существования в "одиокой толпе", влекущая за собой постоянный поиск постоянно утрачиваемой И. (Д.Рисмен), а, скорее, постоянное "простраивание" "Я" из иллюзий относительно себя самого, постоянно предъявляемое "на опознание" в

386

интер-пространство. С точки зрения Рикёра, идентификация в этом отношении предстает как повествование о жизни, рассказ истории в попытках придать цельность разрозненному (замаскировать "чтойность") и схватить ускользающую уникальность (обозначить "чтойность") в пространстве публичности, что ведет к постоянной подмене "кто" — "чем" ("некто") является; в этом же смысле можно говорить и о замене индивидуальной И. — групповой. Рикёр говорит о том, что в этой ситуации "пост-И." выступает как "нарративная И.". Нарратив, как подлинная история, подлежит чтению, которое постоянно исправляет предшествующую подлинную историю. Таким образом, И. описывает, повествует и предписывает, проявляясь лишь во времени. Она не столько "сохраняет", сколько "поддерживает" в процессах постоянного "переинавливания". Такая перспектива позволяет соотносить трактовки И. в философском и социогуманитарном знании, обнаружить (ретроспективно) их топологическую близость и их взаимовлияние и взаимопроникновение, тогда как в "реальной" интеллектуальной истории эти дискурсы И. складывались изначально как параллельные и решающие различные задачи. При этом принято считать, что импульс к универсализации проблематики И., ее выходу за границы философской и научной дисциплинарностей дал Эриксон ("Идентичность: юность и кризис", 1969 — "...исследование идентичности в наше время становится такой же стратегической задачей, какой во времена Фрейда было изучение сексуальности"), а сам термин "И." ввел Фрейд при описании механизмов действия интериоризации при формировании Супер-Эго. Таким образом, возникновение дискурса И. (в узком смысле его понимания) связывается с традицией психоанализа (частично, с социологией, где он осмысливался в контекстах обсуждения механизмов социализации), где идентификация первоначально понималась как процесс подражания чему-либо, а затем была переистолкована как процесс переживания субъектом той или иной степени слияния с объектом. Такой переинтерпретации способствовали работы А.Фрейда (исследование механизмов психологической защиты "Я", в частности, механизмов интроекции и проекции) и Адлера (проблемы соотношения комплексов неполноценности и превосходства, идея "преодоления себя сегодняшнего"). Эриксон связывал И. с переживанием индивидом себя как целого и определял ее как длящееся внутреннее равенство с собой в непрерывности самопереживаний индивида, и ввел понятие "кризиса И.", понимая последний как сопровождающий человека на каждой стадии культурного становления личности в векторе движения во времени жизни. Он считал, что в полном жизненном цикле человек переживает восемь таких кризисов, означающих переход от одной стадии жизни к другой (при этом особо акцентировал внимание на кризисах пятой и шестой ступеней, охватывающих периоды тинейджерства, юности и ранней зрелости, в которые окончательно устанавливается доминирующая позитивная И. Эго). Иная версия И. была предложена в рамках символического интеракционизма, исходившая из разделения личностной структуры Дж.Г.Мидом на "Self и "те" и трактованная И. как социализированную часть "Я" (те) в ее соотносительности с самостью Self. При этом речь шла о выборах репертуаров И. и необходимости их подтверждения "другими" в процессах интеракции. В методологическом развороте эта трактовка опиралась на разделение Джеймсом личностной структуры на метафизическую целостность (душа) и функциональную тождественность ("Я") и концепцию "зеркального (отраженного) Я" Кули. В рамках собственно социологии проблематика И. вводилась первоначально в статусно-ролевых концепциях личности и социализации, т.е. в контекстах соответствия предписываемой социальным статусом нормативной роли ее ролевому же исполнению (включая отношение к ней), "слияния" актора и роли (их отождествления), а социализация при этом понималась как усвоение ролевого репертуара и освоение ролевого опыта. Тем самым И. уравнивалась с удачно "играемой" ролью, а переидентификация трактовалась как смена ролей; неумение справиться с ролью (чаще — ролями как различными своими И. из определенного "набранного" набора) вызывает ролевой конфликт, который понимается как кризис И. Таким образом, все три исходных социальных дискурса И. могут быть рассмотрены в ретроспективе как взаимодополняющие друг друга в описании идентификационных механизмов, формирующихся на разных структурных уровнях личности (формирования И. — психоанализ, подтверждения — символический интеракционизм, предъявления — статусно-ролевые концепции). Дальнейшее развитие проблематики И. в социогуманитарном знании было связано с усилением внимания к экзистенциальной проблематике, ценностно-символическим, а затем и текстово-смысловым аспектам И. с нарастанием акцентирования несовпадения пространственно-временных и ценностно-смысловых градаций социокультурного бытия. В этом отношении было симптоматично введение Мертоном понятия референтной группы, по отношению к которой происходит И. индивида, который сам ("телом") далеко не всегда принадлежит к данной группе (более того, эта группа может быть

принципиально для него недоступна, выдумана, иллюзорна). Еще более показательна "драматургическая" социология И.Гофмана, где И. определяется как сложное производное от

387

процессов инсценирования, самопредставления, "подчинения-командования", занятия ролевых дистанций, стигматизации и маскирования. Несомтождественность индивида самому себе стала рассматриваться на уровнях: 1) интросубъективности, автокоммуникации Я — Я, 2) интерсубъективности, отношения Я — Ты (Мы), 3) "вещности", отношения Я — Не-Я, уровень "телесности", "наличности". Тем самым целостность индивида задается через проекции "Я есть тело", "Я есть Я", "Я есть Ты", а его самореализация протекает в двух планах: 1) в плане объективации, задающем реальные пространственно-временные координаты "наличности", 2) в плане выражения, выводящем за эти координаты в пространство символов, в котором индивид: а) маскирует себя, демонстрируя через маску, б) демонстрирует себя, маскируясь за жестом. Личность в этом смысле суть то, что "дано сквозь маску" (Лицо или Личину), но за маской может "ничего" и не быть. Тогда самоидентификация есть сведение всего в его инаковости "воедино". Она должна быть актуализирована в самореализации, чем уже задается "зазор", "пустота", пространство деструктурированного "коммунитас" — пространство "лиминальности" (В.Тернер). Если самореализация есть способность конструировать свое бытие в соотношении с "другими" с позиций собственного (ответственного) выбора, то она предполагает соотносительность еще с двумя другими аспектами (как своими условиями): 1) самоопределением (пространство выбора позиций-целей-средств, т.е. пространство свободы); 2) самопреодолением и (или) самоутверждением себя "вовне". "Синтезирующим" же по отношению к ним трем выступает самосознание, придающее экзистенциально-ценностные смыслы "Я" и вводящее его в пространство рефлексии, в котором отграничиваются и осознаются все ипостаси "Я". В этом плане особый интерес представляют анализы психопатологий как распадов самоидентификации в явлениях деперсонализации (переструктуриации сознания, восприятие "тела" как "чужого", "другого" как "постороннего"), дереализации (изменение отношения к реальности, восприятие "не-Я" как "чужого", "себя" как "постороннего" — "Я" "там" и "некогда", а не "здесь" и "теперь"), деактуализации (переживание "незакрепленности" в "пространстве — времени" внутренних событий). В этом же ключе находятся исследования явлений психостении (Жане) и астении, измененных состояний сознания (под воздействием психоделиков, психотехник, сна), явлений серийного мышления и т.д. (См. также **Тождества философия, Метафизика, Логоцентризм, Другой, Самосознание, Симулякр, Differance.**)

В.Л. Абушенко

ИДЕОЛОГИЯ — понятие, посредством которого традиционно обозначается совокупность идей, мифов, преданий,

ИДЕОЛОГИЯ — понятие, посредством которого традиционно обозначается совокупность идей, мифов, преданий, политических лозунгов, программных документов партий, философских концепций; не являясь религиозной по сути, И. исходит из определенным образом познанной или "сконструированной" реальности, ориентирована на человеческие практические интересы и имеет целью манипулирование и управление людьми путем воздействия на их сознание. Фундируется тем, что Джеймс обозначал как людская "воля к вере" (ср. у Аристотеля: человек может быть чем-то большим либо чем-то меньшим, нежели животное). Значительный элемент иррационализма, необходимо присущий любой И., обуславливает и реальный облик ее творцов: по мысли Г.Лебона, "гениальные изобретатели ускоряют ход цивилизации, фанатики и страдающие галлюцинациями творят историю". В рамках И. (в контексте осознания людьми собственного отношения к действительности, а также существа социальных проблем и конфликтов) содержатся цели и программы активной деятельности, направленной на закрепление или изменение данных общественных отношений. Ядром И. выступает круг идей, связанных с вопросами захвата, удержания и использования политической власти субъектами политики. И. фундирована конфликтной природой мира политики, его выстроенностью по полюсной модели "враг — друг", кристаллизующей сторонников той или иной И. Степень разработанности и наглядности образа идеологического противника правомерно полагать главным основанием сплоченности социальной группы — носителя И. В 1795 М.-Дж.Дежерандо получил приз на конкурсе Национального института Франции за предложенное исследование идей в их связи со знаками, а в 1796 Д. де Траси ("Элементы идеологии", 1801—1815) впервые употребил термин "И." ("Ideologie") для обозначения новой эмпирической науки об идеях. И. следовала в его системе наук после зоологии. Траси, Дежерандо, П.Кабанис и др. разрабатывали новую дисциплину, опираясь на идеи французских просветителей и энциклопедистов. Их критический пафос стал предметом жестких оценок со стороны Наполеона, назвавшего их "ветрогонными и идеологами, которые всегда боролись против существующих авторитетов". В 1808 Наполеон писал: "Ваши идеологи разрушают все иллюзии, а время иллюзий для отдельных людей, как для народов, — время счастья". Маркс и Энгельс в "Немецкой идеологии" и позднейших работах понимали под И.: а) идеалистическую концепцию, согласно которой мир представляет собой воплощение идей, мыслей и принципов; б) тип мыслительного процесса, когда его субъекты — идеологи, не сознавая связи своих построений с материальными ин-

тересами определенных классов и объективных побудительных сил своей деятельности, постоянно воспроизводят иллюзию абсолютной самостоятельности общественных идей; в) сопряженный метод подхода к действительности, состоящий в конструировании мнимой реальности, которая выдается за саму действительность. Согласно Марксу, "не в идеологии и пустынных гипотезах нуждается наша жизнь, а в том, чтобы мы могли бы жить, не зная смятения". Действительность, по Марксу, предстает в зеркале И. в искаженном, перевернутом виде. И. оказывается иллюзорным сознанием, Марксово понимание И. трансформировалось благодаря Энгельсу, разделившему критический анализ иллюзий совпадения идей и интересов людей, осуществленный Фурье. Фурье критиковал "философов-идеологов" за их избыточный интерес к идеям, за ориентацию на изменение одного лишь сознания. В сложившемся марксизме И. понималась как "ложное сознание", порожаемое "классовым интересом" господствующих классов, стремящихся представить его "интересом всего общества". В дальнейшем в марксистской традиции негативное восприятие И. "эксплуататорских классов" образовывало оппозицию с И. "социалистической", воспринимаемой сугубо позитивно. И. обществ тоталитарного (западного) типа характеризуется наличием самого мощного в истории идеологического аппарата, определенным "рамочным" плюрализмом (запрет на И. национал-социализма и расизма, "не поощрение" коммунистических взглядов), религиозной терпимостью, "рассеянностью" во всем объеме внеидеологических феноменов и т.п. Появление принципиально новых средств и способов описания и объяснения социальной реальности в середине 20 в. обусловило формирование оригинальных концепций сути и функций И. Бахтин в своем истолковании И. попытался снять классово-политические контексты. "Идеологическое" для Бахтина — синоним семиотического, знакового вообще: "Ко всякому знаку приложимы критерии идеологической оценки (ложь, истина, справедливость, добро и пр.). Область И. совпадает с областью знаков. Между ними можно поставить знак равенства. Где знак — там и И.". Бахтин противопоставлял И. — психологии как области "внутреннего знака" и "внутренней речи". Бахтин постулировал диалектический характер этого противопоставления, так как "внутренний знак" тоже знак, а значит, и И. "индивидуальна", а в ряду социально-психологических явлений — выступает как "жизненная И.". Все психологическое, по мнению Бахтина, имеет свои семиотические основания: "Вне объективации, вне воплощения в определенном материале (материале жеста, внутреннего слова, крика) сознание — фикция. Это плохая идеологическая конструкция, созданная путем абстракции от конкретных фактов социального выражения". Психологии Бахтин противопоставлял не И. вообще, а только ее социальные объективации в форме этических и правовых норм, религиозных символов и т.д. Для обозначения объективно существующих форм И. Бахтин использовал термин "идеологема". Трактовка И. как универсального свойства всего семиотического препятствовала спецификации конкретных механизмов ее функционирования, хотя и элиминировала идеологические предпочтения ее исследователей, трансформируя их подход в объективно-семиотический (в отличие от политической ангажированности представителей марксизма). Спецификация семиотических механизмов И. явилась одной из вершин философского творчества Р.Барта. В "Мифологиях" (1957) Барт объединил миф и И., называя их "метаязыком". Барт не считал целесообразным проводить между И. и мифом семиотическое разграничение, определяя И. как введенное в рамки общей истории и отвечающее тем или иным социальным интересам мифическое построение. Следуя традиции определения знака как ассоциации означаемого и означающего, а языка — как системы знаков, Барт определил миф и И. как "вторичные семиотические системы", "вторичные языки". Смысл знаков первичной знаковой системы, исходного "языка" "опустошается", согласно Барту, метаязыком до полой формы (сохраняясь и в обескровленном состоянии), которая становится означающим как мифа, так и И. Мерцающее существование первичных смыслов исполняет функции алиби для концептов метаязыка, т.е. для означаемых мифа и И. Это алиби мотивирует идеологический знак, представляя связь формы с концептом как что-то "естественное" и "природное". Критическое отношение к мифу и И. приводит Барта к их описанию в образе вурдалака: "Миф же — это язык, не желающий умирать; из смыслов, которыми он питается, он извлекает ложное, деградированное бытие, он искусственно отсрочивает смерть смыслов и располагается в них со всеми удобствами, превращая их в говорящие трупы". Миф и И. звучат голосом языка-объекта, оживляя его для потребителя, чередуя его выпотрошенную форму с его исходным смыслом. Значение же самого метаязыка "натурализируется" в И. В "Основах семиологии" (1965) Р.Барт отмечал, что И. — это постоянный поиск ценностей и их тематизация. В случае же фигуративизации, по Барту, идеологический дискурс становится мифологическим. Кристева использовала для исследования И. термин Бахтина "идеологема". Последняя определялась ею в качестве "интертекстуальной" функции, придающей тексту социальные и исторические координаты, а также связывающей текст с прочими практиками означивания, составляющими его культурное

пространство. И., по Кристевой, присутствует также и в семиотических коннотациях самого исследователя И., санкционирующих использование им тех или иных моделей и формализации. Избавиться от данных предпосылок невозможно, но возможно их прояснение в акте саморефлексии. Эко рассматривал коммуникативные функции И., которая "предохраняет нас от рассмотрения семантических систем в целокупности их внутренних взаимоотношений" благодаря ограничению области возможных коннотаций.

Идеологический субкод исключает нежелательные подразумевания семантической системы. И. выступает означаемым данного риторического субкода, и идеологические контексты формируются "склеротически отвердевшими сообщениями". Позже Эко описал И. как перекодирование первичного кода, придающее сообщениям вторичные смыслы. Перекодирование у Эко суть интерпретативная модификация первичного кода, приводящая к нестандартному употреблению прежнего правила и создающая новое правило. Например, риторические и иконологические правила наделяют макроскопические фрагменты первичных сообщений некоторым значением, перекодируют их. Статус И. как воплощение связи дискурса с некоторой социальной топикой описывается в современной философии как ряд отношений правдоподобия. ("Референциального" — в контексте отношения с реальностями мира, "логического" — в плане соответствия жанровым и игровым закономерностям и т.д.) Нередко в рамки И. пытаются инкорпорировать чисто философские измерения (философию истории, местоположение в ней человека, сопряженные с ними оценочные суждения о возможных вариантах социального развития и желательного темпа последних). В этом контексте любая И., несущая в своей структуре некий идеал, противопоставленный наличной социальной реальности, — утопична и эсхатологична. (Ср. у К.Манхейма: "в слове "идеология" имплицитно содержится понимание того, что в определенных ситуациях коллективное бессознательное определенных групп скрывает действительное состояние общества как от себя, так и от других и тем самым стабилизирует его".) В тоталитарных обществах И. трансформируется в государственную религию с особыми догматами, священными книгами, апостолами, святыми, бого-человеками, литургией и т.д. Государство в этом случае выступает идеократической системой, в границах которой верховный жрец, могущий толковать и трансформировать постулаты И., выступает и высшим чиновником, и политическим лидером. (Бердяев именовал подобные общественные модели — "обратными теократиями".) Разрушение И. такого типа, неизбежное при переходе их на позиции терпимости и открытости к инаковым духовным образованиям, представляется не менее болезненной проблемой, чем даже процедуры передела собственности (ср. у Лебона: "нет ничего более разрушительного, чем прах умерших богов"). Согласно Жижеку, "фундаментальное измерение" И. следующее: "идеология — это не просто "ложное сознание", иллюзорная репрезентация действительности, скорее идеология есть сама эта действительность, которая уже должна пониматься как "идеологическая", — "идеологической" является социальная действительность, само существование которой предполагает не-знание со стороны субъектов этой действительности, не-знание, которое является сущностным для этой действительности. То есть такой социальный механизм, сам гомеостаз которого предполагает, что индивиды "не сознают, что они делают". "Идеологическое" не есть "ложное сознание" (социального) бытия, но само это бытие — в той мере, в какой это бытие имеет основание в "ложном сознании". Пророчество Ницше о том, что в 20 в. борьба за мировое господство будет осуществляться от имени тех или иных философских принципов, полностью реализовалось (ср. "Восток" и "Запад" как идеолого-политические образования) в виде несколько трансформированном: философские идеи заместились политико-идеологическими максимумами. Результатом явилось крушение доверия людей к человеческой мысли как таковой — по Манхейму, это было, в первую очередь, обусловлено широким признанием того, что "мысль всех партий во все эпохи носит идеологический характер".

А.А. Грицанов

ИДЕЯ — понятие, широко используемое в различных философских системах для обозначения наиболее развитых форм духа (позднее — знания).

ИДЕЯ — понятие, широко используемое в различных философских системах для обозначения наиболее развитых форм духа (позднее — знания). Понятие И. является одним из центральных у Платона, обозначая трансцендентный мир истинного бытия, по образцу которого существуют вещи чувственной реальности. Это учение получает развитие в неоплатонизме и средневековой философии, которые трактуют И. как идеальные формы, по образцу которых божественный ум, а затем и сам Бог творят вещи. Таким образом, от античности до Возрождения И. трактуются чисто онтологически. В Новое время И. рассматриваются преимущественно гносеологически, как одна из основных форм человеческого познания. Возникают споры по поводу происхождения И. и их соответствия реальности, которые находят свое выражение в противостоянии рационализма и эмпиризма. Докантовский рационализм рассматривал И. как "врожденные", изначально присущие субъекту и не сводимые к опыту. Эмпиризм видел в И. лишь обобщение чувственных данных, а субъект трактовал как

390

пассивное отражение действительности. В философии Канта И. — это понятие разума, которому ничего не соответствует в опыте. И. возникают в результате попыток разума выйти за пределы чувственного опыта и рассматриваются Кантом как принципы, задающие цель познанию. Для Гегеля абсолютная И. является высшей точкой развития знания, которая включает в себя все предшествующие формы знания и поэтому является высшей объективной истиной, в которой совпадают мышление и реальность. В философии 20 в. слово "И." практически полностью утрачивает свое значение и используется лишь как синоним термина "понятие". (См. также **Эйдос**.)

"ИМЕТЬ ИЛИ БЫТЬ?" ("To have or to be?", 1976) — работа Фромма, посвященная анализу "бытия" и "обладания" как фундаментальных способов человеческого существования

"ИМЕТЬ ИЛИ БЫТЬ?" ("To have or to be?", 1976) — работа Фромма, посвященная анализу "бытия" и "обладания" как фундаментальных способов человеческого существования (категория "бытие" используется Фроммом как психологическая и антропологическая, а не как метафизическая). Фромм расценивает состояние современной цивилизации как предкатастрофическое. "Большие Надежды" на достижение личных и общественных благ, присущие техногенной цивилизации, по мнению Фромма, не оправдались, а человечество оказалось на грани самоуничтожения. Фромм полагает, что причины кризисных явлений кроются в специфике капиталистического общества. Капиталистическая экономическая система, по Фромму, руководствуется в своем развитии не подлинными интересами человека, а собственными системными потребностями. В результате социально-экономические условия капитализма формируют адаптированного к ним индивида — эгоистичного, себялюбивого и алчного. Согласно Фромму, черты характера человека, порожденного социо-экономической системой капитализма, являются патогенными и в результате формируют больную личность, а следовательно, и больное общество. Фромм утверждает, что единственным способом избежать глобальной катастрофы является гуманистическая переориентация направленности развития человека и общества. Проблему реализации гуманистических альтернатив Фромм связывает с необходимостью глубоких изменений в человеческом характере. Различия в индивидуальных характерах людей и в типах социального характера связываются им с преобладанием одного из двух основных способов существования человека — "обладания" либо "бытия". При существовании по принципу "обладания" отношение к миру выражается в стремлении сделать его объектом владения, в стремлении превратить все и всех, в том числе самого себя, в свою собственность. В "бытии" как способе существования Фромм выделяет две формы; одна из них противопоставляется "обладанию" и означает жизнелюбие и подлинную причастность к существующему. Другая форма "бытия" есть противоположность видимости и относится к истинной природе, истинной реальности личности или вещи. Реализация принципов "бытия" и "обладания" рассматривается Фроммом на примерах ряда явлений повседневной жизни: обучения, памяти, беседы, чтения, власти, знания, веры, любви. Общими признаками "обладания", с точки зрения Фромма, являются косность, стереотипность, поверхностность; "бытия" — активность, творчество, заинтересованность. Фромм приходит к выводу, что в современном обществе, ориентированном на ценности потребления и на получение прибыли, доминирует модус "обладания". Одним из симптомов этого, по его мнению, является злоупотребление в речевой практике глаголом "иметь". Природа "обладания" рассматривается Фроммом как обусловленная природой частной собственности. Модус "обладания" определяется доминированием установки на приобретение собственности и неограниченное право сохранять все приобретенное. Собственнические чувства и ценности приобретательства при этом распространяются, по мысли Фромма, на вещи, других людей, собственное "Я", идеи, убеждения и даже привычки. Данный способ существования формируется как результат социальной репрессивности по отношению сначала к ребенку, а затем ко взрослому человеку. В ходе индивидуального развития истинные желания и интересы человека, его личная воля замещаются теми, которые навязаны принятыми в обществе стандартами мыслей и чувств. При установке на обладание счастье состоит в ощущении превосходства над другими, во власти, в способности применять насилие. Фромм полагает, что усилению ориентации на обладание способствуют язык, создающий иллюзию постоянства объектов, и биологически обусловленное желание жить, порождающее потребность в суррогатах бессмертия — славе и передаваемой по наследству собственности. Основной характеристикой модуса "бытия" полагается внутренняя активность, продуктивное использование собственных потенций. Такая активность реализуется, по Фромму, в проявлении всех собственных способностей, дарований, в заинтересованности миром, в преодолении рамок собственного изолированного "Я". Счастьем при установке на "бытие" являются любовь, забота о других, самопожертвование. В структуре "бытия" доминирует живой невыразимый опыт, живое и продуктивное мышление. И "бытие", и "обладание" являются, по убеждению Фромма, потенциальными возможностями человеческой природы. "Обладание" Фромм считает основанным в конечном счете на био-

логической потребности в самосохранении. "Бытие" же связано со спецификой человеческого существования, с внутренне присущей человеку потребностью в преодолении одиночества посредством единения с другими людьми. Обе эти потенциальные возможности живут в каждом человеке; доминирование одной из них зависит от социальной структуры, ее ценностей и норм. Используя понятие "религия" для обозначения любой системы взглядов и действий, которой придерживается какая-либо группа людей и которая служит схемой ориентации для индивида и объектом его поклонения, Фромм полагает ее укорененной в специфической структуре характера данного человека и в социальном характере. "Религиозные" потребности, по Фромму, имманентно присущи человеку, коренясь в основных условиях существования человеческого вида. Их возникновение связано с утратой способности действовать под влиянием инстинктов и наличием разума, самосознания и воображения. Специфика человеческого существования порождает потребность в формиро-

вании картины мира и места в нем индивида, а также в позволяющем интегрировать усилия в определенном направлении объекте поклонения. При этом глубинные мотивации поведения нередко не соответствуют декларируемым ценностям, и сам индивид даже не осознает, что же реально является объектом его личного поклонения. Так, Фромм полагает, что христианские ценности имели определенное влияние в Европе лишь в период между 12 и 16 вв. В 16 в. начинает развиваться "авторитарный, одержимый, накопительский характер", связанный с "индустриальной религией", возникшей за фасадом христианства. В "индустриальной религии" "священны" труд, собственность, прибыль, власть. К концу 19 в., согласно Фромму, постепенно начинает преобладать рыночный характер, при котором человек ощущает себя как товар, а свою "стоимость" — не как "потребительскую", а как "меновую". Структуре этого характера соответствует, по мнению Фромма, "кибернетическая религия" обезличенности и механизации. Программа Фромма по изменению человека и общества была ориентирована на массовое изменение человеческого характера с переходом от установки на "обладание" к установке на "бытие". Она предполагала переход к "здоровому потреблению", реализацию "демократии участия", децентрализацию промышленности, замену бюрократического управления гуманистическим, запрет методов манипуляции сознанием и ряд других мер.

М.Н. Мазаник

ИММАНЕНТНЫЙ (лат. immanens — пребывающий внутри) — понятие, обозначающее свойство, внутренне присущее предмету, процессу или явлению;
ИММАНЕНТНЫЙ (лат. immanens — пребывающий внутри) — понятие, обозначающее свойство, внутренне присущее предмету, процессу или явлению; то, что пребывает в самом себе, не переходя в нечто чуждое, не трансцендируя. Метод исследования, определяемый исключительно самим его предметом, равно как и критика системы идей на основе ее собственных посылок, являются И. У Канта И. — противоположно трансцендентному. В гносеологии Канта сфера законного (И.) применения разума ограничена миром явлений, данным в опыте.

А.А. Грицанов

ИНАКОСТЬ (греч. heterores, лат. alterritas) — термин философии Платона
ИНАКОСТЬ (греч. heterores, лат. alterritas) — термин философии Платона ("Тимей", "Парменид"), вошедший в категориально-понятийные комплексы ряда философских систем. Платон полагал принципиальную возможность и радикальную достижимость точного определения чего-то "одного", уникального, в отличие от другого. И. у неоплатоников отражала дуализм уже познанного и все еще познаваемого в "Нусе"; у схоластов Божественное откровение выступало И. применительно "посюстороннему" миру; у Гегеля И. обозначалась категория противоречия как диалектического единства полярных начал и понятий.

А.А. Грицанов

"ИНАЧЕ, ЧЕМ БЫТЬ, ИЛИ ПО ТУ СТОРОНУ СУЩНОСТИ" ("Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence", 1974) — центральная работа позднего периода творчества Левинаса.

"ИНАЧЕ, ЧЕМ БЫТЬ, ИЛИ ПО ТУ СТОРОНУ СУЩНОСТИ" ("Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence", 1974) — центральная работа позднего периода творчества Левинаса. В ней излагается трансцендентальная теория диалога как вариант этической феноменологии. Трансцендентализм левинасовской теории диалога редуцируется к поиску эйдетической формы коммуникации, не идентичной повседневному общению. Пребывая в мире, человек существует не только "в отношении к вещам", но и "в отношении к другим людям", существует "в отношении к Другому", что составляет основу явления, именуемого обществом. По мнению Левинаса, общество нельзя считать результатом исключительно исторического развития и ни в коем случае "общественным договором". Он рассматривает общество как квинтэссенцию фундаментальной онтологической ситуации — отношения Я к Другому, — лежащей в основе человеческого существования. "Факт, что Другой, мой ближний, является также кем-то третьим в отношении к еще Другому, его ближнему, есть факт рождения мысли, сознания, справедливости и философии". Эйдетическая форма диалога характеризуется как ситуация, предшествующая не только субъекту, но и самому диалогу. Данная форма коммуникации имеет триадическую структуру и представляет собой этическую драму трех лиц. У вовлеченных в эйдетическую коммуникацию нет и не может быть ниче-

го общего — "ни идеи, ни темы, ни общего горизонта понимания". Их не в состоянии объединить, "тотализировать" никакая социальная система, ни природа в ее структуралистской интерпретации, ни даже посредническая личность между "я" и "ты". Основная идея книги заключается в обосновании постулата о существовании человека на пересечении двух сфер — интериорной и экстериорной. Интериорное, внутреннее представляет собой чистую субъективность, не принадлежащую сфере бытия, но и не относящуюся к небытию. Левинас называет этот феномен "иначе, чем быть", или "инобытием", находящимся "вне бытия" и обозначающим "субъективность, или человечность". Как буферная зона между

бытием и небытием она характеризуется субъективностью (освобождением Я от всего внешнего в самом себе, или распознаением Самости как идентификацией личности) и интенциональностью (посредством трансцендентальной редукции среди направленных к экстерииорности интенциональных состояний остается лишь Метафизическое Желание). Только такое "аутентичное Я" способно выйти на-встречу Другому, имманентно трансцендентному. Трансцендирование как человеческая способность "обнаруживается не в отношении человека к миру или к самому себе, а в его способности общения с "другим", с иной субъективностью" (И.С.Вдовина). В своей работе Левинас отрицает онтологическую свободу хайдеггеровского Dasein как одно из оснований насилия. Оппонент Хайдеггера предлагает собственное понимание свободы, тематизируя его на уровне свободы Другого и собственной свободы. Непосредственная близость Другого инициирует состояние экстаза "навязчивой идеи", которое, тем не менее, не является "эйфорией безумия", хотя содержит ее в зародышевом состоянии. Данный исток безумия никогда не должен "взрываться страхом", ибо атмосферу диалогического пространства заполняет Доброта (la Bonté). Доброта не является ни идеей, ни принципом, ни интенцией желания. Левинас интерпретирует ее как "след" (la trace) третьей личности, участвующей в этической коммуникации. Тайнственное левинасовское третье в структуре диалогических отношений — это, прежде всего, представленная в ситуации пограничной сотворенности личность Абсолюта, личность Бесконечного, бесконечность которого раскрывается структурой Добра. "Истинная сущность человека, — пишет Левинас, — проявляется в его лице", в потенциальной способности облика являть человека именно как человеческое бытие в отличие от всякого предметного бытия. Отношение человека к человеку как отношение действительно человеческое возможно исключительно в отношении облика, а не в отношении абстрактного понятия "человек", специфицируемого "когитальностью". Истинное "отношение к лицу реализуется как добро". Оценивая в работе собственную этическую концепцию как "коперниканскую революцию в философии", Левинас идентифицирует ее со смыслом, который не детерминируется ни бытием, ни не-бытием, а, напротив, само бытие детерминируется смыслом", смыслом этической структуры реальности.

С.В. Воробьева

"ИНАЧЕ, ЧЕМ ЗНАТЬ" ("Нечто иное, чем знание") ("Autrement que savoir", 1988) — коллективная монография Левинаса, Г.Петитдеманжа (G.Petitdemahge) и Ж.Роланда (J.Rolland)

"ИНАЧЕ, ЧЕМ ЗНАТЬ" ("Нечто иное, чем знание") ("Autrement que savoir", 1988) — коллективная монография Левинаса, Г.Петитдеманжа (G.Petitdemahge) и Ж.Роланда (J.Rolland) с точной маркировкой проблемных полей и вопросов, решаемых авторами. В комментарии к данной работе Левинас пишет: "Реконструируя в представлении возможность мысли, которая не является знанием, я хочу утверждать духовность, которая прежде всего — прежде всякой идеи — заключается в факте бытия поблизости кого-нибудь. Близость, сама социальность является "иным", чем знание, которое ее выражает". Внекогнитивный феномен "иначе, чем знать", Левинас не относит к сфере верований. То, на что направлена "мысль, которая оценивает" ("met en valeur"), автор называет лицом. Лицо есть духовная жизнь — слово, которого Левинас, по его признанию, опасается, — "жизнь человеческой близости (une vie de la proximité humaine)", "бытие многих". "Быть с кем-нибудь чужим" фундирует не-безразличие (non-indifference). Данную "не-безразличную близость" нельзя рассматривать как суррогат совпадения, еще менее — как веру, замещающую достоверность. Коррелятом данной близости является "любовь без эроса", так как лицо ближнего реферирует не пластическую портретную форму, а этическую перцепцию. Наилучший способ встречи ближнего, как отмечает Левинас, не заметить при общении даже цвет его глаз. Выражение Лица выступает в качестве предела вопрошаемого, т.е. трансцендентного. "То, что не является вопрошаемым", есть, согласно Левинасу, истинно другое. Оно не может быть артикулировано в форме обычного вопроса. Область невопрошаемого (inquestionnable) аккумулируется в феномене, именуемом философом святостью (une sainteté). Понятие святости, интерпретируемое как приоритет Другого по отношению ко мне, дополняет структуру интерперсональных отношений и маркируется вопросом "Почему я также не являюсь другим другому?". Асимметрия отношения "Я — Другой" заключается в том, что "я затмеваю себя перед другим" — другим, которого невозможно описать средствами онтологии, другим как "иное, чем бытие", в че-

ловеке, которое и составляет святость его Лица, продолжение Выражения. Тезис о личной ответственности, превышающей ответственность остальных, определяет "первоначальную структуру я, прибытие в мир "вот я" на службу другому". "Область невопрошаемого", то, к чему нельзя непосредственно обратиться с вопросом, просьбой, подтверждает нереверсивность отношений между Я и Другим, указывает на невозможность для Я быть "другим Другим". Язык как социокультурная детерминанта феноменологического опыта фундирует событие встречи. "Встреча является первоначальной и необходимой конъюнктурой значения языка: кто-нибудь, говорящий "я", направляется к другому человеку". Событие встречи, интерпретируемое как движение трансцендентности от одной личности к другой, олицетворяет непреодолимое отделение — переходную ступень к тишине либо к интерпелляции, а значит, к языку. Повествовательное направление

отношения-с-другим (la relation-avec-autrui) от Я к Другому подчинено правилам традиционной логики, "логики тождества", поглощающей трансцендентность данного отношения. Коммуникативная сторона этого отношения в аспекте ipso facto (сам делаю) будет восстанавливать трансцендентность самого повествования, предназначенного для Другого. Трансцендентность как "отсутствующее присутствие" присутствует за "языковой вуалью" встречи. Экстериорная по форме, она не может стать имманентной сознанию, не может стать внутритекстовой.

С.В. Воробьева

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — одно из основных слагаемых мировой философии, история которой охватывает более двух с половиной тысячелетий.

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — одно из основных слагаемых мировой философии, история которой охватывает более двух с половиной тысячелетий. И.Ф. характеризуется отчетливо выраженным своеобразием, которое в значительной степени объясняется ее происхождением и общекультурными основаниями. (Вследствие признания идеи о вечности циклично воспроизводящегося мирового общественного процесса в И.Ф. не сложилась собственно философия истории. Учения об обществе и государстве, эстетике являлись особыми теоретическими дисциплинами.) Философское мышление возникало путем интериоризации ритуальной практики за счет усиления и автономного развития ментальной составляющей ритуала. Познавательный акт рождался как особое ритуальное действие ("жертва знанием"), основанное на аскетической отрешенности от мира и подвижничестве ("внутренней обрядности"). Философское умозрение обеспечивалось ритуальной по своим истокам практикой медитации, трансформирующей человеческое сознание и выводящей его по ту сторону различий, значимых для обыденного мышле-

ния. В Упанишадах — первых философских текстах в индийской культуре (ранние Упанишады относятся к 8—7 вв. до н.э.) — центральным пунктом является тезис о тождестве Брахмана, источника всего сущего во внешнем мире, и Атмана, универсального активно-жизненного начала. Глубинное тождество субъективного и объективного считалось недоступным абстрактному рассудку — подлинная реальность открывалась благодаря йогическому тренингу, ведущему к достижению экстатического состояния. Вследствие ритуальной природы философского умозрения в индийской культуре получали развитие преимущественно целостные религиозно-философские комплексы, в которых культовая и отвлеченно-познавательная составляющие были содержательно и функционально связаны. Так, абсолют в концепции Упанишад двусоставен — это и бог Брахма, предмет религиозного почитания, и Брахман, безличный принцип, являющийся предметом познания. Познающие Брахмана достигают мокши — освобождения от цепи перерождений (сансары). А все те, кто ограничивается религиозными обрядами и совершением добрых дел, может рассчитывать лишь на новое рождение в более высоком статусе в соответствии с универсальным законом кармы. Если популярная, обращенная к мирянам часть целостного мировоззренческого комплекса может быть квалифицирована как религиозная проповедь, то его внутреннее концептуальное ядро, доступное немногим (специально подготовленным и стремящимся лишь к знанию людям), представляет собой собственно философию. Воспроизводство "круга знающих" осуществлялось посредством тщательно разработанной техники ученичества, основанной на абсолютном послушании учителю и нацеленной на максимально точное повторение в ученике личности учителя, а тем самым и его познавательного опыта. Соответственно индийское философское мышление характеризуется ярко выраженной традиционностью; считалось, что содержание великих истин не затрагивается эмпирическим течением времени, относящимся к порядку сансары. Разработка новых идей осмысливалась преимущественно как выявление посредством более точного комментария подлинного содержания авторитетного текста — опоры традиции. Первое место в ряду канонических текстов принадлежало Ведам — священному знанию, которое квалифицировалось как шрути ("услышанное", т.е. имеющее сверхчеловеческое происхождение). Ведийский канон в основном сложился в первой половине I тысячелетия до н.э. и включал самхиты (сборники гимнов мифологического содержания, заклинаний и молитв), брахманы (изложения и комментарии ритуала жертвоприношения), араньяки ("лесные книги" — наставления для отшельни-

ков) и упанишады (религиозно-философские произведения брахманизма). Отношение к Ведам являлось основанием разделения индийских систем умозрения на ортодоксальные и неортодоксальные. Неортодоксальные концепции (отрицающие авторитет Вед и особый статус варны (сословия) брахманов как единственных законных хранителей священного знания) формировались в основном во второй трети I тысячелетия до н.э. в период интенсивного духовного брожения, связанного с кризисом варнового строя Индии. В это время появляются учения адживикизма (отрицавшего закон кармы и идею перерождения и утверждавшего всевластие в мире и человеческой жизни естественного закона), джайнизма (создавшего замкнутую организацию и искавшего путь к спасению в крайнем аскетизме) и буддизма (развившегося позднее в мировую религию). Показательно, что, формируясь в рамках традиционной культуры, джайнизм и буддизм ассимилировали основные мировоззренческие категории, разработанные ортодоксальной мыслью — сансара, карма, мокша (буддийский аналог — нирвана), и создали собственные канонические тексты,

авторитетность которых базировалась на личной харизме основателя учения. Несмотря на широкую популярность неортодоксальных концепций, они были постепенно вытеснены обновленной ортодоксией — индуизмом, и последующее развитие И.Ф. было связано, в основном, с ортодоксальными индуистскими школами умозрения (даршанами) — ведантой, мимансой, санкхьей, йогой, ньяей и вайшешикой. Почти вся литература по И.Ф. написана на санскрите — языке ученых и деятелей искусства Индии.

В.И. Фурс

ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ — исходно — одна из основных методологических установок прагматизма, в более узком смысле — версия прагматизма Дьюи и его последователей (С. Хук, Дж. Тафте, А. Мур, А. Мерфи и др.).

ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ — исходно — одна из основных методологических установок прагматизма, в более узком смысле — версия прагматизма Дьюи и его последователей (С. Хук, Дж. Тафте, А. Мур, А. Мерфи и др.). Значение принципов, разработанных в И., вышло далеко за пределы прагматизма, как проникнув в близкие к нему направления (операционализм П. Бриджмена, "социальный бихевиоризм" Дж.Г.Мид, семиотическая концепция Морриса), так и будучи осмысленным в современных концепциях познания и знания в целом. И. переформулировал субъект-объектную проблему в проблему обоснования знания как такового, которую в свою очередь сформулировал как проблему понятийного схватывания опыта. Сам опыт был истолкован как серия сменяющих друг друга ситуаций, в которых, оценивая и достраивая условия среды, субъект структурирует свою жизнедеятельность, стремясь найти эффективные и рационалистически обоснованные решения жизненных (экзистенциальных) во-просов и задач. Устойчивые ситуации выстраиваются на основе заложенных в человеке и приобретаемых им в процессах обучения и воспитания привычек (навыков), осознанных и закрепленных как верования, т.е. готовность действовать определенным образом. Жизнедеятельность индивидов подчинена действию "принципа непрерывности", уравнивающего любые виды и типы действий по критерию их способности служить эффективным средством вписывания в ситуацию. В этом отношении снимаются и границы между познанием и действием. Понятия, идеи, теории суть лишь средства, орудия, инструменты (откуда и название — "И."), "ключи к ситуации", "планы действия" субъекта, оцениваемые функционально, т.е. с точки зрения (не) обеспечения успеха в данной ситуации. Отсюда и функциональная концепция истины (впервые последовательно развернутая и аргументированная в прагматизме), последовательно акцентирующая принцип практической целесообразности и интенциональное понимание познания как движения в направлении обеспечения реализации цели, задаваемой ситуацией. Основное отношение субъекта к миру — практическое, заинтересованное, всегда субъективно окрашенное. В силу этого снимается и противопоставление теоретической и оценочной деятельности. Путь к истине и путь к ценности суть одно и то же. Познание должно быть понято (на уровне его механизма) как процесс вынесения оценки (истинно то, во что лучше верить). Непрерывность опыта дополняется его ценностной интерпретируемостью. Отсюда он то, что нами пережито и воспринято. Однако выработанные в опыте привычки (навыки) и опробованные инструменты не являются универсальными, не обеспечивают стандартность и автономность наших решений, а наоборот, при их догматизации, сужают горизонт наших возможностей. Большинство ситуаций, в которые включен человек, носят не устойчивый (стационарный) характер, а полны неопределенностей, т.е. проблемны. Они проблемны (а следовательно и опасны для человека) до тех пор, пока мы не знаем, каким образом в них действовать, пока мы не способны их структурировать, не можем их перевести в ситуацию реализации решений. Ситуации локализуют наш опыт, контекстуализируют и его и наши инструментальные (познавательные) возможности, актуализируя поиск новых решений именно здесь-и-сейчас (на основе выстраивания выгодных и эффективных отношений с объектами). Задача интеллекта в том и заключается, чтобы дать человеку возможность нормально жить в неустойчивом и полном опасностей мире, обеспечивая его адекватными социальными технологиями. "Инструментальная логика" познания, заканчивающаяся технологизированным решением, задается

адекватностью схватывания проблемы и правильностью постановки целей, диктующих выбор средств-инструментов. Тезисы контекстуальности и функциональности познания дополняются тезисом экспериментальности (операциональности и технологичности). Познание — это "делание", умение решать проблемы, преобразовывать ситуации. Познать — значит не столько выявить предпосылки возможного действия, сколько оценить возможные его последствия, характер порождаемых принятым решением новых проблем. Одну версию того, как это сделать, предложил Бриджмен, конституировав тем самым операционализм как отдельное направление, другую Дьюи в своей модели пятиуровневой процедуры. (Моррис "текстуализировал", а Мид "социализировал" эту проблематику, версии же Бриджмена и Дьюи соотносимы между собой). Из этой процедуры выводится концепция истины Дьюи как оправданной утверждаемости, ставшей основополагающей для И. в целом. Таким образом, объект знания для И. есть созданный, экзистенциально произведенный объект. В нем это положение не радикализуется до утверждения конструирования реальности знанием, но возможность такого "хода" в И. заложена, как и собственная трактовка соотношения концептов повседневного уровня познания (анализ прагматизмом в целом здравого

смысла) и конструкторов научного знания, получившая детальную разработку в феноменологической версии социологии знания.

В.Л. Абушенко

ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫЙ (лат. *intelligibilis* — умопостигаемый) — философская категория, образующая пару понятий с категорией сенсительный.

ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫЙ (лат. *intelligibilis* — умопостигаемый) — философская категория, образующая пару понятий с категорией сенсительный. Термином И. обозначают такой объект, который является предметом интеллектуального созерцания. Термином "сенсительный" (лат. *sensibilis* — чувственно воспринимаемый) обозначают объект, который может быть предметом чувственного созерцания. Впервые строгое деление всех объектов познания на И. и сенсительные предлагается Платоном. Если И. объект, получивший у Платона название "идея", обладает свойствами тождественности, нерожденности и неуничтожимости, то основное свойство сенсительного — изменчивость. Соответственно, критерием истины должно служить соотнесение суждения не с чувственным опытом сенсительных предметов, но с чистым знанием предметов интеллигивельных. Поэтому ложность суждения — это не "иномнение", когда мнится один чувственный предмет вместо другого, но соотнесение с "идеей" умопостигаемого "небытия". В схоластике И. именовались общие сущности, к которым относят пять предикабиллий Аристотеля (род, вид, определение, собственное и приводящее), фигурирующие под общим названием "универсалии". Сенсительным же назывались единичные сущности. В философии Канта способ познания И. объекта характеризуется понятием "трансцендентный", а способ познания объекта сенсительного характеризуется понятием "имманентный".

А.Н. Шуман

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ (лат. *intentio* — стремление, внимание) — основное понятие феноменологии Гуссерля.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ (лат. *intentio* — стремление, внимание) — основное понятие феноменологии Гуссерля. Этот термин, который был введен в средневековой философии, использовался Brentano и Штумпфом для описания психических переживаний. Гуссерль, заимствовав понятие И. у Brentano, объявил его фундаментальным свойством феноменологического сознания. В отличие от гносеологической субъективности неокантианства, представляющей собой замкнутую самосознающую субстанцию, феноменологическое сознание всегда обладает изначальной отнесенностью к предметности, т.е. И. И. как "сознание о", полагание предметности, выражает несамодостаточность сознания, которое может существовать лишь при осознании предмета, а не собственных актов. И. формирует смысловую структуру сознания, нередуцируемую к психическим и физическим связям. И. существует в виде единой структуры акта полагания (ноэзис) и предметного смысла (ноэмы), причем последний не зависит от существования предмета или его данности. Понятие "И." оказало значительное влияние на Хайдеггера и Сартра. Мерло-Понти расширяет гуссерлевское понятие И. и рассматривает ее не только как свойство актов сознания, а как фундаментальное отношение человека к миру. В аналитической философии понятие И. получило широкое распространение благодаря работам Д. Серля, который стремится объединить лингвистическое понятие И. с феноменологическим. Д. Серль показал, что значение не может быть сведено лишь к лингвистическим составляющим, а является результатом взаимодействия языка и интенциональных ментальных актов. (См. также Гуссерль.)

А.В. Филиппович

ИНТЕРНЕТ (InterNet) (англ. *взаимо-сеть или сеть сетей*) — феномен культуры,

ИНТЕРНЕТ (InterNet) (англ. *взаимо-сеть или сеть сетей*) — феномен культуры, конституировавшийся в последней трети 20 в. на технологической основе общемировой системы компьютерных сетей и в определенном смысле представляющий собой модельную объективацию содержания и функционирования ноосферы. И. являет собой своего рода вариант гипермедиа, синтетически объединяющий как содержательно артикулированные феномены мультимедиа (вербальный текст, видеотекст, звуковой текст и т.п.), так и

функционально артикулированный феномен гипертекста, т.е. разветвленную систему связей (ссылок) между текстами и документами мультимедиа на основе универсального гипертекстового языка (HTML) и стандартного формата адресов (URL). В техническом отношении берет свое начало от распределенной (в отличие от локальных) компьютерной сети ARPAnet, созданной в конце 1960-х по заказу Министерства Обороны США (ARPA) и продемонстрировавшей как эффективность метода пакетной коммутации, так и возможность объединения в единую сеть компьютеров разных типов, а также от NSFnet, созданной в 1985 Национальным научным фондом США (NSF) для объединения своих квазикомпьютерных центров. Если в течение первых тридцати лет существования И. его возможности (электронная почта, файловые серверы,

службы информационного поиска и т.п.) были использованы в основном в административной, военной и научной средах, то возникновение в 1993—1994 такой подсистемы И., как WWW (от англ. World Wide Web — "всемирная паутина", автор концепции — Т.Бернерс-Ли, 1990, Европейский центр ядерных исследований в Женеве), т.е. всемирно распределенной базы гипертекстовых документов, обеспечивающей максимальную доступность для пользователя мультимедийной информации, сделало И. одним из наиболее значимых социокультурных феноменов конца 20 в. Функциональные возможности И. практически безграничны (мгновенный обмен сообщениями по электронной почте в мировом масштабе, распространение информации и серверы новостей, образование и электронные научные конференции, реклама и торговля, бизнес и банковские операции, доступ к культурным ценностям посредством своего рода "виртуальных музейных туров" и индустрия развлечений, возможности индивидуального самовыражения посредством создания собственных Web-страниц и общение посредством И., а также многое другое), в силу чего спектр пользователей И. предельно широк в абсолютном выражении (сеть связывает между собой миллионы компьютеров и сотни миллионов людей во всем мире) и постоянно возрастает (например, изобретение М.Эндресеном улучшенного Web-браузера "Мозаик" в 1993 повысило трафик WWW в 10 000 раз). Возникновение в контексте культуры 20 в. такого феномена, как И. (наряду с внутрикорпоративными компьютерными сетями — Интранетом), имело своим следствием существенные трансформации современного культурного пространства. Прежде всего, сами структурно-функциональные характеристики сети И. конституируют его не столько в качестве жестко централизованной и иерархичной системы, сколько в качестве ризомы (см. Ризома). Это означает, что атрибутивным для И. является сетевой, а не иерархичный принцип организации, что имеет принципиально значимые последствия для культуры. Во-первых, поскольку возможности И. обеспечивают не только мгновенное, но и многовекторное распространение информации, постольку культура не только обретает немислимую доселе динамичность (что задает принципиально новые параметры таких процессов, как "старение информации" и "обновление информации"), но и конституируется в обрисованном контексте не как кибернетическая среда, предполагающая упорядочивание посредством команд центра (хотя в силу своей технологической основанности на компьютерных, т.е. кибернетических, системах она иногда и называется в современной литературе киберпространством), но как среда синергетическая, реализующая свое упорядочивание в качестве собственной самоорганизации (см. Кибернетика). Во-вторых, ацентричный характер организации и функционирования И. — как в силу значимости данного феномена для современной цивилизации и культуры, так и в силу пронизанности современного социокультурного пространства сетью И. — влечет за собой и ацентричность социокультурной среды в целом (широкий, а главное — плюральный доступ к информации, включая независимые серверы новостей, с одной стороны; и свобода распространения информации, включая Web-страницы, — с другой), что в социальном отношении практически означает продвинутую демократизацию общества в целом (значительную роль в этом сыграла передача правительством США в начале 1990-х административного управления сетью И. частным лицам). Паноптизм, который прежде понимался как всеподнадзорность, поскольку его субъектом выступала власть как таковая, обретает в контексте И.-культуры принципиально иную форму: информационная прозрачность социальной ситуации становится практически тотальной, поскольку: а) любой пользователь имеет возможность посещения любых информационных сайтов различной идеолого-аксиологической направленности, б) феномен Web-камер, дающий возможность непосредственного и свободного наблюдения происходящих событий (вне комментариев и интерпретаций), открывает принципиально новые (демократичные по своей сути) каналы информирования субъекта. Подобная информационная прозрачность и предельная плюрализация ацентричной культурной среды приводит к тому, что формирование идеологической ортодоксии в классическом ее понимании встречается на своем пути в данном культурном контексте практически непреодолимые препятствия (см. Ацентризм). В-третьих, открывающиеся посредством И. коммуникативные возможности не только расширяют сферу общения, но и существенно трансформируют в со-

397

держательном отношении феномен общения в целом: 1) возможности электронной коммуникации не только снимают пространственные, языковые и формальные препятствия для общения, но и изменяют качество общения как такового, снимая (в ситуации сознательно избранной субъектом социальной анонимности) вообще какие бы то ни было границы взаимодействия сознаний — помимо имманентных. Так, например, И. открывает возможности непосредственного общения Я с Я, — вне тех социальных ролей и функций, которые накладывают ограничения на свободы самоизъявления и коммуникативной самореализации личности (в свое время К.С.Льюисом был сформулирован тезис о том, что в подлинной коммуникации субъект должен быть презентован предельно нефункционально: "как Джон или Анна"; более того, М.И.Цветаева в ответ на сообщение о том, что А.Белый, когда ему в эмиграции передали привет "от Марины Ивановны", едва ее вспомнил, отреагировала следующим образом: "конечно, я же для него не то что Мариной Ивановной, я для него даже Мариной не была — я всегда была для него Ты"); 2) феномен электронной коммуникации снимает такую (столь значимую в непосредственном общении) детерминанту взаимного восприятия, как телесность (см. Телесность, Тело): если, по данным психологов, при непосредственном диалоге собеседников более 80% информации воспринимается посредством зрительного анализатора, то в коммуникации посредством И. происходит (при всех актуальных и потенциальных потерях в отношении

элиминации из общения фактора телесности) своего рода непосредственное соприкосновение сознаний. В этом отношении И. дает человеческому сознанию возможность временной (по осознанному выбору) свободы от тела (что особенно значимо в ситуации болезни, инвалидности, эстетических травм и т.п.). Таким образом, в целом, И. конституирует уникальное пространство для диалогического общения и открывает расширенные возможности конституирования со-субъекта коммуникации в качестве Другого в подлинном смысле этого слова (см. **Другой, Диалог, Диалогизм**). В-четвертых, И. открывает уникальные возможности не только для коммуникативной, но и для творческой самореализации личности (широкий доступ к любым источникам и данным, мгновенная и предельно широкая презентация продуктов индивидуальной теоретической или художественной деятельности, свободное самовыражение — как в жанрово-содержательном, так и в аксиологическом отношении, возможности индивидуальных Web-страниц и т.д.). Таким образом, И. радикально и многосторонне трансформирует современное социокультурное пространство — как в социальной, так и в личностной его проекциях. Оборотной стороной позитивных трансформаций современного социокультурного пространства, связанных с феноменом И., является распространение так называемых компьютерных преступлений, т.е. противоправных действий, инструментом или объектом которых выступает компьютер или компьютерная сеть. И. открывает техническую возможность таких противоправных действий, как: незаконная деятельность в сфере программного обеспечения (так называемое "компьютерное пиратство"); несанкционированный вход в компьютерную систему в целях повреждения или разрушения информации (в том числе и посредством распространения программных "вирусов"), а также несанкционированный доступ к конфиденциальной (частной или корпоративной) информации, открывающий возможности ее использования — от изменения школьных оценок до незаконного доступа к банковским денежным вкладам (так называемое "хакерство" или, в последнее время, когда термин "хакер" обрел позитивную семантику компьютерной продвинутой, "крактерство" — от англ. cracker — взломщик); использование компьютера для совершения каких бы то ни было противозаконных действий (распространение порно-рекламы подпольными фирмами, специализирующимися на криминальном секс-бизнесе, всевозможные виды мошенничества — от дезинформации в корыстных целях до сбора средств на реализацию несуществующих социальных проектов, etc). Специфика компьютерных преступлений (анонимность действия, возможность вторжения в компьютеры и компьютерные сети посредством модемной связи и т.н.) делает неприменимыми традиционные инструменты криминалистики (дактилоскопическая идентификация, опознание посредством фоторобота, улики в классическом их понимании и т.п.), что во многом затрудняет оперативную работу правоохранительных служб в этой сфере. Сложность и нестандартность ситуации диктуется также отсутствием на сегодняшний день четкой правовой регуляции функционирования сети И., что связано не только с неразработанностью законодательства в пространстве И., но и со сложностью самой его разработки, обусловленной, во-первых, эволюционной динамичностью и высокой сложностью компьютерных технологий (включая информационный обмен через космос), в силу чего регулирующие их применение юридические нормы не только очень быстро устаревают, но и нередко оказываются неэффективными в практическом применении (например, классические версии авторского права), а во-вторых, тем, что ни одно правительство не имеет юрисдикции над информационным пространством И. В то же время И. может рассматриваться в качестве одного из инструментов борьбы с преступностью, так как

398

правоохранительные службы всего мира (включая Интерпол) активно используют возможности И. В целом, И. может быть охарактеризован как социокультурный феномен, фактически определяющий в своем функционировании лицо как цивилизации, так и культуры конца 20 — начала 21 в. (См. также Компьютер, Виртуальная реальность.)

М.А. Можейко, В.А. Можейко

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ — особая общность между познающими субъектами, условие взаимодействия и передачи

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ — особая общность между познающими субъектами, условие взаимодействия и передачи (или — значимости опыта познания) одного для другого. Вплоть до 20 в. гарантией достоверности познания выступала универсальная структура познающего субъекта. Собственно проблема И. ставится Гуссерлем в "Пятой картезианской медитации". Поскольку Гуссерль начинает опыт феноменологической рефлексии с исключения "наивной" опоры на предшествующий сознанию мир (как тут-объективно-сущий), ему требуется новое основание для обеспечения значимости опыта рефлексии, и он предпринимает попытку обоснования рефлексии через саму рефлексивность. Каждый субъект, рефлексивный, выстраивает мир специфически, этот мир — опыт субъекта, зависящий только от его познания. Следовательно, решение — в проблеме взаимоотношения субъектов, в частности, Я и Другого. Гуссерль находит, что Я естественным образом выстраивает в себе Других и складывает интерсубъективную общность — общность (гипотетических) субъектов, каждый из которых имеет мир в своем опыте, и, в силу этого, мир может рассматриваться как объективно (для-всех) сущий — то есть как основание индивидуального опыта Я. В то же время в И. — Я фиксирует своеобразие своего опыта в отношении

других возможных опытов. На основе intersубъективного сообщества при рефлексии над тем, как Другой выстраивает "его" Других, формируется интенциональная общность, характеризующаяся направленностью на горизонт возможностей понимания и бесконечное пространство сообщества (по сути, — преобразование идеала истинного человечества). Однако проблема выяснения корректности знания остается открытой, поскольку бесконечное самоуглубление — идеал, вещь-в-себе. Позднее Гуссерль вводит понятие "жизненного мира" — духовного образования, которое задает основные "темы" для "вариаций" — всякого действия или мысли конкретного субъекта — и посредством этого служит базисом И. В дальнейшем тема И. рассматривается в аналитической философии (как проблема общезначимости логических и языковых форм — у Рассела, Карнапа, Куайна), феноменологии (Сартр: конфликт претензий конституирующих субъектов; Мерло-Понти: тело как общезначимое основание рефлексии всякого субъекта) и феноменологической социологии (Шюц). Шюц рассматривает И. в свете двух правил (интерпретации) социальной жизни — взаимозаменимости точек зрения Я и Другого и признания схожести интерпретации общих фактов и программ поведения при несущественных различиях. Однако все эти программы суть отход от гуссерлевской идеи обоснования объективности рефлексии из самой рефлексии.

Д.В. Майборода

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ — понятие постмодернистской текстологии, артикулирующее феномен взаимодействия текста с семиотической культурной средой в качестве интериоризации внешнего.

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ — понятие постмодернистской текстологии, артикулирующее феномен взаимодействия текста с семиотической культурной средой в качестве интериоризации внешнего. Термин "И." был введен Кристевой (в 1967) на основе анализа концепции "полифонического романа" М.М.Бахтина, зафиксировавшего феномен диалога текста с текстами (и жанрами), предшествующими и параллельными ему во времени. В целом, концепция И. восходит к фундаментальной идее неклассической философии об активной роли социокультурной среды в процессе смыслопонимания и смыслопорождения. Так, у Гадамера, "все сказанное обладает истиной не просто в себе самой, но указывает на уже и еще не сказанное... И только когда несказанное совмещается со сказанным, все высказывание становится понятным". В настоящее время понятие И. является общеупотребительным для текстологической теории постмодернизма, дополняясь близкими по значению и уточняющими терминами (например, понятие "прививки" у Дерриды). В постмодернистской системе отсчета взаимодействие текста со знаковым фоном выступает в качестве фундаментального условия смыслообразования: "всякое слово (текст) есть... пересечение других слов (текстов)", "диалог различных видов письма — письма самого писателя, письма получателя (или персонажа) и, наконец, письма, образованного нынешним или предшествующим культурным контекстом" (Кристева). По оценке Р.Барта, "основу текста составляет... его выход в другие тексты, другие коды, другие знаки", и, собственно, текст — как в процессе письма, так и в процессе чтения — "есть воплощение множества других текстов, бесконечных или, точнее, утраченных (утративших следы собственного происхождения) кодов". Таким образом, "каждый текст является интертекстом; другие тексты присутствуют в нем на различных уровнях в более или менее узнаваемых формах: тексты предшествующей культуры и тексты окружающей культуры. Каждый текст представляет собою новую ткань, сотканную из старых цитат. Обрывки старых культурных кодов, формул, ритмических структур, фрагменты социальных идиом и т.д. — все

399

они поглощены текстом и перемешаны в нем, поскольку всегда до текста и вокруг него существует язык" (Р.Барт). Смысл возникает именно и только как результат связывания между собой этих семантических векторов, выводящих в широкий культурный контекст, выступающий по отношению к любому тексту как внешняя семиотическая среда. Это дает основание для оценки постмодернистского стиля мышления как "цитатного мышления", а постмодернистских текстов — как "цитатной литературы" (Б.Морриссетт). Феномен цитирования становится основополагающим для постмодернистской трактовки текстуальности. Речь идет, однако, не о непосредственном соединении в общем контексте сколов предшествующих текстов. — Такое явление уже встречалось в античной культуре в виде "лоскутной поэзии" позднего Рима (центоны Авсония; поэма Геты "Медея", составленная из отрывков Вергилия, и т.п.). Однако само понятие центона (лат. cento — лоскутные одеяло или одежда) предполагает построение текста как мозаики из рядоположенных цитат с достигаемым системным эффектом, причем каждая из цитат представлена своей непосредственной денотативной семантикой; коннотативные оттенки значения, связанные с автохтонным для цитаты контекстом, как правило, уходят в тень. Базовым понятием постмодернистской концепции И. выступает понятие палимпсеста, переосмысленное Ж.Женеттом в расширительном плане: текст, понятийный как палимпсест, интерпретируется как пишущийся поверх иных текстов, неизбежно проступающих сквозь его семантику. Письмо принципиально невозможно вне наслаивающихся интертекстуальных семантик, — понятие "чистого листа" теряет свой смысл. Реально носитель культуры всегда "имеет дело с неразборчивыми, полустертыми, много раз переписанными пергаменами" (Фуко). Текст в принципе не может быть автохтонным: наличие заимствований и влияний — это то, чей статус по отношению к любому тексту Деррида определяет как "всегда уже". Таким образом, "требуется, чтобы отдельные слова-единицы

не звучали подобно словесным обрывкам, но наглядно представляли логику и специфические возможности того или иного используемого языка. Только тогда выполняется постмодернистский критерий многоязычия" (В.Вельш). — Внутри текста осуществляется своего рода коннотация, которая "представляет собой связь, соотносительность, метку, способную отсылать к иным — предшествующим, последующим или вовсе ... внеположным контекстам, к другим местам того же самого (или другого) текста" (Р.Барт). Специфицируя механизм "межтекстовых отношений", Эко вводит понятие "интертекстуального диалога", который определяется как "феномен, при котором в данном тексте эхом отзываются предшествующие тексты". Р.Барт определяет текст как "эхокамеру", создающую стереофонию из внешних отзвуков. Важнейшим моментом подобного синтетизма является имманентная интериоризация текстом внешнего. По формулировке Деррида, в той мере, "в какой уже имеет место текст", имеет место и "сетка текстуальных отсылок к другим текстам", т.е. смысл "всегда уже выносит себя вовне себя". Несмотря на расхожую фразу о том, что символом культуры постмодерна становятся кавычки, постмодернизм основан на презумпции отказа от жестко фиксированных границ между имманентным (внутренним) и заимствованным (внешним). В отличие от предшествующей традиции, постмодерн ориентирован на подразумевающиеся (графически не заданные) кавычки: "текст... образуется из анонимных, неуловимых и вместе с тем уже читанных цитат — из цитат без кавычек" (Р.Барт). Само их узнавание — процедура, требующая определенной культурной компетенции: цитата "будет понята лишь в том случае, если зритель догадывается о существовании кое-где кавычек. Отсутствующие в типографском смысле кавычки могут быть обнаружены лишь благодаря "внетекстовому знанию" (Эко). Постмодернистская литература, в связи с этим, оценивается Джеймисоном как "паралитература", в рамках которой "материал более не цитируется... но вводится в саму... субстанцию текста". Текст, собственно, и представляет собой игру смысла, осуществляющуюся посредством игры цитатами и игры цитат: "цитаты... заигрывают с интертекстуальностью" (Эко). Подобный текст с подвижной игровой ("карнавальной") структурой "реализуется внутри языка. Именно с этого момента... встает проблема интертекстуальности" (Кристева). Цитата, таким образом, не выступает в качестве инородного по отношению к якобы наличному материковому тексту включения, но, напротив, исходно инородный текст ("внешнее") становится имманентным компонентом ("внутренним") данного текста. Интериоризируя внешнее, текст, собственно, и представляет собой не что иное, как результат этой интериоризации: Р.Барт в данном контексте сравнивает его с "королевским бифштексом" Людовика XVIII, известного в качестве тонкого гурмана (способ приготовления этого блюда предполагал его пропитку соком других таких же бифштексов): текст вбирает "в себя сок всех предшествующих, пропущенный... сквозь фильтр из того же самого вещества, которое нужно профильтровать; чтобы фильтрующее было фильтруемым, так же, как означающее является и означаемым". Применительно к палимпсесту, собственно, невозможно отделить внешнее от внутреннего, разграничить привнесенные семантические блики и автохтонный материковый смысл, поскольку последний

400

именно и только из них и состоит. Исходя из этого, текст не может рассматриваться иначе, нежели в качестве включенного в перманентный процесс смыслообмена с широкой культурной средой, и именно в этом обмене реализует себя "безличная продуктивность" текста (Кристева). В данной системе отсчета само "понятие текста, продуманное во всех его импликациях, несовместимо с однозначным понятием выражения" (Деррида). Постмодернистское прочтение текста "сплошь соткано из цитат, отсылок, отзвуков; все это языки культуры... старые и новые, которые проходят сквозь текст и создают мощную стереофонию", игра цитат фактически является игрой культурных "языков", в которой "ни один язык не имеет преимуществ перед другим" (Р.Барт). — Текстовое значение в этой системе отсчета в принципе не может быть воспринято и оценено как линейное: методология текстового анализа Р.Барта эксплицитно "требует, чтобы мы представляли себе текст как... переплетение разных голосов, многочисленных кодов, одновременно перепутанных и незавершенных. Повествование — это не плоскость, не таблица; повествование — это объем". В целом, с точки зрения постмодернизма, текст существует лишь в силу межтекстовых отношений, в силу И., и в этом отношении И. выступает как "необходимое предварительное условие для любого текста" (Р.Барт). — В рамках постмодернизма сама идея текстуальности мыслится как неотделимая от И. и основанная на ней, — текст, собственно, и есть не что иное, как "ансамбль суперпозиций других текстов" (М.Риффатер). Понятый таким образом текст фактически обретает прошлое, "приобретает память" (Лотман), однако постмодернизм отвергает понимание И. сугубо в плане генетического возведения текста к его так называемым источникам. Во-первых, по оценке Р.Барта, "в явление, которое принято называть интертекстуальностью, следует включить тексты, возникающие позже произведения: источники текста существуют не только до текста, но и после него". Собственно, в постмодернистской системе отсчета корректно говорить не о процессе смыслообмена текста с культурной средой, но о процессуальности конституирования смысла как его движения в культурной среде — сквозь тексты, каждый из которых представляет собой конкретную семантическую конфигурацию многих смысловых потоков, но ни один не может рассматриваться в качестве источника (детерминанты) другого, ибо ни один из них не существует до и помимо этой всеохватной интертекстуальной игры, вне которой нет и не может быть конституировано текста как такового: "нет текста, кроме интертекста" (Ш.Гривель). Во-вторых (и это главное), феномен И. значим для постмодернизма в плане не столько генетического, сколько функ-

ционального своего аспекта, — "интертекстуальность не следует понимать так, что у текста есть какое-то происхождение; всякие поиски "источников" и "влияний" соответствуют мифу о филиации произведений" (Р.Барт). Под цитатой понимается заимствование не только (и не столько) непосредственно текстового фрагмента, но главным образом функционально-стилистического кода, репрезентирующего стоящий за ним образ мышления либо традицию: как отмечает Деррида, осуществляемая текстовая деконструкция "должна искать новые способы исследования тех кодов, которые были восприняты". В постмодернистской парадигме под цитатой понимается не только вкрапление текстов друг в друга, но и потоки кодов, жанровые связи, тонкие парафразы, ассоциативные отсылки, едва уловимые аллюзии и мн.др. Согласно предложенной Ж.Женеттом классификации типов взаимодействия текстов, могут быть выделены: 1) собственно И. как присутствие в одном тексте двух и более различных текстов (цитата, плагиат, аллюзия и др.); 2) паратекстуальность как отношение текста к своей части (эпиграфу, заглавию, вставкой новелле); 3) метатекстуальность как соотношение текста со своими предтекстами; 4) гипертекстуальность как пародийное соотношение текста с профанируемыми им иными текстами; 5) архитектекстуальность как жанровые связи текстов. Именно в процессуальности соприкосновения с интертекстом для современной культуры открывается возможность реактуализации в культурном восприятии смыслов, чья ценность была девальвирована, а исходные коннотации — утрачены, т.е. "переоткрытие утраченных значений" (М.Готдинер). Для субъекта восприятия текста это предполагает обязательную и исчерпывающую подключенность к мировой культуре, знакомство с различными (как в предметном, так и в этнонациональном смысле) традициями, что должно обеспечить читателю так называемую "интертекстуальную компетенцию", позволяющую ему узнавать цитаты не только в смысле формальной констатации их наличия, но и в смысле содержательной их идентификации. Для формирования ассоциаций, без которых тот или иной текст не может быть означен, может понадобиться актуализация любого (самого неожиданного) набора культурных кодов: "мы имеем дело с текстами, которые включают в себя цитаты из других текстов, и знание о предшествующих текстах является необходимым условием для восприятия нового текста", т.е. потенциальный читатель должен быть носителем своего рода "интертекстуальной энциклопедии" (Эко). В этом контексте постмодернизм вырабатывает ряд близких по смыслу понятий, фиксирующих указанные требования к читателю: "образцовый читатель" Эко, "аристократический читатель"

401

Р.Барта, "архичитатель" М.Риффатера, "воображаемый читатель" Э.Вулфа и т.п. В связи с этим, в системе отсчета читателя И. определяется как "взаимозависимость между порождением или рецепцией одного данного текста и знанием участником других текстов" (Р-А.Багранд, И.Дресслер). Собственно "интертекстуальная энциклопедия" читателя и является, в конечном счете, тем аттрактором, к которому тяготеет интерпретация текста как процедура смыслообразования. Именно в ориентации на читателя (т.е. в "предназначении" текста), а не в его отнесенности к определенному автору ("происхождении") и реализуется возникновение смысла: по Р.Барту, интертекстуальная "множественность фокусируется в определенной точке, которой является не автор, как утверждали до сих пор, а читатель. Читатель — это то пространство, где запечатляются все до единой цитаты, из которых складается письмо; текст обретает единство не в происхождении, а в предназначении... Читатель — ...некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют... текст". Однако ни одному, даже самому "образцовому", читателю уловить все смыслы текста "было бы невозможно, поскольку текст бесконечно открыт в бесконечность" (Р.Барт). Внетекстовые аналитики постмодернизма демонстрируют столь же сильно выраженную презумпцию понимания отношения к внешнему в качестве интериоризации, — одним из наиболее ярких примеров этого ряда может служить концепция складки, предполагающая трактовку внутреннего как возникающего в процессе складывания внешнего (см. **Складка, Складывание**).

М.А. Можейко

ИОАНН ДАМАСКИН (родовое имя Мансур, т.е. "победительный") (ок. 675 — до 750) — византийский богослов и философ, один из греческих отцов церкви, систематизатор

ИОАНН ДАМАСКИН (родовое имя Мансур, т.е. "победительный") (ок. 675 — до 750) — византийский богослов и философ, один из греческих отцов церкви, систематизатор идей греческой патристики. По происхождению сириец, провел всю жизнь в Дамасском халифате. Некоторое время — премьер-министр этого государства. Главное сочинение: "Источник знания" — компендиум философских и богословских знаний своего времени. В первой части этого трактата — "Диалектике" — излагаются логика и метафизика Аристотеля. Во второй части — "Об ересьх вкратце" — предлагаются сведения о 103 ересьх. В третьей части — "Точное изложение православной веры" — И.Д. изложил собственное понимание церковных догматов, высказав, в частности, мысль о подчиненном положении философии в отношении богословия. По мысли И.Д., "философия есть познание сущего, поскольку оно сущее, то есть познание природы сущего... Философия есть познание вещей божественных и человеческих, то есть видимых и невидимых... Философия есть помышление о смерти, как произвольной, так и естественной... Философия есть уподобление Богу... через мудрость, кото-

рая есть истинное познание блага; и через справедливость, которая есть нелицеприятное воздаяние каждому должного; и через праведность, которая превышает меру справедливости... Философия есть любовь к мудрости; истинная же мудрость есть Бог... любовь к Богу есть истинная философия". Считается классиком применения античной школьной логики к систематизации церковного учения (Виндельбанд). Оппонент иконоборчества (сочинение "Против отвергающих святые иконы").

А.А. Грицанов

**ИОАНН ДУНС СКОТ (Duns Scotus) (1265/1266— 1308) — шотландский
средневековый философ и теолог, представитель неортодоксальной ветви
схоластики**

ИОАНН ДУНС СКОТ (Duns Scotus) (1265/1266— 1308) — шотландский средневековый философ и теолог, представитель неортодоксальной ветви схоластики. В 16 лет вступил во францисканский монашеский орден. Судьба И.Д.С. тесно связана с обоими центрами развития средневековой схоластики — Оксфордским и Парижским университетами: окончил Оксфорд и преподавал там всю жизнь, по неоднократному приглашению Парижского (1302—1305) и Кельнского (1308) университетов преподавал во Франции и Германии. Теоретическими источниками авторского учения И.Д.С. могут считаться: августинианское направление теологии (нормативное для францисканского ордена традиционного толка); аристотелизм (абсолютно не характерный для традиционного францисканства, противостоящего доминиканскому ордену как цитадели перипатетизма, но вызывавший большой интерес у И.Д.С., знакомого не только с перипатетической теологией, но и непосредственно с переводами Аристотеля); теологическая традиция Парижской школы, ориентированной на вербализм умозрения с сильным акцентом на формальном его аспекте; установки математически ориентированного естествознания, складывающегося в рамках Оксфордской школы Р. Гроссетеста. На базе взаимодействия этих достаточно разнородных, но дополняющих друг друга методологических парадигм складывается глубоко оригинальная философская концепция И.Д.С., который выступает основоположником традиции так называемого "нового францисканства" как рафинированно интеллектуального рационализма с интенцией на позитивное знание и логицизм — в противоположность "старой" францисканской традиции, фундированной апофатической теологией, августинианской парадигмой мистического богопознания и генетически восходящей к программному иррационализму исходного францисканства. Именно начиная с И.Д.С. новое францисканство конституируется в истории теологии как классическое и фиксируется в качестве тако-

402

вого культурной традицией (достаточно вспомнить олицетворяющего францисканство Вильгельма Баскервильского у такого тонкого медиевиста, как Эко). Основные сочинения: "Оксфордское сочинение" (изложение авторской концепции И.Д.С., оформленной как комментарий к текстам Петра Ломбардского), "О первом начале всех вещей", "Вопросы метафизики", а также глубоко оригинальные комментарии к логическим произведениям Аристотеля. Все произведения И.Д.С. написаны на латыни и отличаются богатейшим языком, предельной логической строгостью и глубоко оригинальным стилем. Титул "Тонкого Доктора" (кстати, наряду с титулом Алана Лилльского как "Универсального Доктора" наименее оценочный и наиболее семантический в титулярной системе схоластики — ср. с титулами Фомы Аквинского и Бонавентуры: соответственно "Ангельский" и "Серафический Доктор") блестяще точно фиксирует ту особенность стиля И.Д.С., которая может быть обозначена как постоянное стремление к экспликации содержания любого используемого термина. И.Д.С., бесспорно, — философ понятий, виртуоз семантической нюансировки, скрупулезного выявления тончайших различий и едва уловимых смысловых оттенков. И если при непосредственном восприятии его работ это стремление к предельной ясности, провоцирующее введение в текст колоссального числа уточнений и дистинкций, делает их, на первый взгляд, громоздкими, а исходную (всегда детально продуманную и безукоризненно стройную) структуру рассуждения — неочевидной, то в свете развития категориального аппарата философии эта интенция на экспликацию содержания понятийных средств, чье значение, казалось бы, уже дисциплинарно установлено и прозрачно, должно быть заслуженно расценено как блистательное осуществление рефлексивной установки философского мышления (далеко не так часто реализуемой в рамках схоластики) — неоценимый интеллектуальный импульс, приводящий как к дифференциации и развитию логико-гносеологической терминологии, так и к обогащению философского языка в целом. Кроме того, задающийся этой установкой вектор движения философского мышления в сфере абстракции, теоретического моделирования понятийных систем позволяет И.Д.С. высказать многие прогностические идеи, значительно опережающие его время. Фундаментальным методом прояснения содержания понятий выступает у И.Д.С. метод дистинкций (лат. *distinctio* — различение), основанный на логической операции выявления различий между сравниваемыми предметами. Эта поэтапная компаративная процедура предполагает последовательное выявление абстрактных различий разнородных предметов (типа материи и формы), затем выявление различных суждений об одном и том же предмете ("дистинкции разума") и, наконец, различение дифференцированных элементов и разнородных свойств "самой вещи". И.Д.С. вводит демаркацию дистинкций на "реальные", т.е. отнесенные к "телесным вещам" и имеющие под собой онтологическое основание в виде реальных различий

вещей между собой, и "формальные", т.е. отнесенные к "бестелесным субстанциям", которые сегодня были бы названы идеальными конструктами: Бог, душа и т.п. (например, различение ипостасей Божьих внутри Троицы). Однако любой дефинируемый объект получает свою определенность, только будучи пропущен через все этапы указанной процедуры, в результате чего возможна фиксация *haecceitas* ("этовости") объекта (категориальный аналог встречается в восточной философии: "жань" как свойство предмета быть им, а не иным, "самость" вещи). В результате применения этого метода И.Д.С. впервые в историко-философской традиции эксплицитно фиксируются содержательные различия между абстрактным и конкретным понятием, актуальной и потенциальной бесконечностью, внутренней и внешней формой, объектной и субъектной (т.е. привнесенной и имманентной) потенциями (видами активности) и мн.др. На базе этих дистинкций И.Д.С. вводят в философский оборот многие ставшие ныне фундаментальными понятия. Например, такие, как "абстрактное (и, соответственно, конкретное) понятие", "актуальная (и потенциальная) бесконечность", "суппозиция", "интенциональность сознания" и др., вошедшие в категориальный аппарат не только классической, но и современной философии и науки. Еще в большей степени означенное обогащение семантики понятий в ходе процедуры дистинкций относится к таким традиционным категориям, как "материя" и "форма", в соотношении которых, казалось бы, не было тайны, ибо канон его понимания, оформленный уже в античности, не вызывал в теологии принципиальных дискуссий, за исключением чисто классификационных. *Doctor Subtilis*, однако, подвергает дистинкционной процедуре и элементы канона, задавая нетривиальные вопросы и усматривая оригинальную проблему там, где до сих пор было общее место: "У материи и формы совершенно разные основания бытия, и они изначально различны между собой. Как же в таком случае два разных и изначально различных начала могут составить нечто безусловно единое? Я говорю, что, чем более какие-то вещи бывают разными и несходными по своей форме, тем более они расположены к образованию самого по себе единого, ибо при таком составлении требуется не подобие по природе, а соответствующее соотношение, которое может быть между изначально различными вещами". Такой подход позволяет И.Д.С. переосмыслить традици-

403

онную парадигму оформления пассивной материи со стороны активной формы (идеи, эйдоса) с позиций своего рода интеракционизма: "если бы форма имела то же основание, что и материя, она не стремилась бы к тому, чтобы давать себе бытие. И если бы материя имела то же основание, что и форма, она не стремилась бы к тому, чтобы получить для себя бытие". В рамках такого подхода И.Д.С. формулируются многие значимые для философской традиции и глубоко прогностичные идеи: о неизоморфном соотношении определенного объекта и соответствующей формы: "формализм" (*formalitas*) объекта вариативен и одна и та же вещь может пребывать в разных формах (ср. с канонической доктриной субстанциальных форм Фомы Аквинского или концепцией "конечного числа форм" Бонавентуры); о нетождественности материальности и телесности: согласно И.Д.С., все сущее (за исключением Бога) материально, но далеко не все телесно (ср. с актуализацией данной проблемы в связи с открытиями естествознания рубежа 19—20 вв. и — в этой связи — знаменитый "кризис физики"); о предвосхищающей Спинозовский принцип *causa sui* самопричинности субстанции как "предела творения": материя "есть само по себе единое начало природы", "сама по себе причина"; о внутренней активности (потенциале актуализации) материи: "тот, кто усматривает материю только в объектной, а не в субъектной потенции, отвергает все учение... о материи"; о двойственном характере объективации материи, вытекающем из классификации материи на "перво-первую" (*primo prima*), т.е. неоформленную субстанцию, "второ-первую" (*secundo prima*), т.е. оформленную в предметы природы, изучаемые натурфилософией, и "третье-первую" (*tetrio prima*), т.е. объективированную в созданных человеком и не возникающих спонтанно вне его усилия вещей как предмета изучения механики, — что предвосхищает введение в философский оборот идеи предметного мира цивилизации как материального, но зависящего в своем возникновении от человеческого сознания (в рамках философии техники). Однако проблема соотношения материи и формы далеко не исчерпывает собою концепцию бытия И.Д.С. Столь же глубокие идеи были высказаны им относительно актуального и потенциального бытия, что существенно продвинуло философскую традицию в осмыслении таких феноменов, как часть и целое, возможность и действительность, сущность и существование. Так, холизм И.Д.С. выходит за рамки простой констатации примата целого над частями, но вводит понятие целостности, весьма близкое по своему содержанию идее системности объекта: "белая доска есть истинно целое лишь в некотором отношении, так же как куча камней не есть собственно целое, но множество частей или камней.

Доска же есть нечто само по себе целое и возникает как целое сама по себе, будучи сама по себе единой, сколько бы форм не содержалось в таком самом по себе едином". Целостность, таким образом, есть "некое целое, обладающее реально отдельными частями, которые поистине образуют само по себе единое". Фундаментально для схоластики тезису о несовпадении применительно к любому природному объекту сущности и существования И.Д.С. противопоставляет мысль об их полном совпадении, ибо сформулированный применительно к Богу тезис о совпадении сущности и существования правомерен для любого объекта, поскольку существование потенциально содержится в сущности (как актуализация в субстанции) и потому не требует осуществления своего существования как особого акта. Проблема возможности и действительности фундирована у И.Д.С. оригинальной волюнтаристской концепцией свободы воли Бога: если согласно перипатетическому направлению теологии (томизм и аверроизм), деяния

Божьи совершаются на основе Божественного разума, то классическая традиция августинизма полагает их совершающимися на основе его свободной воли. Ориентируясь как францисканец на августинизм, И.Д.С. дает ему, тем не менее, глубоко оригинальную и неожиданную трактовку: актуальная бесконечность Божественной природы требует потенциальной бесконечности своей воли, а потому свобода воли Бога подчиняет себе Божественный разум и Бог творит мир не в соответствии с неким исходным каноном разумности, а в акте абсолютно свободного волеизъявления. Этот волюнтаризм и индетерминизм означают, что он может создать иной мир с принципиально иными законами (в частности, И.Д.С. рассматривает гипотетическую модель мира, в которой Богом не была бы заложена "способность материи мыслить" и "разумная душа, которая есть предел творения"). Таким образом, действительность мира — лишь одна (реализовавшаяся) из многочисленных возможностей Божественного творения, и наш мир — не более, чем игра случая в проявлениях Божественной воли. В философии И.Д.С. в ригористическом контексте схоластики актуализируется сформулированный античной философией в демократичных условиях интеллектуального плюрализма принцип исономии: "не более так, чем иначе". В этой связи в концепции И.Д.С. значительное внимание отводится феномену случайности; И.Д.С. сравнивает бытие с деревом, корнями которого является материя *primo prima*, ветвящимся стволом — оформленные объекты в процессе их изменения, а листва кроны — "многообразные случайности". Интересные результаты дает проекция этого подхода на сферу морали, в рамках которой свобода Божественной воли оборачивается нравственным декре-

404

тализмом: Бог задает те или иные моральные ценности не в соответствии с известным ему абсолютным добром, напротив — человек должен считать добром то, что вытекает из нравственных ценностей, сотворенных Богом в ничем не детерминированном и ничем не фундированном акте волеизъявления (адекватная применительно к любому другому субъекту волеизъявления формулировка "как Бог на душу положит" в данном случае выглядит как предел жесткого детерминизма). Будучи апплицированной на человека, такая позиция акцентирования воли означает презумпцию ее автономии не только по отношению к ригористическим нормативам, но и по отношению к разуму как таковому: свобода, составляющая глубинную сущность человека, только тогда свобода, когда реализуется в ничем не детерминированном волеизъявлении. Волюнтаризм в интерпретации человека дополняется у И.Д.С. остро артикулированным индивидуализмом, фундированным вытекающей из дистинктивной парадигмы презумпцией возможности обнаружения у любых двух объектов разъединяющего (или индивидуализирующего) их признака. Исходя из характерной для средневекового реализма установки на выявление в онтологической сфере прямых изоморфных коррелятов субъект-предикатной структуре высказывания, И.Д.С. делает акцент не на предикатах (универсалиях), а на субъектах (индивидах). Важнейшим основоположением философии, по И.Д.С., должно быть признание того, что в сфере бытия наличное существование может принадлежать только индивидуальному бытию. Реальны, таким образом, только индивиды, а общие понятия (в отличие от понятий-предикатов) не имеют онтологического статуса и суть не более, как имена. (В данном контексте очевидно, что глубоко оригинальная концепция И.Д.С. необыкновенно сложно интерпретируется с точки зрения стандартных схоластических дихотомий типа "реализм — номинализм", выходя далеко за рамки фундирующих их оппозиций.) В свете сказанного индивид рассматривается И.Д.С. в качестве носителя набора свойств: как родовых (общих), так и видовых (единичных), однако сам по себе индивид существует лишь как неповторимая их комбинация, образующая формально неразрывное и содержательно уникальное единство — *haecceitas* ("этовость"). Индивид, таким образом, ни всеобщ, ни единичен, но единственно реален как совокупность всеобщих и единичных свойств; "возникает не белизна, а белая доска... как целое само по себе" (ср. с гегелевским тезисом о реальности отдельного как носителя единичных, особенных и всеобщих свойств). Вместе с тем *haecceitas* как единство "по числу" любого индивидуального существования дополняется его *quidditas* ("чтойностью"), т.е. единством "по природе", роднящим его с другими элементами того или иного множества. И если *haecceitas* — одна, то *quidditas* может быть сколь угодно много в зависимости от системы отсчета (родового признака множества). Заданный контекст инспирирует нетривиальную постановку гносеологических вопросов в учении И.Д.С. Рационалистский дедуктивизм И.Д.С. (по его формулировке, познание должно двигаться от причин к следствиям, а не наоборот), тем не менее, покоится на исходном фундаменте специфического нулевого (или снятого) сенсуализма: интеллект не может непосредственно прозревать истину (и в этом отношении откровение для И.Д.С. вообще — не когнитивный акт), но должен быть приведен в действие соприкосновением с реальными индивидуальными объектами (ср. феномен аффицирования в гносеологии Канта). Однако в свою очередь, этот исходный эмпиризм не только допускает, но и предполагает априорное (внечувственное и сверхрациональное) интуитивное схватывание индивидуального существования вещи — помимо ее сущности (в этом отношении интуитивный образ (*species*) у И.Д.С., будучи терминологически прямой латинской калькой платоновского эйдоса, радикально альтернативен ему по содержанию). В обрисованном контексте И.Д.С. оформляется тезис о цели познания как познании индивидуального существования ("этовости" в противовес "чтойности"), что предвосхищает обоснование баденской школой неокантианства специфики гуманитарного познания как ориентированного не на генерализирующие обобщения, предполагающие формулировку универсально-общего закона (номотетика), но на фиксацию неповторимых характеристик объекта (см.

идиографический метод Виндельбанда, модель "индивидуализирующего образования понятий" Риккерта). Принципиальная возможность самого познавательного процесса зиждется, по И.Д.С., на своего рода интеракционизме субъекта и объекта; знание не рождается ни в пассивном восприятии, ни в самодостаточной ментальной активности субъекта, но складывается из того, что, с одной стороны, "идет от объекта", и, с другой — из атрибутивной для субъекта встречной "интенциональности сознания". Однако если материальные объекты, согласно И.Д.С., познаваемы, то субстанциальная материя и "разумная душа, которая не может быть внутренней степенью материи", выступающие как экстремумы природы ("пределы творения"), в качестве таковых не могут быть постигнуты до конца: "материя в сущности своей и сама по себе познаваема, но не нами". Мы же "видим, одну новую форму вслед за другой, так как видим новое действие, которое выявляет новую форму. Стало быть, субъект превращения остается общим, и это есть материя. Из этого, однако, не следует, что она

405

познаваема по аналогии с формой; следовательно, она не познаваема и иным способом, в себе или сама по себе". И в любом случае, полученное знание не выступает для человека регулятивом его поступков, — таковым регулятивом является свобода воли, постулирующая индетерминированное желание, и разум со всем своим знанием лишь обеспечивает ей возможность выбора. Концепция И.Д.С. при всей своей неортодоксальности, была высоко оценена в рамках схоластики (титул Доктора причислял своего носителя к Учителям Церкви). Идеи И.Д.С. легли в основу такого направления схоластической мысли, как скотизм, чем, однако, далеко не исчерпывается роль философии И.Д.С. в историко-философской традиции. Учение И.Д.С. являет собой глубоко оригинальную и намного опережающую свое время концепцию, скрупулезно выстроенную по всем правилам схоластического теоретизирования и задающую изнутри канона семантические векторы, выходящие далеко за пределы схоластической проблематики и инспирирующие впоследствии многие аспекты таких философских направлений, как: волюнтаризм с его презумпцией индетерминистской свободы воли; аксиологическая система персонализма, трактующая индивидуальную личность в качестве максимальной земной ценности; парадигмальная установка экзистенциализма на различение сущности и существования; фундированная идеей интенциональности сознания философская феноменология; культивирующий идиографический метод историцизм и др.

М.А. Можейко

ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА (810—877/887) — средневековый философ. Родился, по всей видимости, в Ирландии

ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА (810—877/887) — средневековый философ. Родился, по всей видимости, в Ирландии. Около 840 приезжает во Францию по приглашению епископа Гинкмара. Своим ученым дарованием И.С.Э. привлек внимание французского короля Карла Лысого. При дворцовой школе короля И.С.Э. переводит на латинский язык Псевдо-Дионисия Ареопагита, а также комментарии к нему Максима Исповедника и трактат Григория Нисского "О творении человека". Был знаком с сочинениями Боэция, с "Категориями" Аристотеля и частично с некоторыми диалогами Платона. Мистический монизм и почти пантеистическая онтология у Псевдо-Дионисия Ареопагита оказали огромное влияние на И.С.Э. Хотя И.С.Э. не знал и не читал Плотина, та мысль о мире и о Боге у Ареопагита, с которой И.С.Э. столкнулся, была в своей основе пропитана неоплатонизмом. Это заставило его пересмотреть многие положения в ортодоксальном христианстве. В 865 он пишет свой главный трактат "О разделении природы", где уже излагает свои мысли в духе неоплатонизма. Философ отказывается разделить мнение ортодоксов о том, что Откровение выше разума. И.С.Э. не оспаривает идею о том, что Библия христиан инспирирована Богом и задача мудреца найти тайный смысл в св. Писании, но в любом случае, разум выше веры и авторитета св. Отцов. Если Откровения учит одному, а разум — другому, то философ должен доверять больше разуму. Ибо только так у И.С.Э. божественный свет Откровения находит самого себя в человеке. Теология не отделяется от философии, но рационализируется в ней. В области онтологии И.С.Э. приходит к пантеизму. Он начинает с того, что выясняет, какое отношение имеет Бог к миру, разделяя его природу на модусы бытия. Первый — это модус первой природы: не тварной, но творящей. Природа Бога тут апофатична. Он — сущность всякой вещи, Первый и Последний, здесь можно больше сказать о том, кем он не является. Вторая природа сотворенная и творящая. Это Логос, Разум Отца, который непрерывно созидает миры. Третья природа — сотворенная, но не творящая. Это эмпирический мир вещей. Четвертая природа — нетворящая и несотворенная. Это чистое безотносительное бытие, которое превышает человеческого ума. За свой пантеизм И.С.Э. дважды был официально осужден апостольской столицей. В 1050 — папой Львом IX, а в 1225 — Гонорием III.

И.А. Нестерович

ИРРАЦИОНАЛИЗМ (лат. *irrationalis* — бессознательное, неразумное) — философские течения, провозглашающие примат неразумного начала и делающие его основной характеристикой как самого мира, так и его миро-

ИРРАЦИОНАЛИЗМ (лат. *irrationalis* — бессознательное, неразумное) — философские течения, провозглашающие примат неразумного начала и делающие его основной характеристикой как самого мира, так и его миро-понимания. В противоположность философской классике, выдвинувшей на первое место разум и рациональность и поставившей в качестве основной своей цели выявление внутренней логики развития этой рациональности, постклассическая философия знаменует собой отказ от признания разумных оснований действительности и выдвижение на первый план иррационального момента. Это не означает, однако, полного отрицания как рационального вообще, так и возможностей разума в процессе познания, — речь идет о своего рода изменении в расстановке акцентов, когда место и роль этих двух все пронизывающих антропологических и исторических констант (рационального и иррационального) радикально пересматриваются. Начиная с Нового времени (Декарт, Спиноза, Лейбниц) и особенно с эпохи Просвещения классическая философия в своих итогах стала отождествлять мир с разумностью как таковой, очищая разум от всего иррационального, отодвигая последнее в сферу запредельного и недействительного. Хотя все это не могло в то же время не вызывать определенного рода реакции,

имеющей своим главным мотивом стремление противопоставить разуму своеобразно истолковываемые силы самой жизни (как непосредственного, стихийного, в принципе нерационализируемого феномена). Такие иррациональные по своей сути тенденции пробивались сквозь глубоко рациональные по форме философские учения, не являя собой, однако, четкого системного оформления и не оказывая существенного влияния на общий пафос эпохи (Руссо с его идеями возврата к природе как к тому, что "можно вкушать и наслаждаться, не познавая и не объясняя"; Гете с его восторженностью перед красотой непосредственного воззрения и стихией чувств; Шлегель и др. немецкие романтики с их призывом к отказу от блужданий в "пустом пространстве абсолютной мысли"). Однако взгляды этих мыслителей во многом оказываются расположены еще в пределах классического (т.е. рационалистического) типа философствования, ибо главной задачей в данном случае оставалось стремление гармонизировать, примирить глубоко родственные по сути, хотя в то же время и различные, элементы человеческого познания — разум и рассудок с волей, эмоциями, фантазией и др. иррациональными моментами. Своего рода реакцией на излишнюю рассудочность классической (и особенно немецкой идеалистической) философии представляли собой "философия чувства и веры" Якоби, "философия откровения" позднего Шеллинга, не говоря уже о волюнтаризме Шопенгауэра, "философии бессознательного" Э. Гартмана и учении Кьеркегора. Т.обр., несмотря на то, что иррационалистические тенденции можно проследить на протяжении длительного развития философии, сам термин "И.", строго говоря, относят все же к тем философским направлениям, которые складываются в конце 19 — начале 20 в. В эту эпоху иррационалистические унастроения приобретают особое распространение в связи с обострением кризисных симптомов развития самого общества. Более чем когда-либо ранее начинает проявлять себя иррациональность социальной действительности, осознание которой приводит к радикальной внутрифилософской переориентации. Появляется так называемый кризисное сознание, резко восстающее против традиционного гармонизирующего системосозидания и его главной силы в лице науки как квинтэссенции разума. Наступает эпоха глубоко иррациональных мироощущений, когда иррациональность общества начинает во многом ассоциироваться и интерпретироваться через аналогичные свойства самой человеческой природы. Отсюда — радикальный протест против панлогического усечения и упрощения мира. В имманентно-философском плане акцент был сделан по линии решительного преодоления рационализма предшествующей философии за счет выдвижения на первый план иррационального момента и подчинения ему рационального. Особенно ярко иррационалистическая философия была представлена в это время философией жизни — Дильтей, Шпенглер, Бергсон (а еще раньше — Ницше). Разуму было отведено чисто утилитарное место в познании и, более того, само иррациональное было четко тематизировано и проблематизировано, благодаря чему был расширен и обоснован по сути новый предмет философской рефлексии в виде интуитивного, до- или внетеоретического знания, а сама философия из мышления о мире в понятиях превратилась в понимание (или интуитивное восприятие) в принципе непознаваемой силами одного только разума действительности. Последующее развитие иррационалистических философских течений связано главным образом с феноменологией, экзистенциализмом и некоторыми разновидностями неопозитивизма. К концу 1950-х в противовес прежним иррационалистическим мотивам широкое распространение получают тенденции, связанные с рационализацией иррационального и внерационального, т.е. включением в познание того, что ранее полагалось в качестве принципиально непознаваемого. Это движение оказывается связано главным образом со структурализмом, занятым по преимуществу исследованием различного рода объективных проявлений социальной обусловленности сознания и человеческого поведения. Речь идет об экспликации бессознательных структур социальности и дискурсивной фиксации этих структур через уподобление их языковым комплексам и механизмам и их последующем анализе с помощью различного рода лингвистических методик и методологий: начиная с использования некоторых приемов структурной лингвистики и теории информации в анализе первобытного мифологического мышления как коллективного бессознательного Леви-Стросом; в "Истории безумия" Фуко; в анализе "закономерно упорядоченного бессознательного"

"ИСПОВЕДЬ" — центральное произведение Августина Блаженного (датируется 400).

"ИСПОВЕДЬ" — центральное произведение Августина Блаженного (датируется 400). Название сочинения полностью адекватно его реальному содержанию: грешник, открывая читателю собственную душу, перед лицом Бога и людей кается во всех своих грехах и возносит хвалу Господу за милость Его. В первых книгах "И." автор воспроизводит свою биографию (см. **Августин Блаженный**), делясь с людьми детскими чувствами и педантично перечисляя все свои тогдашние грехи: неумеренное желание материнской груди, беспорядочный образ жизни, упрямство, злоба. Греческий язык, к примеру, юный Августин учит из-под пал-

407

ки. Его родной язык — латинский. Лишь под давлением взрослых он все же выучил греческий язык и даже стал считаться одним из лучших учеников. В 371 щедрый меценат Романиан дает мальчику стипендию, и Августин едет учиться в риторскую школу в Карфагене. Этот город был известен в то время как средоточие порока. Юношу одолевают призывы плоти. С самого нежного возраста его мучают неудовлетворенные чувства. "Я прибыл в Карфаген: кругом меня котлом кипела позорная любовь. Я еще не любил, полюбил любить...", и чуть позже: "Любить и быть любимым было мне сладостнее, если я мог овладеть возлюбленной". Августин жил довольно весело. Юноша ходил в театр, где любил смотреть пьесы о любви. Но при всем при том он не забывал об учебе и учился серьезно. Работая в библиотеке, Августин открывает для себя Цицерона, прочитав его диалог "Гортензий", до современных читателей не дошедший. Эта книга оказалась для него своего рода озарением: "Я изучал книги по красноречию, желая в целях предосудительных и легкомысленных, на радость человеческому тщеславию стать выдающимся оратором. Следуя установленному порядку обучения, я дошел до книжки какого-то Цицерона, языку которого удивляются все, а сердцу не так. Книга эта увещевает обратиться к философии и называется "Гортензий". Эта вот книга изменила состояние мое, изменила молитвы мои и обратила их к Тебе, Господи, сделала друзьями прошения и желания мои. Мне вдруг опротивели все пустые надежды; бессмертной мудрости желал я в своем невероятном сердечном смятении и начал вставать, чтобы вернуться к Тебе. Не для того, чтобы отточить свой язык (за это, по-видимому, платил я материнскими деньгами в своем девятнадцатилетнем возрасте; отец мой умер за два года до этого), не для того, чтобы отточить язык, взялся я за эту книгу: она учила меня не тому, как говорить, а тому, что говорить. Любовь к мудрости по-гречески называется философией; эту любовь зажгло во мне это сочинение. Есть люди, которые вводят в заблуждение философией, которые прикрашивают и прихорашивают свои ошибки этим великим, ласковым и честным именем Цицерона; почти все такие философы, современные автору и жившие до него, отмечены в этой книге и изобличены...". Чтение заставило Августина "любить, искать, добиваться, овладеть и крепко прильнуть не к той или другой философской школе, а к самой мудрости, какова бы она ни была". По замечанию автора, к изумлению своих учителей и соучеников он уже на следующий год прочел "Категории" Аристотеля и не нашел их особенно трудными. Однако молодой Августин был разочарован Библией: эту книгу "показалось мне недостойным даже сравнивать с достоинством цicerонова стиля". Разочаровавшись в Библии, Августин пытается обрести истину в других учениях: узнав о секте манихеев, он получил обещание узнать ответы на все его вопросы. В частности, Августин впервые получил определенный ответ по проблеме сущности Зла (см. **Манихейство**), мучившей его всю жизнь. В манихейском же призыве к самопреодолению Августин усмотрел то средство, в котором нуждался, чтобы выполнить свое жизненное предназначение. Христианка Моника, мать Августина, как показано в "И.", имела на сына серьезные виды. Чтобы обратить его в веру истинную, мать искала помощи влиятельных лиц: некий епископ, устав объяснять Монике, что Августин способен сам найти дорогу в жизни, потерял терпение и сказал ей: "Ступай: как верно, что ты живешь, так верно и то, что сын таких слез не погибнет". В книге четвертой "И." Августин описывает, в какой интеллектуальный тупик завели его некоторые учения — магия, астрология. Смерть близкого друга и отъезд из Карфагена открыли автору "И.", что преходящие существа не могут дать нам счастья. Лишь один Господь неизменен. Душа может обрести мир и счастливую жизнь только в Боге. К этому времени Августин уже начинает разочаровываться и в манихействе. Он обнаружил, что это учение отрицает личную свободу, а также жестко разграничивает совершенных людей, хранителей святости, и всех прочих. Августин не мог этого принять, он отмечает в "И.": "Так как я прочел много философских книг и хорошо помнил их содержание, то я и стал сравнивать некоторые их положения с бесконечными манихейскими баснями. Мне казались более вероятными слова тех, у кого хватило разума исследовать временный мир, хотя не обрели они Господа его". Августин был потрясен математическим невежеством Мани, одного из авторитетов секты: "Мани много говорил по вопросам научным и был опровергнут настоящими знатоками. Ясно отсюда, каким могло быть его разумение в области, менее доступной. Он же не соглашался на малую для себя оценку и пытался убедить людей, что Дух Святой, утешитель и обогатитель верных твоих, лично в полноте своего авторитета обитает в нем. Его уличили в лживых утверждениях относительно неба, звезд, движения солнца и луны, хотя это и не имеет отношения к науке

веры, тем не менее кощунственность его попыток выступает здесь достаточно: говоря в своей пустой и безумной гордыне о том, чего не только не знал, но даже исказил, он всячески старался приписать эти утверждения как бы божественному лицу". Отправившись впоследствии в Рим и не найдя интеллектуального удовлетворения и там, Августин держит путь в Милан. В Милане он знакомится с епископом Амвросием, будущим святым. Августин восхищен его проповедями и решает окончательно по-

408

рвать с манихейством (книга пятая "И."). Благодаря Амвросию Августин принимает католические представления о вере. В философии же его привлекают вначале идеи скептицизма Новой академии (см. **Неоплатонизм, Плотин**). Однако уже вскоре Августин обнаружил противоречие в этом учении. Утверждая, что истина недоступна человеку, неоплатоники считали, что изучать следует лишь возможное и правдоподобное. Это не могло удовлетворить Августина, считавшего, что мыслитель должен познавать Мудрость. В книгах седьмой и восьмой "И." рассказывается о пути Августина к Богу, сущность которого он впервые пытается определить с философской точки зрения. Августин пока еще не считает его чистым духом. Перед ним неотступно стоит вопрос о происхождении зла. Можно ли подкупить Бога? Не только молитвы, но и стремление матери познакомить сына с людьми, способными наставить его на путь веры, дают свои результаты. И все же это непросто. В глубинах души Августина идет бурная внутренняя борьба. (Как отмечал мыслитель, "...когда я стал высвобождаться из-под безусловного подчинения Господу моему, как если бы я обрел свою часть и участь, то понял, что то был Я, который хотел, Я, который не хотел: то был именно Я, который желал одержимо этого безраздельно и отвергал это также безраздельно. И стал я тогда бороться с самим собой, раздирая самого себя...".) Августин постоянно возвращается к вопросу об отношениях между плотью и духом. Августин приходит к выводу, что Бога необходимо полагать абсолютным существом. Все сущее, будучи творением Божиим, является добром. Зло состоит в отходе от Господа. Случайно Августин обращает внимание на одно место в Послании апостола Павла. Это — та благодать Господня, которой ему не хватало для того, чтобы сделать последний шаг в обращении. Августин осознал, что "не в пирах и пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и в зависти: облекитесь в Господа Иисуса Христа и попечение плоти не превращайте в похоти". Августин объявляет матери, что готов к обращению. В книге девятой "И." рассказывается о духовном пути новообращенного мыслителя и его крещении. В конце этой книги рассказывается о смерти его матери и приводится подробное описание ее жизни. В книге десятой "И." Августин анализирует свойства памяти. Он считает память тем вместилищем или сокровищницей, где скрыты бесчисленные образы, получаемые нами от внешних чувств. По мысли Августина, в памяти содержатся не только образы вещей, отпечатавшихся в духе (объектов, воспринятых органами чувств, воспоминаний о себе самом, составных и расчлененных образов и т.д.), но и сами вещи, которые не могут свестись к образам: научное знание и эмоциональные состояния. Самосознание существует благодаря памяти, которая соединяет прошлое с настоящим и позволяет предвидеть будущее. Память "превращает в настоящее" опыт прошлого и надежду на будущее. Ее постоянное присутствие, которое подтверждается даже забывчивостью, — необходимое условие любого человеческого действия. Специфическая функция памяти проявляется в приобретении интеллектуального знания. В нем Августин различает чувственный элемент, например хранящиеся в памяти образы звуков, и объект знания как таковой, который не воспринимается чувствами и, следовательно, не может прийти извне. Понятия вначале содержатся в сердце и в отдаленной области памяти, в разрозненном и беспорядочном состоянии. С помощью рефлексии память их отыскивает, упорядочивает и ими распоряжается. Это и называется знанием. В книге одиннадцатой "И." Августин обращается к проблеме времени. Он размышляет об акте Творения. Если голос произнес: "Да будут небо и земля!", значит, существовало тело, обладавшее этим голосом. Если же тело уже существовало, то откуда оно появилось? Следовательно, трудно понять, каким образом акт Творения совместим с вечностью Божией. По мысли Августина, "вот мой ответ спрашивающему: "Что делал Бог до сотворения неба и земли?" Я отвечу не так, как, говорят, ответил кто-то, уклоняясь шуткой от настойчивого вопроса: "Приготовлял преисподнюю для тех, кто допытывается о высоком". Одно — понять, другое — осмеять. Так я не отвечу. Я охотнее ответил бы: "Я не знаю того, чего не знаю". Августин утверждает, что невозможно представить себе время, существовавшее до создания мира, потому что Бог создал их вместе. Что же такое время? "Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время: если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю. Настаиваю, однако, на том, что твердо знаю: если бы ничто не проходило, не было бы прошлого времени; если бы ничто не приходило, не было бы будущего времени; если бы ничего не было, не было бы и настоящего времени". По Августину, измеримо лишь настоящее. Прошлое и будущее существуют только в нашем представлении. "Есть три времени: настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего". Эти три вида времени нигде не существуют, кроме нашей души. "Настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание". Во времени Августин видел все же средство измерения движения. В конце одиннадцатой книги он размышляет о необходимости различать время, принадлежащее предмету (выражаемое в воспоминании), и время, измеряемое движением тел (небесных светил). Книга двенадцатая "И." начина-

ется с размышлений о бесформенной материи, существовавшей вне времени. Автор стремится адекватно осмыслить "Бытие" — книгу Библии о происхождении человека. Он долго пытается определить свою позицию по отношению к комментаторам "Бытия". После долгих размышлений Августин приходит к выводу, что в Священном Писании многое нам недоступно, но в нем содержится истина, а значит, к нему нужно относиться со смирением и благоговением. Августин отмечает: "И вот люди идут и с удивлением смотрят на высокие горы и далекие моря, на бурные потоки и океан и небесные светила, но в это время забывают о самих себе". В завершении книги тринадцатой "И." Августин, размышляя о функциях духовного, передает себя милости Господа, творящего, находясь в покое и вне времени. Осмысливая вневременную значимость "И.", Ясперс в книге "Великие философы" отмечал: "Обращение есть предпосылка августиновой мысли. Лишь в этом преображении вера обретает определенность, не как пришедшая через доктрину, но как Божий дар. Кто не испытал на себе это преобразование, всегда найдет нечто постороннее во всем строе мысли, на вере основанной. Что оно означает? Это не то пробуждение, которое мог спровоцировать Цицерон, не то блаженное преобразование в духовном мире, которое дает чтение Плотина, но уникальное и чрезвычайное происшествие, по сути своей отличное от всего: осознание непосредственного прикосновения Самого Бога, в результате которого человек преобразуется даже в телесности своей, в бытии своем, в целях своих... Вместе с образом мышления меняется и образ бытования... Такое обращение не философская перемена-ломка, которую затем необходимо день за днем осознавать... это внезапный прорыв, биографически датируемый, в жизнь, которая вдруг обретает новый фундамент... В этом движении философской мысли, от той, что автономна, до той, что синкретична с верой, мы, кажется, видим те же черты философствования. Тем не менее, всякая деталь преломляется. Отныне античные идеи сами по себе бессильны, они становятся лишь инструментом мышления. В результате обращения оценка философии стала невозвратно иной. Для молодого Августина рациональное мышление обладало высшей ценностью. Диалектика — дисциплина дисциплин, она учит правильному употреблению логики и способам учить. Она показывает и выделяет сущее, делает явным то, что я хочу, она знает знаемое. Диалектика одна способна сделать умного мудрецом, и вдруг она получает негативную оценку. Внутренний свет, оказывается, много выше... Августин признается, что его восхищение философией в прошлом было преувеличенным. Блаженство не в ней, а в страстном влечении к Богу, однако блаженство это принадлежит лишь будущему, есть одна только дорога к нему, и этот путь — Христос. Ценность философии (как простой диалектики) снижена. Библейско-теологическое мышление становится существенным". Как отвечал Августин в "И." на вопрос: что же люблю я, любя Бога?: "... я люблю некий свет, и некий голос, некий аромат, и некую пищу, и некие объятия — когда люблю Бога моего; это свет, голос, аромат, пища, объятия внутреннего моего человека — там, где душе моей сияет свет, который не ограничен пространством, где звучит голос, который время не заставит умолкнуть, где разлит аромат, который не развеет ветром... Вот у меня тело и душа, готовые служить мне; одно находится во внешнем мире, другая внутри меня. У кого из них спрашивать мне о Боге моем?... Лучше, конечно, то, что внутри меня". По мысли Августина, подчинившись миру внешнему, освоившись с ним, люди "уже не могут рассуждать. Мир же созданный отвечает на вопросы только рассуждающим... он нем перед одним и говорит другому; вернее, он говорит всем, но этот голос внешнего мира понимают только те, кто, услышав его, сравнивают его с истиной, живущей в них". "Познавший себя узнает, откуда он", — делает вывод Августин.

А.А. Грицанов

ИСТИНА — универсалия культуры субъект-объектного ряда (см. Универсалии), содержанием которой является оценочная характеристика знания в контексте его соотношения с предметной сферой,

ИСТИНА — универсалия культуры субъект-объектного ряда (см. **Универсалии**), содержанием которой является оценочная характеристика знания в контексте его соотношения с предметной сферой, с одной стороны, и со сферой процессуального мышления — с другой. 1) В классической философии оформляется две принципиально альтернативные парадигмы трактовки И. — одна из них основывается на принципе корреспонденции как соответствия знания объективному положению дел предметного мира (Аристотель, Ф.Бэкон, Спиноза, Дидро, Гельвеции, Гольбах, Фейербах и др.), другая — на принципе когеренции как соответствия знания имманентным характеристикам идеальной сферы: содержанию Абсолюта (Платон, Гегель и др.), врожденным когнитивным структурам (Августин, Декарт, кембриджские платоники), самоочевидности рационалистической интуиции (Теофраст), чувственным ощущениям субъекта (Юм), априорным формам мышления (Кант), целевым установкам личности (прагматизм), интересубъективным конвенциям (Пуанкаре) и др. Фундаментальными проблемами в данной сфере выступали в классической философии проблема критерия И., трактовка которого соответствовала принятому определению И. (от эйдотического образца у Платона до Божественной Мудрости у Фомы Аквинского, с одной стороны, и от индивидуального сенсорного опыта у Беркли до общественно-исторической практики у

Маркса — с другой); проблема соотношения И. с заблуждением и абсолютной И. с И. относительной (практически универсальной является модель движения к абсолютной И. посредством И. относительных:

асимптотического либо финального); а также проблема соотношения фактической и логической И. Может быть зафиксирован также ряд частных проблем, как, например, проблема соотношения "необходимо истинного" и "случайно истинного" у Лейбница. 2) В неклассической философии происходит своего рода деонтологизация И.: последняя лишается объективного статуса и мыслится как форма психического состояния личности (Кьеркегор), как ценность, которая "не существует, но значит" (Риккерт и в целом Баденская школа неокантианства), феномен метаязыка формализованных систем (Гарский), спекулятивный идеальный конструкт (Н.Гартман) и др. В контексте философии жизни и философской герменевтики, дистанцирующих объяснение и понимание как взаимно исключаящие когнитивные стратегии, феномен И. оказывается принципиально несовместимым с научным номотетическим методом (Гадамер) и реализует себя сугубо в контексте языковой реальности, что практически трансформирует проблему истинности в проблему интерпретации. Параллельным вектором неклассической трактовки И. выступает позитивизм, в контексте которого И. также трактуется как феномен сугубо языкового ряда, конституируясь в контексте проблемы верифицируемости (см. **Аналитическая философия**). 3) В постнеклассической философии постмодернизма проблема И. является фактически не артикулируемой, поскольку в качестве единственной и предельной предметности в постмодернистской философии (см. **Постмодернизм**) выступает текст, рассматриваемый в качестве самодостаточной реальности вне соотнесения с внеязыковой реальностью "означаемого" (см. **Означивание, Трансцендентальное означаемое**). В философском пространстве постмодернизма осуществляется теоретический сдвиг, приведший к акцентуации вопроса "о формах дискурсивных практик, артикулирующих знание" (Фуко). В контексте радикального отказа от презумпции бинаризма, и в частности, от бинарной оппозиции субъекта и объекта, постмодернизм видит свою программу в отказе от "зеркальной теории познания" (см. **Отражение**), согласно которой "представление понимается как воспроизведение объективности, находящейся вне субъекта", в силу чего для философии классического типа "главными ценностными категориями ... являются адекватность, правильность и сама Истина" (Ф.Джеймисон). В связи с этим в контексте постмодернистской философии трансформируется понимание когнитивного процесса как такового: по оценке Тулмина, "решающий сдвиг, отделяющий постмодернистские науки современности от их непосредственных предшественников — модернистских наук, — происходит в идеях о природе объективности", заключающейся в переориентации с фигуры "бесстрастной точки зрения индифферентного наблюдателя" к фигуре "взаимодействия участника". Концепция И. артикулируется в постмодернистской концепции дискурса как концепция "игр И." (см. **Дискурс**). Концепт "игр И.", предложенный Фуко, выступает как понятийная структура, фиксирующая в своем содержании итог радикального пересмотра философией постмодернизма классических представлений об И. С точки зрения постмодернизма, И. отнюдь не является продуктом когнитивного приближения к познаваемому объекту, результирующегося в адекватном постижении его сущности, — это вовсе "не вознаграждение для свободных умов, не дитя долгих одиночеств, не привилегия тех, кто достиг освобождения", и уж тем более постмодернистская философия не рассматривает И. как то, что "можно открыть или заставить принять" (Фуко). В постмодернистской своей трактовке И. выступает как одно из проявлений интерпретационного своеволия субъекта, она есть, по словам Фуко, "что-то вроде принудительного действия" субъекта в отношении собственной дискурсивности, которая, к тому же, "имеет тенденцию оказывать ... своего рода давление" на другие проявления ментальной активности субъекта. В этом плане И. трактуется постмодернизмом лишь как своего рода "совокупность правил" (Фуко) — тех или иных, — которыми руководствуется субъект, организующий свои когнитивные практики в соответствии с нормативными требованиями, характерными для того или иного типа дискурса (см. **Игра**). С точки зрения постмодернизма, пересмотр этих правил есть центральная процедура, фокусирующая в себе сущность периодически имеющих место в динамике культуры исторических трансформаций. В свете постмодернистского отказа от логоцентризма (см. **Логоцентризм**) познание перестает рассматриваться как процесс экспликации имманентного смысла постигаемой предметности. Соответственно, в постмодернистской парадигме, фундированной презумпциями "постмодернистской чувствительности" (см. **Постмодернистская чувствительность**) и "постметафизического мышления" (см. **Метафизика, Метафизика отсутствия, Постметафизическое мышление**), статус И. может быть обозначен лишь в качестве своего рода ситуативного "эффекта" ("эффект И." у Фуко, подобный плато ризомы — см. **Ризомы**), — гносеологическая фигура И. трансформируется в фигуру "игр И.", и тем самым познавательный процесс как таковой предстает в постмодернистской проекции именно (и только) как

процессуальность игр И. Категориальная структура "игр И." оформляется в постмодернистской философии в русле общей переориентации постмодернизма с идеи жесткой структуры, результирующей собой процесс становления системы, на идею ризоморфной организации предметности, репрезентирующей собой структуризацию, т.е. номадическую процессуальность спонтанной и нон-финальной самоорганизации нелинейной среды. В отличие от предшествующей гносеологической традиции, центрированной именно вокруг понятия И., осмысленного не только в когнитивном, но и в аксиологическом ключе, постмодернистская модель познавательного процесса отнюдь не характеризуется подобной центрацией, — в постмодернистской системе отсчета И. воспринимается сугубо операционально (причем социально-операционально): И. рассматривается как "совокупность правил, в соответствии с которыми истинное

отделяют от ложного и связывают с истинным специфические эффекты власти" (Фуко). Для постмодернистской гносеологии предметом изучения становятся "игры истины сами по себе", "игры истины в связи с отношениями власти" и "игры истины в отношении индивида к самому себе" (Фуко). Важнейшим аспектом рассмотрения И. в постмодернизме выступает поэтому аспект социально-политический: в основе любых постмодернистских аналитик И. всегда лежит, таким образом, та презумпция, что, по словам Фуко, "истина принадлежит этому миру, в нем она производится при помощи многочисленных принуждений, и в нем она имеет в своем распоряжении регулярные эффекты власти" (см. Власть). Создание "истории истины" мыслится в постмодернизме как создание "такой истории, которая была бы не историей того, что может быть истинного в знаниях, а анализом "игр истины", игр истинного и ложного, игр, через которые бытие исторически конституирует себя как опыт, то есть как то, что может и должно быть помыслено" (Фуко). Моделируемая постмодернизмом реальность (см. Симуляция) программно конституируется "по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного, по ту сторону рациональных различий" (Бодрийяр). По формулировке Фуко, если познание и "выдает себя за познание истины", то лишь потому, что "оно производит истину через игру первоначальной — и постоянно возобновляемой — фальсификации, которая устанавливает различие истинного и ложного". Постмодернистские аналитики проблемы истинности знания выстраиваются в ментальном пространстве, задаваемом семантической оппозицией таких феноменов, как "воля к И." и "забота об И.". Последние представляют собой две не только различные, но и альтернативные стратегии отношения субъекта к познавательному процессу (реально могущие проявляться одновременно и фиксируемые лишь в ходе функционального расщепления когнитивных процедур): если "воля к И.", преимущественно характеризующая, согласно постмодернистской ретроспективе классическую философскую традицию, предполагает линейное движение к И., понятой в качестве единственной ("воля к истине ... имеет тенденцию оказывать на другие дискурсы своего рода давление"), то "забота об И.", характеризующая, в постмодернистской самооценке, когнитивные стратегии эпохи постмодерна, напротив, предполагает процессуальность движения И., самодостаточную в своей плюральности и не результирующуюся в И. как финальной величине. В свете концепции "заботы об И." И. в традиционном ее понимании предстает как законченный (мертвый) продукт, результирующий (=финализирующий, обрывающий собою) процесс познания, — ее место занимают игры И. как плюральная процессуальность производства знания. Понятие "заботы об И." фиксирует в постмодернизме имманентно креативную природу дискурса по отношению к И., понятой в качестве плюральной. Предпринятая Фуко критика "воли к И." отнюдь не означает, что феномен И. как таковой выпадает из сферы его философского интереса: "те, кто говорят, будто для меня истины не существует, упрощают суть дела" (Фуко). Как раз наоборот, говоря о позднем периоде творчества Фуко, Ф.Эвальд отмечает, что в "Истории сексуальности" речь идет как раз о том, чтобы проанализировать дискурсивность как векторно ориентированную в отношении истинности, — но дискурсивность, рассматриваемая в чистом виде, вне тех ограничений, которые налагаются на нее нормативными требованиями конкретной культуры, т.е. в той сфере, где "истина принимает ... форму", свободную "от ... мучительных подчинения и объективации". Именно "забота об И." как импульс к истинности, взятый в своей процессуальности, в своей интенции (а отнюдь не И., якобы результирующая его), является предметом осмысления философии постмодернизма. Именно в этом, согласно оценке Фуко, постмодернистские аналитики дискурса радикально отличаются от тех, которые "снова и снова пытались так или иначе обойти это стремление к истине и поставить его под вопрос в противовес самой истине". И если "забота об И." как имманентная истинностная интенциональность дискурса лежит в основе его векторной (на конституирование истины направленной) природы, то задаваемые той или иной культурой (соответственно, тем или иным парадигмально-методологическим каноном) правила (=границы) реализации этой векторности фактически определяют (=ограничивают) горизонт поиска И., превращая "заботу об И." в "волю к истине", а многоплановое движение И. — в линей-

412

ный вектор движения к И. В контексте постмодернистской философии идея "заботы об И." не только становится предметом пристального внимания, но и оказывается удивительно созвучной тем парадигмальным презумпциям, которые фундируют собою постметафизическое мышление современности (см. **Постметафизическое мышление**). Прежде всего это касается отказа современной культуры от логоцентризма (см. **Логотомия, Логомахия**) и ориентации ее на новые идеалы описания и объяснения, фундированные новым пониманием детерминизма, одним из важнейших моментов которого выступает допущение феномена пресечения действия закона больших чисел, когда случайная флуктуация оказывает решающее воздействие на содержание и эволюционные тенденции того или иного процесса (см. **Неодетерминизм**). Таким образом, постулированная постмодернизмом переориентация современной философии с характерной для классики "воли к И." к "заботе об И." означает радикальный отказ от презумпции наличной И. и акцентированную интенцию на усмотрение плюрализма "игр истин" в процессуальности того или иного когнитивного феномена. — Используя слова Кафки (и это придаст им новый смысл в данном контексте), применительно к "заботе об И." можно сказать, что "неспособность видеть истину — это способность быть истиной". Именно субъект подобной заботы выступает, согласно постмодернистской парадигме, подлинным субъектом культурной критики и рефлексии над основаниями культуры. *М.А. Можейко*

"ИСТИНА И МЕТОД. Основные черты философской герменевтики" — произведение Гадамера (1960),

"ИСТИНА И МЕТОД. Основные черты философской герменевтики" — произведение Гадамера (1960), находившееся в центре бурных дискуссий на протяжении нескольких десятилетий и повлиявшее на становление современного немецкого литературоведения, психоанализа и неомарксизма, а также на теоретизации в области практической философии. Более того, даже рецепция современной немецкой философией англосаксонской аналитической традиции и теории науки, как и восприятие французского структурализма, постструктурализма и постмодернизма, стимулированы философской герменевтикой и находятся в поле ее воздействия. В книге "И.иМ..." Гадамер рассматривает вопросы эстетики, историзма, онтологии языка и теории герменевтического опыта как в историческом, так и в систематическом измерении. Работа "И.иМ..." является попыткой разработать всеобщие трансцендентальные условия возможности взаимопонимания и понимания текстов. Название работы состоит из двух ключевых понятий: истина и метод. Как отмечает один из исследователей истории философии

20 в. П.Любке, в заголовке упор делается на понятии истины, так как Гадамер стремится обратить внимание в первую очередь на событие истины, в котором наше понимание участвует с трансцендентальной необходимостью. Второе слово из названия книги — метод — считается скорее ироничным, так как Гадамер — и на это обстоятельство он неоднократно указывал — не стремится разработать учение о методе, с помощью которого мы можем предпринять "более истинную" интерпретацию или истолкование, но указывает на трансцендентальные элементы, которые предполагаются в каждой интерпретации. Название книги можно было бы прочитать как "Истина или метод". Однако нужно учитывать и то, что Гадамер не выступает против метода как такового, но говорит о существовании таких форм опыта, которые не поддаются научной верификации. А именно — об опыте искусства, опыте истории и опыте философии. Все они являются способами опыта, которые превышают все то, что предлагают нам "экспериментальные науки". Опыт искусства не может быть заменен эстетикой, наукой об искусстве; живой опыт истории — историографией, наукой об истории; разумное обращение друг с другом — наукой о коммуникации. Но, согласно Гадамеру, понимание, полученное в этом ненаучном опыте, также занято истиной, а именно истиной, которая себя показывает, себя проясняет, которая впечатляет и, вместе с тем, выдвигает требования. Следовательно, это понимание истины четко отличается от традиционно принятого ее понимания, т.е. истины как соответствия разума и вещи (*veritas est adaequatio rei et intellectus* у Фомы Аквинского). Сообразно с этим истина существенным образом соответствует высказыванию (*logos apophansis* у Аристотеля). В противоположность такому пониманию истины, Гадамер истину, которая показывает себя (*aletheia*) в ненаучном опыте, приписывает произведениям искусства, истории, человеческому общению и рассматривает истинное логическое высказывание как производную форму истины. Гадамеровское понимание истины ориентируется на истину несокрытости, раскрытости, самообнаружения вещи. Истина при этом не обязана собой человеческому усилию. Истина становится историческим процессом раскрытия, который происходит, случается (*actus exercitus* в противоположность *actus signatus* у Августина) и который определяет нас или уже давно определил, прежде чем мы вообще это осознали. Истина, к которой мы в этом смысле обращаемся, — и в опыте искусства нам встречается такая претензия, — не является соизмеримой с "самой вещью". Вещь показывает себя, и вместе с тем осуществляется истина, минуя которую нельзя вернуться к более высокой или более глубокой истине. Здесь не возможно различение ис-

413

тинного и ложного. Можно, следовательно, говорить об истине самообнаружения не в духе истины высказывания. Такое понимание истины должно служить тому, чтобы прояснить, что понимание действительности не является самодостаточным достижением освобожденного от действительности субъекта, но событием, в которое понимающий уже заранее включен. Второе ключевое понятие — метод — является более контекстуальным, имеет больше коннотаций, чем первое. Проблема метода в европейской философии была впервые поставлена Дж.Дзабарелло в работе "О методе" (1558). Дискуссия о методе была подготовлена теоретическими достижениями Ренессанса в области гуманитарных и естественных наук. Сциентистское мышление 17 в. развивает далее эту дискуссию. Наиболее важным становится теперь обеспечение достоверности познания. В связи с этим разрабатывается идея математизации естествознания, и в то же время усиливается внимание к надежности критериев познания. Возникает дилемма: откуда происходит познание, из мышления или из опыта? Вариант ответа на этот вопрос служит критерием различения двух значимых мыслительных парадигм 17 в. Рационализм исходит из того, что всякая достоверность обусловлена всеобщими принципами, и таким образом, чистым разумом, эмпиризм — из того, что достоверность знания основана на чувственных ощущениях и наблюдениях. Традиция рационализма оказала влияние на формирование идеологии Просвещения, эмпиризм же обусловил развитие конкретных наук. Одновременно с этим, в противовес естественно-научной методологии, начинает развиваться проект современной гуманитарной науки. Основания такого подхода можно найти в работах Вико. Само деление наук на естественные и гуманитарные осуществляется в 19 в. благодаря теоретическим достижениям Дильтея. Он задает противопоставление гуманитарной и естественно-научной методологии, которое начинает связываться с противостоянием двух методологических стратегий: "объяснения" как

парадигматической процедуры наук экспериментального типа и "понимания" в качестве основной процедуры наук, ориентированных на человека. Как показал Дильтей, науки о духе, т.е. гуманитарные науки, возникают в результате дистанцирования от философии и религии и пытаются либо заимствовать методологию естествознания, либо выработать собственную методологию, но по образцу естественных наук. Но, как известно, новоевропейская наука построена на отвлечении от наглядности повседневного опыта и введении умозрительных конструкций. В этом отношении "И.иМ..." представляет собой попытку освободить гуманитарные науки от их ориентации на естествознание и обосновать их в первоначальном опыте мира, который предшествует различению естественных и гуманитарных наук, теории и практики. Таким образом, Гадамер присоединяется к хайдеггеровской рецепции Дильтея — амбивалентность современного мира может быть представлена как противоположность научного и гуманитарного методов. Ориентация гуманитарных наук на естественно-научные стандарты, как оказалось, отрывает их от собственной традиции, так называемой "humaniora". Для наук о духе важны не просто процедуры верификации или фальсификации. Гораздо более важным является цель этих усилий: благодаря гуманитарным исследованиям человек должен сформироваться, т.е. образовать сам себя и стать "человечным". Другими словами, восхождение субъективного духа к объективному, понятое как "образование" в гегелевском смысле, можно интерпретировать как обретение человеком собственной идентичности. Но при этом сам процесс образования оказывается научно нелегитимизированным. Современные гуманитарные науки разрываются между наукой и стремлением к образованию. Следовательно, сами "гуманитарные науки" в дильтеевском смысле являются историческим явлением. Конечно, возможна и противоположная точка зрения, согласно которой, напротив, гуманитарные науки являются компенсацией за принципиальную неисторичность современной жизни. Гадамер связывает гуманитарные науки с древней традицией образования и, следовательно, понимает их практически. Он не может не подчеркивать идеи непрерывности, связности всего исторического мира, для которого современность является всего лишь одним из его моментов. Пытаясь одновременно удержать научное дистанцирование и абстрагирование, с одной стороны, и живую традицию — с другой, Гадамер избегает альтернативы, которая уже в 19 в. определяла характер дискуссии о роли гуманитарных наук. Согласно Гадамеру, они являются науками, будучи особыми элементами и носителями исторического образования, т.е. не науками в новоевропейском смысле слова. Эта авторская позиция не облегчает, а, скорее, затрудняет для читателя понимание "И.иМ...". Все возражения, которые в принципе могут быть выдвинуты научно ориентированной герменевтикой, Гадамер легко опровергает, допуская их принципиальную правомерность. Он пытается проследить, что происходит с сознанием гуманитария в процессе гуманитарных исследований. Речь идет о том, что, собственно говоря, представляют собой гуманитарные науки. И в этом смысле его сочинение "И.иМ..." является своеобразной онтологией, ответом на вопрос, что лежит, в конечном счете, в основании всех научных достижений, исторического сознания и просто методического усилия. Критика науки ведется

414

Гадамером с позиций гуманитарного познания. Для наук о духе всегда было важно постичь положение дел в их конкретной особенности. Следовательно, гуманитарное познание должно быть направлено на однократность и неповторимость, уникальность исторического события. Все гуманитарные науки в этом смысле являются историческими и имеют дело с сингулярностью. Их стратегию в этом отношении можно было бы назвать "экземплификацией", в то время как естественные науки стремятся подчинить всякое событие общему правилу, т.е. основной стратегией для них является "подведение". Согласно Гадамеру, существует опыт мира, который принципиально не подчиняется научному методическому сознанию. Таким образом, очевидно, что цель книги выходит далеко за пределы дискуссии о методе, специфичном для гуманитарных наук. Скорее, речь идет о демонстрации того, что гуманитарные усилия исторически и предметно основаны в области, которая не может быть открыта научным процедурам. В этом отношении "И.иМ..." находится в русле определенной традиции, тесно связанной с именами Ницше, для которого научная история становится врагом "жизни", и Хайдеггера, подвергшего критике метафизическую традицию и противопоставленность субъекта объекту. Гадамер рассматривает свою работу не просто как анализ проблематики гуманитарной методологии в узком смысле этого слова. "И.иМ..." является во многом продолжением хайдеггеровского замысла описать понимание как модус бытия (Dasein). Философия Хайдеггера трактуется в настоящее время как отказ от научного оптимизма 19 в., отказ от притязаний науки на открытие подлинного подхода к реальности. Противоположная точка зрения присуща сциентистски-ориентированным философским проектам, например марксизму или, в еще большей степени, логическому позитивизму, с точки зрения которого осмысленными являются только те высказывания, которые, в конечном счете, можно перепроверить с помощью научной методики и верифицировать либо фальсифицировать. Следовательно, высказывания традиционной метафизики о Боге, свободе и бессмертии являются лишенными смысла. Но для гуманитарных наук большее значение имеет то, что все эстетические и этические высказывания, т.е. предложения, которые содержат оценки произведений искусства и человеческих действий, должны также рассматриваться как предложения, лишенные смысла. Ведь для такого рода оценок не существует эмпирических верификаций. Другими словами, все то, что особенно важно для человеческой жизни, оказывается лишенным смысла. Подход Хайдеггера является чрезвычайно важным для Гадамера. Сам термин "герменевтическое" Гадамером интерпретируется **к**

духе раннего Хайдеггера. С ориентацией на Хайдеггера задается направленность гуманитарных наук в их осмыслении антропологической проблематики, исходящая из первоначального контекста человеческого мира. Это означает, что подлинный смысл гуманитарных наук лежит не в их приближении к методическому идеалу естествознания. Следовательно, не в сциентизации, а в "гуманизации". И именно этот тезис позволяет адекватно прочесть текст "И.иМ...". В проекте философской герменевтики Гадамер следует "герменевтике фактичности" раннего Хайдеггера, который развивал, опираясь на Дильтея, свой вариант герменевтики (по различным причинам этот подход не нашел отражения в его работе "Бытие и время"). Хайдеггеровское влияние ощутимо в признании предструктуры понимания и его историчности, при обсуждении проблем герменевтического круга, предрассудка и истории воздействий. В еще большей мере Гадамер следует за поздним Хайдеггером, напоминая своим философствованием о судьбе бытия и языке как "доме бытия", особенно в том, что касается тематизации онтологии языка. Тематизация роли искусства также находит свои параллели в поздних трудах Хайдеггера. При этом, с точки зрения Гадамера, позднее творчество Хайдеггера является возвращением к тематике "герменевтики фактичности", несмотря на то, что сам Хайдеггер почти ничего не говорит о какой бы то ни было герменевтике. Равным образом, Гадамер развивает и другие идеи Хайдеггера, подвергая его, однако, критике по некоторым позициям. "И.иМ..." является своего рода продолжением и развитием идей Хайдеггера, которые были высказаны последним в период, предшествующий публикации "Бытия и времени". Например, идея "заброшенности" человека в мир развивается и углубляется Гадамером в виде тезиса о "действенно-историческом сознании". Но, прежде всего, это тематизация таких феноменов, как произведение искусства; вещь (Ding), существующая в жизненном контексте; и, наконец, безграничная область языка. Следует назвать и других авторов, на которых опирается Гадамер и взгляды которых им анализируются. Это, прежде всего, Дильтей с его вечными колебаниями между требованиями научной методики и объективностью, с одной стороны, и требованием связи науки и жизни — с другой. Это Гуссерль, критиковавший идею о том, что только в объективной данности научных предметов представлена вся область нашего возможного опыта. Это граф Йорк (фон Вартенбургский), заново обосновавший связь жизни и самосознания. В целом же "И.иМ..." написана в русле грандиозной философской традиции, которая начинается в Древней Греции и длится до наших дней. С этой точки зрения

415

данный текст представляет собой результат впечатляющей истории рецепции европейской философской традиции. Здесь важен факт, на который обращал внимание сам Гадамер: эта книга — результат собственных сорокалетних педагогических усилий и осмысления не только значимых вопросов истории философии, но и решений современной философской систематики. Данный факт тематизирует еще одну проблему названной книги — отношение традиции и современности. Иначе говоря, Гадамер предлагает свое решение вопроса, поставленного Гуссерлем и Хайдеггером, согласно которым развитие западно-европейской метафизики приводит к современному господству европейской науки и техники. Отсюда и вытекает основная проблема произведения: в самом ли деле только наука и техника обеспечивают человеку действительный опыт мира или все же есть и другие способы постижения реальности, кроме методически организованного опыта науки? И если такие формы существуют, можно ли их считать обоснованными? Не подлежит сомнению, что такая постановка проблемы укоренена в самой реальности современного мира. Рост сциентизации приводит к росту отчуждения, что, в свою очередь, вызывает уменьшение сферы собственно человеческого опыта. Проблему, которую Гадамер разрабатывает в "И.иМ...", можно, следовательно, охарактеризовать и как попытку вновь тематизировать отношение "внутреннего и внешнего мира", микро- и макрокосмоса. Другими словами, Гадамером ставится задача описать существование человека в условиях "трагической культуры", культуры, которая, с одной стороны, формирует человека, с другой стороны, подавляет его, будучи отчужденной. В этом отношении Гадамер, вслед за Хайдеггером, ставит онтологическую проблему: как возможно бытие человека как конечного и временного существа в историческом процессе. Отсюда вытекает проблема эпистемологического характера: как конечный человек может постичь мир в его целостности ввиду своей собственной и его, мира, историчности, а также ввиду многочисленных культурных разрывов и разломов, случившихся в несколько последних веков, и все убыстряющегося процесса культурной эволюции. Одно из решений, значимых для Гадамера, было предложено Гегелем: реальность постигается как движение абсолютного духа через многообразие к единству, завершающееся примирением противоположностей. Но Гегель при построении своей философской системы отвлекся от ограниченности, зависимости и конечности человеческого разума. Именно поэтому для Гадамера парадигматическим является решение Хайдеггера, обратившего внимание на историчность, временность и конечность человеческого существования. Итак, название и пафос книги Гадамера заданы проблемой, восходящей к методологическому спору 19 в.: противоположности естественных и гуманитарных наук как по предмету, так и по методу исследования. Он определен критикой естественно-научного мышления и попыткой противопоставить методологическому мышлению науки другие возможности человеческого опыта. Эти возможности являются трансцендентными по отношению к методически организованному научному сознанию, которое берет свое начало в картезианской философии. Гадамер тематизирует возможности опыта истины в области искусства, истории и языка. Таким образом, речь идет об опыте эстетического, исторического и лингвистического сознания. Последовательный анализ

этих феноменов и образует три соответствующие части его программной книги. Отсюда становится понятной структура "И.иМ...". Первая часть посвящена эстетической проблематике, т.е. основной проблеме 18 в. Вторая — общим методологическим вопросам гуманитарных наук на примере самой главной науки 19 в. — истории, и главной проблемы этого века — историзма. Эта часть обладает систематическим значением в герменевтике Гадамера. Третья часть книги задает герменевтике ее философский статус, она посвящена онтологическому основанию человеческого опыта. Таким основанием является язык, или, как говорит Гадамер, языковость. Третья часть посвящена, таким образом, анализу самой важной философской темы 20 в. — языку. В свою очередь, каждая часть состоит из двух смысловых разделов, но смысловое и формальное деление совпадает только во второй части, имеющей систематическое значение для философской герменевтики. В первой и третьей частях такое деление является имплицитным. Первый раздел всегда носит характер "деструкции" (Abbau), второй по своему характеру конструктивен (Aufbau), что, несомненно, предает гадамеровским рассуждениям еще больший вес. Каждый первый раздел носит характер историко-философского исследования и имеет самостоятельное научное значение. Таким образом, в книге присутствует историческое измерение: сжато изложены исторические аспекты соответственно эстетической, исторической и лингвофилософской рефлексии. Гадамеровское рассуждение начинается с проблемы метода. Так, Гадамер подключается к методологической дискуссии и определяет в ней свое место. Книга завершается утверждением универсального аспекта герменевтики, т.е. утверждением универсальных притязаний герменевтики. Цель первой части книги — преодолеть сужение, в котором оказалась эстетика в процессе современного развития. Она стала критерием того, что может считаться искусством. Но изолированного эстетического сознания, которому непосредственно показывают себя пре-

416

красное и искусство, не существует. Опыт искусства в широком смысле скорее означает, что произведение искусства и зритель объединяются в едином процессе. Следовательно, Гадамер критикует иррациональную субъективность художественного переживания и проясняет, что она не согласуется с лежащим в произведении искусства притязанием редуцировать опыт искусства к частному переживанию. Конкретное положение гуманитарных наук и состояние дискуссии о методе является исходным пунктом рассуждений. Гадамер указывает, что современные гуманитарные науки, как они складываются после Дильтея, понимают себя именно как науки. Такое самопонимание для Гадамера является ложным. Нормативное значение для него приобретает не Дильтей, а естествоиспытатель Г.Гельмгольц, противопоставивший логической индукции естественных наук "художественную индукцию" гуманитарных. Такая индукция основана на чувстве такта, на богатой памяти и признании авторитетов, т.е. на включении исследователя в процесс исследования. Следовательно, научность гуманитарных наук укоренена в традиции образования, а не в идее современной науки. Важным поэтому становится анализ ведущих гуманистических понятий, которому посвящено его следующее рассуждение. Корни гуманитарных наук Гадамер видит в чувстве языка, в чувстве его истории, которые являются не иррациональным даром, а, скорее, продуктом гуманитарного образования. Для Гадамера обращение к обсуждению "ведущих гуманистических понятий" не случайно, им используется специальный историко-философский метод так называемого "историко-понятийного анализа", который является для него значимой формой аргументации и который он противопоставляет "историко-проблемному анализу". Исторический анализ четырех понятий — образование, здравый смысл, способность суждения, вкус — призван показать, что почвой гуманитарных наук, дифференцированных в 19 в. от философии, религии и естественных наук, по-прежнему является гуманистически понятое образование (Bildung, paideia), а не абстрактная методика естествознания. Этими историко-понятийными исследованиями Гадамер пытается трансцендировать проблему метода гуманитарных наук. Экстраполяция естественно-научных образцов в область гуманиора не может снять необходимости для наук об исторической и социальной действительности заниматься своим предметом не абстрактно, но конкретно: образование, здравый смысл, способность суждения и вкус в широком смысле являются признаками единства ученого-гуманитария с собственным предметом. Но историко-понятийный анализ показывает также, что гуманистические понятия, и прежде всего, способность суждения и вкус, исторически изменчивы. Под влиянием методических притязаний естественно-научного мышления они утратили свои познавательные функции, поскольку не соответствуют стандартам научной методики и воспринимаются теперь в качестве "эстетических" и "субъективных" суждений. Эта трансформация была осуществлена, по мнению Гадамера, под влиянием Канта. Для усиления своей аргументации Гадамер не различает позицию самого Канта и историю ее воздействия. Гадамер показывает, что Кант в своей эстетике сужает понятие вкуса до "прекрасного" и, одновременно, снимает лежащий в понятии вкуса познавательный смысл. Таким образом, вместо общности зрителя и произведения искусства на первый план выдвигаются понятия гения и переживания, понятия, которые принципиально исключают континуальность и общность, поскольку гениального творца невозможно исчислить и классифицировать, ведь он неповторим в своей оригинальности. Но и в переживании существенным является особый и неповторимый момент, следовательно, и здесь происходит исключение интересубъективной общности. Опора на гениальность как на критерий оценки произведения искусства полностью осуществляется только после Канта. Но одновременно развивается представление о соответствии гениальности творчества гениальности понимания. Поэтому Гадамер после прояснения понятия гения переходит к феномену переживания. Гениальные творения

"переживаются", они суть предметы "переживания", в которых произведение искусства в своей однократности и своем величии воспринимается в жизни как необычное. "Гений" и "переживание" являются романтическими понятиями, они обращены против рационализма Просвещения. Этот "высокий романтизм" является определяющим для понимания искусства 19 — начала 20 в. Творчество и опыт искусства субъективируются столь радикально, что как раз и появляется так называемое искусство переживания. Чтобы показать, что понятия гения и переживания не являются единственными критериями опыта искусства, Гадамер обращается к истории искусства. Практически для всех неевропейских культур, а в самой европейской культуре — от античности до барокко, художник воспринимается в качестве ремесленника. Само же произведение искусства включается в более широкий религиозно-культовый, политический или социальный контекст. На примере понятий "символ" и "аллегория" Гадамер проясняет, что ориентация на переживание также не может быть оправданной для феномена искусства. Следующее рассуждение посвящено критике "эстетического образования" и "эстетического сознания". Элементы своей критики Гадамер вновь получает посредством историко-понятийного исследова-

417

ния. Гадамер опирается, прежде всего, на шиллеровские "Письма об эстетическом воспитании" (1795) и подчеркивает разработанную в них идею "образованного общества". Эстетическое образование существует по причине того, что Гадамер называет "эстетическим различием". Образован тот, кто может постигать предмет своего рассмотрения в его эстетическом качестве, которое выводится из контекста всех неэстетических определений, идет ли при этом речь о возникновении условий, цели, задачах или о содержательном значении предмета. Рассматривать предмет как эстетический — значит, рассматривать его в его прекрасной видимости — в отрыве от его мира и его притязаний — как предмет "прекрасной души"; причем "прекрасную душу" следует понимать, в свою очередь, не как часть исторической и социальной действительности, но именно как принадлежность абстрактного образованного общества. Следствия эстетического образования и эстетического различия очевидны. Произведение искусства и художник теряют свое историческое и социальное место, так как оно не имеет никакого значения для эстетического подхода. Так, в 19 в. возникают музеи и другие "учреждения" искусства. Утрата своего места в контексте жизни характерна не только для произведения искусства, оно касается также и художника. Он становится свободным, как это положено гению, но одновременно исключается из всех социальных связей, возникает представление о богеме. Художник приобретает двойственные демонические черты, и все больше превращается — по причине секуляризации и отчуждения от религиозных традиций — в сакральную фигуру. Эта претензия определяет с тех пор трагедию художника в мире. Проблематичность развития эстетического образования Гадамер видит в том, что образовательный эффект как раз не достигается. Эстетическое образование ведет только к абстрактному всеобщему, которого реально не существует. Прояснив недостатки "эстетики гениальности", Гадамер выстраивает позитивную программу опыта искусства. В самом произведении искусства Гадамер находит основание для собственной формы опыта искусства, которое называется пониманием. Онтология произведения искусства, т.е. разработка его собственного способа бытия, служит, таким образом, преамбулой к проблемам гуманитарных наук. При интерпретации произведения искусства Гадамер ориентируется не на художественное самопонимание, но выбирает "игру" как руководство для исследования. Момент игры важен потому, что с помощью этой метафоры Гадамер избавляется от противопоставления субъекта и объекта эстетического переживания. Игра является "чистым самопредставлением". Следующий важный момент — то, что искусство всегда является представ-

лением для кого-то. Игрок всегда включен в игру, и зритель (читатель, слушатель) включен в бытие произведения искусства. Эти рассуждения ведут Гадамера к утверждению, что способ бытия искусства есть "превращение в образ". В этом тезисе проговаривается центральная для гадамеровского понимания истины идея. Истина есть показывающее себя присутствие. Следовательно, не существует произведения в себе, которое затем, как бы на втором шаге, приходило бы к изображению или опосредованию. Искусство является представлением или опосредованием, которое включают в себя реципиента. Если способ бытия искусства заключен в образе, то нет различия между вневременным самим по себе и его временными изображениями. Эту метафору Гадамер проясняет, обращаясь к феномену праздника. В празднике все всегда то же самое, но вновь повторяющееся. Способ бытия праздника есть празднование. Праздник, подобно искусству, есть временное явление. Таким образом, между праздником и искусством существует аналогия. И праздник, и произведение искусства всегда одни и те же, хотя всякий раз являются другими. Кроме того, эта аналогия вновь устанавливает особые отношения произведения искусства и зрителя. Зритель и празднующий включены в действие. Таким образом, вместо гениального творца и гениального интерпретатора произведения искусства на первый план выступает процесс, в противоположность которому отдельные субъекты играют только подчиненную роль. Анализ опыта искусства имеет следствия как для эстетики, так и для герменевтики. Гадамер отмечает, что искусство принципиальным образом является "представлением". Поэтому он уделяет большое внимание проблеме образа. Отметив единство в картине изображения и прообраза, Гадамер характеризует эту связь понятием "репрезентация". Отношение картины к миру и действительности описывается Гадамером понятием "окказиональность". Дальнейшей критике абстракции эстетического сознания служит обращение к феномену архитектуры и литературы. Гадамер использует

феномен литературы для того, чтобы подготовить переход от искусства к гуманитарным наукам. Как искусство в изображении — т.е. в театральной постановке, в явлении картины, в произведении литературы, — имеет свое бытие, так и гуманитарные науки могли бы, в противоположность обычному самопониманию, иметь собственный "способ изложения". Обсуждению этой проблемы посвящен последний пункт второго раздела первой части "И.иМ...". Гадамер противопоставляет здесь стратегию классической и современной герменевтики. Подвергнув критике "реконструктивную герменевтику", Гадамер показывает, опираясь на Гегеля, что, подобно опыту искусства, в котором зритель необходимо при-

418

надлежит "представлению", гуманитарное понимание также заканчивается в интеграции "другого" в соответствующее "собственное". Понимание гуманитарных наук объясняется в этом смысле как присвоение, овладение, процесс, который не отпускает понимающего из игры. В применении этого понимания к наукам о духе Гадамер стремится показать, что методически снаряженный ученый-гуманитарий не является изолированным и вневременным для своего предмета, т.е. для исторического мира, и, следовательно, господином и творцом истории. Он, скорее, изначально принадлежит ей, так что в понимании также имеет место взаимосвязь наблюдателя со своим предметом. Следовательно, обнаруживается то же, что и в опыте искусства: не существует изолированного, для себя существующего, вневременного субъекта; скорее предмет — исторический мир — всегда определяет субъекта, так как последний нерасторжимо связан с этим миром. Вторая часть книги подобна первой, в которой сначала разрабатывается критика эстетического сознания, а затем — онтология произведения искусства. И тут вначале дается критическая история современной герменевтики, которая служит подготовке условий для изложения "теории герменевтического опыта". Историческое измерение понимается как "подготовка" систематической части. Гадамеру важно доказать, что тип герменевтики представленный Гегелем, т.е. "тип интеграции", соответствует гуманитарному пониманию в собственном смысле этого слова. Цель доказательства — представить как противоречивую самое значительное обоснование гуманитарных наук в 19 в., а именно попытку Дильтея. Если воспользоваться гадамеровской терминологией, то можно описать ее как нерешенное колебание между интеграцией и реконструкцией. Деконструкция герменевтики Гадамером имеет самостоятельное значение. В исторической преамбуле им анализируются условия возможности романтической герменевтики. Гадамер показывает, что становление "романтической герменевтики" Шлейермахера связано с трансформацией герменевтической традиции под влиянием возникающего в это время нового научного исторического сознания. Таким образом, романтическая герменевтика существенным образом отличается от предшествующей ей "старой протестантской герменевтики", представленной в исторических формах теологической, юридической и филологической герменевтики, которые в качестве специальных форм герменевтики существуют и в настоящее время. Рассуждения Гадамера, посвященные критике "немецкой исторической школы" в лице Гердера, Ранке и Дройзена, являются предварительной ступенью критического анализа философии Дильтея. С точки зрения Гадамера, Дильтей предстает воплощением колебаний между требованием объективности науки и притязанием на истину жизненного опыта. С одной стороны, он признает живую действительность в форме "имманентной рефлексивности жизни". С другой — идеал объективности науки. Дильтей стремится объединить оба момента: собственно действительность жизни и науку, исторически ставшее и объективность в некоем высшем единстве. Тем самым он впадает в противоречие. Научная объективность должна отказаться как раз от того, что важно человеку, а именно — от его конкретной жизненной действительности, так как объективность предполагает существование чистого субъекта, который свободен от всех суждений и предрассудков (буквально: предсуждений) своего времени и своей традиции, объективно относится ко всякому времени и всякой традиции. Но такой субъект не является живым, не является агентом поступков, действий и не находится в непрерывности активной жизни. Так Гадамером описывается столкновение теоретико-познавательной и прагматической позиции. Гадамер допускает возможность преодоления напряжения теории и праксиса. При этом он ссылается на дальнейшее развитие философской дискуссии, особенно на Гуссерля и Хайдеггера. В их творчестве принципиально преодолевается та постановка вопроса, которая определяла концепцию Дильтея. Опираясь на теоретические достижения Гуссерля и Хайдеггера, Гадамер разрабатывает собственную теорию герменевтического опыта, которая является стержнем его герменевтики. Пониманием является не "обходной путь в историческое", открытый Б.Спинозой, а только сама предметная истина. Тем не менее, вещь (Sache) обращается ко мне в своей истине только тогда, когда у меня есть к ней предметный интерес. Эта "предструктура понимания" является именно тем, на что Гадамер направляет свой собственный интерес. Здесь повторяется описанный Хайдеггером "герменевтический круг": Я понимаю нечто только тогда, когда у меня уже заранее присутствует предметный интерес к сомнительному обстоятельству. Этот интерес можно обозначить вместе с Гадамером как "предрассудок" (Vorurteil), следовательно, в "предрассудочности" (Vorurteilshaftigkeit) необходимо искать глубочайшее основание нашего понимания. Можно констатировать, что Гадамер в противоположность рационалистической традиции Просвещения реабилитирует предрассудок, а затем такие понятия как авторитет и традиция. Таким образом, тематизируется интерес герменевтики к дорефлексивному уровню сознания, к доха, что, несмотря на возражения Гадамера, превращает ее в методологию гуманитарных и социальных наук. На "примере классического" Гадамер проясняет, каким образом прошлое каждый раз является для соответствующего

настоящего определяющим и "актуальным". Историческая дистанция не преодолевается посредством огромных усилий, как это утверждает историческое сознание, в классическом произведении прошлое всегда совпадает с настоящим. В этой форме опосредования прошлого и настоящего Гадамер видит подлинный, значимый и для гуманитарных наук способ исторического познания. В этой перспективе "временная дистанция" получает свое особое значение. Присутствие прошлого не означает собственно непрерывной жизни традиции. Такая непрерывность вовсе не в состоянии различать, ощущать, чувствовать дистанцию между прошлым и настоящим. Но эта дистанция является основной проблемой герменевтики. Гадамер рассматривает "временную дистанцию" в качестве позитивной: в ней отделяется истинное от ложного; только дистанция позволяет делу, вещи, предмету выступить в его истинном значении. При встрече с традицией, которая предметно что-то означает для нас в своей чуждости, наши предрассудки ставятся под сомнение. Держаться открытым для традиции означает признавать сомнительным наш собственный мир, который опять же является воплощением наших собственных предрассудков. Этими размышлениями Гадамер подготавливает почву для идеи, которая важна для него в первую очередь: "истории воздействий" (*Wirkungsgeschichte* — можно перевести также "действенная история"). Данное понятие взято Гадамером из литературоведения и переосмыслено. Оно становится одним из ведущих принципов его герменевтики. Из него он дедуцирует еще более фундаментальное герменевтическое понятие — "действенно-историческое сознание". С помощью метафоры "горизонта" Гадамер наглядно поясняет этот процесс. Горизонт означает кругозор. У кого нет горизонта, о том можно сказать, что у него нет образования, или воспитания. Существуют также чуждые горизонты, чужие исторические миры. "Историческое сознание" толкует понимание как реконструкцию прошедшего мира: исследователь понимает нечто, поместив этот сомнительный предмет в его первоначальный контекст. Гадамер же видит в понимании, в первую очередь, не метод сохранения и обеспечения объективности, но процесс; течение, ход, собственно "слияние горизонтов". И чтобы теперь отразить толкование, которое исходит из двух разделенных горизонтов, которые задним числом сплавляются друг с другом, необходимо четко зафиксировать основную идею принципа "истории воздействий": история, традиция, предание открываются пониманию потому, что то, на что мы направляем свой вопрос, давно уже определило нас самих. История, говоря тривиально, есть наша судьба; ее нельзя избежать, и мы никогда не станем ее хозяевами. Тем самым Гадамер достигает цели своего рассуждения: началом понимания является не изолированный субъект, который в сущности ничего не может сказать о своем предмете: принципом понимания является история воздействий, определяющая наши вопросы и интересы. То, что последнее непосредственно не ясно ученому-исследователю, не является аргументом. Для Гадамера речь идет не о методе гуманитарных наук, но о том, что лежит, по сути дела, в основе этого метода. И вновь, как часто до этого, Гадамер вводит посредством историко-понятийного напоминания новую тему. Герменевтическая задача — согласно старой протестантской герменевтике — охватывала понимание (*Verstehen*), истолкование (*Auslegen*) и применение (*Anwenden*, по латыни — *applicare*). В современной герменевтике третий момент — применение — отсутствует. Гадамер же приписывает ему главную роль, ориентируясь на образец теологической и юридической герменевтики, имеющих для него нормативное значение по причине отсутствия в их методике психологизма. Обе нацелены на аппликацию либо в проповеди, либо в судебном решении. В применении Гадамер видит важное указание для исторических по своему характеру гуманитарных наук. Понимание завершается в применении. Понятие истории воздействий, герменевтическая нормативность аристотелевской этики позволяют Гадамеру ввести понятие "действенно-историческое сознание". Действенная история не есть что-то дополнительное к историческому событию, но способ, каким прошлое становится современным, каким прошлое нас определяет и выражает. Как и в отношении уже многократно упоминавшейся критики Гадамером притязаний эстетической и исторической субъективности, становится ясным, что согласно его пониманию "действенная история" означает не частичную, но полную отнесенность к прошлому. Мы можем делать и думать все, что пожелаем, но история нас уже давно настигла. Если история есть процесс ее влияния, то осознание этого влияния Гадамер и называет "действенно-историческим сознанием". Эта герменевтическая процедура является одной из самых сложных в современной герменевтике, она требует от герменевта осознания собственной исторической ситуации и, в отличие от "исторического сознания" эпохи "историзма", не только осознания историчности "герменевтического предмета", но и осознания заданности, конечности, определенности и историчности его собственного сознания. Две первые части "И.иМ..." излагают самопонимание и задачи гуманитарных наук. В третьей части тематизируется то обширное целое, внутри которого вообще осуществляются всякий опыт и наука. Гадамер говорит в этой связи об "онтологическом повороте герменевтики". Эта часть гадамеровского рас-

суждения придает современной герменевтике ее философский статус. Итак, понимание является языковым процессом; все, что мы можем понимать, т.е. наш мир, определяется целокупностью языка. Можно, следовательно, рассматривать понимание и язык не только предметно, как в двух первых частях, где процесс понимания обсуждается в его многообразных аспектах, — скорее, язык образует в то же время и горизонт, который охватывает все то, что может стать соответствующим предметом. Язык, таким образом, предшествует

всякой предметности. "Онтологический поворот" герменевтики означает, таким образом, что обширный горизонт языка можно воспринимать как предпосылку и условие всякого понимания. Но следует отметить, что для Гадамера речь идет скорее не о внешнем языке, но о внутреннем. В связи с этим Гадамер обратил внимание на значимость для его концепции августианского понятия внутреннего слова (*verbum interius*), восходящего к стоицистскому различению внешнего и внутреннего слова. Герменевтика уже со времен Шлейермахера становится философией, а философия герменевтикой. Возникает феномен так называемой герменевтической философии. Эту линию развития продолжают далее Дильтей и Ницше. Затем Хайдеггер интерпретировал — в "Бытии и времени" — понимание не как методическое понятие, но как способ, в котором мир изначально открывает себя человеку. Гадамеровские усилия примыкают к этому положению: исходным пунктом и центром человеческого отношения к миру является не самодостаточная субъективность, наоборот, человек живет в своем понимании субстанцией того, что всегда и изначально определяет его. В третьей части речь идет, таким образом, о философском углублении прежних результатов: понимание имеет форму разговора между "Я" и "Ты". Онтологический характер этой части задается анализом конечной причины такого разговора. Если собственно пониманием называется умение разбираться в каком-либо деле и это понимание дела происходит непосредственно в языковой форме (а не дополнительно только схватывается в слове), то осуществление понимания является обсуждением самой сути дела. Данный тезис коррелируется с тезисом первой части: искусство существует в силу того, что оно себя показывает. Но и действительность существует благодаря тому, что она показывает себя, становится "предметом обсуждения". Следовательно, не существует действительности самой по себе, которая затем только приходит к языку. Бытие, которое может быть понято, есть язык. Следующий важный момент заключается в том, что данное "прихождение к языку" является принципиально незавершенным процессом. Таким образом, Гадамер характеризует язык в качестве среды герменевтического опыта. Для этого им выявляется принципиальная языковость (*Sprachlichkeit*) герменевтического предмета и герменевтического свершения. Понимание является существенным образом языковым, и эта языковость является способом, в котором реализуется действенно-историческое сознание. Гадамеровский тезис непонятен из-за господства европейской философии языка. Тезисы о скрытой языковости нашего мышления, "языковой связанности" нашего опыта обращены им против традиции, которая закладывается платоновским "Кратилом", который Гадамер называет "основным сочинением греческого мышления о языке". Греческая традиция недооценивает, по мнению Гадамера, сущности языка и ведет к развитию того представления, которое приводит к интерпретации языка как чистой системы знаков. Гадамер критикует трактовку этого вопроса Платоном, у которого речь идет совсем не об отношении слова и вещи, но о познании самой сути дела. По Платону, о правильности словоупотребления можно судить только из самой узанной вещи. Эта позиция в корне противоречит основному гадамеровскому тезису. Так как в противоположность различению вещи в себе и дополнительно вещи, соразмерной слову, Гадамер противопоставляет действительности принципиальную языковость. Вещи даны нам только языковым образом. Итак, европейская традиция восприятия языка как знака укоренена в метафизической модели, разработанной Платоном в диалоге "Кратил", но для Гадамера основной моделью понимания слова является теологическая модель инкарнации, представленная средневековым мышлением. В отличие от языковой традиции, заложенной греками, в христианской традиции возникает идея, которая в большей степени соответствует сущности языка, — это идея инкарнации. Теологические спекуляции патристики и схоластики стремятся объяснить библейское высказывание с помощью человеческого слова. Гадамер опирается на эти соображения для разработки своего тезиса о существенной языковости всякого понимания и мышления, т.е. чтобы отказаться от разделения слова и вещи. Принципиально новое в христианском учении об инкарнации заключается в том, что слово (*verbum*) теряет внеисторическую духовность, спиритуальность и "овнешняется" в истории. Различение "внутреннего" (в данном случае внутрибожественного) и "внешнего" (в данном случае очеловеченного) слова, с помощью которого отцы Церкви пытались прояснить тайну троичности и очеловечивания, Гадамер использует как эвристическую метафору и показывает, что слово относится к душе как Сын к Богу-отцу. Но слову (*verbum*) присуще его собственное значение. Гадамер указывает в этой связи на Фому Аквината, который пытался прояс-

нить феномен слова с помощью неоплатонического понятия эманации. (Гадамер привлекает идею эманации и для разъяснения онтологического статуса картины, изображения: в картине обнаруживается само представленное.) Эманация понимается как такой процесс "истечения" из первоначала, из Единого, что Единое при этом ничего не теряет и не утрачивает. Так Сын свидетельствует в Боге об Отце; но так же возникает и мысль, внутреннее слово в мышлении. Духовный процесс словообразования у человека имеет три различия с божественным мышлением: во-первых, человеческое слово возникает и совершенствуется, оно является выражением сути дела; во-вторых, человеческое слово остается принципиально несовершенным, поэтому человеку требуется много слов; в-третьих, эта несовершенство влечет за собой одновременно также и безграничный процесс развития духа. Из теологической модели Гадамер выводит два важных следствия, необходимых для понимания его лингвофилософской концепции. Во-первых, слово не образует вследствие того, что дух существует только в себе, т.е. вне действительности; "слово выражает вовсе не дух, но полагаемое дело". Слово как выражение действительности относится к основным идеям гадамеровского

понимания языка. Во-вторых, слово — также и божественное слово в его единстве — может пониматься как принципиально незавершенный процесс или событие. Теологическая модель слова позволяет говорить Гадамеру о "естественном образовании понятий" и значимости метафорической силы языка в противоположность его чисто логическому пониманию. Для доказательства принципиальной метафоричности языка Гадамер обращается к "аксиоме неточности" Николая Кузанского, роль которого заключается в том, что он видит позитивную сторону неточности человеческого знания и превращает это обстоятельство в плодотворное для языка. Как каждое познание достигает большего или меньшего, но никогда не достигает максимума, так можно и вещи выражать различным образом, в частности потому, что они самым разным образом представляются человеку. Ему не дано получить то Единое, которое является существенным для Бога, в котором существует только одна вещь и одно слово. Множество языков и неточности познания указывают на сущностное положение человека. Кузанец впервые в философии понял, что исторические языки с их метафорическим богатством точно соответствуют сущностной неточности человеческого познания. Средневековая философия языка свидетельствует о том, что открытое Платоном и систематизированное Аристотелем представление об инструментальности языка не было единственной линией развития, по которой двигалось европейское языковое мышление. Существенное влияние на становление гадамеровской герменевтики оказала также антропологическая модель языка как мировидения, разработанная В. фон Гумбольдтом, согласно которому "видение языка" является "представлением мира" и истолковывает их в качестве собственного тезиса. Понятие мира развивается в противоположность к понятию окружающий мир. Человек свободен от окружающего мира; он дистанцирован по отношению к нему. Свободная дистанция реализует себя в языке и посредством языка. Но из общности языка и мира не следует, что для одного человека из-за языковости его мира остается закрытым понимание других миров и языков. Человек может "бесконечно" расширять свое представление мира. Однако языковая заданность мира не является предметной. Язык нельзя понимать согласно предметному опыту. В языке нам открыт мир в целом; и язык есть нечто больше, чем изолированное сознание. Обращение к истории европейского языкознания, обсуждение спекулятивной структуры языка позволяет Гадамеру говорить об "универсальном аспекте герменевтики". С помощью анализа этого аспекта Гадамер обосновывает собственную позицию, трансцендентную метафизике и науке. Для ее подтверждения он ссылается на понятие прекрасного. Прекрасное имеет то преимущество, что оно показывает себя; "оно само собой представляет себя". В прекрасном показывает себя тот медиум, та среда, которая уже оставила позади себя противоположность субъекта и объекта. Спекулятивная структура прекрасного повторяется в феномене света, который связывает видение и видимое. Это рассуждение также можно рассматривать как некий сквозной мотив книги — она начинается с обсуждения проблемы искусства и завершается им же. Из понятия прекрасного и феномена света Гадамер получает для тематизации понимания два важных вывода: во-первых, понимание является — так же как явление прекрасного — событием, а не результатом человеческого труда и конструкцией; во вторых, истина является непосредственной. Герменевтический опыт существует непосредственно при показывающем себя деле. Опираясь на предшествующую традицию, Гадамер выдвигает тезис об универсальном аспекте герменевтики, вызвавший много споров. Так Гадамер завершает свои размышления. Исходный вопрос о действительном месте гуманитарных наук привел его к ответу, который оставляет далеко за собой все методические соображения. Абсолютным основанием всякого умного обращения с миром является превосходящая всякую субъективность динамика той игры, которую играет с нами язык. В нем гуманитарные науки обретают свое собственное место. На сегодняшний день "И.иМ..." выдержала шесть изданий (1960, 1965, 1972, 1975, 1986,

422

1990) и претерпела многочисленные изменения. Во всех изданиях она последовательно расширялась посредством предисловий, послесловий и приложений. В корпусе "Собрания сочинений" (1986), составленном самим Гадамером, "И.иМ..." расширена до двух томов, которые носят название Герменевтика I и Герменевтика II. Том первый содержит несколько расширенный и переработанный текст первого издания, в том второй включены авторские введения ко всем изданиям; работы, которые служат введением в тематику книги; дополнения, написанные после 1960 в развитие первоначальной темы. Исходным является текст 1960 года как единственный концептуально законченный вариант "И.иМ...".

Х.С. Гафаров

ИСТОРИЦИЗМ — стратегия исторического (и — шире — гуманитарного) познания, предполагающая постижение истории с парадигмальной позиции снятия субъект-объектной оппозиции внутри когнитивной процедуры.

ИСТОРИЦИЗМ — стратегия исторического (и — шире — гуманитарного) познания, предполагающая постижение истории с парадигмальной позиции снятия субъект-объектной оппозиции внутри когнитивной процедуры. Складывается на рубеже 19—20 вв. В историко-философской традиции восходит к философии тождества Шеллинга (идея единства исторического бытия и исторического познания) и к неогегельянской трактовке истории как истории мысли. Инспирирован в своем становлении дисциплинарным конституированием социологии, спровоцировавшем всплеск социологического редукционизма в

историческом познании (сер. 19 в.), которому И. противопоставил позицию имманентной включенности ("вчувствования") познающего сознания в процессе истории. Основоположник — Дильтей, выдвинувший проект создания "Критики исторического разума". Методологическая проясненность оснований исторического познания предполагает, по Дильтею, его радикальное дистанцирование от естественно-научных когнитивных процедур. Предметное различие "наук о природе" и "наук о духе" фундируется представлениями философии жизни, позволившими Дильтею сформулировать базовый для его концепции тезис — "человек не имеет истории, он сам есть история". Следовательно, целью философии как "науки о духе" является понимание жизни, исходя из нее самой. Понимание противопоставлено у Дильтея объяснению как рассудочному конструированию теоретических схем "по поводу жизни" — извне. Преобразование типовой познавательной процедуры выступает у Дильтея интроспекция с характерным для нее "взглядом изнутри", предполагающим полную идентификацию субъекта с объектом, когда разграничение их может быть лишь чисто функциональным. Оба фундаментальных вектора понимания (как исторический вектор понимания событий прошлого, так и коммуникативный вектор понимания настоящего) равно основываются на процедуре "оживления", "вчувствования", "сопереживания" со стороны познающего сознания: уловить исходный импульс поступка коммуникативного партнера столь же сложно, как уловить аромат реконструируемой эпохи для историка. Как в том, так и в другом случае имеет место уникальная, неповторимая ситуация, принципиально единичное событие, не "объясняемое" исходя из общих принципов: объяснить, т.е. "подвести под общее" ("дворцовый переворот", "гражданская война" и т.п., или "предательство", "самопожертвование" и т.п.) — не более, чем наклеить ярлык, абсолютно внешний по отношению ко внутреннему содержанию события. "Объяснить" значит для Дильтея рассмотреть ситуацию как вне- и рядоположенную, "данную" субъекту в ее объективности и открытости для аналитической вивисекции. Понять другого (как в коммуникативном, так и в историческом контекстах) — значит увидеть ситуацию его глазами, мыслить, как он, — не судить событие другой "жизни" (эпохи или личности), исходя из привнесенных, неимманентных критериев, принадлежащих "жизни" познающего. Особое значение приобретает в концепции Дильтея проблема понимания текста как письменно фиксированного проявления жизни, в силу чего Дильтей сыграл значительную роль в становлении современной философской герменевтики и разворачивании герменевтической традиции в целом. Постдильтеевское развитие И. реализуется по четырем направлениям: 1) неокантианское направление, представленное гносеолого-методологическим анализом специфики познавательных процедур исторического познания в рамках Баденской школы (Виндельбанд, Риккерт); 2) культурно-герменевтическое направление (направление "культурно-исторической монадологии" Шпенглера и Тойнби); 3) неогегельянское направление, представленное философией "тождества исторического бытия и исторического сознания" (Кроче, Джентиле, Коллингвуд); 4) современное лингво-аналитическое направление "мета-исторического анализа" (Ингарден). Важным сдвигом в осмыслении проблематики И. явилась предложенная в рамках неокантианского направления новая интерпретация понимания, основанная на введении в методологический анализ понятия ценности. Аксиологический методологизм Баденской школы основывается на видении истории как процесса осознания и воплощения ценностей. Поскольку каждое единичное событие, рассмотренное как в индивидуально-личностной, так и в исторической проекциях, соотносено с определенной аксиологической системой и продиктовано ценностным выбором, постольку понять его — значит адекватно реконструировать предшествующий ему ценностный выбор, пра-

вильно "соотнести его с ценностью", что, в конечном итоге, не дает ответа на вопрос, почему он был сделан именно тем или другим способом (т.е. феномен "индивидуальной свободы" постигается не финально исчерпывающим образом, но лишь посредством ассимптотического приближения к нему). Принципиальная единичность, неповторимость индивидуального поступка или исторического события, их фундаментальное соотношение с уникальным в каждом конкретном случае набором ценностей, делает эту индивидуальность непостижимой через объективную общую форму, закономерную всеобщность и т.п. Парадигмальной установкой исторического познания, по Виндельбанду, должна стать методологическая ориентация на единичность, вне которой не схватывается индивидуальное "лицо", самость события. Ибо эта самость определяется не его принадлежностью к множеству сходных явлений (тем, что роднит его с другими событиями, делая похожим на них), но напротив — именно его неповторимыми чертами, делающими его "похожим" на самого (и только) себя. В этой связи Виндельбанд в качестве критериальной матрицы разделения культурно-исторического (гуманитарного) и естественно-научного познания предлагает не предметный (дильтеевский), но методологический подход: если естествознание руководствуется в своей когнитивной практике номотетическим методом (греч. *nomotetike* — законодательное искусство), реализация которого завершается формулировкой всеобщего закона, обнимающего своим действием всю сферу схожих, но не тождественных феноменов, чья нетождественность и уникальность в рамках такого подхода не фиксируется, то для гуманитарного познания такой подход невозможен. Применение номотетического метода упускает из виду принципиальную несоизмеримость единичного явления с общим законом, неизменно упрощая видения мира и исключая из сферы рассмотрения самое важное (индивидуализирующее) в изучаемом материале, в то время как только и именно оно и существенно для исторического познания, ибо составляет его предмет. В качестве базового метода гуманитарных наук Виндельбанд предлагает

идиографический (гр. *idio* — особенный и *grapho* — пишу), нацеленный как раз на фиксацию индивидуальных различий, представляющих для историка то ценное, что позволяет ему зафиксировать "нечто, невыразимое в общих понятиях", а именно — неповторимую специфичность события. Такая индивидуация, имплицитно предполагающая установление "отнесения к ценности", позволит придать историческому познанию форму непосредственного переживания материала. Углубляя и специфицируя дифференциацию гуманитарного и исторического познания, Риккерт исследует механизмы образования понятий как в той, так и в другой области, показав их принципиальную альтернативность. Ориентируясь на номотетику, естествознание культивирует "генерализирующий способ образования познаний", основанный на фиксации общих (повторяющихся, подпадающих под категорию всеобщего) аспектов и признаков элементов множества. Обобщающий пафос естествознания зиждется на принципе абстрагирования от "несущественного", т.е. единичного — и фактически — специфицирующего (что реально дает историку подведение разнородных феноменов войны Алой и Белой Розы, противостояния Гвельфов и Гиббеллинов, борьбы красноармейцев с белогвардейцами и т.д. — под общее определение гражданской войны?). По Риккерту, такой подход, естественный для "наук о природе", в гуманитарном познании неадекватен, ибо, помимо сказанного, исключает из когнитивного поля аксиологический аспект событий и редуцирует сложность истории как комплекса уникальных событий к линейному повторению типовых ситуаций. Историк не обобщает, но индивидуализирует и устанавливает отношение к ценности. В этой связи для гуманитарного познания адекватным является "индивидуализирующий способ образования понятий", предлагающий концентрацию внимания не на повторяющихся, а, напротив, на неповторимых признаках: из многообразия характеристик выбираются уникальные и специфицирующие моменты, позволяющие, если не исчерпывающе познать индивидуально артикулированное событие, то хотя бы асимптотически приблизиться к "определению индивида". Центральной болевой точкой И., наиболее выпукло проявившейся в аксиологической методологии Баденской школы, выступает проблема интерсубъективности результата исторического познания: продукт "вчувствования", "вживания", "сопереживания", став внутренним состоянием познававшего, не может быть исчерпывающе адекватно воплощен в объективированный текст, требуя для своего понимания такой же операции "вживания", "вчувствования". Именно в этом направлении И. испытал серьезную критику со стороны такого направления, как социальный реализм, основанный на культивации таких базовых когнитивных процедур, которые обеспечили бы аналитическое исследование "социальной реальности" как объективно данной субъекту. В эволюции И. могут быть обнаружены как векторы сознательной культивации описанной асимптотичности исторического познания и его неинтерсубъективности, так и векторы попыток их преодоления. К первому направлению может быть отнесена теория "культурно-исторической монадологии", вырастающая из критики концепции всемирной истории, фундированной идеями панлогизма и евроцентризма. Шпенглер

424

моделирует культурно-исторический процесс как параллелизм развития принципиально непересекающихся культурных целостностей (культур), чье единство задается отнюдь не единством мировой истории, но лишь общностью их как "проявлений жизни". Аналогично, Тойнби моделирует исторический процесс как цивилизационное развитие социальных организмов, осуществляющееся по схеме: "вызов" исторической ситуации — цивилизационный "ответ", что приводит его к признанию уникальности жизненного пути каждой цивилизации. Динамика культур рассматривается в рамках данного направления с позиций не номотетики, но идиографии, и значимым для характеристики культуры полагается не то, что роднит ее с другими (т.е. принадлежность к "проявлению жизни"), а то, что отличает, причем в качестве неповторимо специфичного рассматривается весь аксиологический строй и семантический тезаурус культуры. Даже при одновременном сосуществовании культур параллелизм остается только и именно параллелизмом: культуры не общаются между собою и никакое взаимодействие традиций невозможно, ибо предполагает взаимное понимание. Постигание культуры возможно лишь изнутри, и необходимым условием этого постижения выступает органичная принадлежность к ней, изначальная социализированность в ее контексте. Для историка же единственным адекватным познавательным приемом является индивидуализирующий метод "морфологического анализа", центрирующийся вокруг стилистического единства форм, задающего неповторимую "физиогномику" каждой культуры. В противоположность этому, неогегельянское направление развития И. ставит своей задачей преодоление в историческом познании крайностей как закона, т.е. абстрактно всеобщего, так и факта, т.е. иррационально единичного (Коллингвуд). По формулировке Кроче, единственной реальностью является разворачивание в бесконечном историческом процессе бесконечного содержания духа. С этой точки зрения, "всякая история есть современная история", ибо в бесконечности нет различия между возможностью и действительностью, и прошлое актуализируется только в настоящем и усилиями настоящего. Это означает, что каждая "современность" по-своему моделирует историю, исходя из своей аксиологической парадигмы, снимая саму проблему противоречия единичного и всеобщего. Аналогично, в концепции Джентиле единственной реальностью и единственной конкретностью выступает сам субъект, понятый как "мыслящее мышление", объективирующее бесконечное множество своих содержаний, но само остающееся фундаментально необъективируемым. В этом контексте любая объективная реальность (равно как и объект) есть не более как иллюзия, ибо любая объективность изначально имманентна сознанию как его содержание: "Бог внутри человека", "госу-

дарство внутри, а не между людьми" и т.п. Так же и в концепции Коллингвуда всякая внешняя по отношению к субъекту реальность понимается как "воображаемая": воображение характеризует интуитивный момент сознания, предполагающий внеположенность реальности субъекту, в то время как феномены реальности есть результат опредмечивания абстракции ("феноменология ошибок"). В силу этого "картина прошлого" историка имеет своей целью окончательное (после — поступательно — художественного образа, религиозного символа и картины мира естествоиспытателя) освобождение сознания от опредмечивающей интуиции как интенции ко внеположенности. Исторический процесс совпадает в этом случае с процессуальностью сознания историка ("методологический индивидуализм" взамен объективного "натурализма"), и единственной подлинной реальностью выступает историческое бытие исторического сознания, замкнутых друг на друга в тотальном тождестве. Следует отметить, что историко-философская традиция в лице М. Вебера и поствеберовской понимающей социологии демонстрирует попытку синтетического соединения сильных сторон как И. (тонкое немодернизирующее понимание исторического материала с учетом его аксиологического измерения), так и социального реализма (объяснительный потенциал и модельность интерсубъективного результата). М. Вебер, зафиксировав историко-культурную и мировоззренческую нагруженность любого — в том числе и исторического — познания, полагает, что признание невозможности элиминировать мировоззренческие, а значит, оценочные и, возможно, предвзятые установки из познавательного процесса оставляет исследователю лишь единственный выход: учет их деформирующего присутствия, исследование механизмов социокультурной детерминации исторического познания. Отдать себе отчет в упрощающем схематизме и редуцирующем характере любой модели — не значит для М. Вебера отказаться от моделирования исторического процесса. Предложенный им (очень мужественный, достойный и честный) путь — строить объяснительные модели исторического процесса в духе социального реализма, как если бы они были возможны (альтернатива означает для историка отказ от притязаний на объективированный научный результат). Однако построение генерализирующего "идеального типа" того или иного социального процесса есть необходимый, но никак не достаточный этап исторического познания: за ним должно последовать исследование тех индивидуализирующих моментов, где материал не укладывается в схему, разрывая ее интегрирующую замкнутость. Такая про-

425

цедура авторского разрушения созданной модели не позволяет ни уклониться от попыток предложить позитивное историческое знание как интерсубъективное, ни оценить его как финально адекватную онтологизацию. Понимающая социология (Г.Зиммель, А. Фиркант, У.А. Томас, Ф.Знанецкий, Т. Литт, Р. Макайвер, Шюц и др.), основываясь на веберовской интерпретации действия и социального действия как связанных с пониманием ("смысловые связи поведения", когда действующий субъект и адресат действия связывают с этим действием определенный смысл) и на хайдеггеровской концепции понимания как способа бытия человека в мире, предполагает открытость общества "внутреннему чувству" человека, видя в понимании как предмет, так и метод социологического познания. Таким образом, понимающая социология в сфере онтологической может быть идентифицирована с социальным реализмом, а в методологической тяготеет к И. В современной философии истории острота противостояния историцистской и социально-реалистической установок значительно смягчена. В рамках аналитической философии она проявляется как проблема соотношения описания и объяснения в историческом познании. "Мета-исторический анализ" ориентирован, прежде всего, на работу с историческим текстом именно как с текстом: историческое познание выступает как своего рода литературный жанр ("историческое повествование"), и именно интеллектуальное усилие историка центрирует текст, "внося фабулу" в аморфный материал фактической событийности (Ингарден). В этой системе отсчета проблема статуса социальной реальности ("текстовой референции") встает только в качестве семантического содержания текста. (См. также **Идиографизм**.)

М.А. Можейко

ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ (материалистическое понимание истории) — парадигма философии истории, созданная и разработанная Марксом и Энгельсом.

ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ (материалистическое понимание истории) — парадигма философии истории, созданная и разработанная Марксом и Энгельсом. В основе И.М. лежит методологическая процедура апплицирования диалектической схемы развития по Гегелю на тенденции развития социально-экономической структуры человеческого общества. И.М. объясняет внутренние взаимозависимости общественных структур по универсальной системообразующей формуле: "Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание". По Энгельсу, общественное развитие и его закономерности задаются (с некоторыми оговорками) материальными условиями жизни людей. Амбиции теоретиков и апологетов И.М. на придание ему статуса универсальной парадигмы социальной философии и социологии, основанной на позитивистских методологиях, натурализме в трактовке общества и причинно-механической модели мирообъяснения, были

опровергнуты достижениями общенаучных и гуманитарных дисциплин 20 в. — новейшими макроэкономическими моделями, общей теорией систем, представлениями о нелинейных процессах, данными наук о массовых коммуникациях. Одновременно крушение социализма в Европе, наиболее общей санкцией которого на теоретическом уровне являлся И.М., наглядно продемонстрировало реальные преимущества современных неортодоксальных социологических, политологических, психоисторических и прочих методик адекватного отображения и перспективной реконструкции хода исторического процесса. Серьезные сомнения европейских интеллектуалов в правомерности концепции неограниченного социального прогресса (сердцевины и "души" И.М.) также содействовали закату этой некогда модной идеологической доктрины социально-философского толка. (См. также **Маркс, Диалектический материализм, Ленинизм, Энгельс, Историцизм. Общество, Материализм.**)

А.А. Грицанов

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ — философская дисциплина, предметом которой является процесс возникновения и развития философского знания

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ — философская дисциплина, предметом которой является процесс возникновения и развития философского знания. И.Ф. представляет собой теоретическую реконструкцию, интерпретацию и критическое осмысление этого знания, выявление внутренней связи и взаимообусловленности его составляющих, представленных различными философскими течениями, школами и направлениями, а также выявление их социокультурной обусловленности. Будучи специфическим способом философского исследования, имеющим дело с проблемами, не входящими непосредственно в корпус идей философии как таковой, И.Ф. и соответствующие исследования впервые возникают еще в античности, представляя собой критический анализ идей предшествующих философов, органически вплетенный в контекст изложений собственных взглядов и идей. Первыми, наиболее глубокими описаниями в русле И.Ф. следует считать произведения Аристотеля, оставившего нам широкую панораму взглядов своих соотечественников. Вслед за ним интересные попытки осмысления философских учений античности представляют собой работы таких мыслителей-скептиков, как Диоген Лаэртский и Секст Эмпирик. Будучи замечательными памятниками литературы тех лет, сочинения этих авторов не являются в то же самое время хронологически последовательным, а тем более систематическим изложением И.Ф. Так, книга Диогена

426

Лаэртского "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов" оказывается перегруженной множеством не относящихся к делу биографий, античными анекдотами и многочисленными отклонениями от основной темы. Однако несмотря на все это, она погружает читателя в реалии античной жизни и быта, знакомит с разнообразными и яркими личностями, четко передавая саму атмосферу и дух тогдашнего стиля философствования. В эпоху средневековья исследования в области И.Ф. становятся частью комментаторской и интерпретационной работы с текстом, в процессе которой реконструировались основные идеи философов-предшественников, гл. обр. Отцов Церкви, а позднее — трудов Платона, Аристотеля и др., в полемике с которыми выдвигались порой и достаточно оригинальные положения. В строгом смысле слова собственно историко-философские сочинения появляются значительно позже с целью реализовать потребность в соответствующей литературе для тех систематических учебных курсов, которые постепенно начинают читать в большинстве западноевропейских университетов. Однако и они отличались излишней описательностью и не представляли собой, строго говоря, систематически-целостного, концептуального рассмотрения историко-философского процесса. Принято полагать, что существеннейшей точкой роста историко-философского знания стало появление гегелевских "Лекций по истории философии", ознаменовавших становление И.Ф. как конституированной теоретической дисциплины. Для понимания гегелевской И.Ф. важное значение имеет его программа построения всей системы философии. Согласно Гегелю, вне такой системы невозможно вообще подлинное постижение исторического движения философии к "форме науки", поступательное ее движение к той цели, когда она могла бы стать не любовью к знанию, а "действительным знанием". Вне такого рода системы, в которой И.Ф. становится логически завершающей ее частью, философская мысль, согласно Гегелю, предстает лишь как внешняя история мнений, галерея нелепиц и заблуждений. Именно т.об.р. она и постигалась до сих пор, т.е. историографически. Гегель считал, что И.Ф. — есть дело самой философии; только путем изучения ее истории можно "быть введенным в самое эту науку". И.Ф. — это история восхождения мысли к самой себе и тем самым нахождение самой себя, а поскольку философия есть движение духа к самосознанию, его саморазвитие к абсолютному знанию, постольку философия и И.Ф. для Гегеля оказываются тождественными. Именно поэтому И.Ф. и становится возможной только как теория, которая не включает в свое содержание и состав личность, индивидуальные черты того или иного мыслителя. К числу главных идей концепции Гегеля

можно отнести следующие: 1) историко-философский процесс он рассматривает как закономерное, поступательное развитие, в котором все философские системы оказываются необходимым внутренним образом связаны между собой, т.к. каждая из них являет собой изображение особенной ступени в процессе развития абсолютного духа, последовательно осуществляющего себя в его движении к абсолютной истине; 2) каждую философскую систему Гегель рассматривает как самосознание исторически конкретной эпохи;

существует, т.обр., непосредственная связь между философией и историческими условиями, государством, культурой, искусством и т.д. Именно они и определяют ее основное содержание и значение; но исторические условия меняются — значит меняется и философия, к которой, следовательно, надо подходить исторически; 3) философские системы прошлого, однако, не опровергаются и не предаются забвению; их принципы, освобожденные от свойственной им исторической ограниченности, усваиваются последующими учениями, сохраняя рациональные моменты предшествующих учений, более глубоко и обстоятельно раскрывая абсолютное. Развитие, т.обр., осуществляется на основе преемственности. Считая философию (и И.Ф.) постоянно развивающейся системой, Гегель обращает вектор этого развития исключительно в прошлое, не распространяя принцип развития на свою собственную систему взглядов, рассматриваемую им в качестве заключительного звена мировой цепи, вобравшей в себя все моменты философской истины, ранее выступавшие обособленно и даже находясь в противоречии друг к другу. И.Ф. в собственном смысле слова Гегель начинает лишь с Запада, где, по его словам, впервые "взошла свобода самосознания", исключая таким образом мысль Востока из этого процесса развития. Но и в самой западной его ветви акцентируются главным образом две ее "эпохи" — греческая и германская. Судьба послегегелевской философии определялась по преимуществу тем, что гегельянство постепенно сдавало одну за другой свои позиции. Однако в области историко-философских исследований идеи Гегеля оказались наиболее притягательными и потому более долговечными. Обозначенные им перспективы по превращению этой науки в единую, цельную и строгую систему знаний, позволили сохранить доминирующее положение его концепции вплоть до начала 20 в. С середины 19 в. и вплоть до начала последующего столетия гегелевская идея о необходимости и разумности преемственной смены философских систем, а также его мысль о прогрессивном развитии философской мысли, постигающей истину в своей собственной истории, сыграли большую роль в реальном становлении И.Ф.; более того,

они способствовали широкому распространению в академических кругах интереса к историко-философским исследованиям. Труды Фейербаха, Э. Эрзмана, Э. Целлера, Фишера, Ф. Ланге, Виндельбанда и др. являют собой пример чрезвычайно интенсивной работы в данной отрасли философского знания. Многие мыслители того времени были убеждены в том, что этот исторический интерес должен быть объяснен, не в последнюю очередь, и той ситуацией, которая сложилась в развитии философии последней трети 19 ст. Так, по словам Виндельбанда, это была тупиковая ситуация, в которой от философии остались только ее история и историческая ценность. Господство позитивизма, вулгарного материализма, психологизма и т.п. выдвинуло на первый план лишь "историческое изучение человеческого духа". К последней трети 19 в. И.Ф. постепенно превращается в специальный, самостоятельный раздел философии, претендующий на роль особого теоретического введения в разработку философских проблем. Все что требовало критического переосмысления множества новых исторических и другого рода фактов и факторов, оказывающих влияние на формирование философских учений; отказа от исключительно спекулятивного конструирования И.Ф.; производную истолкования тех или иных философских течений с целью достижения целостности умозрительной концепции. Не отвергая в целом ряд основополагающих гегелевских принципов, его ученики — Эрзман, Целлер и Фишер — концентрируют свои усилия на освоении новой фактологии, пытаясь максимально строго в композиционном отношении расположить этот богатый материал, не забывая при этом отчетливо выявлять и общие тенденции развития философии. Наиболее интересных результатов на этом пути добились Целлер и Фишер, опубликовавшие фундаментальные труды по истории как древней, так и новой философии, на которых воспитывалось несколько поколений европейских философов. В конце 19 — начале 20 в. выходит в свет ряд фундаментальных работ Виндельбанда, двухтомная "История философии" которого явилась оригинальным освещением процесса развития философской мысли от Декарта до Гербарта. Уделив наибольшее внимание становлению философской мысли в эпоху Нового времени, Виндельбанд показал глубокую связь этого процесса с духовно-культурным развитием общества; выявил взаимоотношения и взаимовлияния между самыми различными областями человеческой культуры. Т.обр. философия перестала казаться умозрительной, спекулятивной и оторванной от жизни, демонстрируя свою тесную связь с наукой и искусством, религией и политикой и др. сферами общественной жизни. Помимо "Истории древней философии" им был

подготовлен еще и общий курс истории философии, охватывающий все ее эпохи и периоды, озаглавленный "Учебник истории философии" (1912). В этой работе он резко изменил свой обычный метод исторического изложения философского процесса, отказавшись от преимущественно хронологического описания и использования обилия биографических данных, акцентировав культурологический подход к рассмотрению И.Ф. Последняя предстала здесь в качестве единого, целостного процесса, обусловленного сверхэмпирическими, общезначимыми ценностями, процесса, в ходе которого европейское человечество запечатлело в научных понятиях "свое мирозерцание и миропонимание". Будучи глубоко концептуальным изложением историко-философского процесса, представленного глав. обр. с точки зрения его основных проблем и понятий, теоретическая модель Виндельбанда не игнорировала и фактической стороны дела, аккумулируя множество реальных исторических данных, органически укладывающихся в общую канву философского развития. Традиции рационалистических идеалистических концепций И.Ф. в первой трети 20 в. были продолжены Н. Гартманом, попытавшимся спасти целостное видение философии путем устранения наиболее одиозных "приемов панлогизирования, приводящих к мистификации реальных процессов". В итоге он осуществил своеобразный синтез гегельянства с кантианством и неокантианством в русле идей

разработанной им "критической онтологии", представив И.Ф. как прогрессирующий ряд человеческих решений системы вечных философских проблем. При этом единство историко-философского процесса виделось ему в общности проблем для философии как таковой. Наряду с образцами академического историко-философского анализа в философии 20 ст. можно встретить и варианты весьма нетрадиционных истолкований мысли прошлого, отличающихся к тому же достаточно радикальными обобщениями. Речь идет об отказе от простого выявления интенций того или иного мыслителя и подчинении историко-философской работы проблемной интерпретации. В западной же И.Ф. принципиально новый поворот исследованиям был задан в конце 19 — начале 20 вв. Большое влияние на этот принципиально новый тип отношения к традиции прошлого оказал еще в конце 19 в. Дильтей, утверждавший, что И.Ф. следует вообще понимать как своего рода анархию философских систем, в основе которых лежит исключительно индивидуальное мироощущение, воспроизводящее неизбежное для любой исторической эпохи чувство жизни — иррациональное, импульсивное, глубоко субъективное и потому в принципе несовместимое с какой-либо логикой или закономерностью. У Дильтея, в нео-

428

кантианстве, в феноменологии Гуссерля и др. возникает историко-философский анализ новой формы, когда все оценки предшествующей философской традиции оказываются определены предпосылками, принятыми "новейшей" философской мыслью. В этом же направлении формируется и модель И.Ф. Хайдеггера, призывающего "продуманно прислушаться к традиции, не замыкаясь в прошлом, а думая о современности". Исследования по И.Ф. Хайдеггера оказываются органически подчинены его главной философской задаче — прояснению вопроса о Бытии, которое, как он считал, было предано забвению всей предшествующей метафизической традицией Запада, отодвинувшей его в своих истолкованиях сущего на второй план, поэтому любое обращение мыслителя к этой традиции ставит своей целью отнюдь не попытку ее ретрансляции или реконструкции, а поиск доступа к самому Бытию, того, что скрывает за собой эта традиция. Стремясь преодолеть сложившийся веками в Западной Европе метафизический способ мышления, выявить единую логику Бытия, постоянно выступавшего в образе сущего, Хайдеггер ставит на первый план всех своих исследований экспликацию онтологической проблематики. Таким образом вся его историко-философская работа может быть понята исключительно при условии соотнесения ее с общими целями и задачами его философствования. Вслед за Хайдеггером новейшая западная философия демонстрирует программную волю и свободу в обращении с историко-философским материалом, стремление дистанцироваться в своем интеллектуальном развитии от самих основ классического философствования. Единственное, что связывает новейших философов с традицией — это то, что мыслители прошлого становятся темой их собственных интеллектуальных изысков (Деррида, Делез и др., например, создают ряд вымышленных имен с целью показать отсутствие в И.Ф. вечных или "сквозных" тем и, более того, фиксированного мета-словаря, которые обеспечивали бы единое логическое пространство для философского дискурса). Господствующей здесь становится идея, согласно которой все философские учения являются исключительно оригинальными системами, неподвластными какому бы то ни было историческому развитию и потому представляющими собой независимые друг от друга вневременные духовные ценности. Отсюда аутентичное содержание каждого учения являет собой неповторимую творческую индивидуальность его автора, своего рода способ его самоутверждения. Тем самым обосновывается плюрализм в интерпретации историко-философского процесса и устраняется то возможное общепрофильное пространство, в котором могли бы быть соотносимы позиции различных мыслителей, ставится под сомнение как наличие вечных вопросов в И.Ф., так и сама возможность осмысленного диалога между философами.

Т.Г. Румянцева

ИТЕРАТИВНОСТЬ (санскр. itéra — другой) — понятие, введенное в дисциплинарный оборот современной философии Деррида, для обозначения повторяемости как таковой

ИТЕРАТИВНОСТЬ (санскр. itéra — другой) — понятие, введенное в дисциплинарный оборот современной философии Деррида, для обозначения повторяемости как таковой; повторяемости "вообще"; повторяемости, безотносительной и безучастной к присутствию/отсутствию повторяемого. В традиционной метафизике повторение постулировалось как имманентно и атрибутивно предполагающее тождественность и само-тождественность повторяемого, фундированное аксиомой тождественности и само-тождественности присутствия (см. **Différance**, След). И. как единое означающее содержит в себе (в традиционной для Деррида мыслительной стилистике) два конфликтующих смысла и значения: а) И. как возможность собственно повторения и б) И. как условие возможности иной процедуры — неадекватного, мутационного (в самом широком мыслимом диапазоне пределов) повторения или альтерации. Тем самым, И. у Деррида выступает как исходное, пред-данное, пред-мыслимое основание повторения. По мнению Деррида, тождественность и само-тождественность вещи, явления или понятия, по определению, предзадают включенность в его структуру параметра (горизонта) завершенности его бытия как присутствия (т.е. его смерти). Поскольку (вне рамок парадигм эзотеризма и религии) последняя исключает какую бы то ни было перспективную

объективацию, любой сопряженный или соответствующий знак оказывается в состоянии репродуцировать данную завершенность в ее отсутствии, таким образом, в свою очередь, имитируя и собственную конечность. Одновременно, согласно догматам традиционной метафизики, цельность понятия или явления предполагает возможность бесконечного его воспроизведения (повторения). В связи с этим, по Деррида, в той мере, в какой во всех таких ситуациях правомерно полагать "первородную" самотождественную сущность — исходно отсутствующей, повторение может мыслиться повторением того, что никогда не имело места. (Но: повторение иногда и повторяет повторение.) По мысли Деррида, в тех случаях, когда самотождественная сущность отсутствует, каждое повторение оказывается "иным" по сравнению со своим предшественником. Повторяющееся единство вещи, понятия или явления одновременно повторяет "отсутствие", замещая его место, — в результате всякий раз оказываясь "другим". Деррида в этом контексте настаивает на принципиальной возможности изначального присутствия "другого" в структуре понятия,

429

вещи или явления (ср. "свое иное" у Гегеля). И. также оказывается обуславливающей и еще одну потенциально мыслимую структурную возможность: отсутствие самого повторяемого. В этом случае, по Деррида, повторение, повторяя, "отчуждается", становясь "другим" и дислоцируясь в "другом" месте. Эпистемологическим следствием данной концептуальной схемы выступает дальнейшее постижение и конкретизация механизмов осуществления такой мыслительной операции, как идеализация. Согласно каноническим схемам, идеальное (независимо от воздействия эмпирических актов и событий, которые пытаются деформировать его) способно к бесконечному повторению, оставаясь при этом самотождественным. Фундирована такая возможность допущением осуществимости бесконечного числа актов повторения. По мысли Деррида, И. является условием возможности и невозможности самотождественности идеального, конституируя, с одной стороны, то "минимальное тождество", которое и подразумевается идеальным по отношению к "эмпирии", и в то же время ставя под сомнение тождество и этого "минимального тождества". В таком контексте, поскольку И. является условием возможности и невозможности "минимального тождества"

повторяемого, подрываемого возможностью повторения, она выступает также условием возможности "дубликации": вещь, понятие или явление, согласно Деррида, всегда предполагают в своей структуре актуальный потенциал удвоения. С точки зрения Деррида, И. позволительно толковать как систематизирующий термин, сопряженный со всем понятийным комплексом так называемых "неразрешимостей", ибо она также может интерпретироваться как: а) иное обозначение *differance*, предполагающего структурную возможность пространственно-временной смысловой различенности присутствия; б) иное обозначение дополнительности — в той степени, в которой последняя суть пространство повторения-замещения отсутствия; в) иное обозначение следа, поскольку "самостирание" последнего осуществимо именно как результат возможности повторяемости. Актуализируя и артикулируя эвристический потенциал осмысления проблемы "бесконечного в границах конечного", концепт И. у Деррида одновременно демонстрирует осуществимость вынесения соответствующих мыслительных операций "за скобки" полагавшегося ранее абсолютным интервала "конечность — бесконечность".

А.А. Грицанов

К

KRITIK (нем.; фр. critique; русск. критика; англ. criticism — от греч. kritike — искусство судить)

KRITIK (нем.; фр. critique; русск. критика; англ. criticism — от греч. kritike — искусство судить) — 1) в классической философии — понятие, фиксирующее в своем содержании аналитическое рассмотрение социально (культурно) артикулированного объекта (концепции), фундированное эксплицитным рассмотрением его исходных социокультурных оснований, органично предполагающим постановку под сомнение их истинности или правомерности. Эпоха классической философии, реализующей атрибутивно присущую ей функцию экспликации мировоззренческих оснований культуры (см. **Философия, Универсалии**), была рефлексивно осмыслена этой философией как "подлинный век критики" (Кант). В этом отношении К. как таковая генетически восходит именно к основаниям классической культуры, будучи фундированной идеей гетерономизма (см. **Гетерономизм**) и презумпциями метафизики (см. **Метафизика**), как было отмечено Кантом, суду К. "должно подчиняться все": "я разумею под этим... решение вопроса о *возможности и невозможности метафизики вообще* /курсив мой — ММ./"; 2) в философии модернизма (см. **Модернизм**) в осмыслении феномена К. акцент сделан не только (и не столько) на процедуре экспликации метафизических оснований предмета К., сколько на процедуре их фундаментальной семантико-аксиологической релятивизации. Классическим примером модернистской К. может служить марксистская программа "критики критической критики" (см. **Марксизм**), чей методологический пафос (диалектика, по Марксу, "ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна") объективно может быть распространен и на ее собственные аксиологические основания. В этой перспективе "снимающей

критики" ("опровергнуть... не значит отбросить... заменить другой, односторонней противоположностью, а включить в нечто более высокое" у Ленина) мировоззренческие основоположения марксизма также могут быть (и были — см. **Неомарксизм**) под-
вергнуты К. и плюральной релятивизации; 3) в философии постмодернизма — термин, обозначающий традиционно-классический способ отношения к тексту, заключающийся в интерпретации последнего, исходя из избранной системы внешних критериев (взгляд *извне*), и противопоставленный в контексте постмодернистской текстологии имманентному подходу к тексту (взгляд *изнутри*). Данная трактовка понятия "К." восходит к таким работам Р.Барта, как "Две критики" (1963), "Что такое критика" (1963), "Критика и истина" (1966), "От науки к литературе" (1967), "С чего начать?" (1970) и др. Согласно бартовской интерпретации, в рамках современной культуры могут быть выделены две активно практикуемые формы К.: так называемая "университетская" и так называемая "интерпретативная" (или "идеологическая") К. Специфика "университетской" К. заключается в том, что она "в основном пользуется... позитивистским методом", а в сферу ее анализа входят "проблема источников" и так называемых "обстоятельств" литературного творчества, реальный анализ которой сводится фактически к аналитике более ранних по отношению к исследуемому произведений либо обстоятельств биографии его автора (см. Автор). По оценке Р.Барта, именно в этом и заключается "одна из самых серьезных ошибок, в которых повинна университетская критика: сосредоточив внимание на генезисе частных деталей, она рискует упустить из виду их подлинный, то есть функциональный, смысл". Прежде всего вне фокуса внимания остается такой важнейший момент творчества, как его исторический фон и социокультурные предпосылки ("Разве Расин писал из тех же побуждений, что и Пруст?"), — между тем "все взаимосвязано: самая мелкая, самая малозначительная литературная проблема может обрести разгадку в духовном контексте эпохи, причем этот контекст отличается от нашего нынешнего". — Согласно выражаемой Р.Бартом позиции современного постмодернизма, в поисках "смысла произведения" следует двигаться "не вглубь, авширь; связь

431

между автором и его произведением, конечно, существует (кто станет это отрицать?.. Одна лишь позитивистская критика до сих пор еще верит в Музу), но это не мозаичное соотношение, возникающее как сумма частных... "глубинных" сходств, а, напротив, отношение между автором *как целым* и произведением *как целым*, то есть *отношение отношений*, зависимость гомологическая, а не аналогическая". В силу этого критик "университетского" направления вынужден признать, что "неподатливым и ускользающим является сам объект его изучения (в своей наиболее общей форме) — литература как таковая, а не биографическая "тайна" писателя". Но и в этой сфере, т.е. при анализе субъектной стороны проблемы творчества, позитивистский метод оказывается неадекватным: "увы, стоит нам коснуться интенционального аспекта человеческого бытия (а как без этого говорить о литературе?) — и позитивистская психология оказывается недостаточной". Другая форма К. ориентирована не на поиск "объяснений" литературных "фактов", но на ту или иную семантико-аксиологическую интерпретацию литературного произведения (см. **Интерпретация**), в силу чего получает название "интерпретативной К.". По иронично мягкой оценке Р.Барта, ее представители "сильно отличаются друг от друга": Г.Башляр, Ж.Пуле, Р.Жирар, Ж.-П.Ришар, Ж.Старобинский, Ж.-П.Вебер и др.), — "общее у них то, что их подход к литературе соотносится (в большей или меньшей степени, но во всяком случае осознанно) с одним из основных идеологических течений наших дней (будь то экзистенциализм, марксизм, психоанализ или феноменология)"; в силу этого данный тип К. "можно назвать критикой идеологической — в отличие от первой, которая отвергает всякую идеологию и объявляет себя сторонницей чисто объективного метода". В зависимости от избранных "идеологических" приоритетов в общем пространстве интерпретативной К. могут быть выделены экзистенциалистически ориентированная К. (Сартр), марксистски ориентированная К. (Л.Гольдман), психоаналитически ориентированная К. (Ш.Морон), структуралистски ориентированная К. (К.Леви-Стросс, Якобсон) и т.д. (см. **Идеология, Экзистенциализм, Марксизм, Психоанализ, Структурализм**). Несмотря на реально наблюдаемые "разногласия философско-методологического порядка" между данными видами К. и практическое "соперничество" конституирующих их парадигм, фактически обе они идеологичны в широком смысле этого слова (поскольку, несмотря на декларируемую нейтральность, позитивистская парадигма не менее идеологична, чем любая другая), и отношения между ними могут быть рассмотрены как конкурирующее противоборство "двух идеологий". В этом контексте Р.Барт отмечает, что "худшее из прегрешений критики — не идеологичность, а ее замалчивание, и якобы внеаксиологичный подход к литературному произведению есть не что иное, как "самообман", если не "преступное умолчание" об имеющей место идеологической ангажированности. Исходя из этого единства природы обеих форм К. (в равной мере идеологически артикулированных), Р.Барт делает вывод о том, что фактически "ничто не мешает взаимному признанию и сотрудничеству двух критик": "университетская" ("позитивистская") К. занимается "установлением и открытием "фактов" (коль скоро именно этого она и требует)", оставляя критикам интерпретативного направления "свободу их интерпретировать, точнее "приписывать им значение" в соответствии с той или иной открыто заявленной идеологической системой". Точно также и различные направления интерпретативной критики, несмотря на различную "идеологическую" ориентацию, могут вполне благополучно сосуществовать в параллельном режиме (по выражению Р.Барта, "оказываются возможными одновременно"). Согласно Р.Барту, из этого следует важный вывод о том, что "идеологический выбор не

составляет существа критики и оправдание свое она находит не в "истине". — Таким образом, К. — это "нечто иное, нежели вынесение верных суждений во имя "истинных" принципов": собственно, "К. — не таблица результатов и не совокупность оценок, по своей сути она есть деятельность, то есть последовательность мыслительных актов... Разве деятельность может быть "истинной"?". Вместе с тем, наличные формы К. претендуют на истинность своего результата, тем самым имплицитно полагая себя в качестве своего рода когнитивной процедуры. Между тем, согласно Р.Барту, такое полагание отнюдь не является правомерным, ибо предметом К. выступает "не "мир", но слово, слово другого; критика — это слово о слове, это *вторичный* язык... который накладывается на язык *первичный* (язык-объект)". К., таким образом, должна "учитывать два рода отношения — отношение языка критика к языку изучаемого автора и отношение этого языка-объекта к миру". Собственно, в постмодернистском контексте "определяющим для критики и является взаимное "трение" этих двух языков, чем она... сближается с... логикой, которая также всецело зиждется на различении языка-объекта и метаязыка" (Р.Барт), и — более того — фактически К. и представляет собой не что иное, как "лишь метаязык" (см. **Метаязык**). Однако коль скоро это так, то определение истинности чего бы то ни было отнюдь не входит в прерогативы К.: "дело ее — устанавливать вовсе не "истины", а только "валидности" (подобно тому, как и "в логическом уравнении испытывается валидность того или иного умозаключения и не высказывается никакого суждения об "истинности" используемых в нем посы-

432

лок", и точно так же, как лингвист занимается не расшифровкой смысла фразы, а установлением ее формальной структуры, обеспечивающей передачу этого смысла"), ибо "язык сам по себе не бывает истинным или ложным, он может только быть (или не быть) валидным, то есть образовывать связную знаковую систему" (Р.Барт). Таким образом, "законы, которым подчиняется язык литературы, касаются не его согласования с реальностью (как бы ни притязали на это реалистические школы), а всего лишь с той знаковой системой, которую определил себе автор", и, в соответствии с этим, в функции К. входит не решение вопроса об истинности текста ("критика не должна решить, написал ли Пруст "правду"): ее задачей является лишь создание такого метаязыка, который мог бы "в силу своей связности, логичности, одним словом, систематичности... вобрать в себя или, еще точнее, "интегрировать" (в математическом смысле) как можно больше из языка Пруста". Иными словами, процессуальность К., локализуется вне пространства проблемы истинности или ложности. Таким образом, постмодернистский подход к процессу соприкосновения критика с литературным произведением фундирован глубинным сомнением в непреложности якобы лежащей в его основе субъект-объектной оппозиции (см. **Бинаризм**, **"Смерть субъекта"**). Бытие языка выводится постмодернизмом как из-под давления требований так называемой объективности ("как, в самом деле, поверить, будто литературное произведение есть объекте?" у Р.Барта), так и из-под давления доминанты субъективности (отказ от презумпции классической К., "будто критик обладает по отношению к нему /произведению — *М.М.И* как бы экстерриториальностью"). Бытие языка рассматривается как самодостаточная процессуальная реальность. Данная презумпция постмодернизма делает его альтернативным по отношению как к "университетской", так и "интерпретативной" разновидностям классической К., в равной степени фундированных имплицитным отказом от признания произведения самодостаточным феноменом, а стало быть, и вытекающим отсюда отказом от анализа его имманентных характеристик. Именно поэтому, будучи оппозиционной по отношению к "интерпретативной" К., К. "университетская", тем не менее, на практике безболезненно принимает практически любые предлагаемые ею методики: "все можно принять, лишь бы произведение соотносилось с чем-то *иным*, нежели оно само, с чем-то таким, что не есть литература; все, что стоит *за* произведением — история (даже в ее марксистском варианте), психология (даже в форме психоанализа) — мало-помалу получает признание; не получает его лишь работа внутри произведения" (Р.Барт). В рамках этого неприятия имманентно анализа текста традиционной К. отвергаются и феноменологический подход к произведению, ибо он "эксплицирует произведение, вместо того, чтобы его *объяснять*", и тематический подход, ибо его методология "прослеживает внутренние метафоры произведения" (см. **Метафора**), и подход структурный, ибо в его рамках произведение рассматривается "как система функций". Иначе говоря, классической К. отвергается "имманентный подход" к произведению, т.е. та "работа *внутри* произведения", которая и составляет сущность К. в постмодернистском ее понимании. Подобный (имманентный) подход к произведению должен, согласно Р.Барту, быть фундирован той презумпцией, что к анализу отношений произведения "с внешним миром" допустимо переходить лишь после того, как оно будет полностью проанализировано "изнутри", т.е. с точки зрения имманентно присущих ему структуры и функций. Задаваясь вопросом о том, "чем вызвано такое неприятие имманентности", Р.Барт находит ответ в том, что "дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма" в классических ее образцах, в том, что К. "опирается на совершенно устаревшую философию детерминизма", в рамках которой "произведение — "продукт" некоторой "причины", а внешние причины "причиннее всех других" (см. **Неодетерминизм**, **"Смерть Бога"**). (В этом аспекте феномен К. в очередной раз демонстрирует свою генетическую укорененность в основания классической культуры и, соответственно, метафизическую ориентацию, идущую вразрез с общекультурными постметафизическими установками современного мышления — см. **Постметафизическое мышление**.) Согласно Р.Барту, в "наш век (последние сто лет)" адекватные поиски ответа на то, что есть литература,

"ведутся не извне, а внутри самой литературы, точнее, на самой ее грани, в той зоне, где она словно стремится к нулю, разрушаясь как объект-язык и сохраняясь лишь в качестве метаязыка, где сами поиски метаязыка становятся новым языком-объектом". Таким образом, цель постмодернистски понятой К. носит "чисто формальный характер": она "не в том, чтобы "раскрыть" в исследуемом произведении или писателе нечто "скрытое", "глубинное", "тайное"... а только в том, чтобы *приладить* — как опытный столяр "умелыми руками" пригонит друг к другу две сложные деревянные детали — язык, данный нам нашей эпохой (экзистенциализм, марксизм, психоанализ), к другому языку, то есть формальной системе логических ограничений, которую выработал автор в соответствии с собственной эпохой". Согласно постмодернистской парадигме, если и возможно говорить о некоем критерии адекватности (успешности, или, по Р.Барту, "доказательности") К., то таковым может являться не способ-

433

ность "*раскрыть* вопрошаемое произведение", но, напротив, способность "как можно полнее *покрыть* его своим собственным языком". (В этом отношении К. решительно дистанцирована от чтения, ибо "читать — значит желать произведение, жаждать превратиться в него; это значит отказаться от всякой попытки продублировать произведение на любом другом языке, помимо языка самого произведения", в то время как "перейти от чтения к критике — значит переменить самый объект вожделения, значит возжелать не произведение, а свой собственный язык".) Важнейшим моментом К. выступает, таким образом, то, что в ее процессуальности "может завязаться диалог двух исторических эпох и двух субъективностей — автора и критика" (Р.Барт). Более того, именно формальный характер такой К. позволяет ей охватить те аспекты языковой сферы, которые оставались за пределами самой неформальной традиционной К.: признав себя "не более чем языком (точнее, метаязыком)", К., понятая в постмодернистском ключе, реально "может совместить в себе... субъективность и объективность, историчность и экзистенциальность, тоталитаризм и либерализм", ибо конституируемый К. язык (метаязык) "является продуктом исторического вызревания знаний, идей, духовных устремлений, он есть *необходимость*, с другой же стороны, критик сам выбрал себе этот необходимый язык согласно своему экзистенциальному строю, выбрал как *осуществление* некоторой своей неотъемлемой интеллектуальной функции, когда он полностью использует всю свою глубину, весь свой опыт выборов, удовольствий, отталкиваний и пристрастий" (Р.Барт). В этом отношении "критик в свою очередь становится писателем", но ведь "писатель — это человек, которому язык является как проблема и который ощущает глубину языка, а вовсе не его инструментальность и красоту". В силу этого "на свет появились критические работы, требующие тех же самых способов прочтения, что и собственно литературные произведения, несмотря на то, что их авторы являются критиками, а отнюдь не писателями". Именно в этом контексте, по оценке Р.Барта, можно говорить о формировании "новой критики", сущность которой усматривается постмодернизмом "в самом одиночестве критического акта, который, — отменяя алиби, предоставляемые наукой или социальными институтами, — утверждает себя именно как акт письма во всей его полноте" (см. **Письмо, Скриптор, Фонологизм**). Для постмодернистской философии существенно важно, что если "произведение в силу своей структуры обладает множественным смыслом", то это значит, что возможно "существование двух различных видов дискурса" по отношению к нему, т.е. двух различных видов К.: К. как "наука о литературе" или "комментарий", который избирает в качестве своего предмета "лишь... какой-нибудь один из этих смыслов", и "литературная критика" или "новая критика", которая ставит своей задачей "нацелиться разом на все смыслы, которые оно /произведение — *М.М./* объемлет, на тот полный смысл /см. **Пустой знак** — *М.М./*, который всем им служит опорой", которая фактически "открыто, на свой страх и риск, возлагает на себя задачу наделить произведение тем или иным смыслом" (Р.Барт). Таким образом, согласно постмодернистскому видению ситуации, "критика не есть наука", ибо "наука изучает смыслы, критика их производит". К. занимает, по оценке Р.Барта, промежуточное положение между "наукой о литературе" и чтением (см. **Чтение**): "ту речь в чистом виде, каковой является акт чтения, она снабжает языком, а тот мифический язык, на котором написано произведение и который изучается наукой, она снабжает особым (наряду с прочими) типом речи". В этом отношении К. выступает своего рода связующим звеном между различными стратегиями отношения к тексту, которые как в теоретической перспективе, так и в наличной тенденции должны быть объединены (сняты) в процессуальности письма как способа бытия языка в качестве самодостаточной реальности (см. **Письмо**). Следовательно, "моральной целью" К. должна стать "не расшифровка смысла исследуемого произведения, а воссоздание правил и условий выработки этого смысла", для чего К., прежде всего, должна признать произведение "семантической системой, призванной вносить в мир "осмысленность (du sens), а не какой-то определенный смысл (un sens)". В этом отношении фактически "перед лицом книги критик находится в той же речевой ситуации, что и писатель — перед лицом мира", а "отношение критики к произведению есть отношение смысла к форме" (Р.Барт). И если для традиционной К. произведение всегда выступает в качестве заданного поля интерпретативных усилий, должных завершиться финальным (правильным) его пониманием, то предметом постмодернистской К. выступает не произведение, но конструкция. Взаимодействие с последней есть перманентное неон-финальное означивание, релятивные правила которого конституируются одновременно как со смыслопорождением, так и со становлением самого субъекта этой процедуры, отличного от традиционно понятого социально и психологически артикулированного субъекта, бытие которого признается как независимое от данной процедуры и предшествующее ей

(см. "Смерть субъекта", Анти-психологизм, Скрип-тор). В рамках подобного подхода "новая критика" перестает быть К. в привычном (традиционно-классическом) смысле этого слова (в этом контексте Р.Барт говорит о "кризисе комментария" как такового), тесно

434

смыкаясь с "исполнением" произведения, понятым в качестве означивания (см. Означивание), в то время как традиционная К. "исполняла" произведение, "как палач исполняет приговор" (Р.Барт). В этих условиях К. обретает новый, не характерный для классической формы ее существования, культурный статус: в современном ее качестве "критика располагает собственной публикой", поскольку "общество стало потреблять критические комментарии совершенно так же, как оно потребляет кинематографическую, романическую или песенную продукцию" (Р.Барт). Как видим, эта открываемая "новой критикой" возможность смысла оплачивается утратой его определенности, и в этом отношении постмодернистская трактовка феномена К. завершает заложенную классикой и развитую модернизмом интенцию на размывание однозначности оснований подвергаемого К. феномена: в контексте современной культуры К. обретает сугубо и только языковую природу, конституируясь в качестве плюрално вариативного метаязыка, а "все, к чему только прикасается язык, — философия, гуманитарные науки, литература — в определенном смысле оказывается заново поставлено под вопрос" (Р.Барт). В свою очередь, согласно постмодернистскому видению ситуации, вполне реально, что в современной культуре "*Критики Разума*, которые дала нам философия, будут дополнены *Критикой Языка*, и этой критикой окажется сама литература" (Р.Барт). (См. также Метаязык.)

М.А. Можейко

КАЛОКАГАТИЯ (греч. kalos kai hagatos — красивый и хороший) — этико-эстетический идеал древнегреческой культуры, предполагающий гармонию телесного и душевного совершенств,

КАЛОКАГАТИЯ (греч. kalos kai hagatos — красивый и хороший) — этико-эстетический идеал древнегреческой культуры, предполагающий гармонию телесного и душевного совершенств, вызревающую в смене поколений (в отличие от внезапной вспышки красоты, таланта или добродетели, взятых в отдельности); в философии Платона — идеал гармонического сочетания физических и духовных способностей человека, естественно дополняемых его богатством и благородством души. Человек — носитель К. — в истинном призвании своем должен был всецело стремиться к осуществлению коллективных чаяний полиса. Общественно-этическое измерение К. в античности трансформировалось в его этико-эстетический парафраз в границах классического философствования Европы Нового времени (гармоничное воспитание, реализующееся в адекватном образе жизни). В коммунистической идеологии идеал всесторонней (разносторонне) развитой личности — строителя коммунизма — редуцирует идеал К. применительно к индивиду, лишенному национального и социально-стратификационного своеобразия.

А.А. Грицанов

КАМПАНЕЛЛА (Campanella) Томмазо (1568— 1639) — итальянский философ, поэт, политический деятель.

КАМПАНЕЛЛА (Campanella) Томмазо (1568— 1639) — итальянский философ, поэт, политический деятель. Ортодоксальный доминиканец (до пострига в монахи в 1582 — Джованни Доменико). Стремился к освобождению Италии от испанского гнета. В первом заключении пробыл 27 лет (свои сочинения писал, привязав карандаш к руке, вывернутой тюремщиками на дыбе). Освобожден в 1626, после повторного двухлетнего пребывания в тюрьме оправдан в 1629. Сторонник идеи папско-католической единой монархии, которой должны подчиняться все национальные государства. Главный труд — "Город солнца" (1601 — 1602, опубликован в 1623), дополняемый утопией всемирной теократической монархии ("Монархия Мессии"), а также работами "Философия, доказанная ощущениями" (1591) и "Поверженный атеизм" (1630). К. был убежден, что природа должна реконструироваться не по трудам Аристотеля, а изучаться имманентно. Отстаивал тезис "двойного откровения" — природы и Священного писания. Не принял учение Галилея о бесконечности Вселенной, допуская при этом существование множества миров. Сохранение и поддержание собственного бытия — высшая цель любого поведения. Гилозоизм К. постулировал, что всяким природным явлениям, вещам, стихиям неотъемлемо присуще стремление к самосохранению: "Все существности испытывают всегда и повсюду любовь к самим себе". К. отвергал материалистический атоизм Демокрита, редуцировавший, по его мнению, качественную инакость к количественной. Целеполагание и целеосуществление, предполагающие конечность мира, К. дополнил пониманием Бога как подлинной бесконечности. Главными "прималитетами" или первоначалами бытия, согласно К., выступают (в духе традиции неоплатонизма) Мудрость, Мощь и Любовь. Воля людей целиком и полностью направлена на власть. Власть достигается благодаря знанию, которое и должно быть положено в основу всего воспитания. "Город солнца" — христианско-коммунистическая утопия К., совершенное государство, в котором господствуют философы-священники во главе с Метафизиком, воплощающим собой идеал лидера. Это —

подчеркнуто социально однородное общество, исповедующее простую и рационализированную религию и ведущее "философский образ жизни общиной". В нем, согласно К., отсутствуют частная собственность и семья, детей воспитывает государство, всеобщий обязательный 4-часовой труд гарантирует изобилие. Начальствующих специалистов в городе — 40 человек (главные — Мощь, Мудрость и Любовь — соответственно курирующие вопросы: военные, научные, питания, деторождения и воспитания). Помогают им более узкие специалисты: Грамматик, Логик, Физик, Политик, Этик, Экономист, Астролог и т.д. Государственное уст-

435

ройство Города Солнца, согласно К., не исходило от Бога, а являло собой прямой результат деятельности человеческого разума. Иезуиты в период своего господства в Парагвае (1688—1768), безуспешно пытались создать "Город солнца", тем не менее, сформулировали первую в мире концепцию прав человека.

А.А. Грицанов

КАМЮ (Camus) Альбер (1913—1960) — французский философ, публицист, писатель, драматург.

КАМЮ (Camus) Альбер (1913—1960) — французский философ, публицист, писатель, драматург. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1957). Основные философские и литературно-философские работы: "Миф о Сизифе" (1941), повесть "Посторонний" (1942), "Письма к немецкому другу" (1943—1944), эссе "Бунтующий человек" (1951), роман "Чума" (1947), повесть "Падение" (1956), "Шведские речи" (1958) и др. Философ экзистенциальной ориентации. Особенности онтологии, гносеологии, философии истории, философии искусства определены постановкой и решением центральной для К. проблемы: философского оправдания стоического, бунтарского сознания, противопоставленного "безрассудному молчанию мира". Творчество К. — безостановочный философский поиск, который целенаправляется страстным переживанием за Человека, оказавшегося жертвой, свидетелем и соучастником трагического надлома времени и истории в 20 в. К. показывает, что жизнь в обезбоженном мире с необходимостью ведет к обожению человека, истории и нигилизму ницшеанского толка. К. в "Мифе о Сизифе" стремится ответить на вопрос: как, в чем найти надежду на позитивное бытие в мире, в котором религиозная надежда умерла? Постулируя изначальное мироощущение человека как абсурд, К. исследует его как характеристику человеческого "бытия-в-мире", отчужденном и неразумном. Одновременно он характеризует абсурд как границу осознанности и ясности понимания бытия. Совмещение онтологического и гносеологического смыслов осуществляется в переживании мира человеком, выпавшем из обыденного течения жизни или истории. Осуществившееся видение абсурдности бытия означает видение им своего человеческого удела. Мужественная честность перед собой, героическая готовность к борьбе, трезвость оценки непосредственного опыта К. противопоставляет самоубийству и "философскому самоубийству" (религии, мифосознанию, утопиям и т.п.) как вариантам ухода жизни и мысли от устрашающе-трезвого видения абсурдности существования. Мысль К. эволюционирует от провозглашения тотального бунта против всех богов, который выбирает абсурдный человек ("Миф о Сизифе") к представлению о том, что сохранить духовный мир человека и человечества с помощью нигилистической морали и философии невозможно (пьеса "Калигула", 1944). От состояния "все дозволено", ограниченного субъективным требованием полноты самоутверждения, — к пониманию угрозы самой культуре и цивилизации со стороны человека, утратившего шкалу ценностей. К. показывает, что абсурдный, бессмысленный мир без Бога порождает героев (совесть, дух, мужество) и тиранов (ложь, насилие, цинизм), с необходимостью требуя оценки бунта как состояния морального сознания, с одной стороны, и переосмысления "мира" как культурно-исторического процесса — с другой. Недостаточность нравственной, социальной, исторической оправданности "бунта против всех" преодолеваются К. в процессе переосмысления его конструктивно-деструктивных возможностей, в поиске критериев направленности бунтарского сознания человека в определении меры абсурдности мира. В романе "Чума" К. переходит к коллективной морали и стремлению обрести утраченное в трагедии "изгнания" (чумы) единство, радость общения. Мир обретает смысл, который открывается только через осмысленный, направленный на изживание абсурдности мира, бунт. Онтологизация бунта как целостной установки человеческой деятельности позволили К. трактовать его в качестве инструмента, с помощью которого мир (историческая действительность, жизнь) теряет разрозненную бессвязность и обретает разумную целостность. В "Бунтующем человеке" в анализе метафизического (философского) и политического бунта К. движется от морально-нравственной к социально-исторической обусловленности трансформаций бунтующего в абсурдном мире человека. К. обнажает условия перехода бунта как отказа от бессмысленности и жестокости — в тиранию как примирение с жестокостью. Именно слияние философского (метафизического) и политического бунтов ведет от человеческой солидарности, поиска общих смысложизненных ориентиров к абсолютизму, всезнанию, провиденциализму, террору. В России такая трансформация была подготовлена, согласно К., так называемой "немецкой идеологией", "злыми гениями Европы" Гегелем, Марксом и Ницше, создателями адекватной 20 в. формы государственного нигилизма. Государственная идеология, опирающаяся на государственный террор, ликвидирующая свободу

и миллионы жизней, исходит из релятивистского отношения к трансцендентным ценностям и абсолютизации прогрессистского доверия к истории. К. предостерегал как мыслителей от пророческой позиции в мире, где идея способна трансформировать ткань истории, так и народы, которые делают эти пророчества идеологией своего бунта. К. находит ограничения бунта в самом человеке, вышедшем из страданий и вынесшем из них бунт и солидарность. Такой человек знает о своих правах, выражает в бунте свое человеческое измерение и сознание неустра-

436

нимости трагизма человеческого существования. Протест против человеческого удела всегда обречен на частичное поражение, но он так же необходим человеку, как собственный труд Сизифу. Искусство для К. служит средством спасения от нигилизма. Оно не делает человека счастливым, но человек становится свободным, освобождаясь от иллюзий прогресса, обращаясь к собственной натуре, вглядываясь в несовершенство мира. Анализ искусства у К. движется от искусства как эстетического бегства от реальности к утверждению эстетики природы и идеалов всеобщности человеческого общения. [См. также **"Бунтующий человек" (Камю), Абсурд**]

И.А. Медведева

КАНТ (Kant) Иммануил (1724—1804) — немецкий философ и естествоиспытатель,

КАНТ (Kant) Иммануил (1724—1804) — немецкий философ и естествоиспытатель, с работ которого начинается немецкая трансцендентально-критическая философия. Вся жизнь К. была связана с городом Кенигсбергом, где он родился, закончил университет (1745), стал доцентом (1755-1770), профессором (1770-1796) и был похоронен. В интеллектуальной биографии К. традиционно различают два периода. Первый из них — "докритический" — охватывает время с 1776 — даты написания первой работы (трактат "Мысли об истинной оценке живых сил") — до конца 1760-х. В сочинениях этого периода еще не выработан характерный для последующего времени философского творчества К. принцип критики. В центре философских интересов К. этого времени вопросы философии природы и особенно космологии — происхождение и развитие солнечной системы, история Земли, перспективы ее развития и т.д. Сочинения этого периода (главным из них является "Всеобщая естественная история и теория неба", 1755) пронизаны гносеологическим оптимизмом, уверенностью в способность постигнуть то, что обычно представлялось недоступным познанию. Эпиграфом к творчеству этого периода могли бы стать слова самого же К.: "Дайте мне материю, и я построю из нее мир...". Философия так называемого критического периода может быть датирована 1770 — годом написания диссертации на тему: "О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира". Философия К. этого времени состоит из трех основных частей: гносеологии, этики и эстетики (объединенной с учением о целесообразности в природе). Каждой из трех частей соответствует одна из трех фундаментальных работ К. — "Критика чистого разума", "Критика практического разума", "Критика способности суждения". Этот период потому называется критическим, что во всех своих сочинениях К. исходит из следующего главного требования: каждое философское исследование надо основывать на критике или

критическом исследовании познавательных способностей человека и тех границ, до которых простирается само знание. Таким образом, разработке проблематики философии, морали и т.д. должна, по К., предшествовать гносеология, или критическое исследование познавательных способностей, на которые опираются все отрасли философии. Философия К. является критической философией или критицизмом, при этом само понятие критики в системе К. обозначает: 1) точное выяснение познавательной способности, к которой обращается философия и другие отрасли знания; 2) исследование границ, дальше которых в силу устройства самого нашего сознания не может простирается компетенция разума. Метод проверки этой способности и есть критический метод, или, как его еще называет К., трансцендентальный. Суть его не в познании предметов и их свойств, а в исследовании самого познания и его видов — априорных (внеопытных или доопытных) условий возможности познания. Этой проблематике посвящена главная работа К. — "Критика чистого разума", в которой он и развивает свою концепцию научного знания. Не оспаривая тот факт, что всякое знание начинается с опыта и передается органами чувств, К. развивает положение о том, что познание должно дополняться логически-априорным моментом, или формальным фактором, который только и придает ему вид настоящего научного, всеобщего и необходимого знания. Согласно К., воздействуя на нас, вещи не только дают нам многообразие ощущений — то, что составляет содержание познания, но одновременно пробуждают нашу внутреннюю активность, которая и придает знанию организованный, оформленный характер. Эта независимая от всякого опыта познавательная активность и делает возможным познание опыта, придает ему всеобщий и необходимый, аподиктически достоверный характер. Для К. основным являлся вопрос о том, как возможно получение нового знания, и он формулирует его следующим образом: как возможны априорные синтетические суждения, т.е. те суждения, которые расширяют наше знание и в то же время обладают искомым статусом общезначимости. Будучи идеалом всякого знания, такие суждения не могут быть однако получены из опыта, а только — из чистого разума, априори. Главной целью философии К. и становится получение ответа на вопрос: благодаря чему и в какой

мере можно достичь познания предметов посредством чистого разума? Этот вопрос у К. становится тождественным вопросу об основании такового синтеза, ибо при "синтетическом суждении я должен иметь еще нечто другое (X) кроме субъекта, на что опирается рассудок, чтобы обнаружить предикат, который не заключен в субъекте". Вся структура "Критики чистого разума" построена таким образом, "чтобы распознать возможности чистых

437

синтезов в соответствии с их источниками". При этом К. последовательно отвечает на вопрос о возможности априорных синтетических суждений в каждом из трех видов знания — в математике, теоретическом естествознании и метафизике (философии). Одновременно он исследует общие всем людям познавательные способности с точки зрения их априорных форм — чувственность (трансцендентальная эстетика), рассудок (трансцендентальная аналитика) и разум (трансцендентальная диалектика). В трансцендентальной эстетике он обнаруживает априорные формы чувственности — чистые созерцания, с помощью которых разрозненные и не всегда отчетливые восприятия приобретают всеобщее объективное значение. Трансцендентальное истолкование чувственности и ее форм позволяет ему показать, как возможны априорные синтетические суждения в математике. Именно априорные формы — пространство и время — придают объективную значимость идеальным математическим конструкциям. В трансцендентальной аналитике К. исследует рассудок и его синтез с чувственностью и одновременно отвечает на вопрос об условиях возможности априорных синтетических суждений в естествознании, демонстрирует, как осуществляется синтез уже организованной априорными формами (пространством и временем) чувственности с рассудочными предпосылками, которые сам рассудок обязательно присоединяет к чувственному материалу. Эти предпосылки К. называл чистыми понятиями рассудка или категориями, которые и представляют собой формы единства, прибавляемые к многообразию чувственности. К. насчитывает 12 таких категорий и объединяет их в 4 класса: количества, качества, отношения и модальности. В трансцендентальной диалектике он исследует такую познавательную способность, как разум, и в то же время отвечает на вопрос о возможности априорных синтетических суждений в метафизике (или решает проблему о том, как возможна метафизика как наука). В отличие от рассудка и его категорий, применимых лишь в границах опыта, разум восходит за его пределы и начинает, по К., рассуждать о мире в целом, о природе как бесконечности, о свободе и Боге, доводя синтез опыта до безусловной, тотальной законченности. К. вводит здесь понятие "идей разума", которые и соответствуют потребности последнего восходить к безусловному и которым, как оказывается, нет адекватных предметов — аналогов опыта, т.к. безусловное единство, мыслимое в них, никогда не может быть найдено в границах этого опыта. К. настаивает тем не менее на важной роли этих идей как необходимых идеалов познания, регулятивов, направляющих познавательную и практическую деятельность человека. В случае, если разум начинает делать свои идеи предметом непосредственного исследования, он впадает в противоречия с самим собой, которые выступают у К. как антиномии чистого разума. Старая метафизика, по К., потому и не могла претендовать на звание науки, что идеи разума она пыталась подвести под реальные опытные предметы. Он считал, что в качестве науки метафизика возможна только через осуществление критического исследования чистого разума, т.е. как наука, основанная на познании самого разума, его природы, источников, границ, чистых принципов и т.д. Метафизика мыслилась К. как состоящая из трех частей: 1) пропедевтики (трансцендентальной критики); 2) метафизики природы; 3) метафизики нравственности. Но в действительности метафизика оказалась у К. несколько деформированной — критическая часть заняла в ней господствующее место, метафизика нравов оказалась излишне эмпиричной, а метафизика природы — вообще неразработанной. Этику К. следует рассматривать и как результат, и одновременно как исходный пункт его теоретической философии, т.к. именно проблема человека и его свободы явились побудительным мотивом всего философского творчества мыслителя. Замысел так называемой метафизики нравственности возник у К. еще в 1760-е. Написав "Критику чистого разума", он вновь возвращается к этике, которой посвящены "Основы метафизики нравственности" (1785), "Критика практического разума", "Метафизика нравов" (1797). В этике, как и в гносеологии, К. занят поисками общезначимых, необходимых, вневременных, т.е. независимых от смены общественных состояний, прогресса и т.д., законов человеческого существования, определяющих те или иные поступки людей. В роли главного такого закона К. формулирует так называемый категорический императив или правило, определяющее форму морального поступка. При этом К. стремился строго отделить сознание нравственного долга от всех чувств, эмпирических склонностей к выполнению этого закона: поступок будет нравственным, если он совершен исключительно из уважения к этому закону. Главным в этике для К. было найти всеобщую форму нравственного поведения людей, исключаящую саму возможность безнравственных поступков, зла и несправедливостей. Эстетика К. изложена в первой части его "Критики способности суждения". Согласно К., прекрасное есть то, что с необходимостью нравится всем без всякого утилитарного интереса — только своей чистой формой, т.е. это "незаинтересованное удовольствие", доставляемое созерцанием формы предмета. Прекрасное у К. во многом субъективно, и его оценка не может быть доказана, однако эстетическое суждение высказывается так, как если бы выражаемая в нем оценка имела всеобщее и необходимое значение. Высшим видом искусства К. объявляет поэзию, ибо она возвышается до изображения идеала. В

своей философии истории К. отказывается от теологического понимания истории и рассуждает в духе традиционных просветительских идей, объясняющих ее исключительно естественными причинами. Большую роль в историческом процессе он отводит естественным потребностям людей, а также конфликтам между ними, которые, по К., и являются источником исторического движения человечества к своей великой цели — всеобщему правовому гражданскому обществу. Важное место в социально-исторической философии К. занимали проблемы войны и мира, а также установления состояния "вечного мира" между государствами. В трактате "К вечному миру" (1795) он подробно анализирует и формулирует главные средства достижения и сохранения мира. Учение К. представляет собой исходное звено в преемственном ряду систем философского идеализма, обозначаемых общим термином — немецкая трансцендентально-критическая философия (хотя само оно последовательно идеалистическим не являлось). Значение творчества К. следует оценивать, имея в виду те достижения, которыми немецкая философия обогатила развитие человеческой мысли. В то же время следует отметить и личный вклад К. в это развитие: 1. К. впервые в истории философии обосновал творческий, конструктивный характер человеческого познания, мышления и деятельности, показав в предисловии ко второму изданию "Критики чистого разума", что сами предметы в процессе человеческой деятельности вынуждены соотносываться с человеческим познанием и его результатами, а не наоборот. К. гносеологически обосновал человеческую свободу, доказав, что человек в принципе способен производить новое — и в теоретической, и практической деятельности. Таким образом, чисто теоретическая проблема о возможности нового знания оказалась проникнута у К. глубоко гуманистическим пафосом. 2. Разделяя в целом многие идеалы просветительского новоевропейского рационализма, К., вместе с тем, впервые четко обозначил проблему границ и условий человеческого познания, решительно поколебав притязания науки на универсальное знание и универсальные цели. Эта тенденция получит затем мощный импульс к развитию в различных философских системах 20 в. (философия жизни, феноменология, экзистенциализм и др.). 3. Создав глубоко противоречивое, дуалистическое учение об источниках познания, К. дал мощный толчок для дальнейшего развития философской мысли, попытавшейся в принципе по-разному устранить эту половинчатость. Дальнейшее развитие немецкой философии было связано, главным образом, с попытками создать целостный, полный идеализм совершенно чистой, в себе и через себя существующей философии. Этот идеализм в специфической форме обогатил человеческую

мысль грандиозными достижениями и оказал колоссальное воздействие на развитие новейшей философии и всей духовной культуры и истории 20 в. [См. также "Критика чистого разума" (Кант), "Критика практического разума" (Кант), "Критика способности суждения" (Кант), Антиномии чистого разума, Априорное знание, Априорные синтетические суждения, "Вещь в себе", Доказательства бытия Бога, Идеи разума, Категорический императив, Трансцендентальное единство апперцепции, Чистые понятия рассудка, Немецкая трансцендентально-критическая философия.]

Т.Г. Румянцева

КАНТОР (Cantor) Георг (1845—1918) — немецкий математик, логик, теолог, создатель теории трансфинитных (бесконечных) множеств, оказавшей определяющее влияние на развитие математических наук на рубеже 19— 20 вв.

КАНТОР (Cantor) Георг (1845—1918) — немецкий математик, логик, теолог, создатель теории трансфинитных (бесконечных) множеств, оказавшей определяющее влияние на развитие математических наук на рубеже 19— 20 вв. Окончил Университет Берлина (1867), профессор Университета Халле (1879—1913). Главный труд: "Основы общего учения о многообразиях" (1902). Исследования К., инициированные необходимостью решения насущных проблем теории бесконечных рядов Фурье, стали основой для дальнейших фундаментальных исследований в направлении теории числовых множеств, где им были введены: общее определение множества, трансфинитные числа, общее понятие "мощность множества" (как количество элементов множества), мощности различных трансфинитных множеств. Под множеством К. понимал "...вообще всякое многое, которое можно мыслить как единое, т.е. всякую совокупность определенных элементов, которая может быть связана в одно целое с помощью некоторого закона...". Основопологающим в понятии множества является акт объединения различных объектов в единое целое, определяемое как множество. Элементами множеств могут быть любые объекты реальной действительности, человеческой интуиции или интеллекта. Наличие в определении К. словосочетания "...совокупность определенных элементов, которая может быть связана в одно целое с помощью некоторого закона..." полностью определяет множество его элементами или законом (характеристическими признаками, свойствами), согласно которому происходит акт объединения различных объектов в единое целое — множество. Поэтому фундаментальным понятием теории множеств является не само понятие множества, а отношение принадлежности объектов множеству. К Аристотелю восходит традиция разделения бесконечности на актуальную и потенциальную: "Остается альтернатива, согласно которой бесконечное имеет потенциальное существование... Актуально бесконечное не существует" (Аристотель, "Физика"). Эта традиция продолжалась Декартом ("Бесконечность

распознаваема, но не познаваема") и даже во времена К.Гаусса ("В математике бесконечную величину никогда нельзя использовать как нечто окончательное; бесконечность — не более чем *façon de parler* /манера выражаться — *C.C.* /, означающая предел, к которому стремятся одни величины, когда другие бесконечно убывают"). К., как писал М.Клайн, отошел от давней традиции "уже тем, что рассматривал бесконечные множества как единые сущности, притом сущности, доступные человеческому разуму". Резко расходясь со своими коллегами-математиками во взглядах на математическую бесконечность, К. мотивировал необходимость введения актуально бесконечных множеств тем, что "потенциальная бесконечность в действительности зависит от логически предшествующей ей актуальной бесконечности". Классическим примером актуально бесконечного множества по К. являются десятичные разложения иррациональных чисел, т.к. каждый "конечный отрезок такого разложения дает лишь конечное приближение к иррациональному числу". К 1873 относится начало исследований К. по классификации актуально бесконечных множеств. Немного позднее К. определил бесконечное множество как множество, для которого существует взаимно однозначное соответствие с его собственным подмножеством (т.е. отличным от всего множества). Одним из следствий такого подхода стала, например, возможность установления взаимно однозначного соответствия между точками прямой линии и точками многообразия любой размерности. Основываясь на собственном определении бесконечных множеств, К. смог установить для каждой пары из них отношение эквивалентности (равномощности). В 1874 К. доказал несчетность множества всех действительных чисел, установив при этом существование пар бесконечных множеств, имеющих различные мощности (неэквивалентных множеств). Систематически основы своей теории математической бесконечности К. изложил в 1879—1884. Основанием иерархии бесконечностей К. стала доказанная в первой половине 1890-х широко известная теорема К.-Бернштейна: "если два множества A и B таковы, что существует взаимно однозначное соответствие между множеством A и подмножеством множества B и между множеством B и подмножеством множества A , то возможно установить также и взаимно однозначное соответствие между множеством A и множеством B ", т.е. установить равномощность (эквивалентность) множеств A и B . При этом, К. определял, что если множество A возможно поставить во взаимно однозначное соответствие с собственным подмножеством B , а множество B невозможно поставить во взаимно однозначное соответствие с собственным подмножеством A , то множество B по определению больше множества A . По мнению М.Клайна, такое

определение обобщает на случай бесконечных множеств то, что "непосредственно очевидно в случае конечных множеств". Следуя данному подходу, К. доказал, что для любого "заданного множества всегда найдется множество, большее исходного" (например, множество всех подмножеств данного множества больше первоначального множества). То, что между двумя мощностями возможно установление отношений "равенство", "больше" и "меньше", дало К. основание назвать "числами" символы обозначения мощностей бесконечных множеств (для конечных множеств символы обозначения их мощности суть числа натурального ряда, определяющие количество элементов в каждом из эквивалентных конечных множеств). В отличие от чисел натурального ряда [ординальных чисел /от нем. *Die Ordinalzahl* (*Ordnungszahl*) — числительные порядковые — *C.C.I.* К. назвал кардинальными числами (от нем. *Die Kardinalzahl* — числительные количественные)] "числа" обозначения мощности бесконечных множеств. К. считал, что область определенных величин не исчерпывается конечными величинами, т.к. об "актуальном бесконечном также возможно доказательное знание". Если понятие мощности было расширенным понятием "количество" для бесконечных множеств, то понятие кардинального числа стало расширенным обобщением понятия "числа вообще". Расширение К. понятия "числа" в область Бесконечного ознаменовало переход математики на качественно новый уровень мышления. Фактически, мощность множеств по К. отражает в сознании человека-исследователя определенные отношения множеств, т.е. мощность множеств по К. — это наиболее общая характеристика эквивалентных бесконечных множеств. Больцано еще в начале 19 в. пришел к понятию взаимно однозначного соответствия между множествами (а, следовательно, и к понятию мощностей множеств и выражению их кардинальными числами). Однако под "количеством" до середины 19 в. понималась величина. А так как каждую величину посредством избранной единицы измерения возможно выразить числом, то представление о количестве ассоциировалось с понятием числа. Поэтому Больцано был вынужден отступить перед серьезными затруднениями, вытекавшими из понятия "количество". Математика того времени вообще определялась как наука, исследующая зависимости между величинами и выражающими их числами. Однако, как пишет В.А.Волков, "как бы ни были важны различные виды величин и зависимости между ними для практических приложений математики, они охватывают далеко не все богатства различных количественных отношений и пространственных форм действительного мира". К. также было введено в математику понятие "предельная точка производного множества", построен

пример совершенного множества ("множество К."), сформулирована одна из аксиом непрерывности ("аксиома К."). Следствия из теории К. выявили противоречия в достаточно серьезно изученных областях оснований математики. Эти противоречия лидеры математики того времени называли парадоксами (антиномиями) по одной той причине, что парадокс "может быть объяснен, а математиков не покидала

надежда, что все встретившиеся трудности им в конце концов удастся разрешить". Теорию математической бесконечности К., в отличие от большинства ведущих математиков того времени, поддерживали Рассел и Гильберт. Рассел, считая К. одним из великих мыслителей 19 в., писал в 1910, что решение К. проблем, "издавна окутывающих тайной математическую бесконечность, является, вероятно, величайшим достижением, которым должен гордиться наш век /20 в. — С.С./". Гильберту в 1926 представлялось, что теория К. — это "самый восхитительный цветок математической мысли и одно из величайших достижений человеческой деятельности в сфере чистого мышления". А Э.Борель и А.Лебег уже в самом начале 20 в. обобщили понятие интеграла и развивали теории меры и измерений, в основании которых лежала теория К. К 1897 К. был вынужден прекратить активные математические исследования вследствие резкого сопротивления его идеям (в частности, со стороны Л.Кронекера, называвшего К. шарлатаном), выдвинув так называемый "закон сохранения невежества": "нелегко опровергнуть любое неверное заключение, коль скоро к нему пришли и оно получило достаточно широкое распространение, причем, чем менее оно понятно, тем более упорно его придерживаются". К. всегда разделял философские идеи Платона и верил в то, что в окружающем нас Мире "идеи существуют независимо от человека. И чтобы осознать реальность этих идей, необходимо лишь задуматься над ними". К., будучи в соответствии с давней религиозной традицией своей семьи ревностным лютеранином, в своих высказываниях часто применял и теологическую аргументацию. Особенно это проявилось после отхода его от занятий математикой.

С.В. Силков

КАРНАВАЛ — культурный и массовый поведенческий феномен, фундированный соответствующим "типом образности" (М.М.Бахтин).

КАРНАВАЛ — культурный и массовый поведенческий феномен, фундированный соответствующим "типом образности" (М.М.Бахтин). Выступал значимым компонентом средневековой и ренессансной народной культуры. Используется в современной философии культуры. Многомерный анализ К. в культурологическом контексте был впервые осуществлен в книге М.М.Бахтина "Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и "Ренессанса" (первый вариант рукописи был завершен в 1940; первое издание — Москва, 1965; переведена на многие языки). Отказавшись от традиционалистских описаний социального фона эпохи Возрождения и от рассмотрения передовых взглядов Рабле-гуманиста, Бахтин сосредоточился на исследовании античных и особенно средневековых истоков романа Рабле "Гаргантюа и Пантагрюэль". Бахтину удалось понять и разгадать (в контексте реконструкции, по мысли академика АН СССР М.П.Алексеева, "народно-фольклорной традиции средневековья") ряд особенностей изучаемого произведения, давно казавшихся исследователям очень странными. Присущее "Гаргантюа и Пантагрюэлю" парадоксальное сочетание многочисленных "ученых" образов и простонародной (а часто и непристойной) комиксы Бахтин объяснил значимым воздействием на Рабле площадной смеховой культуры средневековья, возникшей в гораздо более ранний период, но достигшей своего полного расцвета к 16 в. По мнению Бахтина, не только Рабле, но и Дж.Боккаччо, У.Шекспир, М.Сервантес оказались подвластны обаянию жизнеутверждающей и светлой атмосферы, свойственной К. и другим народным праздникам того времени. Карнавальная культура обладала хорошо разработанной системой обрядово-зрелищных и жанровых форм, а также весьма глубокой жизненной философией, основными чертами которой Бахтин считал универсальность, амбивалентность (т.е. — в данном случае — восприятие бытия в постоянном изменении, вечном движении от смерти к рождению, от старого к новому, от отрицания к утверждению), неофициальность, утопизм, бесстрашие. В ряду обрядово-зрелищных форм народной средневековой культуры Бахтин называл празднества карнавального типа и сопровождающие их (а также и обычные гражданские церемониалы и обряды) смеховые действа: "праздник дураков", "праздник осла", "храмовые праздники" и т.д. Народная культура воплощалась также в различных словесных смеховых произведениях на латинском и на народных языках. Эти произведения как устные, так и письменные, пародировали и осмеивали буквально все стороны средневековой жизни, включая церковные ритуалы и религиозное вероучение ("Вечерняя Киприана", многочисленные пародийные проповеди, литургии, молитвы, псалмы и т.д.). Веселая вольница карнавального празднества порождала разнообразные формы и жанры неофициальной, а чаще всего и непристойной фамильярно-площадной речи, в значительной мере состоящей из ругательств, клятв и божбы. На карнавальной площади всегда настойчиво звучали возгласы балаганных зазывал, которые — вместе с другими "жанрами" уличной рекламы ("крики Парижа", крики продавцов чудодейственных средств и ярмарочных врачей) — обыгрывались и пародировались, становясь при этом важным элементом народной смеховой культуры. По

мысли Бахтина, Рабле объединил в романе "Гаргантюа и Пантагрюэль" все эти формы, жанры и мотивы, сохранив их для потомков и создав тем самым своего рода "энциклопедию" средневекового смеха. Причем, с точки зрения Бахтина, опора на смеховую народную культуру не только не противоречила гуманистическим идеалам Рабле, но, напротив, гармонично сочеталась с ними и даже помогала их пропаганде, поскольку "карнавальное мироощущение является глубинной основой ренессансной литературы". Как отмечает Бахтин в книге "Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и

"Ренессанса", "как бы ни были распылены, разъединены и обособлены единичные "частные" тела и вещи — реализм Ренессанса не обрезывает той пуповины, которая соединяет их с порождающим телом земли и народа". Например, "реабилитация плоти", характерная для гуманизма, соотносима и сродственна с "гротескной концепцией тела", с преобладанием "материально-телесного начала жизни", присущим народной культуре. Смеховая народная культура, будучи древней, архаичной по своим истокам, тем не менее предвосхитила некоторые фундаментальные философские концепты, которые специфичны для Нового времени. Согласно оценке Л.Е.Пинского, "в эпоху Ренессанса нерушимую иерархическую вертикаль средневекового официального представления о космосе ("Великую Цепь Бытия") сменила историческая горизонталь: движение во времени. В гротескной концепции тела, переживающего становление в народно-праздничных играх, предметом которых был веселый ход времени, рождалось новое историческое чувство жизни и представление о прогрессе человечества". Ср. в тексте книги Бахтина: "И вот гротескные образы с их существенным отношением к временной смене и с их амбивалентностью становятся основным средством художественно-идеологического выражения того могучего чувства истории и исторической смены, которое с исключительной силой пробудилось в эпоху Возрождения". Именно поэтому понять Рабле и вообще ренессансную литературу невозможно без учета их связи с народной смеховой культурой. Средневековый смех интерпретируется в книге Бахтина как имеющий "универсальный и мирозерцательный характер, как особая и притом положительная точка зрения на мир, как особый аспект мира в целом и любого его явления". К. (этому термину Бахтин придавал расширенное значение, понимая под ним "не только формы карнавала в узком и точном смысле, но и всю богатую и разнообразную народно-праздничную жизнь средних веков и Возрождения") противопоставил серьезной, высокой культуре средневековья "совершенно иной, подчеркнуто неофициальный, внецерковный и внегосударственный аспект мира, человека и человеческих отношений".

К. не просто разыгрывали, это была "как бы реальная ... форма самой жизни", которой люди средневековья жили во время праздников, — причем "другая свободная (вольная)", "идеальная" форма. Если официальные праздники утверждали стабильность, неизменность и вечность существующего миропорядка, освящали торжество уже победившей, господствующей, непререкаемой "правды", то К. "был как бы временной приостановкой действия всей официальной системы со всеми ее запретами и иерархическими барьерами": в это время жизнь на короткий срок выходила из своей обычной колеи и вступала "в сферу утопической свободы". Эта свобода была легализована: и государство, и церковь терпели ее, даже каждый официальный праздник имел свою вторую, народно-карнавальную, площадную сторону. Праздничная толпа воспринимала жизнь сквозь призму "веселой относительности", во время К. люди переодевались (обновляли свои одежды и свои социальные образы), избирали, а затем развенчивали и избивали (в символическом плане "умерщвляли") шутовских королей и пап, высмеивали, снижали, пародировали все, чему поклонялись в обычные дни, предавались различным физиологическим излишествам, пренебрегая нормами приличий: "Тема рождения нового обновления, органически сочеталась с темой смерти старого в веселом и снижающем плане, с образами шутовского карнавального развенчания". В гротескной образности К. всячески подчеркивался момент временной смены (времена года, солнечные и лунные фазы, смерть и обновление растительности, смена земледельческих циклов): "этот момент приобретал значение более широкое и более глубокое: в него вкладывались народные чаяния лучшего будущего, более справедливого социально-экономического устройства, новой правды". Обилие пиршественных образов, гиперболическая телесность, символика плодородия, могучей производительной силы и т.д. акцентировали бессмертие народа: "В целом мира и народа нет места для страха; страх может проникнуть лишь в часть, отделившуюся от целого, лишь в отмирающее звено, взятое в отрыве от рождающегося. Целое народа и мира торжествующе весело и бесстрашно". С эстетической точки зрения, карнавальная культура представляет собой особую концепцию бытия и особый тип образности, в основе которых, по мнению Бахтина, "лежит особое представление о телесном целом и о границах этого целого". Это представление Бахтин определяет как гротескную концепцию тела, для которой характерно то, что с точки зрения "классической" эстетики ("эстетики готового, завершенного бытия") кажется чудовищным и безобразным. Если классические образы индивидуализированы, отделены друг от друга, как бы очищены "от всех шлаков рождения и развития", то гротескные обра-

442

зы, напротив, показывают жизнь "в ее амбивалентном, внутренне противоречивом процессе", концентрируются вокруг моментов, обозначающих связь между различными телами, динамику, временную смену (совокупление, беременность, родовой акт, акт телесного роста, старость, распадение тела и т.д.). "В отличие от канонов нового времени гротескное тело не отграничено от остального мира, не замкнуто, не завершено, не готово, перерастает себя самого, выходит за свои пределы. Акценты лежат на тех частях тела, где оно либо открыто для внешнего мира, то есть где мир входит в тело или выпирает из него, либо оно само выпирает в мир, то есть на отверстиях, на выпуклостях, на всяких ответвлениях и отростках: разинутый рот, детородный орган, груди, фалл, толстый живот, нос" (Бахтин). Этот тип образности, характерный для народной смеховой культуры, обусловлен верой народа в свое бессмертие: "... в гротескном теле смерть ничего существенно не кончает, ибо смерть не касается родового тела, его она, напротив, обновляет в новых поколениях". Концепция К., выдвинутая в книге Бахтина о Рабле, вызвала при своем появлении и пуб-

ликация бурные споры, да и до сих пор далеко не является общепризнанной. Однако она сыграла большую роль в развитии и стимулировании культурологических исследований, в расширении горизонтов научной мысли. В настоящее время истолкование концепции К. продолжается, и возможно как появление ее оригинальных истолкований, так и ее плодотворное использование для изучения различных мировых культур. Многомерные исследования карнавальной культуры, осуществленные Бахтиным, способствовали, в частности, легитимации такого феномена культуры, как "раблезианство". Раблезианство трактовалось, как связанное не столько непосредственно с творчеством Ф.Рабле, сколько с традицией его философской интерпретации, в рамках которой культурное пространство выстраивается в контексте семиотически артикулированной телесности, понятой в качестве семантически значимого феномена (текста), прочтение которого порождает эффект гротеска, что и придает культурному пространству статус карнавального (см. **Тело, Телесность, Текст, Бахтин М.М.**).

Н.А. Паньков

КАРНАП (Carnap) Рудольф (1891—1970) — немецко-американский философ и логик

КАРНАП (Carnap) Рудольф (1891—1970) — немецко-американский философ и логик. В 1910—1914 изучал физику и математику в университетах Фрейбурга и Йены. Докторская степень за работу "Пространство" (1921). Преподавал философию в Венском университете (с 1926) и Немецком университете в Праге (с 1931). После эмиграции в США (1935) — профессор Чикагского (до 1952), Принстонского (1952—1954) и Калифорнийского университетов (возглавлял философское отделение с 1954 по 1961). Ведущий представитель Венского кружка, логического позитивизма и философии науки. Один из основателей журнала "Erkenntnis" (1930), целью которого выступало распространение идей "научной философии". Основные сочинения: "Логическое построение мира" (1928), "Мнимые проблемы в философии" (1928), "Преодоление метафизики логическим анализом языка" (1931), "Физикалистский язык как универсальный язык науки" (1932), "О протокольных предложениях" (1932), "Логический синтаксис языка" (1934), "Философия и логический синтаксис" (1935), "Проверяемость и значение" (1936—1937), "Исследования по семантике" (1942—1947), "Значение и необходимость" (1947), "Введение в символическую логику" (1954) и др. Уже в первой работе — "Логическое построение мира" — К. сформулировал идею о возможной основе единства знания: по его мнению, физика и психология, науки о природе и науки о культуре способны объединиться в том случае, если окажутся в состоянии перевести содержательный язык о "переживаниях", "вещах" и т.п. на формальный лексикон, описывающий структуры и отношения. С точки зрения К., центральным в теории познания правомерно полагать пошаговое отслеживание главных этапов трансформации содержания наших высказываний об интересующих нас объектах в процессе их обоснования посредством "гносеологически элементарной основы". По К., именно дефиниционный, интерсубъективный мир отношений и образует предметную область науки. Поскольку, по К., цепь гносеологического отношения сведения к элементарным предложениям потенциально разнонаправлена, критерием того, что именно гносеологически выступает более фундаментальным, выступает познавательный "приоритет": объект гносеологически первичен по отношению к другому, гносеологически вторичному, если второй постигается посредством первого. К. разрабатывал неопозитивистскую модель организации научного знания, утверждая, что предметом философии науки является анализ структуры естественно-научных дисциплин с целью уточнения основных понятий науки при помощи аппарата математической логики. (Согласно мысли К., "наука представляет собой единство... все эмпирические предложения выразимы в едином языке, а все положения дел относятся к одному виду и познаются с помощью одного метода".) Сами элементы непосредственного опыта при этом не могут включаться в логическую систему; отношением же, выразимым в терминах опыта и подходящим для целей логики, выступает у К. отношение сходства в памяти, заключающееся в тождестве или близком сходстве зафиксированных фрагментов опыта. На этом фундаменте и должна основываться, по версии К., вся "система знания" и "оправдывающего

443

его анализа". Иерархия компонентов универсальной логическо-опытной цепи выглядит, по схеме К., так: области качеств, классы качеств, сходства качеств, классы ощущений, например зрительные ощущения, различение индивидуальных и общих компонент опыта, зрительная перспектива, порядок цветов и временной порядок. Конструкции зрительной перспективы и временной последовательности конституируют, по мысли К., основу для материальных объектов, ибо последние уже могут быть образованными посредством апплицирования цвета на движущиеся точки мира. Над уровнем высказываний о физическом мире располагается уровень высказываний об опыте других людей, переводимый на язык высказываний о физическом мире (или в физических терминах о поведении). Далее — уровень высказываний о социальных и культурных отношениях в свою очередь сводимый к высказываниям о чужих сознаниях. К. определял "протокольные предложения" как: а) сферу языка физики, — образующие, по его мысли, "основание науки"; б) предложения, "отсылающие к непосредственно данному и представляющие прямое описание опыта или феноменов"; в) "утверждения, не нуждающиеся в обосновании и служащие

фундаментом для остальных научных утверждений"; г) не относящиеся к языку науки постольку, поскольку их структура не определяется в этом языке (хотя существуют специальные правила для их перевода в этот язык). По К., в конечном счете, все высказывания фундируются на высказываниях о непосредственном опыте и полностью определены в терминах последних. Т.е. ни физические объекты, ни чужие сознания не являются реальными объектами как таковыми, они скорее "квази-объекты", введенные с помощью определений для того, чтобы организовать наш опыт. С точки зрения К., собственно философская проблематика дистанцируется от сферы логики и иных научных дисциплин в контексте того, что все предложения содержательного характера подразделимы на три класса: "научно-осмысленных", или "научных" (истинных и ложных); "научно-неосмысленных", или "вненаучных"; "бессмысленных", которые лишь внешне подобны содержательным предложениям. Философские предложения, по К., — это: а) предложения "вненаучные", ибо они не подлежат ни актуально, ни потенциально какому-либо сопоставлению с реальными фактами; б) "квазисинтаксические" предложения, могущие быть в исходном имплицитном виде интерпретированы в самом широком диапазоне версий; в) предложения, содержащие рациональный смысл лишь в аспекте реконструкции с их помощью связей и отношений между словами. (Философия трактовалась К. лишь как "суррогат искусства", а ее представители, как "музыканты, лишенные способности к музыке". Одновременно он утверждал, что "логика науки заменяет собой запутанный клубок проблем, известный под именем философии".) В своей известной статье "Преодоление метафизики путем логического анализа языка" К. утверждал, что оба — и сам метафизик, и читатель его трактатов — заблуждаются, предполагая наличие в сочинениях подобного рода чего-то реального: "В сфере метафизики, включая всякого рода философию ценностей и нормативные науки, логический анализ приводит к тому негативному результату, что все предложения этой сферы совершенно бессмысленны". По мнению К., в основании системы научных знаний должны размещаться абсолютно достоверные, адекватно воспроизводящие чувственные переживания субъекта, "протокольные предложения". Иные составляющие массива науки должны быть подвергнуты процедуре верификации, т.е. сведены к протокольным предложениям. В противном случае предложения рассматриваются как псевдопредложения, не имеющие смысла, и элиминируются из науки. В книге "Философия и логический синтаксис" К. разграничил косвенную и прямую верификацию. Первая предполагала непосредственную верификацию исходного высказывания: на основе уже известного и апробированного посредством верификации закона осуществляется предсказание, конституируются необходимые условия, и предсказание верифицируется. Впоследствии К. преодолел установку на тождественность "осмысленности" и проверяемости предложений, разграничив в структуре качества их верифицируемости саму "проверяемость" и перечень условий их истинности. По К., истинность предложения сводима к формальной возможности его включения в данную систему языка (т.е. проблема истинности у К. локализуема т.обр. в сфере логической семантики). Истинность предложений, таким образом, переставала увязываться с апробацией их неким субъектом науки. Принцип верифицируемости был сведен им к совокупности рекомендаций по построению языка науки ("Проверяемость и значение"): К. пришел к выводу о необходимости обоснования — в рамках данного конструкта — перехода от "переводимости" к "проверяемости". В работе "Философия и логический синтаксис" К. проводит мысль о разграничении двух видов верификации — непосредственной и опосредованной (по его мнению, только "протокольные предложения" могут быть верифицированы непосредственно). Как полагал К., единичные же высказывания — подобно универсальным законам науки — "имеют характер гипотез". Поэтому при опосредованной верификации высказывание, подлежащее верификации, соединяется с другими, уже верифицированными высказываниями, и из них выводятся непосредственно верифицируемые высказывания. К. выдвинул тезис о том, что логика науки есть анализ чисто синтаксических

444

связей между предложениями, понятиями и теориями, и отрицает возможность научного обсуждения вопросов, касающихся природы реальных объектов и их отношения к предложениям языка науки. К. утверждал "принцип терпимости" (один из основных в системе постулатов неопозитивистского конвенционализма), согласно которому "можно терпеть" любую избранную "учеными нашего культурного круга" описательную и объяснительную научную систему при условии ее логической непротиворечивости. "В логике, — по мысли К., — не существует этических норм. Каждый волен строить свою собственную логику, свой собственный формальный язык, как ему вздумается". По мнению К., было бы весьма желательно трансформировать предложения всех научных дисциплин, содержащих как несущую конструкцию описания предметов и явлений в понятиях наблюдения, в категориальные комплексы соответствующих физических понятий. После 1936 К. занимается построением "унифицированного языка науки". Он допускает возможность создания такого языка на основании чувственных данных, а также верит в осуществимость перевода в ипостась этих данных любого дискурса в полном его объеме, поэтапно, предложение за предложением. (Так, например, разграничивая "первичные" и "вторичные" протоколы, соответствующие языкам наблюдения и измерения, К. акцентировал внимание не на содержании "переживания", а на технологии перевода: по К., термин наблюдения "красный" переводится в физикалистский термин "частота световой волны равная X".) К. пришел к выводу о недостаточности чисто синтаксического подхода в контексте необходимости учета также и семантики, т.е. отношения между

языком и описываемой им областью предметов. По К., "... класс наблюдаемых вещественных предикатов является достаточным редуктивным базисом для целостности языка". На основе своей семантической теории К. строил индуктивную логику как вероятностную, развивает формализованную теорию индуктивных выводов, разрабатывал теорию семантической информации. Ряд результатов, полученных К., был использован в исследованиях по кибернетике.

А.А. Грицанов

КАРСАВИН Лев Платонович (1882—1952) — русский философ. Окончил Петербургский университет,

КАРСАВИН Лев Платонович (1882—1952) — русский философ. Окончил Петербургский университет, там же стал профессором. В 1922 выслан из России. С 1926 профессор университетов в Каунасе и Вильнюсе. В 1948 арестован, умер в лагере. Основные сочинения: "Восток, Запад и русская идея" (1922), "Церковь, личность и государство" (1923), "Философия истории" (1923), "О началах" (1925), "О личности" (1929) и др. Испытал влияние гностицизма, а также воззрений Хомякова, Соловьева, Кузанского. Будучи историком-медиевистом, рассматривал исторические процессы в культурологическом плане. Стремление понять глубинные основы истории привело К. к философии и богословию, созданию философской системы, открывавшей новый этап русского философствования. Философия, согласно К., должна опираться на веру и в этом смысле быть служанкой богословия, но не его рабой; она свободна в рациональном Богознании, выступая феноменологией догмата с целью достижения скрытой в нем философской истины. В основе учения К. находится онтологический принцип всеединства, который он стремился представить в иной (по сравнению с Соловьевым и др.) модели с целью приблизить его к здешней реальности и выявить его динамический аспект. Опираясь на идеи Николая Кузанского, К. конструирует всеединство как бесконечную иерархию всеединств, где каждый последующий элемент стяженно включает в себя предыдущие. Абсолют (Бог) есть совершенное всеединство и в этом смысле непостижимое. В процессе сотворения мира (теофании) Абсолют передает самого себя "иному", которое есть абсолютное ничто, но, воспринимая божественное содержание, становится "тварным нечем". В духе пантеизма К. отвергает какую-либо особость тварности по отношению к Богу: тварь есть также Бог, Бог в его несовершенстве, активное восстановление ею Бога есть также его активное самовосстановление; в любых своих мыслях и действиях тварь единсущна Богу, но при этом сотворение твари Богом из ничего есть и ее собственное свободное самоопределение. Динамика опознания тварью себя в Боге выражена К. в фундаментальной категории его метафизики — категории триединства, выявляющей определенную упорядоченность различных бытийных состояний или действий в форме триады: первоединство — саморазъединение — самовоссоединение. Всеединство же в этом плане выступает как статика ("покой и остановка") бытия, изменяющегося в динамике триединств. С целью раскрытия этой динамики К. вводит в онтологию категорию личности, что делает особенно оригинальной его метафизику, строящуюся на основе трех верховных начал: Бог — Триединство — Личность. В полном смысле слова личностью является только Бог, наделенность лицом выражает полноту бытия. Поскольку тварное бытие изначально единсущно Богу, то здешнее бытие утверждается как несовершенно личное, наделенное формою личности. Следовательно, тварь есть не сущее, но становящееся; суть этого онтологического изменения — обретение тварью личности или обожение. К. разворачивает сложную схему процесса обожения, учитывая свободу личности, чем определяется наличие зла (греховной неполноты любви к Богу), и, строя глобальную онтологическую ди-

445

намику, объемлющую нерасчленимо связанные между собой "историю Бога" и историю твари: "сначала — только один Бог, потом — Бог умирающий и тварь возникающая, потом только одна тварь вместо Бога, потом — тварь умирающая и Бог воскрешающий, потом — опять один только Бог". Связав концепцию личности с понятием триединства, К. формулирует идею симфонической (соборной) личности, т.е. всевозможных совокупностей людей, составляющих иерархию здешнего бытия. Индивид оказывается подножием этой пирамиды, подчиненным целому, наиндивидуальному, коллективному; он должен заботиться лишь о том, чтобы полнее осуществить в себе высшую симфоническую личность, что явно противостоит идее стяжания благодати как личного и прямого отношения человека к Богу. Наглядное выражение отмеченных принципов представляет философия истории К., построенная во многом в духе гегельянства. Целью исторического мышления, согласно К., является осмысление всего сотворенного всеединства как единого развивающегося субъекта или потенциально всеобъемлющей личности. Каждый отдельный элемент (субъект) целого стяженно содержит в себе в одном из аспектов всеединство (и тем самым совершенство), что делает возможным взаимопроникновение субъектов и снимает вопрос об исторической причинности. Весь исторический процесс является божественно человеческим, критерий же его приближения к идеалу находится в личности Иисуса. Поэтому историческая наука должна быть религиозной, более того, православной. История человечества есть, следовательно, раскрытие Церкви как всеобъемлющей личности. Что касается государства, то оно должно стремиться к тому, чтобы стать личностью внутри церкви. Концепция личности и истории, стремление понять судьбу России в контексте православия закономерно привели К. к участию в евразийском движении с его оправданием большевистского тоталитаризма. Не принимая

большевизм этически, К. считал, что за внешними его проявлениями скрыт "хитрый дух истории", осуществляющий руками коммунистов могучий творческий порыв России к Абсолюту. Довольно быстро К. порывает с евразийством. Однако участие его в теоретическом обосновании евразийской утопии наглядно показало возможность тоталитарной интерпретации учения о всеединстве при отсутствии в нем идеи стяжания благодати.

Г.Я. Миненков

КАРТЕЗИАНСТВО (от Картезий, Cartesius — латинизиров. имени Декарта) — термин, используемый для обозначения учения самого Декарта

КАРТЕЗИАНСТВО (от Картезий, Cartesius — латинизиров. имени Декарта) — термин, используемый для обозначения учения самого Декарта и учений его последователей — как в области философии, так и в области естествознания 17—18 вв. "Тремя великими картезианцами" традиционно именуют Лейбница, Спинозу и Мальбранша. Метафизика Декарта с ее предельными предпосылками и основаниями, с ее строгим различением двух типов субстанций — мыслящей и протяженной, с ее методологическим требованием безусловной чистоты применяемых к ним объяснительных принципов послужила исходным пунктом концепции окказионализма (Мальбранш, И. Клауберг, А. Гейлинкс и др.), провозгласившего принципиальную невозможность взаимодействия души и тела, ибо истинной "действующей" причиной может быть только Бог. Идеи механико-математической физики и физиологии Декарта оказали влияние на Ж. Рого, П. Режи, Х. де Руа и др. А. Арно и П. Николь, основываясь на рационалистическом методе Декарта, разработали т.наз. логику Пор-Рояля ("Логика, или Искусство мыслить", 1662). Учение Декарта явилось одним из источников философии Просвещения. Декарт — один из тех немногих мыслителей, кого постоянно выбирают себе в "собеседники" последующие поколения философов. Метафизика, рационализм, учение о *cogito* и его достоверностях, разработанные Декартом, оказались в центре внимания и непрекращающейся полемики современных философов с классическим рационализмом. Отталкиваясь от идей Декарта, критически переосмысливая проблематику, систематически и детально разработанную им, крупнейшие философы современности (Гуссерль, Марсель, Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти, Рикер и др.) формулируют свои концепции. В трансформированном виде многие идеи Декарта получили новую жизнь в философии 20 в., обнаруживая и демонстрируя свои эвристические возможности в новом, современном проблемном контексте, прежде всего в феноменологии и экзистенциализме. Декартовские поиски аподиктического *cogito* с помощью методического сомнения, декартовский пафос "собственноличного" философствования и индивидуации мыслительного акта были высоко оценены Гуссерлем, Сартром и др. Гуссерль продолжил картезианское направление размышлений, развил и трансформировал проблематику Декарта в своих феноменологических исследованиях трансцендентальной субъективности, в учении о феноменологической редукции и эйдетической интуиции ("созерцании сущностей"). Наряду с феноменологической редукцией эйдетическая интуиция, по мнению Гуссерля, является "основной формой всех частных трансцендентальных методов; обе целиком определяют и обосновывают смысл трансцендентальной методологии". Стремясь разработать философию как "строгую науку", определяя ее как исследование, "все сызнова и сызнова" направляемое "на истинные начала, на решающие формулировки проблем, на правильный метод", Гуссерль связывает ее идею с именами Сократа, Платона, Декар-

446

та, Канта, Фихте. Возможность достижения этого Гуссерль усматривает в радикализме как сущности подлинной философской науки и "истинном позитивизме" (что для него не тождественно скептическому негативизму, именуящему себя позитивизмом). Философия, будучи наукой об истинных началах, об истоках, "не должна успокаиваться, пока не достигнет своих абсолютно ясных начал, т.е. своих абсолютно ясных проблем, в самом смысле этих проблем предначертанных методов и самого низшего слоя ясно данных вещей". Атмосфера, в которой, по Гуссерлю, должна двигаться философия, — прямая интуиция, феноменологическое постижение сущности. Совокупность интуитивно открываемых в опыте эйдетического усмотрения и описания достоверностей и есть то, что может составить, по мнению Гуссерля, базис подлинной фундаментальной науки. Разделяя картезианский пафос самосознательности и "личного размышления", Гуссерль настаивает на том, что всякий, кто действительно хочет стать философом, должен будет "однажды в своей жизни" мысленно сосредоточиться на самом себе, попытаться внутри себя ниспровергнуть все принятые до сих пор науки и предпринять их реконструкцию. Как и для Декарта, для Гуссерля философия есть в некотором роде "личное предприятие философа": она должна конституироваться как его философия, его мудрость, его знание, которое, хотя и ведет к универсальному, получено им самим и которое он должен мочь доказывать, основываясь на своих абсолютных интуициях. Восстанавливая и модифицируя картезианский проект "абсолютной и универсальной критики", создания "универсума абсолютной беспристрастности посредством воздержания от всех точек зрения, в которых некое сущее оказывается заранее данным", Гуссерль разрабатывает масштабную программу описания чистых данностей трансцендентальной субъективности, которые должны приниматься такими, "какими они чисто интуитивно даны в простой очевидности, и оставаться свободными от любых толкований, привносящих что-либо

помимо усматриваемого в чистоте". При этом Гуссерль, как и Декарт, подвергает операции "заклучения в скобки" все, что имеет прямое или косвенное отношение к "естественному полаганию бытия". Универсальное "заклучение в скобки" осуществляется Гуссерлем "в отношении бытия или небытия мира". "В скобки" закладываются и мир, и "первоначальные прямые восприятия", и "наивно заинтересованное Я", или естественная рефлексия. За трансцендентальной рефлексией сохраняются два направления исследования — нозетическое ("открыто-бесконечная чистая жизнь сознания") и нозматическое ("полагаемый мир чисто как таковой"). Картезианское "сомнение", *cogito*, анализ типов и способов данности содержаний опыта сознанию, поиск достоверности в трансцендентальной феноменологии Гуссерля трансформировались, таким образом, в феноменологический метод интенционального анализа сознания, или трансцендентального Эго как "универсума возможных форм опыта", дескрипцию предметов "исключительно как интенциональных коррелятов способов их осознания" и трансцендентально-логический анализ условий и механизмов конститутивной деятельности субъективности в разнообразных ее модусах, фактических и возможных формах. К "великой картезианской традиции" причисляет себя и Сартр. Возможность "спасти философию" и человека в пространстве современной философской мысли, изрезанном различными формами детерминистского редукционизма, проникшего из т.наз. гуманитарных наук в философию, Сартр связывает с модификацией и развитием в феноменологическом ключе картезианской концепции *cogito* (как обнаружения сознанием себя самого в любом из своих опытов) и картезианской идеи свободы как "творения *ex nihilo*". Он модифицирует картезианское рефлексивное *cogito* в свой вариант самосознательного единства опыта человека на основе идеи дорефлексивного *cogito* как "закона жизни сознания", неперменного спутника всех человеческих состояний, решений и актов и как, в конечном счете, онтологического условия картезианского, рефлексивного *cogito*. Абсолютную свободу (способность быть "безосновным основанием") картезианского Бога Сартр передает человеку. И именно на этом пути он стремится обосновать специфичность человеческого существования в мире и специфичность собственно философского вопрошания о человеке. С помощью трансформированного К. Сартр пытается заново определить и удержать в современной познавательной ситуации тотального "подозрения" к *cogito*, сознанию, субъективности, человеку и философии (метафизике) собственно философский уровень постановки и решения как проблемы человека и "человеческого", так и проблемы метода их постижения и понимания. Сартр стремится "блокировать" это "подозрение" (выявлением фактического присутствия дорефлексивного *cogito* и свободы во всех, в том числе и "подозрительных", человеческих состояниях и актах и экспликацией онтологического статуса этого фактического *cogito*) и — тем самым — реабилитировать человека и философию, вернуть доверие к их возможностям понимания и преобразования себя и мира. Исходя из принципа абсолютности и самодостоверности *cogito*, уже дорефлексивного, Сартр предпринимает феноменологическое исследование проблемы свободы, авторства и личной ответственности человека в контексте анализа данностей непосредственного опыта субъективности, опыта переживания человеком себя и своей ситуации как "бытия-в-мире", переживания им

447

Другого на уровне "фактической необходимости", принадлежащей повседневному опыту. Сартра, как продолжателя картезианской традиции философствования, как одного из наиболее ярких представителей "философии субъективности" 20 в., называют "последним философом", "последним метафизиком", последним представителем "великой традиции философии *cogito*". Однако для философии 20 в. нет, пожалуй, и более неоднозначно воспринимаемого, оспариваемого и критикуемого философа, нежели Декарт. Самым сложным, противоречивым оказалось в 20 в. отношение к его метафизике, рационализму и концепции *cogito*. Активные проблематизации историчности и предпосылочности сознательного опыта человека философской мыслью 20 в., крен в сторону объективирующих, аналитических и детерминистских исследований различных содержаний и форм человеческого опыта, выявление и разоблачения современной философией искажающих механизмов рефлексии и др., способствовали тому, что наиболее резкой критике подвергаются картезианские идеалы и требования "чистоты" и самосознательности человеческого опыта, утверждение возможности достижения достоверности и аподиктичности содержаний, получаемых его рефлексивной реконструкцией и др. Не "источником" истины, но "завесой" объявил картезианское *cogito* Марсель; без обращения к понятиям *cogito*, сознания стремился разработать свою экзистенциальную аналитику Хайдеггер, критикующий "субъективизм" Декарта. Противопоставляя картезианскому *cogito* концепцию т.наз. "ложного" сознания, "уловки" которого философов 20 в. научили обнаруживать и распознавать "учителя подозрения" Маркс, Ницше и Фрейд, современные философы работают в широком диапазоне — от отказа от "инстанции" сознания до попыток замены понятия сознания понятием "опыт" (Мерло-Понти), понятием "переживания" (Сартр) и претензий на "глубинную трансформацию проблематики *Cogito*" (Рикер). Отказавшись от идеи субъективности как "источника смысла", Рикер стремится, соединив концепции Фрейда и Гегеля, психоанализ, имеющий свое основание в "археологии субъекта", и феноменологию духа, имеющую свое основание в "телеологии субъекта", исследовать конституирование смысла одновременно "позади" субъекта ("за ним") и "впереди его". Соединение "критики ложного сознания со всяким новым открытием субъекта *Cogito* в документах его жизни", в "объективирующих его выражениях жизни" делает, по мнению Рикера, его "философию рефлексии"

радикально противоположной картезианской "философии сознания". "Ложным наследием" объявляют картезианское *cogito* структурализм и иные редукционистские методологии. Без Автора, без мыслящего и говорящего, желающего и действующего и

др., пытаются обойтись постмодернисты в своих исследованиях письма, языка, желания, события и др. Они больше не ищут Истину, не предполагают "зоны свободы" и индивидуацию опыта, не верят в "смысл", метафизику и человека, но это свидетельствует только о радикальном изменении их исследовательских программ и, соответственно, методологий, которые в принципе не способны ни заменить собой интенции и работу метафизику, ни отменить значимость и ценность для философствования — этого всегда исторического, конечного человеческого предприятия мысли — как трансценденталистской методологии вообще, так и картезианского пафоса поиска Истины, требования "гигиены" разума, стремящегося к недостижимому идеалу "чистоты" и "автономии", принципов "сомнения" и индивидуации опыта, в частности. Картезианская стилистика философствования, его различение мыслящей и протяженной субстанций, способ вычленения собственно мышления из фактического многообразия форм человеческого опыта, правила предельной "чистоты" объяснительных принципов и предельных "дистинкций" и др. повлияли на все последующее развитие европейской философской мысли и европейской культуры. Способ, каким Декарт вычленял ("различал") и задавал основные понятия, с помощью которых человеческий опыт в его различных формах мог стремиться к статусу самосознательного и автономного, сделал возможными многие последующие опорные понятия философской рефлексии, которая претендует в том числе и на преодоление К. (например, понятие феномена в феноменологии и экзистенциализме и др.). И сколько бы не обсуждалась проблема влияния К. на все последующее развитие европейской философской мысли, этот вопрос, думается, никогда не будет исчерпан, ибо речь в этом случае, случае Декарта, должна идти не только о конкретных заимствованиях и модификациях — применительно к изменяющимся проблемным ситуациям и контекстам — отдельных декартовских идей, не только о продуктивной полемике с Декартом, отталкиваясь от идей которого и в спорах с которыми вызревают и кристаллизуются собственные концепции современных мыслителей, но и о тех, до конца никогда не проясняемых, предпосылках мышления и структурах ментального пространства, в конституировании которого столь значительную роль сыграл Декарт. Определяя собой горизонт возможного восприятия и понимания, эти предпосылки и структуры суть онтологические (экзистенциальные) условия артикуляции самого акта восприятия и понимания. В качестве таковых они организуют и структурируют наш опыт таким образом, что он становится интеллигибельным для нас самих и для Другого. Своей "философией непрерывного творения", методического "сомнения", разработками пробле-

448

мы интеллигибельности человеческого опыта и его индивидуации Декарт повлиял и на многих философов бывшего СССР (Мамардашвили и др.). О тотальном влиянии Декарта на европейскую культуру в целом вполне можно сказать словами о нем из французского философского словаря: "Классический философ *par excellence* и, для многих чужаков, символ духа целого народа, он действительно заставил нашу культуру принять стиль мышления посредством "ясных и различных идей", освободил философскую рефлексия от всякого авторитета (религиозного или политического), учредив, таким образом, практику "личного размышления".

Т.М. Тузова

КАССИРЕР (Cassirer) Эрнст (1874—1945) — немецкий философ и культуролог.

КАССИРЕР (Cassirer) Эрнст (1874—1945) — немецкий философ и культуролог. Прodelал сложную творческую эволюцию, тем не менее сохранил те теоретико-методологические установки, которые усвоил и разработал в первый период своего становления как философа, в который он, начав с ученичества у Когена, смог стать одним из признанных лидеров Марбургской школы неокантианства. От проблематики, связанной с философским исследованием научного познания, перешел к рефлексии над проблемами культуры и иных познавательных форм. Ключ к пониманию культуры видел в символе. Этот этап его творчества (с 1920-х) может быть обозначен как период "философии символических форм" или как период философии культуры. В это время К. воспринял и критически переработал ряд идей (нео)гегельянства (прежде всего связанных с "Феноменологией духа" Гегеля) и достаточно далеко отошел (проблемно, тематически и, частично, методологически) от ортодоксальной версии марбургского неокантианства. Следовательно, этот этап в идейной эволюции К. может быть рассмотрен и как последовательное "изживание марбургства" (своеобразное постнеокантианство). В нем заметно влияние на него и круга идей платонизма и философии Лейбница. В последние годы жизни интересы К. все явственнее стали смещаться в область философской антропологии: в 1939—1940 в Гете-борге он читал соответствующий курс. Кроме идей Шелера, которые он радикальным образом оспаривал (как ранее и идеи Хайдеггера), большое значение в этот период для К. имели личность и творчество А.Швейцера. Достаточно много занимался К. и историей философии, однако в его работах в этой области достаточно отчетливо просматривается акцентировка тех аспектов истории мысли, которые непосредственно связаны с областью его прямых методологических и культурологических

интересов. К. учился в Берлине, Лейпциге и Гейдельберге, стажировался в Мюнхене и Марбурге. С 1896 — ассистент Когена. Издал многотомные собрания сочинений Лейбница и Канта. Сделал типичную университетскую карьеру (лишь во время Первой мировой войны находился на гражданской государственной службе). В 1908—1919 преподавал философию в Берлинском (приват-доцент), в 1919—1933 в Гамбургском (с 1919 профессор, с 1930 ректор) университетах. В 1929 совместно с Хайдеггером провел семинар в Давосе, который вылился в открытую полемику между ними по проблеме "что есть человек?" Во время эмиграции, начавшейся с приходом к власти А. Гитлера, К. преподавал в 1933—1935 в Оксфордском (Великобритания), в 1935—1941 в Гетеборгском (Швеция), с 1941 в Йельском, а с 1944 в Колумбийском (США) университетах. Основные работы К.: "Система Лейбница в ее научных основаниях" (1902); "Понятие субстанции и функции" (1910, в русском переводе известна и как "Познание и действительность"); "Проблема познания в философии и науке новейшего времени" (т. 1—3, 1906—1920, четвертый том К. написал уже в эмиграции); "Жизнь и учение Канта" (1918); "Идея и гештальт" (1921); "О теории относительности А. Эйнштейна" (1921); "Язык и миф" (1925); "Философия символических форм" (т. 1—3, главная работа второго периода и всего творчества К.; т. 1: "К феноменологии языковой формы", 1923, т. 2: "Мифическое мышление", 1925, т. 3: "Феноменология познания", 1929); "Индивидуальность и космос в философии Возрождения" (1927); "Философия Просвещения" (1932); "Платоновский ренессанс в Англии и Кембриджская школа" (1932); "Детерминизм и индетерминизм в современной физике" (1936); "К логике наук о культуре" (1942); "Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры" (1944, работа содержит эскиз кассиеровской концепции философской антропологии); "Руссо. Кант. Гете" (1945); "Миф о государстве" (опубл. в 1946) и др. К. изначально исходил в своей философии из кантовской проблемы "исследования возможностей опыта", т. е. критицистской установки и трансцендентального метода, и в духе Марбургской школы сделал предмет своего анализа научное (по)знание. Система Канта для него не конец, а лишь начало критики разума. В центре внимания К. — конструктивно-конституирующая роль разума, полагающего предмет собственного исследования: "предмет *есть* то, чем он оказывается для нас, он есть сумма наличных и возможных способов действия". Отсюда антисубстанционализм и антионтологизм (антиметафизичность) К.: "...В многообразии и изменчивости явлений природы мышление обладает относительно твердыми опорными точками только потому, что оно само их утверждает. В выборе этих точек зрения оно вовсе не связано заранее явлениями; но оно оказывается его собственным делом, за которое оно от-

449

ветственно в конечном счете только перед самим собою". Отсюда и методологизм К.: только рефлексия точек зрения позволяет увидеть возможное как существенное, заставляет принять его во внимание, а в соотношении с опытом, определить, какая из точек зрения (уже — схватываемый ею тип связи) применима "к данному случаю" ("мы вписываем данные опыта в нашу конструктивную схему и получаем таким образом картину физической действительности"). Тем самым, по К., познающий субъект всегда имеет дело в той или иной степени уже логически оформленным "материалом": "Мы никогда не можем противопоставить понятиям, которые мы анализируем, данные опыта как голые "факты"; в конце концов мы всегда имеем дело с определенной *логической системой* связи эмпирически-данного, которая измеряется на другой аналогичной системе и обсуждается, исходя из нее". Следовательно, все о чем можно рассуждать, дано в (по)знании, а философия, в конечном итоге, и призвана методологически обеспечивать это (по)знание. Соответственно нет никакой "пропасти" между бытием и сознанием, их разрыв есть следствие "частичных" точек зрения. Место их единства — конструируемый и конституируемый в опыте предмет, который следует понимать "не как субстанцию, лежащую по ту сторону всякого познания, а как объект, формирующийся в прогрессирующем опыте". Предмет, тем самым, находится не вне, а внутри знания: "Познать содержание — значит превратить его в *объект*, выделяя его из стадии только данности и сообщая ему определенное логическое постоянство и необходимость. Мы, таким образом, познаем не "предметы" — это означало бы, что они раньше и независимо *определены* и даны как *предметы*, а *предметно*, создавая внутри равномерного течения содержаний опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи. Понятие предмета, взятое в этом смысле, уже не представляет собой последней *границы знания*, а, наоборот, его основное средство, пользуясь которым оно выражает и обеспечивает все то, что сделалось его прочным достоянием". Но отсюда вытекает, что предмет науки эволюционирует, а коль скоро он неразрывно связан с субъектом, то необходимо признать и определенную "предзаданность" субъекта социокультурной познавательной ситуацией, в которую он вписан, и его собственной точкой зрения, координирующей его во взаимодействии с миром (и, в свою очередь, "предопределяющей" предмет). Бытие не субстанционально, а "относительно", в том смысле, что оно есть "производная" в складывающейся системе "отношений". Современная наука, следовательно, должна изучать не субстанцию, а законы, связи и отношения, не данное, а заданное, т. е. функциональные (корреляционные) зависимости. Тем самым центральным в философии как методологии науки становится понятие функции, благодаря которой наличное только и получает значение. Это понятие позволяет К., с одной стороны, проследить прогрессирующее преодоление эмпирического материала в науке, с другой — показать связь понятий с фактуальностью, влияние последней на изменение собственной формы — понятия. Под этим углом зрения К. совершает свою (ре)конструкцию философского (и научного) познания, пытаясь показать, что оно

подчинено последовательному преодолению "эмпирически данного", не изжитого еще со времен Аристотеля, в работах Декарта, затем "данного созерцанию", т.е. наглядного, сохранившегося у Декарта, в работах Лейбница и, наконец, построению новой концепции рассудка у Канта (хотя последний и восстановил понятие созерцания). Таким образом, линия развития (по)знания — это нарастание его интеллектуализации, с одной стороны, и деонтологизации (десубстанционализации) — с другой. Понятия в этом процессе все больше становятся функциями, осуществляющими связь многообразного в единстве через установление отношений между элементами (т.е. конструирующими предметы через отношения). Естествознание, соответственно, все больше становится не столько физикой образцов и моделей (схем), сколько физикой принципов, подтверждением чему служит теория относительности Эйнштейна. В современном (по)знании "схематизм образов уступил место символизму принципов". Помыслить предмет — значит отнести его к чему-либо другому, чем он сам. Познать — значит найти ряд, в который вписывается элемент, и конституировать принцип этого ряда. Мышление, соответственно, — это ряд опосредования. По сути же К. вводит понятие знака-символа как конституирующе-конституируемого посредника в актах мышления. "Всякое теоретическое определение и всякое теоретическое овладение бытием связано с тем, что мысль, вместо того чтобы непосредственно обращаться к действительности, устанавливает систему знаков и употребляет их в качестве представителей предметов. В той мере, в какой осуществляется эта функция представительства, бытие только и начинает становиться упорядоченным целым, некоторой ясно обозримой структурой". Освобождение же от "образности" в науке параллельно ведет к плюрализации философии, рефлексизирующей науку, так как исчезают "абсолютные точки отсчета". Стремясь описать мир с "ничьей" точки зрения, философия всегда ограничена в этом своем стремлении наличной культурой, в которой осуществляется познание и функционирует знание. Отсюда и интенция К. к расширению проблемного поля методологических исследований, которая привела его к необходимости ограничить притязания научного разума. Объективность научного

450

познания должна быть рассмотрена совместно и внутри субъективности мира культуры. Тем самым критика разума перерастает у К. в критику культуры (иначе, критика разума возможна лишь как критика культуры). Исходно некое "праотношение" как отношение духа к культуре. Научное познание выступает тогда лишь как определенная (хоть и сущностная) спецификация этого отношения. Соответственно, тогда и философию нельзя редуцировать к методологии естествознания. Философия становится философией культуры, а вопрос "как возможно познание?" переформулируется в вопрос о том, "как возможна культура?". Не мир "сам по себе" или данный только в методологической рефлексии науки есть поле интереса философии, ее интересует, в конечном счете, все культурное пространство. Согласно К., "не вещи, но фантазии и предрассудки терзают человека", и лишь затем артикулируются мысли и идеи. Следовательно, "научное познание, направленное на вещи", есть лишь одна из знаково-символических форм организованности культуры. Логика отношений, изучаемая наукой, является "случаем" логики знаков-символов. Она конституирует особую культурную (символическую) форму наряду с языком, мифом, а также религией и искусством. "...Во всех них происходит не столько определенное *оформление* мира, сколько *формирование* мира, объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения". Существующие (выделяемые) формы культуры конституируют разнокачественность и модальный плюрализм культуры, которая может быть понята как символически значимое построение мира. Культурные формы — "это не различные способы, которыми одно сущее в себе действительное открывается духу, а пути, которыми дух следует в своей объективации, т.е. в своем самовыражении". Эти формы объединяют "многообразие" культуры в некоторые целостные образования, обладающие внутренним единством. Это единство как раз и задается, согласно К., как (символическая) функция — порождающий многообразие закон, специфичный для каждой из выделяемых форм. Поэтому ни одна из них не может быть ни сведена к другой, ни выведена из нее: "Достижения каждой из них должны быть оценены сами по себе, а не нормами и целями чего-то другого". Все формы обладают автономностью, они не есть ступени "развертывания" духа, а скорее "рядоположены". В этом отношении каждая из них и все они вместе есть лишь "фон", позволяющий понять специфику каждой из них. Они получают свой смысл и значение от собственного места в культуре и в противопоставлении-соотношении с другими формами. Но тем самым каждая из них (ре)презентирует собой [в меру своих возможностей выражает (презентирует), представляет (репрезентирует), концептуализирует (рефлексирует)] и всю целостность культуры. "Всякая отдельная реальность сознания обладает определенностью как раз потому, что в нем одновременно соплагается и репрезентируется целостность сознания. Только в этой *репрезентации* и посредством нее возможно то, что мы называем данностью и "*наличностью*" содержания". Более того, и каждый элемент многообразия, порожденный (предзаданный) символической функцией внутри формы, может (ре)презентировать саму эту форму, так как (ре)презентирует и сам породивший ее закон (символическую функцию). "Частное чувственное содержание, не переставая быть таковым, приобретает власть представлять универсальное для сознания". От простого единства символа и объекта дух, проходя через их различение-разделение, приходит к представлению объекта как символа. Между интеллигибельным и феноменальным обнаруживается единство, схватываемое в символах, которые и составляют собой порождающий принцип каждой из форм и культуры в целом. Символ — это единственная

возможность видения в многообразии единого (инвариант вариантов), он — синтетическое "начало" культуры, позволяющее осмысленно действовать в мире. Культура, по К., "является" "интерсубъективным миром", миром, который существует не только во "мне", но доступен всем субъектам, в котором они все должны соучаствовать. Однако "форма этого соучастия совершенно иная, нежели в физическом мире. Вместо того, чтобы относиться к одному и тому же пространственно-временному космосу вещей, субъекты находятся и объединяются в общем образе действий". Последний, проявляясь как стандартно-типичные способы обмена в социуме, "санкционируется" пониманием на уровне организованностей знаков-символов, задающих определенные картины-модальности видения мира. Тем самым знак-символ выступает у К. как всеобъемлющий медиум, позволяющий в чувственной (практической) явленности увидеть конструирующую идеальность духа. Ему присуще (неизменное) идеальное значение, реализуемое в конкретном содержании объемлющей последнее формы. Символ здесь — функциональный коррелят. Презентируясь в чувственном, он репрезентирует собой всю культуру, что может и должно быть концептуализировано в познании. Три главных способа жизни человека в культуре (впрочем как и религия, и искусство), задавая разные видения мира, дают и разные способы согласования общих категорий мышления (времени, пространства, связи-причинности, сущности и числа), разные направления (векторы), которые может принять (и принимает) символический акт. Все они — пути объективации духа, конституирования мира, возвышения феноменального до всеобщего (каждый со своими претензиями), которые можно лишь функционально (корре-

451

ляционно) соотнести (в философской рефлексии и в действовании) между собой в их самодостаточности и отличности. "В них целое не *возникает* впервые из частей, а, наоборот, *конституирует* их и придает им сущностное значение". Символической формой отдаления от мира данного, его репрезентации на уровне интуиции обыденного (со- и по-)знания является для К. язык, вносящий различие грамматических форм, знаков и значений, стилистик. Интуитивная картина мира полностью определяется языковыми противопоставлениями. В языке поток образов восприятия конструируется в "мир объектов" (и конституируется в качестве "поименованных" вещей, свойств и отношений), а сами образы эксплицируют свою "символическую нагруженность". "Задача языка не просто *повторять* те определения и различия, что даны уже в представлении, а впервые полагать определения и различия как таковые, выделять их и делать доступными познанию". Презентация же "самого" мира (его экспрессивное выражение) осуществляется в форме мифа как "мира грез", но и как мира субстанционализации духовного. Миф — такая самодостаточная объективизация духа, которая противостоит "профанности" обыденного (со- и по-)знания как "священное", а тем самым и задает иное "измерение" миру. Целое реальности и действия разделяется "на мифически значимую и мифически безразличную сферы, на то, что пробуждает мифический интерес, и то, что оставляет мифически безразличным". Мир "священного" есть мир религии. Аналогично для искусства различим особый "мир искусства". Концептуализация же мира происходит прежде всего в форме науки, способной выявлять конституирующие принципы. В то же время каждая форма в своем становлении содержит в себе возможность прохождения стадий выражения, представления, концептуализации (возможна на уровнях восприятия, созерцания, понятия — саморазвитие культуры есть движение к понятию, к выявлению формообразующего принципа). Философия в этом аспекте — саморефлексия культуры как таковой. Последняя, взятая в своей совокупности в ином аспекте, "может быть описана как процесс прогрессивного самоосвобождения человека". Согласно К.: "Язык, искусство, религия, наука составляют разные фазы этого процесса. Во всех них человек развивается и апробирует новую власть, власть построить собственный мир, идеальный мир". Философия культуры, тем самым, "перевосплощается" в философскую антропологию, раскрывающую символическую функцию как творческо-порождающую компоненту в человеческой деятельности, в которой инвариантность "внутренней формы" (понятие В.Гумбольдта, воспринятое К.) коррелирует с исторической изменчивостью стиля, и трактующую человека как "символическое живот-

ное" (animal symbolicum). Мир культуры — это не вещный, а личностный мир. "Мы живем в словах языка, в образах поэзии и изобразительного искусства, в формах музыки и образах религиозного представления и религиозной веры. И только в этом мы познаем друг друга". Это не мир "далекого" (математизированного естествознания), а мир "близкого", в котором невозможно "отречься от антропоморфизма и антропоцентризма", от "масок", которые носит человек, от его историчности. "Культура становится доступной для нас, поскольку мы входим в нее, и это вхождение не связано непосредственно с настоящим. Временные различия, различия "раньше" и "позже", соотносятся здесь так же, как в физике и астрономии соотносятся пространственные различия "здесь" и "там". Но это, согласно К., не история того, "как все было на самом деле" в духе Л. фон Ранке и не "астрология истории" Шпенглера. Это история как (личностная) жизнь в культуре, культурой и для культуры. Живо лишь то, что входит в историческую память благодаря тому, что мы в состоянии включить это в свой внутренний мир, а тем самым и преобразовать ("прошедшее, встав в центр внимания истории, получит новое значение"). Понимая прошлое как настоящее, культура творит будущее. Дошедшие до нас "памятники" становятся историей лишь если в них будут увидены "символы". Личность, как и все человеческое, не дана с самого начала "жизнью", она символически продуцируется в истории, есть результат творческого усилия по созиданию самого себя. Жизнь не

непосредственна, ее нельзя схватить как таковую, о чем мечтала "философия жизни", так как она всегда проявляет себя в опосредованиях культурных (символических) форм. "Жизнь как таковая самоограничена и в этом самоограничении безмолвна. У нее нет другого языка, кроме того, который ей дал дух". В культуре как результате расчленения, само нерасчлененное целое, т.е. "жизнь", уже не присутствует. Поэтому целое может быть понято только как целое всех опосредований, как их результат. Но тогда и жизнь должна быть понята не как начало, а как "завершение", как "итог" — смысловая организованность опыта, многомерности мира культуры. Поэтому все существующие определения человека — как разумного, как руководствующего экономическим инстинктом (Маркс), сексуальным влечением (Фрейд), "волей к власти" (Ницше) и т.д., — согласно К., недостаточны в силу своей "частичности", что обнаружил еще Шелер, но и он не смог дать удовлетворительного определения. Человек суть "символическое животное", утверждает К., он есть как бы "место" пересечения символических форм. Только "истолковывая символы", расшифровывая их "потенное значение", человек может "заново обнаружить изначально порождающую их жизнь", увидев "единое за многообразием" и со-

452

отнеся разные видения (картины) мира: "Лишь посредством них и только в них мы видим и имеем то, что называем "действительностью": ибо высшая объективная истина, которая только открывается духу, — это, в конечном счете, форма его собственного деяния". Овладевая символами культуры, т.е. творя, субъект обретает и самого себя как свободного деятеля: "Свобода не есть естественная принадлежность человека, чтобы ей владеть, нужно ее создавать". Мир и человек не даны, а загаданы, живя в культуре, мы обречены на творческое усилие — действительность всегда символична, а преодолеть символ можно не иначе, как опять же символически. (См. также **Неокантианство, Марбургская школа неокантианства, Философская антропология.**)

В.Л. Абушенко, Т.Г. Румянцева

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ (лат. *imperativus* — повелительный) — базовое понятие этики Канта,

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ (лат. *imperativus* — повелительный) — базовое понятие этики Канта, фиксирующее общезначимое нравственное предписание, имеющее силу безусловного принципа человеческого поведения. Как и в гносеологии, в своей практической философии Кант искал всеобщие и необходимые законы, определяющие поступки людей. Поэтому в качестве главного он поставил вопрос о том, существуют ли такие законы применительно к практическому разуму, а также, что такое мораль и как она возможна? Нравственность, по Канту, может и должна быть абсолютной, всеобщей, общезначимой, то есть иметь форму закона. Представление о законе самом по себе, по Канту, становится определяющим основанием воли, тем, что мы и называем нравственностью, имманентной самой личности, поступающей, согласно этому представлению, безотносительно к ожидаемому от него результату. Таким принципом воли, определяющим нравственность наших поступков, является, согласно Канту, общая законосообразность поступка, а не какой-то определенный, конкретный закон. Это означает, что Я всегда должен поступать только так, чтобы Я также мог желать превращения моей максимы (т.е. моего личного принципа) во всеобщий закон. Кант называет его И. или правилом, которое характеризует долженствование и выражает объективное принуждение к поступку. Тот факт, что сама по себе воля не всегда полностью сообразуется с разумом, означает, что ее определение сообразно с законом есть принуждение, — веление разума к субъективному несовершенству воли, формула которого и есть И. Все И. Кант делит на гипотетические (исполнение которых связано с необходимостью сделать что-то как средство для достижения другой цели) и К. — как поступки, объективно необходимые сами по себе, безотносительно к другой цели. К.И. заключает в себе и закон и необходимость максимы — быть сообразным с этим законом; при этом он не содержит в себе никакого условия, которым бы он был ограничен кроме самой всеобщности закона вообще. По Канту, существует только один такой закон: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом. (Хотя у Канта можно найти не одну его формулировку, например, "поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы" или "поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился к нему только как к средству".) Однако, в любой из этих формулировок у Канта нет конкретных указаний на то, какие именно максимы должны выступать в роли принципов всеобщего законодательства, что, по мнению самого философа и является свидетельством чистоты и априорности открытого им закона, отсутствия в нем элементов эмпирического. К.И. Канта определяет, т.обр., только форму морального поступка, ничего не говоря о его содержании, т.е. дать форму, в которой бы не было оснований для безнравственных поступков. Ее он и предложил в виде К.И., ответив по существу на вопрос о том, как должен поступать человек, если он хочет приобщиться к подлинно нравственному. Нравственно человек поступает лишь тогда, когда возводит в закон своих поступков долг перед человеком и человечеством, и в этом смысле ничто другое, по Канту, быть нравственным просто не может.

КАУЗАЛЬНОСТЬ (лат. *causalis* — причинный, *causa* — причина), или причинность, понятие, использовавшееся в философии традиционного

КАУЗАЛЬНОСТЬ (лат. *causalis* — причинный, *causa* — причина), или причинность, понятие, использовавшееся в философии традиционного типа для обозначения необходимой генетической связи явлений, из которых одно (причина) обуславливает другое (следствие). В таком контексте К. трактовался как одна из форм всеобщей связи явлений, как внутренняя связь между тем, что уже есть, и тем, что им порождается, что еще только становится. Предполагалось, что этим К. отличается от других форм связи, которые характеризуются корреляцией одного явления другому. Внутренняя связь рассматривалась как сущность К., она понималась как присущее самим вещам внутреннее отношение. К. полагалась всеобщей, т.к. согласно естественно-научным воззрениям того времени нет явлений, которые не имели бы своих причин, как нет явлений, которые не имели бы (не порождали бы) тех или иных следствий. Связь причины и следствия считалась необходимой: если есть причина и налицо соответствующие условия, то неизбежно возникает следствие. В последующем (особенно в 20 в.) принцип К. подвергся кардинальному переос-

453

мыслению. (См. Анти-Эдип, Детерминизм, Неодетерминизм, "Смерть Бога".)

А.Н. Леванюк

КАЧЕСТВО и КОЛИЧЕСТВО — философские категории, впервые проанализированные в таком статусе Аристотелем в "Категориях" и "Топике"

КАЧЕСТВО и КОЛИЧЕСТВО — философские категории, впервые проанализированные в таком статусе Аристотелем в "Категориях" и "Топике". Качеству (предикаменту, отвечающему на вопрос "какое?") Аристотель приписывал четыре возможных контекста: наличие либо отсутствие врожденных, исходных способностей и характеристик; наличие как преходящих, так и стабильных свойств; свойства и состояния, присущие вещи и явлению в процессе их существования; внешний облик вещи либо явления. Количеству (вопрос "сколько?") Аристотель приписывал ипостаси "множества" и "величины" в русле главной, с его точки зрения, мыслительной функции данной категории: выяснения "равенства" либо "неравенства". В картезианской традиции данные понятия были исключены из реестра главных философских категорий. Кант, применяя эти понятия в процедуре организации и классификации категорий чистого рассудка (по "количеству" суждения чистого рассудка делились на единичные, частные и общие; по "качеству" — на бесконечные, утвердительные и отрицательные), неявно обозначил наличие некоей взаимосвязи и взаимозависимости между ними. Гегель, трактовавший качество как определенность тождественную с бытием, а количество как внешнюю, безразличную для бытия определенность, понимал их как некие этапы определения и самоопределения бытия. Качество выступало у Гегеля ступенью трансформации бытия через наличное бытие к "для-себя-бытию", а количество — как ступень перехода от чистого количества через определенное количество к степени. Эксплицируя содержание категории "качество", Гегель вводит понятие "определенности" как эмпирической презентации качества, "свойства" как проявления качества в конкретной системе взаимодействий или отношений (и в этом смысле единое качество может проявляться в бесконечном ряду свойств, связанных с той или иной системой отсчета, однако, будучи внутренне обусловленными качеством, свойства открывают возможность его познания) и "границы" как феномена дифференцированности качества от других качеств. Аналогично содержание категории "количество" уточняется посредством введения понятий "величины" (пространственной протяженности и временной длительности системы) и "числа" как непустого множества. Синтезом качества и количества у Гегеля выступала мера. Гегельянизируя марксистскую парадигму миропонимания, Энгельс трансформировал учение Гегеля о противоположенности качества и количества и их синтезе в мере и придал данной схеме прочтение

и статус закона перехода количественных изменений в качественные и обратно". Появление и развитие совокупности математизированных эмпирических наук, основанных на процедуре измерения количественных параметров вещей и явлений, на соотношении и сопоставлении этих параметров с качественными характеристиками элементов бытия, сохраняют и актуализируют философскую значимость категорий "качество" и "количество".

А.А. Грицанов

КИБЕРНЕТИКА [древнегреч. *kybernetike (techne)* — "искусство управления"] — отрасль знания, суть которого была сформулирована Винером как наука "о связи, управлении и контроле в машинах и живых организмах..."

КИБЕРНЕТИКА [древнегреч. *kybernetike (techne)* — "искусство управления"] — отрасль знания, суть которого была сформулирована Винером как наука "о связи, управлении и контроле в машинах и живых организмах..." в книге "Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине" (1948). В 1959 академик А.Н.Колмогоров писал: "...Сейчас уже поздно спорить о степени удачи Винера, когда он... в 1948

году выбрал для новой науки название *кибернетика*. Это название достаточно установилось и воспринимается как новый термин, мало связанный с греческой этимологией. Кибернетика занимается изучением систем любой природы, способных воспринимать, хранить и перерабатывать информацию и использовать ее для управления и регулирования. При этом кибернетика широко пользуется математическим методом и стремится к получению конкретных специальных результатов, позволяющих как анализировать такого рода системы (восстанавливать их устройство на основании опыта обращения с ними), так и синтезировать их (рассчитывать схемы систем, способных осуществлять заданные действия). Благодаря этому своему конкретному характеру кибернетика ни в какой мере не сводится к философскому обсуждению природы *целесообразности* в машинах и философскому анализу изучаемого ею круга явлений ...". К. возникла на стыке математики, логики, семиотики, физиологии, биологии, социологии (до этого слабо связанных между собой), и с начала 1950-х (наряду с физикой, химией и биологией) стала оказывать существенное влияние на развитие мировой науки. Тектология (всеобщая организационная наука) Богданова (СССР, 1920-е) предшествовала К. у Винера (как минимум, в ее системной части; причем в своих работах Богданов применял лишь качественные методы). Для К. центральное значение имеет понятие "информация", которая, по Винеру, является обозначением "... содержания, полученного из внешнего мира в процессе нашего приспособления к нему и приспособления к нему наших чувств...". Т.е. для Винера информация — это знание, имеющее одну ценностную меру по отношению к внешней среде (семантика) и другую ценностную меру по отношению к накопленным получателем знани-

454

ям, целям познания (прагматика). При этом Винер интерпретировал любую информацию, вне зависимости от ее конкретного содержания и назначения, как выбор между двумя или более значениями, наделенными известными вероятностями (селективная концепция информации), что позволило начать исследования всех процессов при помощи разработанного им единого аппарата математической статистики (откуда берет начало идея о К. как общей теории управления и связи — первое основание К.). В К. "связь" — это процессы восприятия информации, ее хранения и передачи; "управление" — это процессы переработки воспринятой информации в сигналы, корректирующие функционирование кибернетической системы. Если система в состоянии самостоятельно воспринимать и применять информацию о результатах своего функционирования, то такая система обладает средствами обратной связи, причем переработку такого рода информации в сигналы, корректирующие функционирование системы, в К. называют "контролем (регулированием)". Осуществляющие связь, управление или контроль элементы кибернетической системы рассматриваются в К. исключительно как носители (преобразователи) информации. Определяющее значение имеет в К. понятие "количество информации" (количество выбора), введенное в явной форме основоположником теории информации К.Э.Шенноном. Количество информации (по Винеру — отрицательная энтропия) является, как и количество вещества, и количество энергии, одной из фундаментальных характеристик явлений природы. Второе основание К., — интерпретация ее Винером как теории организации, теории борьбы с мировым Хаосом, с возрастанием энтропии. Колмогоров писал: "...С точки зрения кибернетики, конкретная материальная природа хранящих, передающих или перерабатывающих элементов кибернетической системы, как и количество затрачиваемой на их работу энергии, являются подчиненными обстоятельствами. В процессе эволюции живых организмов возникли тончайшие механизмы хранения огромного количества информации в ничтожных объемах памяти (например, механизм наследственности, сохраняющий в одной клетке весь запас видовых признаков взрослого организма), а также механизмы, способные воспринимать и перерабатывать огромное количество новой информации с ничтожной затратой энергии (например, механизмы памяти и мышления в коре головного мозга) ...". Функционирующий элемент кибернетической системы воспринимает информацию из внешней среды и применяет ее для выбора адекватного поведения. По Винеру, информация никогда не создается, она только передается и принимается, но при этом искажается "шумом" (помехами) на пути к объекту и внутри его; и для этого объ-екта может быть потеряна. Борьба с энтропией — это борьба с "шумом", искажением информации (выступающим как бы "семантической сущностью" материи, которая при этом отождествляется с одновременно взаимодействующими веществом, энергией, информацией и знаниями, которые все находятся во взаимопереходах из одного в другой в соответствии с законами сохранения; причем в этих взаимодействиях вещество выступает "носителем" знания, а энергия выступает "носителем" информации). В К. постулирован принцип единства информации и управления (базисно важный для анализа сущности процессов, протекающих в самоорганизующихся технических и биосоциальных системах). Винер полагал, что процесс управления в таких системах является процессом переработки некоторым центральным устройством информации, получаемой от сенсор-рецепторов (источников первичной информации) и передачи ее туда, где она будет восприниматься как требование выполнения определенного действия. По завершении этого действия сенсор-рецепторы приводятся в готовность к передаче информации об изменении ситуации для исполнения следующего управленческого цикла. Главная роль в движении информации по системе и данном циклическом алгоритме управления принадлежит содержанию информации, передаваемой сенсор-рецепторами и центральным устройством. В связи с этим Колмогоров писал, что "... регулирующие механизмы второго порядка, которые накапливают информацию о результатах деятельности того или иного

управляющего или регулирующего механизма первого порядка, способны использовать эту информацию для целесообразного изменения устройства и способа действий этого механизма первого порядка. Классическим образцом такого регулирования второго порядка является механизм выработки условных рефлексов. Над системой уже установившихся, выработанных рефлексов, т.е. связей между внешними раздражителями и реакциями организма, здесь господствует механизм выработки новых рефлексов. Входными сигналами для этого механизма являются "подкрепления", получаемые в случае соответствия реакции нуждам организма, и "торможения" — в случае несоответствия...". Категория "управление" является базисной категорией К. Все другие категории субординированы (координированы) этой категорией. (Необходимо отметить, что существует подход к К. как к науке, изучающей способы создания, раскрытия строения и тождественного преобразования алгоритмов, описывающих процессы управления, протекающие в действительности.) Смысл категории "управление" в К. может быть раскрыт только через более общие категории структуры и функции, причинности и целесообразности и других "внутренних" категорий К. В общем случае управление в кибернетиче-

455

ской системе представляет собой цикл, совершаемый в контуре информационных обменов, состоящего из органа управления, каналов прямой и обратной связи. Управляющие воздействия представляют собой информацию управления (информацию о дальнейших надлежащих действиях объекта управления). Сведения о состоянии объекта и другие данные, поступающие от объекта органу управления, являются информацией состояния. Фактически управление — это совокупность процесса сбора, обработки, преобразования и передачи информации для осуществления целенаправленного функционирования любой кибернетической системы, которая должна осуществлять такие процессы и включать в себя исполнителя, источник-накопитель энергии, источник и приемник сигналов, систему передачи сигналов от источника к исполнителю. В предельном состоянии кибернетическая система полностью неопределенна с максимумом энтропии. В процессе функционирования системы, при потреблении ею энергии она потребляет информацию, уменьшающую разнообразие (неопределенность) и делающая поведение системы предсказуемым; энтропия уменьшается. Поступление информации позволяет управлять кибернетическими системами. Информация уменьшает разнообразие, а это — главный метод регулирования. Наличие в кибернетической системе помех в каналах информационных обменов ("шума") ведет к увеличению разнообразия (энтропии), не увеличивая содержания информации. Если энтропия кибернетической системы возрастает, то система деградирует. Для противодействия деградации в кибернетическую систему за счет затрат энергии вводят негэнтропию (дополнительную информацию), т.к. естественным состоянием любой системы, обладающей способностью изменять свои стохастические характеристики, является рост энтропии (потеря информации). Условия осуществимости управления: 1) детерминированность (наличие причинно-следственных связей между компонентами) системы; 2) динамичность системы; 3) наличие управляющего параметра, воздействием на который возможно изменять направление трансформаций; 4) свойство усиления (способность системы претерпевать существенные пространственно-временные и/или энергетические трансформации под воздействием малых изменений управляющего параметра). Т.к. системы имеют протяженность в пространстве, то Г) воздействие управляющего параметра и трансформация системы разнесены во времени; 2) управляющий параметр и объект управления имеют различную физическую природу; 3) в подсистемах управления производится хранение, преобразование и передача управляющей информации. Содержание процесса управления характеризуется целью управления — гомеостазисом — уравниванием

ем системы с трансформирующейся внешней средой, эффективным противодействием деструктивным воздействиям внешней среды для стабилизации жизненно важных параметров кибернетической системы. Эффективными считают кибернетические системы, которые для достижения одинаковых целей применяют минимальное количество информации. Все остальные системы аналогичного назначения — информационно-избыточны. Существует непосредственная связь между управлением и превращением энергии: по Г.Н.Алексееву, "...управление сводится к изменению потока энергии того или иного вида в различных системах... Активное воздействие человека на природу, т.е. труд, возможно рассматривать как управление энергетическими потоками внешней природы, причем источником энергии для этого служит сама природа, а трудовая деятельность совершается только тогда, когда энергии получается больше, чем затрачивается...". П.Г.Кузнецов утверждает, что "такой механизм обмена возможен, если внутри человеческого организма имеется логическое управляющее устройство, которое работает по следующей программе: 1) "запоминает" физическую последовательность мышечных движений; 2) "вычисляет" полную величину затрат энергии на них; 3) "запоминает" последовательность результатов воздействия на природу; 4) "вычисляет" эффективность трудового процесса; 5) производит "логическую" операцию: принимает программу последовательности движений, если эффективность выше средней, и отвергает, если ниже...". Г.Н.Алексеев отмечает при этом, что "...по такой программе в принципе возможно построить... действие любого устройства, которое ведет активный поиск оптимального режима управления, описывается подобной программой и имеет конечной целью экономия расходования энергии. Следовательно, общественная деятельность людей в процессе производства есть неэквивалентный обмен энергией с природой, в результате которого должен увеличиться энергетический бюджет общества (или, соответст-

венно, негэнтропия)...". По Л.Бриллюэну, главный критерий кибернетических систем — их энергоэнтропийная эффективность, т.е. отношение увеличения негэнтропии (приобретенной информации) к увеличению энтропии во внешних системах (источниках энергии). На современном этапе развития К., в состоявшихся как научное направление работах по созданию искусственного интеллекта (кибернетического разума), обнаруживается спектр самых разнообразных взглядов на возможность построения рассуждающих систем, основанных на знаниях. Рассматривая возможность создания искусственного интеллекта (кибернетического разума) на основе кибернетического моделирования, необходимо отметить то, что в К. моделируются только функции

456

мозга, поддающиеся логической обработке (т.е. связанные с получением, обработкой и выдачей информации). Все остальные самые разнообразные функции человеческого мозга остаются за рамками К. Например, многие понятия К. антропоморфны: на кибернетические системы перенесены (правомерно или нет) понятия цели, выбора, решения, условного рефлекса, памяти и др. Однако "... существуют такие функции человека, которые не могут выполняться компьютерами. И это объясняется не ограниченностью их возможностей, а тем, что такие чувства, как уважение, понимание и любовь, попросту не являются техническими проблемами..." (J.Weisenbaum). Общеизвестно, что единственным субъектом мышления пока является человек, вооруженный всеми средствами, которыми он располагает на данном уровне своего развития. В число этих средств входят кибернетические машины, в которых материализованы результаты человеческого труда. Человек будет передавать машине лишь некоторые функции, выполняемые им в процессе мышления. В аргументации против возможности создания искусственного интеллекта (кибернетического разума) фактически наличествует указание на спектр действий мышления, которые неспособна выполнить никакая кибернетическая система. Человек есть не только природное существо, его основные характеристики — продукт социального, а не чисто биологического развития. Следовательно, мышление человека не может развиваться в изоляции, для этого необходимо, чтобы человек был включен в общество. Во-первых, для возникновения мышления необходимо наличие языка, что возможно лишь в обществе. Во-вторых, с кибернетической точки зрения "разумность" системы определяется количеством обрабатываемой в ней информации, поэтому система в информационно-бедной среде не может стать достаточно "разумной". В направлении искусственного интеллекта (кибернетического разума) большинство исследователей под интеллектом понимают спектр способностей любой кибернетической системы к достижению одной из множества возможных целей во множестве разнообразных сред. Знания в К. дифференцируют от интеллекта так, что знания — это полезная информация, накопленная и сохраненная кибернетической системой в процессе ее деятельности, а интеллект — это определяющая способность кибернетической системы предсказывать состояния внешних сред в ассоциации с возможностью преобразовывать любое предсказание в адекватную реакцию, ведущую к заданной цели. Логическая машина отличается от мозга человека тем, что не может иметь сразу несколько взаимоисключающих программ деятельности. Мозг человека всегда их имеет, поэтому-то он и представляет собой "поле битвы у людей святых" или же "пепелище противоречий у людей более обычных". Кибернетические устройства проявляют себя тем лучше, чем больше точности, алгоритмизации требует задание, их происхождение от цифровых компьютеров мстит за себя. Если ситуация чрезмерно усложняется, а количество новых факторов слишком возрастает, то робот теряется. Человек старается опереться на догадку (приближенное решение) и ему это иногда удается, а робот этого не умеет. Он должен все учесть точно и ясно, и если это невозможно, то он человеку проигрывает. Однако в опасной ситуации робот не "теряет головы", так как он не ощущает страха и угроза гибели ему безразлична. В таких ситуациях самообладание может компенсировать нехватку интуиции. Робот пытается овладеть ситуацией до последнего мгновения, даже тогда, когда он видит, что проиграл. Хотя с точки зрения людей это иррационально, с точки зрения робота это всего лишь логично, ибо он так решил. Творческих способностей у роботов мало, так как они неотделимы от интуиции (Лем). Реализация действительно искусственного интеллекта будет возможна, если системы, основанные на знаниях, начнут осмысленно (в человеческом понимании) обрабатывать упаковки знаний, построенных для множества проблем, в принципе недоступных мышлению человека. При решении спектра проблем, возникающих в процессе построения эффективных форм и средств информационного обмена, возникает необходимость решения проблемы однозначной объективации знаний — размещения фрагментов знаний в интегрированных упаковках, в которых они смогут перемещаться по каналам информационного обмена. Таковой упаковкой может быть фраза любого языка, книга, изображение, гипертекст и др. Для всех видов упаковок общим является то, что в любых условиях они должны поддерживать "семантическую безопасность" размещенных знаний, которые, кроме этого, должны быть декларативными и способными к выводу знаний повышенной общности из упакованных структур связей-отношений и понятий. Получатель и отправитель таких упаковок должны применять единую систему правил их объективации и восприятия — формализм объективации знаний (естественным человеку формализмом является устная речь и письменность). В языковой форме возможно выражение не всякого знания, знание же, невыразимое в лингвистических конструкциях, не включается в процессы информационных обменов. При помощи естественного языка как одной из форм объективации знаний осуществляется человеческое общение, при этом одному и тому же фрагменту знания придаются

различные вербальные и/или текстовые формы. В направлениях научного знания построены лингвистические редуценты (сужение языка естественного; при этом необходимо особо выделить язык матери-

457

матики как основу изложения систем знаний в естествознании; свой язык имеют философия, физика и др.). Применение лингвистических редуцентов существенно повышает надежность процессов информационного обмена при одновременном снижении вероятности некорректного толкования передаваемой информации. Определяющими достоинствами лингвистических редуцентов являются снятие смысловой многозначности естественного языка, привносящей семантический "шум" в каналы информационного обмена, и возможность построения стандартизированных упаковок фрагментов знаний. Обобщающий характер кибернетических идей и методов, задача обоснования таких исходных понятий К., как "информация", "управление", "обратная связь" и др., требуют выхода в более широкую, философскую область знаний. К., достижения которой имеют исключительное значение для исследования познавательных процессов, по своей сущности и содержанию фактически входит в современную теорию познания. Исследование методологического и гносеологического аспектов К. способствует решению философских проблем понимания простого и сложного, количества и качества, необходимости и случайности, возможности и действительности, прерывности и непрерывности, части и целого. Большой важности философский результат К. заключается в том, что ряд функций мышления, ранее считавшихся исключительной прерогативой живого мозга человека, оказался воспроизводимым в кибернетических устройствах. (См. также **Виртуальная реальность**, **Винер**.)

С.В. Силков

КИНИКИ — см. СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ.

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — одна из основных составных частей мировой истории философии, характеризующаяся ярко выраженной самобытностью.

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — одна из основных составных частей мировой истории философии, характеризующаяся ярко выраженной самобытностью. Радикальная демифологизация осуществлялась в древнекитайской культуре как бы изнутри мифосознания — через переосмысление мифологической модели мира при сохранении ее общей структуры, прежде всего, — принципа единственности макро- и микрокосма, поэтому базисной интенцией китайского философского мышления была идея органического единства человека и мира. Органицизм мышления обусловил понимание вещей как подвижных, текучих образований: "ци", универсальный субстрат мира, трактуется как непрерывная среда динамических колебаний, поляризуемая действием противоположных сил — "ян" и "инь" (света и тьмы, напряжения и податливости); каждая вещь содержит в себе начала "инь" и "ян", поочередно доминирующие и обеспечивающие пульсацию перемен. Эмпирически наличное состояние дел постоянно должно приводиться в соответствие с изначальной гармонией великой триады Небо — Человек — Земля, поэтому китайское философское мышление характеризуется отчетливо выраженным практицизмом. Знание — "чжи" — предмета включает не только его описание, но и предписание к действию: обладать знанием значит прежде всего "знать свое дело". В центре внимания китайских мыслителей находились этико-политические проблемы, поскольку деятельность по упорядочению Поднебесной (социума) понималась как важнейший фактор поддержания вселенской гармонии. Уже в период Западного Чжоу (нач. I тыс. до н.э.) оформилась одна из центральных категорий китайской мысли — "дэ", обозначающая силу порождения и упорядочения. Благодаря силе "дэ" Небо (Небо-и-Земля) порождает и взращивает все сущее. Правитель — "ван", являясь Сыном Неба, общается к "великому дэ Неба и Земли" (космоса) и распространяет его на мириады людей, гармонизируя Поднебесную. В свою очередь, на мир и благополучие, царящие в Поднебесной, Небо отвечает правильным порядком природных процессов, хаос же в обществе вызывает природные катаклизмы. "Золотым веком" китайской философии является период 6—3 вв. до н.э. В это время возникли конфуцианство, даосизм, моизм, легизм, школа натурфилософов и школа имен. В условиях, когда власть чжоуского вана стала чисто номинальной, состояние дел в Поднебесной осознается как зависящее от "дэ" каждого человека. Родоначальники двух основных течений китайской философии — Конфуций и Лао-цзы — вводят в связи с этим категорию "дао" — пути как мерила должного индивидуального поведения. Накопление "дэ" достигается познанием "дао" и следованием ему; обладание знанием оказывается важным средством гармонизации Поднебесной. Конфуций и Лао-цзы разрабатывают взаимодополнительные модели познания "дао". Для Конфуция характерна опора на формальную упорядоченность человеческого поведения посредством строгого следования правилам церемониала "ли". Воплощением знания выступает "благородный муж" ("цзюнь цзы"), посредством жесткого самоконтроля обуздывающий природно-хаотическое начало в человеке. В противовес конфуцианскому культурантроцентризму даосизм выдвигает стратегию "следования естественности". Отказ от всякой преднамеренности и целенаправленности в действии (принцип "недеяния" — "у вэй") позволяет совершенному мудрому приобщиться к "дао" как общемировому естественному ритму событий. При империи Хань (3 в. до н.э. — 3 в. н.э.) конфуцианство приобрело статус официальной идеологии и впоследствии на

протяжении столетий оказывало огромное воздействие на облик традиционной китайской цивилизации. Даосское учение

458

трансформировалось в так называемый "религиозный даосизм", занятый преимущественно решением проблемы бессмертия и образующий неортодоксальную составляющую китайской духовной культуры. Развитие философской мысли в Китае характеризовалось традиционностью: для нее характерна исключительная стабильность круга основных философских проблем и категорий, а преимущественными формами философского творчества являлись комментарии и компиляция канонических произведений.

В.Н. Фурс

КЛАССИКА — НЕКЛАССИКА — ПОСТНЕКЛАССИКА — исторические типы философствования,

КЛАССИКА — НЕКЛАССИКА — ПОСТНЕКЛАССИКА — исторические типы философствования, содержательно дифференцирующиеся по следующим параметрам: 1). В отношении трактовки собственной предметной сферы К. может быть охарактеризована как "философия тождества", видящая мир в качестве целостного единства, открытого для рационального когнитивного усилия, причем продуктом последнего выступает эксплицитно объективированное знание (см. **Тождества философия**). По оценке Уайтхеда, для представителей К. характерно "инстинктивное убеждение" в том, что у мира "существует некая тайна и что эта тайна может быть раскрыта", на чем основана "непоколебимая вера в то, что любое подробно изученное явление может быть совершенно определенным образом — путем специализации общих принципов — соотнесено с предшествующими ему явлениями". Подобное видение собственной предметности позволяет философии возводить "единичные особенности до понятия" и конституировать свою познавательную стратегию как моделирование в собственном когнитивном усилии "всей рациональности мира" (Фуко). В рамках неклассической философии подобная установка подвергается рефлексивному осмыслению и выступает предметом критики: "философия тождества" предстает как внутренне противоречивая ("вопиющее противоречие — *causa sui*" у Ницше). Неклассическая философия конституирует предмет познания как характеризующийся онтологически заданной и имманентной релятивностью, а потому в принципе не могущий быть моделируемым посредством универсально дедуктивных линейных концептуальных схем (Делез ретроспективно фиксирует "ориентацию Хайдеггера на философию онтологического Различия" как важнейшую веху в процессе преодоления "философии тождества"). В постнеклассической философии парадигмальный статус обретают понятия "различие", "различение", *Difference* (см. **Difference**): по оценке Делеза, собственно "Различие" и есть "подлинное философское начало" — см. **"Различие и повторение"** (Делез). Видение собственного предмета как имманентно "различного" и принципиально не открытого для моделирования в парадигме "философии тождества" конституирует постнеклассическую философию в качестве "философии различия". На смену линейному видению процессуальности приходит опыт нелинейного видения мира (по определению И.Пригожина, "универсум открывается как нечто многовариантное"), что задает в концептуальном пространстве философского мышления принципиально новые парадигмальные установки, связанные с новым видением детерминационных отношений (см. **Неодетерминизм**), новым пониманием темпоральности мира (см. **Переоткрытие времени**), а также новые идеалы познания, основанными на отказе от презумпций универсальности "законов бытия" (см. **Идиографизм**). 2). В проблемно-структурном отношении для философии классического типа характерна четко определенная дифференциация и демаркация таких проблемных областей, как онтология, гносеология, философская антропология, философия истории и т.д. (см. **Онтология, Гносеология, Философия истории, Социальная философия**). В отличие от этого, философия неклассического типа конституирует свою проблематику именно на стыке данных проблемных областей, размывая границы между ними и делающей невозможной их жесткую демаркацию (типичным примером может служить в данном случае теория познания марксизма, содержательно оформляющаяся на стыке гносеологической и социально-философской проблематики — см. **Марксизм**), а философия постнеклассического образца — вне (поверх) указанного межеевания: по оценке Деррида, современная философия — это философия "на границах философии", и выражение "*ad marginem*" становится визитной карточкой постнеклассического типа философствования. Так, например, в мыслительном пространстве постмодернистской философии оказывается практически невозможным выделить онтологическую или социально-философскую проблематику, отграничив их от философии культуры, философии языка и т.д. (см. **Онтология**). 3). В сфере стиля мышления К., Н. и П. могут быть дифференцированы по такому критерию, как отношение к феномену Логоса (см. Логос): для К. характерен абсолютный логоцентризм, предполагающий фундированность мышления презумпцией универсального Логоса, пронизывающего собой универсум и задающего последнему рациональные основания и имманентную логику развития (см. **Логоцентризм**). Представления о мироздании, основанные на логоцентризме, артикулируются как метафизика, предполагая наличие трансцендентных оснований бытия (см. **Метафизика**). Становление неклассического типа философствования сопряжено с сомнением в метафизическом стиле мышления (позитивистское дистанцирование от метафизики)

как таковой, ее трактовка в качестве спекулятивно-философского метода в классическом позитивизме и марксизме или в качестве неадекватного способа осмысления неотчужденного человеческого бытия у Хайдеггера). Что же касается стиля мышления, характерного для постнеклассического типа философствования, то он характеризуется радикальным отказом от презумпции логоса (см. **Логотомия**) и в силу этого может быть обозначен как "постметафизический" (см. **Постметафизическое мышление**), в рамках которого реализуется окончательное преодоление современной философией классического "онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма" мышления (см. **Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм**), в то время как концептуальные основания постмодернистской "метафизики отсутствия" (см. **Метафизика отсутствия**) лишают смысла такие традиционные понятийные структуры К., как "смысл", "значение", "сущность" и т.п., ибо снимают возможность "онто-тео-логического определения бытия как наличия" (Деррида). 4). В отношении специфики рефлексивно осмысливаемого опыта динамика историко-философской традиции от К. — через Н. — к П. может быть артикулирована как последовательные попытки рефлексивного осмысления таких феноменов, как опыт (идеал) гармонии (гармония мироздания и гармония человека и мира как фундаментальные ценности и незыблемые презумпции классической культуры и, соответственно, классической философии); опыт противоречия (диалектический метод неклассической философии как центрированный на презумпции онтологически артикулированной противоречивости любого процесса, в рамках чего противоречие было осмыслено как своего рода источник эволюционной динамики вообще — см., например, **Диалектика**) и, наконец, опыт трансгрессии (см. **Трансгрессия**): по оценке Фуко, статус "опыт трансгрессии" в контексте современной культуры "столь же укоренен в ее почве, как это было в диалектической мысли с опытом противоречия", и характерное для современной философии формирование нового стиля мышления связано именно с этим фундаментально новым опытом человечества, который невозможно выразить "на тысячелетнем языке диалектики", — современная философия является тем мыслительным пространством, где трансгрессивному опыту человечества "предстоит найти язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия". 5). В обрисованном контексте постнеклассический тип философствования в плане модальных представлений выходит за пределы характерной для К. и Н. оппозиции возможности и действительности, с одной стороны, и невозможности — с другой, реализуя свои модельные построения зачастую именно в модальности невозможности. 6). Применительно к фундаментальным мыслительным гештальтам философского мышления К. характеризуется четким бинаризмом своей фундаментальной оппозиции — оппозиции субъекта и объекта: для философии классического типа субъект-объектная оппозиция выступала не просто фундаментальным гештальтом, но семантическим стержнем философской ментальности как таковой, предметно-семантически и структурно организующей все пространство философского мышления. Применительно же к неклассическому типу философствования субъект-объектная оппозиция в значительной степени утрачивает свой основополагающий статус: неклассическая философия задает семантико-аксиологический вектор философствования, находясь внутри которого практически невозможно задать жесткую дихотомию субъекта и объекта: психоаналитическая трактовка желания, марксистская интерпретация и объекта, и субъекта в качестве социально организованной практики, феноменологическая концепция сознания и т.п. Однако неклассическая философия еще не размыкает фундаментальной для философского мышления субъект-объектной оппозиции: в психоанализе субъект — в норме — адаптирован к объективному миру; объект, понимаемый в форме практики, противостоит в марксизме действующему и познающему субъекту; феноменологическая презумпция интенциональности задает сознание как направленное на объект и т.п. Что же касается постнеклассического типа философствования, то для него характерно не только тотальное разрушение субъект-объектной оппозиции, но и последовательная деструкция ее составляющих, а именно — концептов "объект" и "субъект" (см. **"Смерть субъекта"**), конституируя философское мышление как интеллектуальное движение вне жесткой бинарной оппозиции субъекта и объекта и вне жестких бинарных оппозиций вообще (см. **Бинаризм**). 7). В плане типа философской рациональности К. может быть охарактеризована как период тотального аксиологического доминирования предельного рафинированного радио-логицизма, не только понимаемого в пространстве философского мышления в качестве абсолютной ценности, но и трактуемого как атрибутивное свойство философствования как такового. Последнее, однако, было поставлено под сомнение неклассическим типом философствования: оценка диктата логико-грамматического строя языка как насилия над творческой свободой и мышлением была высказана еще в начале 20 в. Т.Тцара в рамках эстетики дадаизма: "я разрушаю выдвижные ящички мозга". В рамках постнеклассической философии данная установка получила новый импульс к своему развитию, подготовив почву к существенной критике в рамках постмодернистской философии "логоцентризма европейского предложения" (Кри-

стева) и "империи логоса" западной культуры (Деррида) и, в итоге, — к формированию игровых моделей рациональности (см. **Логомахия**). В контексте постулируемого постмодернизмом "заката метанарраций" (см. **Закат метанарраций**) место исторически заданных (легитимизированных) и единственно допустимых в том или ином культурном локусе дискурсивных правил ("дискурса Всеобщего" — см. **Метанаррация**)

занимает плюрализм языковых игр (см. **Языковые игры**), предлагая культуре взамен универсальной рациональности и универсального языка легитимацию всех видов языка и рациональности. 8). Применительно к используемому тем или иным типом философствования категориальному аппарату. К. может быть охарактеризована как ориентированная на эксплицитность дефиниций и определенность содержания используемых понятий. Однако Подобная семантическая стабильность культивируемых вербальных средств, как и сама исключительность статуса последних в сфере философского мышления, подвергаются сомнению в философии неклассического типа: в философской традиции конституируются такие неклассические жанры, как эссенстика, философская поэзия и (как наиболее радикальный и эпатажный отказ от традиции, характерный для модернизма) — невербальные формы философствования, начиная от моделирования возможных миров в сфере живописи модерна и заканчивая феноменом "философского кинематографа". Что же касается П., то в ее мыслительном пространстве классические требования определенности значения и изоморфизма его соотносительности с десигнатом и денотатом сменяются фундаментальным отказом от любых "идентичностей" (Клоссовски), что находит свое проявление в программной замене понятийных средств выражения мысли (как способов фиксации онтологически заданной реальности) на симулякр как способ фиксации принципиально нефиксируемых состояний (см. **Симулякр**). Применительно к П. можно зафиксировать ориентацию на своего рода "поэтическое мышление", допускающее моменты семантической неполноты (своего рода "недосказанности") вербальных средств мышления и, соответственно, предоставляющих большую — в сравнении с мыслительными инструментами К. — свободу для фиксации феноменов, не могущих быть адекватно схваченными в сугубо рациональных мыслительных формах (см. **Поэтическое мышление**). 9). В сфере моделирования универсума для философской К. типична интерпретация последнего в качестве целостной завершенной системы (см. Космос), знание о которой конституируется в К. в качестве традиционной онтологии (см. **Онтология**). В качестве типичного варианта классического моделирования универсума может рассматриваться натурфилософия как философия природы, понятой в качестве характеризующейся имманентной динамикой целостности (см. Натурфилософия). В отличие от этого, само конституирование философии неклассического типа сопряжено со своего рода "кризисом онтологии", понятой в ее классическом смысле, и плюрализацией онтологической проблематики как таковой (экзистенциальная, психологическая, логическая, языковая и др. артикуляции бытия в Н.). В контексте этой установки универсум моделируется философией неклассического типа на основе принципиальной релятивности его видения, радикальным выражением которой выступает, в частности, "принцип онтологической относительности" Куайна. Проблема моделирования универсума артикулируется для Н. как проблема его интерпретации, открывая горизонт для постнеклассического отказа от самой идеи моделирования универсума в качестве автохтонного и целостного. Постмодернизм фронтально отказывается от понятия "объект", поскольку плюрализм трактовок любой предметности исчерпывает собою ее бытие как таковое, лишая его какой бы то ни было онтологической укорененности, делая нарратив единственной формой артикуляции бытия (см. **Нарратив**), а постметафизический стиль мышления задает неизбежный отказ от трактовок бытия универсума как фундированного имманентными закономерностями: одной из ключевых метафор постмодернизма становится метафора "руин", фиксирующая принципиальную фрагментарность мира, чья принципиальная неавтохтонность и неизбежная (причем многослойная) культурно-семиотическая ангажированность пресекают саму возможность моделирования его в качестве не только космоса, но и бытия как такового (см. **Постмодернистская чувствительность, Хаос, Хаосмос**). Более того, в контексте постмодернистской концепции симуляции (см. **Симуляция**) невозможной оказывается какая бы то ни было артикуляция реальности как таковой, — место последней занимает в постмодернизме "гиперреальность" как виртуальный результат симулирования реального, не могущий претендовать на онтологический статус (см. **Виртуальная реальность**). Собственно, согласно постмодернистской ретроспекции, вся предшествующая философская традиция может интерпретироваться как последовательное развитие и углубление идеи деонтологизации как таковой — вплоть до оформления эксплицитного отказа от попыток универсального моделирования бытия в постмодернизме (в терминологии Б.Мак-Хала — "запрет на метафизику", "unlicensed metaphysics"). 10). В сфере моделирования когнитивных процедур классическая философия ориентирована на идеал гносеологического оптимизма (наиболее ярко воплощенный в концепции отражения — см. **Отражение**). Так, могут быть выделены классический, неклассический и постнеклас-

сический типы рациональности. Неклассический отличается от классического тем, что принцип объективности знания дополняется в нем принципом учета позиции субъекта познания: позиции как собственно когнитивной (что восходит к гносеологии Копенгагенской школы и, далее, — к принципу дополнительности Н.Бора), так и позиции социокультурной — в широком смысле этого слова (что восходит к классическому марксизму с его презумпцией понимания субъекта познания как социально артикулированного). Постнеклассический тип научной рациональности включает в свое содержание также аксиологическую компоненту, т.е. предполагает — в качестве своего результата — наряду с объективной истиной и нравственную оценку содержания и возможных практических аппликаций этого знания (как, например, современная генетика). Типичным примером научной рациональности постнеклассического типа

может служить синергетика, поскольку органично включает в себя, с одной стороны, концептуальную модель реальности, а с другой — программу нового типа отношения человека к миру, основанного на презумпции "малого воздействия" на систему в точке бифуркации (в отличие от глобализма вмешательства в природные процессы, характерные для традиционных систем природопользования), и, соответственно, предполагающего формирование морали нового типа (того, что Г.Николис и Р.Хелеман, один из авторов современной концепции бифуркации, называет "моралью сослагательного наклонения" — см. Этика). Практически это означает радикально новую постановку вопроса о сущности, механизмах и пределах воздействия человека на природу. 11). В сфере моделирования социальных процессов переход в сфере философии от К. к Н. связан с трансформацией парадигмы социального реализма, во многом (вплоть до формирования дисциплинарной социологии) могущего быть обозначенным как методологически неотрефлексированный в парадигму историцизма, впервые осуществившего (в контексте методологической экспансии дисциплинарно конституировавшейся социологии) сознательное дистанцирование от социологизма. В свою очередь, переход от Н. к П. в сфере моделирования социальных процессов знаменуется оформлением постмодернистской модели социальной динамики в контексте концепции постистории (см. **Постистория**) и формированием особой концепции события как ситуативно актуализирующегося состояния (performance), в рамках которого оказывается реализуемой не определенность, но виртуальная конкретность смыслов (см. **Событие, Событийность**). 12). В сфере антропологии, если для К. был характерен своего рода когнитивизм в интерпретации человека: последний понимался как носитель сознания, познающий субъект, то для философии неклассического типа типичным оказывается расширение трактовки человека посредством введения в аналитику его бытия проблем, связанных с социокультурной и физиологической основами его существования, что ввело в антропологию проблемные поля, центрированные вокруг феноменов социального интереса субъекта, его идеологической идентификации, включенности в социокультурные семиотические среды — с одной стороны, и вокруг феноменов сексуальности, болезни, смерти, безумия — с другой (см. **Телесность, Философия жизни, Марксизм**). Эволюция неклассической философии деформирует традиционно-классическое понимание субъекта как носителя чистой когнитивной рациональности: монолитность субъекта расшатывается в неклассической философии процессуальностью противостояния "Оно" и "Сверх-Я" в классическом фрейдизме, перманентным марксистским трансцензусом к абстракции общества, фокусировкой феноменологией внимания на интенциональности сознания, структуралистским переносом центра тяжести с личного субъекта на безличный текст и др. (см. **Фрейдизм, Феноменология**). Развитие этого семантического вектора приводит к тому парадигмальному сдвигу в интерпретации субъекта, который обозначается в философии постмодернизма как "смерть субъекта", находящая свою предметную спецификацию в парадигмах "смерти автора", "смерть Бога" (см. **"Смерть субъекта"**, **"Смерть Автора"**, **"Смерть Бога"**). Выдвинутая в классическом психоанализе презумпция подчиненности бессознательных желаний культурным нормативам "Супер-Эго" в рамках структурного психоанализа была переформулирована в тезис о заданности желания материальными формами языка (см. Лакан). Субъект как связующее звено между "реальным", "воображаемым" и "символическим" (объективирующемся в "означающем"), характеризуется Лаканом как "децентрированный", ибо его мысль и существование оказываются нетождественными друг другу, будучи опосредованы чуждой им реальностью языка. Бессознательное, таким образом, предстает как язык, а желание — как текст. Рациональный субъект декартовского типа, равно как и воделеющий субъект типа фрейдистского, сменяются "децентрированным" инструментом презентации культурных смыслов ("означающих") языка: "говорящий субъект" как "субъект в процессе" (Кристева) и как следствие — "смерть человека", растворенного в детерминационном воздействии структур языка и дискурсивных практик на индивидуальное сознание. Однако если говорить о новейших тенденциях современного постмодернизма (см. **After-postmodernism**), то характерное для постнеклассической философии растворение идентичности субъекта в семиотических средах (языковых знаках, культурных кодах, дискурсивных и коммуника-

тивных практиках и т.п. — см. **Дискурс**) в пределе своем порождает интенцию на обратное семантическое движение, а именно — интенцию на "возрождение субъекта" (коммуникационная программа в современном постмодернизме — см. **"Возрождение субъекта"**, **Другой**). Темпоральная локализация К., Н. и П. является достаточно условной, ибо временные границы между данными типами философствования определяются не по формально-временному, но по содержательным критериям (в силу чего труды авторов-современников могут принадлежать к К. и Н. или, соответственно, Н. и П.; более того, в рамках творчества одного конкретного философа могут быть в ряде случаев выделены классический и неклассический или неклассический и постнеклассический периоды, либо же различные его произведения могут быть поразному идентифицированы в пространстве различия К., Н. и П. — см. **Автор**). Вместе с тем, некоторая хронологическая определенность исторической локализации указанных типов философствования может быть задана посредством фиксации ранних (первых) их precedентов: так, содержательно-хронологически К. начинается с текстов Платона и Аристотеля, Н. — с текстов Ницше, Кьеркегора, Маркса и Дильтея, П. — с текстов позднего Хайдеггера и раннего Барта (см. **Постструктурализм**). В определенном смысле Н. может быть сопряжена (в крайнем варианте — условно идентифицирована) с модернистским проектом в

философии (см. **Modern, Модернизм**), П. — с проектом постмодернистским (см. **Постмодернизм**). Следует отметить также две альтернативных, но параллельно реализующихся тенденции исторической динамики названных типов философствования: с одной стороны, каждый из них демонстрирует эксплицитно выраженную жесткую позицию дистанцирования по отношению к предшествующей традиции и рефлексивно осмысливает себя в качестве преодоления последней (в истории философии собственная традиция неизменно выступает объектом последовательной критики, начиная с негативного отношения античной натурфилософии к мифологическому стилю мышления — см. **Античная философия**); с другой же стороны, напротив, для каждого из исторических типов философствования (за исключением, разумеется, К.) характерна интенция ретроспективного (и как можно более глубокого) своего укоренения в традицию посредством возведения своего начала к достаточно отдаленным от него в содержательном плане истокам (например, позиция постмодернизма в отношении текстов маркиза де Сада — см. Сад). В рамках каждого из выделенных периодов развития философии (К., Н., П.) могут быть, в свою очередь, выделены (на основании различных критериальных подходов) те или этапы их эволюции: так, например, на сегодняшний день в истории постнеклассической философии может быть выделен своего рода классический (деконструктивистский) период — в отличие от современного периода развития П. (см. **After-postmodernism**).

М.А. Можейко

КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — см. КЛАССИКА — НЕКЛАССИКА — ПОСТНЕКЛАССИКА.

КЛЕЙН (Klein) Кристиан Феликс (1849—1925) — немецкий математик, глава математического мира и основатель одного из основных центров мировой науки первой четверти 20 в.

КЛЕЙН (Klein) Кристиан Феликс (1849—1925) — немецкий математик, глава математического мира и основатель одного из основных центров мировой науки первой четверти 20 в. — Геттингенской физико-математической школы. Исследования К. оказали определяющее влияние на дальнейшее развитие математики и физики. Иностраный член Петербургской академии наук (1905), член-корр. Берлинской академии наук (1913), тайный советник и представитель Университета Геттингена в верхней палате Парламента Пруссии. Окончил Университет Бонна (1865, доктор философии с 1868). Большое влияние на К. в этот период оказали активные научные контакты с математиками К.Жорданом и С.Ли. Профессор Университета Эрлангена (1872), Высшей технической школы Мюнхена (1875), Университета Лейпцига (1880), Университета Геттингена (с 1886 и до ухода из жизни), декан математического факультета Университета Геттингена и созданного при нем Института математики (с 1890). К. был главным редактором ведущего математического журнала мира "Mathematische Annalen" (1876—1914), руководитель работ по изданию полного собрания сочинений К.Ф.Гаусса (1898—1918), организатор и председатель "Международной комиссии по преподаванию математики" (с 1898, сыгравшей большую роль в дальнейшем прогрессе в этом направлении). Основные труды: "Сравнительное обозрение новейших геометрических исследований" (1872), "Лекции о римановой теории алгебраических функций и их интегралов" (1882), "Теория эллиптических модулярных функций" и "Теория автоморфных функций" (1890—1912, в четырех томах, в соавт. с Р.Фрикке), "Теория волчка" (1898—1910, в четырех томах, в соавт. с А.Зоммерфельдом), "Энциклопедия математических наук" (1898—1934, в шести томах), "Элементарная математика с точки зрения высшей" (1908), "Лекции о развитии математики в 19 столетии" (1925) и др. К. вел свои исследования в основном в области неевклидовых геометрий, а также теорий автоморфных и эллиптических функций, алгебраических уравнений, непрерывных групп. основополагающие идеи К. в области геометрии изложены в "Сравнительном обозрении новейших геометрических исследований", получившем известность как "Эрлангенская про-

463

грамма К.". До рубежа 1820—1830-х понятие "геометрия" полностью отождествлялось с понятием "евклидова геометрия". На рубеже 1820—1830-х были опубликованы работы Лобачевского и Л.Больяи по гиперболической геометрии. В конце 1860-х Б.Риман постулировал равноправность евклидовой, гиперболической и эллиптической "геометрий постоянной кривизны". Понселе начал изучать проективную (полностью независимую от евклидовой), а Мебиус — круговую геометрии. В работах К. исследовались "общие" проективные метрики и геометрии Евклида, и неевклидовых геометрий Лобачевского и Б.Римана. В Эрлангенской программе К. предложил теоретико-групповой подход к понятию "геометрия". Так как "содержание каждой науки можно описать, указав те объекты, которые эта наука рассматривает, и те свойства этих объектов, которые изучаются в рамках интересующей нас науки", то К. фиксировал некоторое множество преобразований и принимал изучение сохраняющихся при этих преобразованиях свойств геометрических фигур за выделенное направление геометрии, соответствующее указанному множеству преобразований. Фактически К. определял любую геометрию областью действия (плоскость, пространство и т.п.) и группой симметрии (автоморфизмов), причем новая группа симметрии дает новую геометрию. При

этом, как пишет И.М.Яглом, "основное различие ... евклидовой и гиперболической геометрии К. видит вовсе не в возможности проведения через данную точку одной или нескольких прямых, не пересекающих указанную прямую — второстепенное и довольно малосущественное различие, — а лишь в разном строении групп симметрии евклидовой и гиперболической плоскостей". Работая в области неевклидовых геометрий, К. однако интерпретировал их только как структуры, возникающие при метризации геометрии Евклида новыми метриками (функциями определения расстояния между точками пространства). До создания теории относительности Эйнштейна — Пуанкаре многие научные лидеры отказывали неевклидовым геометриям в признании их такой же фундаментальности и применению к внешнему миру, что и евклидова геометрия. Работы К. оказали существенное влияние на А.Пуанкаре, который совместно с Эйнштейном является одним из создателей специальной теории относительности. Установление связи между моделью Пуанкаре (плоской) неевклидовой геометрии Лобачевского и теорией автоморфных функций К. дало "геометрический ключ ко всей теории" /специальной теории относительности — *С.С./*. К. являлся автором тезиса о важной роли "обычных" приемов математического творчества, а также абстракции и идеализации: "примитивная интуиция не точна,

а утонченная интуиция вообще не является интуицией, а возникает в результате логического вывода из аксиом". К. был убежден в возможности построения непротиворечивой теории на основании понятия "бесконечно малая". По К., для этого необходимо отказаться от аксиомы вещественных чисел Архимеда. В своих работах, как писал А.Н.Колмогоров, "К. стремился раскрыть внутренние связи между отдельными направлениями математики и между математикой, с одной стороны, физикой и техникой — с другой". В 1908 в одной из своих речей К. предостерегал против "чистой" математики и "чрезмерной свободы в создании произвольных математических структур", являющихся "смертью всякой науки". Для К. геометрические аксиомы "не произвольные, а вполне разумные утверждения, как правило опирающиеся на наше восприятие пространства. Точное содержание геометрических аксиом определяется их целесообразностью". При этом аксиома Евклида о параллельных, "как того требуют наглядные представления, выполняется лишь с точностью, не превышающей определенные пределы". В книге "Лекции о развитии математики в 19 веке" К. противопоставлял прикладную ориентацию математической физики начала 19 в. и абстрактность идей математики 20 в.: "математика в наши дни напоминает крупное оружейное производство в мирное время. Витрина заполнена образцами, которые своим остроумием, искусным и пленяющим глаз выполнением восхищают знатока. Собственно происхождение и назначение этих вещей, их способность стрелять и поражать врага отходят в сознании людей на задний план и даже совершенно забываются". В течение многих лет К. стремился объединить в Геттингене выдающихся ученых того времени, с тем, чтобы их совместные работы и активные научные контакты создали идеальные условия для научного творчества. К. пригласил в свой физико-математический центр нобелевского лауреата физика-теоретика М.Борна; В Геттингенской школе теоретической физики работали, например, физик-ядерщик Р.Оппенгеймер (позднее — руководитель работ по созданию ядерного оружия) и один из создателей квантовой механики В.Гейзенберг. Были приглашены выдающиеся кенигсбергские математики Гильберт и Г.Минковский. К. на протяжении всего своего творчества оставался ученым, для которого математика "является вполне живой наукой, которая беспрестанно включает в себя все новые проблемы, обрабатывает их, отбрасывает устаревшие, и, таким образом, она все вновь и вновь омолаживается". К. считал, что математика развивается "подобно дереву, которое разрастается не путем тончайших разветвлений, идущих от корней, а разбрасывает свои ветки и листья вширь, распространяя их зачастую вниз, к корням... В основных исследовани-

ях в области математики не может быть окончательного завершения, а вместе с тем и окончательно установленного первого начала".

С.В. Силков

КОГЕН (Cohen) Герман (1842—1918) — немецкий философ, основатель и виднейший представитель марбургской школы неокантианства.

КОГЕН (Cohen) Герман (1842—1918) — немецкий философ, основатель и виднейший представитель марбургской школы неокантианства. Основные работы: "Теория опыта Канта" (1885), "Обоснование Кантом этики" (1877), "Обоснование Кантом эстетики" (1889), "Логика чистого познания" (1902), "Этика чистой воли" (1904), "Эстетика чистого чувства" (1912) и др. К. начал свою преподавательскую деятельность в университете г. Халле (1865—1875), а с 1875 возглавил после смерти Ф. Ланге кафедру философии в Марбургском университете, где вокруг него сложилась группа последователей и единомышленников, составившая ядро марбургской школы неокантианства. Первые работы К. носили, гл. обр., вторичный, интерпретаторский характер, представляя собой попытки нового понимания трех кантовских критик. Разработку оригинальных взглядов и создание самостоятельной философской системы К. можно датировать 1902, когда вышел в свет его главный труд — "Логика чистого познания". В работах К. и его учеников разрабатывается учение, сознательно опирающееся на ряд идей и принципов кантовской гносеологии, которая, став однако лишь отправным пунктом для разработки новой системы взглядов, была подвергнута

радикальному пересмотру. Прежде всего это касалось гносеологического дуализма "вещи в себе" и явления, кантовской трактовки понятия "данности" и его представления об ощущении, как основе познания. Перестроив кантовское учение, К. создал чисто гносеологическую философию, которая не ищет для себя каких-либо предпосылок, существующих вне и независимо от познания. Таким образом, философия трансформировалась в логику чистого познания, ориентированную на поиски внутреннего систематического единства знания, понимаемого как самостоятельная и бесконечно саморазвивающаяся система, в границах которой и разворачиваются все отношения между частными содержаниями научных положений (включая и отношения между познанием и действительностью, субъектом и объектом). Превратив чистую мысль с ее априорными принципами в единственный источник познания (знания) и его первоначало (и по форме и по содержанию), К. пришел к выводу, что чистое мышление само строит свой предмет, который никогда ему не "дан" извне, а "задан" в виде неизвестного, "Икс", проблемы и т.п. Познавательный процесс приобретает, таким образом, характер серии актов категорического синтеза, протекающего по априорным законам самого мышления. В результате неопределенный предмет постепенно определяется, оставаясь однако всегда незавершенным и открытым для новых серий определений в последующих синтезах. Процесс построения предмета чистой мыслью, по К., это одновременно и построение самого мира (природы), как он построен наукой, ибо другой действительности, кроме той, что существует в "напечатанных книгах", т.е. вне мысли, мы просто не знаем. Процесс познания (предмета) приобретает абсолютно проблематичный и, по сути, бесконечный характер — определений неопределенного, но определимого предмета. Из импульса, своего рода "икса", задания, способствующего разворачиванию мышления, он постепенно переходит в статус кантовской "вещи в себе" — вечно недостижимой цели и регулятивной идеи познания. Превратив научное знание по сути в беспредпосылочную систему априорно-логических элементов и их связей, К. в то же время осознавал необходимость соотнесения этой системы с неким "безусловным", которое бы единственно было способно придать знанию характер всеобщности и необходимости. В роли такого "безусловного" не мог выступать факт науки, на который с самого начала была ориентирована логика чистого познания; сам К. неоднократно говорил о случайности и условности как факта, так и науки в целом. В поздних работах в роли такого "безусловного" все чаще начинает выступать понятие цели, морального блага и т.п. — нечто абсолютно "запредельное опыту"; то, что затем трансформируется у К. в метафизический принцип абсолюта (идею Блага почти на манер Платона). Место трансцендентальных основ познания займет теперь трансцендентная идея, место логики чистого познания — ранее отрицаемая метафизика. (См. также **Марбургская школа неокантианства**.)

Т.Г. Румянцева

КОЖЕВ (Kojève) Александр (Александр Владимирович Кожевников; 1901—1968) — французско-русский философ-неогегельянец. Племянник Кандинского. Родился в Москве, эмигрировал из России в 1920 — причиной явилась невозможность получения университетского образования выходцу из "эксплуататорских классов". Образование получил в Гейдельберге и Берлине, ученик Ясперса (под его руководством в 1926 защитил диссертацию по философии В.С.Соловьева). Знал китайский, тибетский языки и санскрит. С 1926 — во Франции (французское гражданство получил в 1938). В 1932 защитил вторую диссертацию по философии науки (тема — "Идея детерминизма в классической и современной физике"). В 1940—1960-е — сотрудник Министерства внешнеэкономических отношений Франции. (Один из премьер-министров послевоенной Франции — Р.Барр — неоднократно именовал себя "учеником" К.)

465

Определенное время был связан с движением евразийства. Разделял ряд идей буддизма хиняны и философии всеединства. Большая часть трудов К. опубликована посмертно. Основные работы К.: "Введение в чтение Гегеля" (1947), "Тирания и мудрость" (1949), "Эссе по поводу исторической аргументированности философии язычников" (1968), "Эскиз единой феноменологии права. Изложение переходного состояния" (написан в 1943, издан в 1981 при поддержке Арона, переведен на ряд языков, включая японский), "Понятие, время, дискурс. Введение в систему знания" (1990) и др. Лекции по философии Гегеля, прочитанные им с 1933 по 1939 в Высшей школе практических исследований, привлекли внимание Р.Арона, Батая, П.Клоссовски, Лакана, Мерло-Понти и др., оказав значимое влияние на развитие философии (особенно — экзистенциализма) во Франции. Как отмечал К., "вполне возможно, что будущее мира, а следовательно, смысл настоящего и значение будущего действительно зависят в конечном итоге от того, каким образом мы интерпретируем сегодня гегелевские сочинения". (По мнению историка французской философии 20 в. В.Декомба, "в той версии, которую дал Кожев, гегелевская философия обнаруживает черты, способные соблазнить ницшеанца — в ней появляется дух авантюры и риска, она угрожает самой личности, идентичности мыслящего, выводя его за пределы общепринятого добра и зла".) К. стремился интерпретировать Гегеля с использованием идей марксизма и экзистенциализма, персонифицируя в культуре середины 20 в. возрождение интереса к гегелевской философии, что было вызвано кризисом неокантианских течений, которые вплоть до конца 1920-х оставались доминирующими в университетской философии. Отвергая традиционные интерпретации Гегеля, которые видели в его философии развитую

систему спекулятивного идеализма, основанную на понятии Бога, К. указывает, что за понятиями абсолютного духа стоит человек и его конкретная история. Разделяя ряд положений философии Хайдеггера, — в частности, идеи "человека в мире" и "человека вне мира" — К. трактовал "Ничто" как "не-существование", отмечая при этом, что Хайдеггер не достиг "истинной системы знания", увлекшись тезисами досократиков и занявшись "поэзией". По мнению К., несмотря на то, что уровень "поэзии" Хайдеггера не уступает творчеству Парменида, воспоследовавшую за мыслями последнего концептуальную эволюцию философских разработок невозможно отменить никакими программами "деструкции" метафизики. Излагая иными словами схему К., гуманизация "ничто" как определенная философская программа предполагает, что в мире за пределами человеческого действия нет ничего негативного. Природа должна быть всецело позитивной. Природное бытие будет опре-

деляться тождеством в традиционном смысле этого слова. По К., природа в отличие от истории не диалектична: натурфилософия полностью изжила себя. Хотя, согласно К., остается еще одна возможность: "Если реальная Тотальность подразумевает Человека и если Человек диалектичен, то Тотальность также диалектична". (Крайне важна мысль К. о том, что вещь в качестве вещи, о которой говорят, предполагает дискурс, ее обдумывающий; ср. "интенциональный объект" у Гуссерля. К. пишет: "Взятые порознь Субъект и Объект суть *абстракции. В реальности* — с того самого момента, когда речь заходит о Реальности-*о-которой-говорят*; и, поскольку мы *говорим* о реальности, для нас вопрос может стоять только о Реальности-*о-которой-говорят*, то, повторяю, в реальности существует именно Субъект-познающий-объект или, что одно и то же, Объект-познанный-субъектом".) Нередко именуя свой подход "дуалистической онтологией", разработка которой являет собой "задачу будущего", К. имел в виду то, что понятие "бытие" не может иметь один и тот же смысл применительно к объекту природы или к человеку. В отличие от процессов природы, человеческое действие устанавливает связи с *ничто*. Действующее лицо, совершающее это самое действие, выражает не свою волю быть (сохранить свое бытие), но собственную волю не быть (свое желание быть другим). Можно "быть", оставаясь, сохраняя собственную идентичность (случай природного бытия). Можно "быть", не оставаясь тем же самым, стремясь стать "отличным от" (случай природного бытия, "историчности"). В этом случае "различие" суть "действие по изменению". Поскольку допускается действие, смысл которого должен быть уточнен, *различие* вводится в само понятие *тождества*. Такая трактовка бытия ("диалектическая", по К.) приводит к появлению некоего "не быть", имманентного бытию. К. пишет: "Парменид был прав, говоря, что Бытие *есть*, а Ничто *не есть*; но он забыл прибавить, что *есть* "различие" между Ничто и Бытием, и это различие в некоторой мере имеет то же основание, что и Бытие, поскольку без него, без этого *различия* между Бытием и Ничто, не было бы и самого Бытия". (К. имел в виду: определенная мера включенности "ничто" в "сущее" неизбежна, если нам необходимо наличие различия между ними.) Осмысливая гегелевское понимание "духа" (в пределе могущее быть интерпретировано так: дух суть то, что в философском дискурсе об абсолютном знании само познает себя в статусе субъекта этого дискурса), К. очертил проблему того, *кто* говорит в философии. И наметил такую линию ответа: бытие говорит о самом себе посредством дискурса, который человек ведет о Бытии. Или: субъект, высказывающий философское суждение, репрезентирует не особую личность философа, но сам мир, коему указанный фило-

466

соф лишь предоставляет возможность высказаться. Если подобный дискурс позволительно полагать обратимым, тогда ясно, что субъект высказываемого тождествен субъекту высказывания. Мир не был бы миром, если бы в нем отсутствовал человек. Или: по К., "реальное Бытие, существующее в качестве Природы, порождающей Человека, обнаруживающего эту Природу (и себя самого), говоря о ней". То есть появление духа является таким образом установлением тождества между предметом, который философ делает субъектом своего высказываемого, и им самим, субъектом высказывания. Гегель открывает это в "Феноменологии". И именно потому К. направляет свое исследование не на "Науку логики" и "Энциклопедию философских наук", а на гегелевскую "Феноменологию духа". Антропологизм неогегельянства К. виден из его комментария к "Этике" Б.Спинозы. То, что написано в этой книге, по К., возможно и истинно, но мы не в состоянии это узнать. Данный труд "не может быть прочитан" и "не мог быть написан", ибо Спиноза постулировал истинное как вечное, не объяснив, каким именно образом вечные истины могут быть обнаружены во времени, в каком-либо месте, кем-либо, кому они ранее известны не были. Это сочинение должно было быть написано и прочитано вне времени, "в мгновение ока". Как писал К., "Этика" объясняет все, за исключением существующей для человека, живущего во времени, возможности написать ее. [...] "Этика", *если она истинна*, могла быть написана только самим Богом; и, заметим, Богом, лишенным воплощения. Таким образом, отличие Спинозы от Гегеля можно сформулировать следующим образом. Гегель *становится* Богом в процессе обдумывания и написания "Логики" или, если хотите, именно становясь Богом, он ее пишет, или продумывает. Спиноза же, напротив, должен быть целую вечность Богом, чтобы обрести способность написать или обдумывать свою "Этику". (К. усматривал причину депрессии, случившейся с Гегелем между двадцатью пятью и тридцатью годами, в сопротивлении эмпирического индивида по имени "Гегель" угрозе со стороны абсолютного знания.) В основании собственной модели истории философии К. разместил конечный набор гегелевских триад: формы языка выступают в облике последовательности "дискурсия — графизм — метризм", формы рассуждений — как "тезис — антитезис — синтез", структура философского знания — как "онтология — энергология —

феноменология". Мир природы, по мысли К., нейтрален и равен себе самому — лежит за пределами человеческого смысла и вне истории. Ориентируясь на поиск "христианских корней" науки Нового времени, К. делал акцент на интеллектуальных процедурах демифологизации природы, на придании динамики статичной картине мира. В предисловии к сборнику произведений Батая К. писал: "Гегелевская Наука, вспоминая и соединяющая в себе историю философского и теологического рассуждения, может резюмироваться следующим образом: От Фалеса до наших дней, достигая последних пределов мысли, философы обсуждали вопрос о знании того, должна ли эта мысль остановиться на Троице или Двоице, либо достичь Единого, либо, по крайней мере, стремиться к достижению Единого, фактически эволюционируя в Диаде. Ответ, данный на него Гегелем, сводится к следующему: Человек, безусловно, однажды достигнет Единого — в тот день, когда сам он прекратит существовать, то есть в тот день, когда Бытие более не будет открываться Словом, когда Бог, лишенный Логоса, вновь станет непроницаемой и немой сферой радикального язычества Парменида. Но пока человек будет жить как говорящее о Бытии сущее, ему никогда не превзойти неустранимой Троицы, каковой он является сам и каковая есть Дух. Что же до Бога, то он есть злой демон постоянного искушения — отказа от дискурсивного Знания, то есть отказа от рассуждения, которое по необходимости закрывается в себе самом, чтобы сохраняться в истине. Что можно на это сказать? Что Гегельянство и Христианство, по сути своей, являются двумя несводимыми далее формами веры, где одна есть вера Павла в Воскресение, тогда как другая представляет собой веру земную, имя которой здравый смысл? Что Гегельянство есть "гностическая" ересь, которая, будучи тринитарной, незаконным образом отдает первенство Св. Духу?". (Учение Гегеля трактуется К. как своеобразная ересь гностического образца, ставящая Историю в ранг высшего смысла мира и полагающая Бога-Отца и Бога-Сына зависимыми от Бога—Духа Святого суть человеческого разума.) К. утверждает, что "Феноменология духа" представляет собой размышление о значении деятельности Наполеона, который распространил и утвердил в Европе идеалы Французской революции. Эти идеалы пришли на смену идеалам христианства, в результате чего на место Бога был поставлен разум, а человек получил возможность действовать в качестве самостоятельного индивида. Христианство и буржуазное общество, возникшее в результате деятельности Наполеона, являются различными стадиями попытки разрушения фундаментального конфликта, лежащего в основании истории — между господином и рабом. Уделяя пристальное внимание четвертой главе "Феноменологии духа", К. рассматривает конфликт между господином и рабом как центральное событие истории, которое определяет ее развитие и устанавливает ее цель. Мир человеческой истории, по К., начинается с "борьбы за признание", в результате коей победившие становятся господами, а побежденные — под угрозой смерти — выби-

467

рают удел рабства. Господин, победивший раба в борьбе, обретает вместе с этим, по мысли К., качества человека. Именно и только отрицающие действия человека созидают позитивную историю. И в этом контексте важнейшим моментом является человеческое отрицание себя ("не будь тем, кто ты есть, будь противоположностью этого"). Сущность человека, утверждает К., заключается в том, что он способен поставить желание победить выше желания выжить. Таким образом, в фигуре господина психологическая, моральная реальность берет верх над реальностью биологической. Раб не является человеком в силу того, что он заботится о выживании больше, чем о победе, в силу этого его биологическая сущность преобладает над моральной. В то же время, господин парадоксальным образом не достиг основной цели — признания своей человеческой сущности, т.к. оно может прийти лишь со стороны раба, который, однако, признает в господине лишь биологическую силу, а не его человеческие качества. Более того, в конечном счете биологическая реальность господина — его тело — берет верх над его человеческой сущностью, т.к. он предоставляет всю деятельность по освоению природы рабу. (Впоследствии посткожевский дискурс известным образом трансформировался: современный буржуа трактуется в качестве презренного существа: как освобожденный раб, как раб-вольноотпущенник, скрывающий в себе господина. Или, по самому К., "буржуа не является ни рабом, ни господином; будучи рабом Капитала, он — раб самого себя".) Раб, согласно К., развивает свои человеческие качества, ибо развитие личности происходит в результате негации природы. К. эксплицировал собственное понимание "действия" посредством интерференции понятий "борьба" и "труд". Последний трактовался им как борьба, сопряженная с насилием над природой. Любое действие, по К., суть противопоставленность противнику. Производя действие и — соответственно — его следствия, мы меняем мир. Новизна возможна лишь через действие, которое, в свою очередь, возможно лишь как "противодействие". Так понимаемая негативность, согласно К., и конституирует свободу как таковую. Как констатировал К., "... если Свобода онтологически является Негативностью, то лишь потому, что она может *быть и существовать* только как *отрицание*. Для того же, чтобы быть способным отрицать, нужно, чтобы было что отрицать: существующая данность. [...] Свобода состоит не в *выборе* между двумя данностями: она есть *отрицание данного* как данного, каковым являемся мы сами (в качестве животного или в качестве "олицетворенной традиции"), и как данного, каковым мы не являемся (и которое есть естественный и социальный *Мир*). [...] Свобода, реализующаяся и проявляющаяся в качестве диалектического или *отрицающего* Действия, уже в силу этого является в сущности *творчеством*. Ведь отрицание данного, не приводящее к ничто, означает создание чего-либо, что еще не существовало; но как раз это-то и называется "творить". История

как летопись борьбы и труда завершается, согласно К., в результате установления человеком тотального контроля над природой, окончанием борения за сырьевые ресурсы и жизненные шансы. (Не исключал К. и такую перспективу, когда "конец истории" окажется не "царством Мудреца", а сообществом "машиноподобных" людей — "удовлетворенных автоматов".) Согласно К., "... Абсолютное Знание, т.е. Мудрость, предполагает полный успех отрицающего Действия Человека. Это Знание возможно только: 1) во *всеобщем* и *гомогенном* состоянии, в котором каждый человек не является *внешним* по отношению к другому и в котором не существует никакого не уничтоженного социального *сопротивления*; 2) в рамках Природы, *покоренной* трудом Человека, Природы, которая не *сопротивляется* более Человеку, не является *чуждой* ему". Именно как имеющая начало и конец история может быть подвластна осмыслению: все гегелевские абсолюты укоренены в ней и сводимы к выбору людьми между жизнью и смертью. (Данная схема отрицает христианство, элиминируемое, по К., из строя культуры процессами исторического становления, подобно тому как оно само, в свое время, "упразднило" языческих божеств. Как полагал К., истинным является то, что удастся осуществить, ложно то, что терпит неудачу. Данный критерий внутренне присущ истории: иными словами имманентен, а не трансцендентен ей. В этом контексте К. именует свою позицию "атеизмом", зеркально противопоставляя его в качестве антитезиса христианской теологии. По мысли К., для Гегеля "все, что говорит христианская теология, является абсолютно истинным при условии, что оно применяется не к трансцендентному воображаемому Богу, но к реальному Человеку, живущему в мире".) По схеме К., в то время как господин постепенно подвергается деградации, раб, существуя в борьбе с природой на грани жизни и смерти, познает фундаментальное измерение человеческой ситуации: постоянное угрожающее присутствие небытия, смерти. Подобная экзистенциалистская трактовка Гегеля соединяется у К. с идеями Маркса: раб, в конечном счете, должен занять место господина, преодолев как эпоху христианства, так и эпоху буржуазного государства, в которую господин и раб существуют оба как псевдорабы: первый становится богатым неработающим человеком, а второй — бедным работающим человеком. И тот, и другой являются псевдо-рабами в силу их зависимости от Капитала. Однако если для Гегеля разрешение конфликта приходит вместе с Наполеоном, который разрушает социальные институты предшествующей эпохи

468

и приводит историю к завершению (в интерпретации К. Наполеон представляет собой Сознание, а Гегель, размышляющий о нем, — Самосознание), то для К. историю завершает Сталин: "Просто Гегель ошибся на пятьдесят лет. Конец истории — это не Наполеон, это — Сталин, и я должен был возвестить об этом — с той единственной разницей, что я никак не мог бы увидеть Сталина на коне под моими окнами". Вплоть до конца 1930-х К. называл себя "убежденным сталинистом" (ср.: К. нередко именовал Господа Бога собственным "коллегой"). Размышляя о "конце истории", о грядущей постистории, К. отмечал: "На самом деле конец человеческого Времени или Истории, т.е. окончательное уничтожение собственно Человека или свободного и исторического Индивида, означает просто прекращение Действия в наиболее определенном смысле этого слова. Что на практике означает следующее: исчезновение кровавых революций и войн. А также и исчезновение *Философии*: поскольку Человек по сути своей больше не меняется, то нет более оснований и для того, чтобы изменять (истинные) принципы, лежащие в основе познания Мира и Я. Все же прочее может бесконечно меняться: искусство, любовь, игра и т.д., короче, все, что делает Человека *счастливым*". По мнению К., Маркс был близок к истине в критике капитализма начала — середины 19 в., но в 20 в. "единственным великим ортодоксальным марксистом" может считаться лишь Г.Форд. Социализм, по К., — в отличие от бурно развивающегося капитализма — являет собой провинциальную версию индустриального общества с весьма туманными экономическими перспективами. Как полагал К., только интеграция экономик западных держав, преодоление "национализма" и выработка ими единой политической стратегии способны обусловить победу "окончательного государства" европейского типа (у К. — "универсального, гомогенетического, однородного государства") над сталинским социализмом (по К., "с Лысенко и т.п."). Видимо, основной философской интенцией, инициированной К. в европейской традиции, выступила (помимо оригинальной антропологической версии гегельянства) его "террористическая модель истории". К. полагал, что "между тираном и философом нет значимой разницы": лишь суэта жизни не позволяет человеку быть одновременно и тем, и другим. Тиран суть государственный деятель, стремящийся реализовать в мире некую философскую идею. А посему: поскольку истинность философской идеи измеряется ее осуществлением в истории, постольку тиран, осуществляющий террор во имя торжества идеи, прав. По мысли К., это присуще любой современной тирании: каждый владыка имеет обыкновение ссылаться на идеологические соображения. Основой философии террора тем самым выступает прагматическое определение истины: "истинное есть результат". Как отмечал К., "что же в конечном итоге есть мораль Гегеля? [...] Она есть то, что существует в качестве того, что существует. Любое действие, будучи отрицанием существующей данности, является дурным: грех. Но грех может быть прощен. Каким образом? Посредством успеха. Успех оправдывает преступление, поскольку успех — это новая реальность, которая *существует*. Но как можно судить об успехе? Для этого нужно, чтобы История закончилась". Для К. "конец Истории" являлся "смертью Человека" — последним следствием "смерти Бога". Дорога к идеям поворотных 1960-х была обозначена.

"КОЗЕЛ ОТПУЩЕНИЯ" ("Le bouc émissaire". Paris, 1982) — книга Жирапа, посвященная детальному анализу феномена "жертвенного кризиса", а также механизмов его разрешения. Книга состоит из пятнадцати глав и начинается с рассмотрения так называемых "текстов преследования", возникших в европейском средневековье в периоды массовых бедствий и объявлявших виновниками этих бедствий евреев. Под "преследованиями" понимаются насильственные действия типа охоты на ведьм, в своих формах легальные, но обычно еще и поощряемые перевозбужденным общественным мнением. Это приводит к возникновению толп, т.е. спонтанных человеческих объединений, способных полностью заменить собой пошатнувшиеся общественные институты или оказывать на них непреодолимое давление. Причины преследований могут быть как внутренними (например, социальный или религиозный конфликт), так и внешними (например, засуха или наводнение). Однако, каковы бы ни были причины кризисов, все они протекают принципиально одинаковым образом: происходит стирание (исчезновение) социальных и культурных различий. Последующая история расширила набор возможных бедствий и, соответственно, умножила число "текстов преследования", которые становятся привычным элементом не только массового сознания, но и некоторых идеологических систем. В обществе, не находящемся в кризисе, впечатление существования внутренних различий возникает одновременно из их реального наличия и из функционирования системы символического обмена, которая, находясь перед лицом угрозы перестать быть системой обмена, скрывает элементы тождества и взаимности, обязательно имеющиеся в ее составе. Нетрудно видеть, что культура является именно такой системой символического обмена, и в ее границах многие отношения, — например, брачные или товарно-денежные — почти всегда выглядят как обмен между изолированными, не тождественными друг другу субъектами. Когда общество переживает кризис, взаимность

469

и тождество становятся зримыми не только в "позитивных" ("объединяющих") отношениях, которые заменяются непосредственным обменом (бартером), обнажающим неразрывную взаимозависимость субъектов обмена. "Негативные" ("разъединяющие") отношения также открывают механизмы взаимности, лежащие в их основе: тождественность друг другу непримиримых соперников. Поскольку речь идет о социальном кризисе, возникает сильный соблазн объяснить его возникновение исключительно социальными и даже моральными причинами. Хотя все субъекты причастны к исчезновению социальных и культурных различий, они, вместо того, чтобы обвинять в этом себя, обвиняют либо общество в целом, либо неких других индивидов, представляющихся вредоносными без каких-либо на то причин. На первый взгляд обвиняемые кажутся многообразными, но у них есть некоторое общее свойство. Им приписываются, прежде всего, преступления, связанные с насилием, и в этот разряд попадают такие социальные персонажи, как правитель и вообще все носители символа высшего авторитета. Затем сюда относятся люди, которым приписываются преступления сексуального характера — изнасилование, инцест и т.п., а также нарушители сексуальных норм, господствующих в данной культуре. И, наконец особое внимание уделяется преступлениям в религиозной сфере, в особенности, осквернению святынь. Преследователи объявляют некую группу людей или даже одного человека крайне вредными и опасными для всего общества, что позволяет перебросить мост между слабостью обвиняемых и мощью всего общества. Толпа всегда ищет не подлинные, а доступные ее пониманию причины, поскольку она мечтает очистить общество от всего, что, по ее разумению, его "засоряет" — от "предателей" и "изменников", которые подрывают его изнутри. В средние века соответствующие "тексты преследования" приписывают евреям: отравление рек и колодцев, а также "дурной глаз". И то, и другое, как считается, способно принести вред огромному количеству людей, причем проявления этого вреда могут толковаться весьма широко. Никакое алиби не признается, потому что физическое присутствие обвиняемого на месте преступления не считается необходимым доказывать. Кроме того, жертва толпы должна быть случайной. Обвиняемый может и в самом деле быть преступником, но не его реальные преступления важны для толпы. Нет, как считает Жирап, таких обществ, в которых этнические и прочие меньшинства не подвергались бы более или менее четко выраженной дискриминации или даже преследованиям. Критерии выбора объекта преследований не относятся только к чисто физическим особенностям. Болезнь, безумие, генетические уродства и даже обычные физические недостатки возбуждают преследователей. "Ненормальность" — социальная, физическая, духовная — становится главным признаком для выбора жертвы. Поэтому сюда попадают даже богатые и могущественные, что обычно толкуется как священный бунт против угнетателей и т.д. Таким образом, ответственность за исчезновение социальных и культурных различий возлагается на жертву потому, что она обвиняется именно в стирании этих различий. Но выбор жертвы обусловлен ее специфическими качествами. Нет такой культуры, в границах которой каждый не чувствовал бы себя отличным от других и от всех вообще и не считал бы такие различия легитимными и необходимыми. Однако современный интерес к понятию различия — это для Жирапа абстрактное выражение некоторого способа видения, который является общим для всех культур. Выбор жертвы обусловлен не внутрисистемными, а внесистемными различиями. Иными словами, речь идет о возможности для системы утратить внутрисистемные различия, стать хаосом, россыпью элементов, вообще не отличающихся ни от чего и, следовательно, перестать существовать в качестве системы. Внесистемному объекту, каким-либо образом попавшему в систему, нет места в иерархии системных отношений, а потому он потенциально

претендует на любое место и, тем самым, стирает внутрисистемные различия. Следовательно, именно внесистемные отличия угрожают системе, так как они предвещают ее разрушение, указывают на ее хрупкость и смертность, на ее "иное". Точно так же, этническим, религиозным и прочим меньшинствам приписывается отсутствие не отличий как таковых, а отсутствие "правильных" отличий, и в пределе — полное их исчезновение: им нет места в системе, так как у них нет фиксированной, отличной от остальных социальной ячейки. К примеру, чужеземцы не в состоянии уважать "истинные" отличия "коренной культуры", они говорят на таком языке, который стирает все действительно значимые различия языка данной культуры и т.д. Ненависть направлена не на отличия, а на их недостаток: в чужаке видится не "номос", пусть даже отличный от господствующего в том обществе, в которое он вторгся, а полная "аномия". Между тем, все говорят, что преследованиям подвергаются отличия, и это не обязательно точка зрения жертвы, которая обычно действительно считает себя "белой вороной". Это, подчеркивает Жирар, — вечная позиция тех культур, которые делают себя абстрактно универсальными путем реального отказа от универсализма и видят себя только под маской борцов против всяческих преследований. И в предельно закрытых культурах люди считают себя свободными и открытыми всему универсальному: их единственный в своем роде характер заставляет их даже самые ограниченные области культуры видеть изнутри в качестве неисчерпаемых.

470

То, что угрожает этой иллюзии — всякая "инородность", и она вызывает страх и стремление к преследованиям. Так что навязчивая идея преследователей, считает Жирар, — это всегда отсутствие отличий в рамках некоей системы, каковой и является всякая культура. На основе проделанного анализа Жирар обращается к исследованию мифологии для того, чтобы показать наличие преследований в тех культурах, которые считаются примитивными. Он считает, что существуют документы, свидетельствующие о наличии преследований в этих культурах, однако мы не можем их расшифровать. Эти документы — мифы, и Жирар обращается к рассмотрению в свете своей гипотезы тех мифов, которые нашли отражение в трагедии Софокла "Эдип-царь". В итоге этого рассмотрения он обнаруживает все те элементы, которые характерны для средневековых "текстов преследования": исчезновение социальных и культурных различий, преступления (действительные или мнимые), ведущие к исчезновению этих различий, выбор жертвы, которая в качестве таковой имеет свойство, обозначаемое как "отсутствие внутрисистемных отличительных признаков" и, наконец, применение насилия к жертве с целью ее уничтожения и, тем самым, очищения общества, т.е. восстановления утраченных социальных и культурных различий. Одним из элементов, объединяющим уже расшифрованные "тексты преследования" и мифы, является образ чудовища. Романтизм видел в чудовище всего лишь продукт фантазирования, т.е. некий чистый вымысел. При этом под "фантазией" (воображением) понималась человеческая способность создавать такие образы, которых нет в действительности. Однако анализ мифов не подтверждает такую точку зрения. Мифические чудовища всегда представляют собой комбинацию или смешение существующих форм и сращенность этих форм — отличительная особенность чудовища. Чудовища, считает Жирар, должны быть поняты, исходя из процесса исчезновения социальных и культурных различий, т.е. процесса, оказывающего воздействие не на саму действительность, а на ее восприятие людьми. Взаимозависимость участников конфликта при ускорении чередования их позиций не только создает впечатление тождественности друг другу этих участников, но и своим "мельканием" разлагает на части само восприятие, уподобляя его восприятию человека, испытывающего головокружение. Фрагменты восприятия затем соединяются произвольным образом, что вызывает неустойчивую галлюцинацию чудовища, которая стремится кристаллизироваться в устойчивых формах, поскольку воспоминания об увиденном происходят уже в мире, который вновь обрел устойчивость. Так жертва и чудовище объединяются: ведь отсутствие отличий, характерное для жертвы, — это уродство, т.е. чудовищность, которая становится как физической, так и духовной. Но "чудовищная жертва", будучи убита, исцеляет общность. Поэтому в мифах жертва не только вызывает ненависть, она еще и обожествляется. Напротив, в средневековых и современных "текстах преследования" жертва уже не обожествляется, она — только ненавистна. Но в обоих случаях жертва выступает в качестве "К.О.". Это словосочетание означает одновременно и невиновность жертвы и сосредоточение на ней коллективного насилия, которое в конце концов ее уничтожает. Такое понимание является для Жирара расширительным, выходя за узкие рамки конкретного ритуала жертвоприношения у древних евреев. Конечно, "К.О." не устраняют реальных бедствий. Но некогда они устраняли "дурную взаимность", превращая ее в "благодатную", и, вместе с тем, создавали иллюзию воздействий на подлинные причины несчастий. Мифы отличаются от "текстов преследования" лишь одной особенностью — эффективностью процесса преследования и уничтожения жертвы. Затем этот процесс становится все менее и менее эффективным. Уже в средневековых текстах мифическое сакральное, происходящее из убийства жертвы и исцеляющее общество, слабеет буквально на глазах. Для более убедительного анализа следствий высказанных положений Жирар обращается к рассмотрению сути магии и разнообразных мифологических сюжетов. На основе этого анализа делается вывод, согласно которому все религиозные формы, идеи и институции представляют собой отражение исключительно "успешных" актов насилия, — успешных в отношении их социальных последствий, приводящих к миру внутри общества. Что касается мифологии, то ее суть понимается как воспоминание об

этих актах насилия, которые своим "успехом" заставляют совершивших их людей определенным образом их воспроизводить, тем самым воспроизводя и сакральное как метаморфозу насилия, ставшего не разрушительным, а созидательным. При переходе от поколения к поколению такое воспоминание некоторым образом эволюционировало, не оно никогда не открывало свою главную тайну: как оно исказило действительно происходившие события. Сфера "религиозного" и все культуры скрывают реальные акты насилия для того, чтобы обрести и сохранять эти акты в качестве собственных оснований. В этом контексте Жирар обсуждает возможности научного осмысления механизмов сокрытия первоначального насилия. Разрушительное знание об этом насилии становится доступным не в спокойные периоды, а в периоды кризисов, когда оно само испытывает воздействие "жертвенного" или "квазиржертвенного" переустройства культуры, которое происходит в условиях пароксизма беспорядка. Однако, по мнению Жирара, силам, затемняющим изначальное насилие, проти-

471

востоит сила, это насилие открывающая. И все же большинство исследователей видит лишь затемнение, а не откровение оснований человеческой культуры. Это откровение, убежден Жирар, дано в Библии как единстве Ветхого и Нового Заветов. Более того, евангелия — это не мифы, как считают "объективно мыслящие" ученые, а именно универсальная сила откровения, которая невозможна без ветхозаветной части Библии. В частности, в псалмах, на которые постоянно ссылаются евангелия, жертва впервые получает право голоса, впервые становится говорящей. Во всех культурах, кроме древнееврейской, жертва не имела права говорить: достаточно сравнить между собой казнь Сократа и Иисуса Христа. Они оба — "К.О." для своих сообществ. В случае Сократа "истинная" философия не вмешивается в его судебное дело на стороне обвинителей, не подпадает под чары, присущие ауре всякого "К.О.". Напротив, в случае Иисуса Христа налицо власть толпы, подчиняющая себе даже его учеников. Отречение апостола Петра обусловлено не его личными качествами, а непреодолимым влиянием на людей самого действия — преследования жертвы. Это влияние проявляет себя и в средневековой охоте на ведьм, и в показательных процессах, характерных для тоталитарных режимов. Тем не менее, не Сократ и не философия, и не Иисус Христос открывают суть насилия. Подчеркивая невинность Иисуса Христа и акцентируя внимание на Страстях Господних, евангелия открывают случайность выбора жертвы. При этом есть множество способов не видеть того, что на самом деле открывают евангелия. Так, психоаналитики, изучая толпу преследователей, говорят о "мании преследования" и, будучи уверенными в своем "диагнозе", опираются на авторитет всех Фрейд, всех Марксов, всех нищих нашего времени. И то, что откровение, содержащееся в евангелиях, не видно с первого взгляда, свидетельствует о бессознательной природе механизма, элементом которого является "К.О.": "ибо не знают, что делают" (Лк 23:34). Это, считает Жирар, — первое в истории упоминание бессознательного, что, однако, вопреки привычным интерпретациям, отнюдь не означает, будто преследователи должны быть прощены. Все последующие определения бессознательного являются ослабленными вариантами евангельского определения по той простой причине, что они либо отодвигают на второй план аспект преследований (как у Фрейда), либо вообще устраняют его (как у Юнга). В евангелиях налицо все элементы "жертвенного кризиса", однако новозаветные тексты имеют результатом не признание правоты преследователей, как в мифах, и не "философское отношение" к происходящему, как в случае Сократа, а восстание против преследователей, откровение об их неправоте. Для уточнения своей позиции Жирар обращается к современным политическим процессам. Социально-политическая структура разделяется на официальную власть и массу. В обычных условиях первая группа господствует над второй, в ситуации кризиса — наоборот. При этом масса (толпа) не только господствует, но и представляет собой некий тигель, в котором "расплавляются" даже самые устойчивые властные инстанции. Толпа действует стандартным образом: уничтожает все различия, всасывает в себя и переваривает буквально все, чтобы затем возникла новая кристаллическая структура. Необходимым элементом этого процесса является "К.О.", необходимый для трансформации разрушительного насилия в созидательное, т.е. в сакральное. И все же, прибегая к насилию, революционеры обнаруживали его неэффективность, и социально-политическая структура, основанная на насилии, может продолжать существовать, только опираясь на террор. Все объясняется просто: для того, чтобы "изменить мир", жертвенные механизмы должны пребывать в тени. Следовательно, они уже не пребывают в тени, и это — результат евангельского откровения. Однако для того чтобы использовать это откровение в борьбе против миметического соперничества путем разделения соперников, нужно его само разделить на части. Ведь оставаясь неразделенным, оно оказывается силой объединения, мира, а на фрагменты оно должно распадаться, если должно стать силой разделения, войны. Наш мир, подчеркивает Жирар, полон христианских ересей и сект потому, что, будучи однажды превращено во враждующих между собой двойников, евангельское откровение оказывается мощнейшим оружием. Обращаясь к детальному доказательству отличия евангелий от "текстов преследования" и, тем более, мифов, Жирар рассматривает смысл таких сюжетов, как отсечение головы Иоанна Крестителя и отречение апостола Петра в свете концепции "жертвенного кризиса". Эти сюжеты, а также события вокруг них, относятся к проявлениям миметического процесса — источника всякого беспорядка в человеческом обществе, но и источника всякого порядка. В этом же ключе анализируются Страсти Господни, а также представление о дьяволе и бесах. В множественности бесов Жирар усматривает структуру и способы поведения толпы преследователей с ее разрушительным мимесисом. При этом евангелия характеризуются как высшее знание о человеческом

поведении и его причинах, превосходящее современные психологические, социологические, этнографические и прочие теории. В частности, в евангелиях объединяются особенности поведения отдельных людей и человеческих групп с силами, остающимися недоступными и называемыми бесами. Постулировать наличие беса — значит признавать действие на человека некоторой силы желания и ненависти, зависти и ревности. Поведение

472

беса понятно потому, что он — обезьяна Бога. Бесовская природа транса, одержимости, истерии, гипноза сводится к одному — конфликтному мимесису. "Дьявол" является главным обозначением силы разъединения и одновременно силы жертвенного объединения в человеческих сообществах. Именно поэтому дьявол — "отец лжи": он скрывает невинность жертвы и на этой основе объединяет людей после ее коллективного убийства. Поклонение дьяволу выражается в стремлении к господству над миром, т.е. в пребывании в состоянии идолопоклонства и взаимной ненависти. Действие евангелий, подчеркивает Жирар, начинается, прежде всего, в фигуре мученика. Но, став государственной религией при императоре Константине, христианство само превратилось в преследователя, и санкционированное религией насилие оказывается монополией христианского мира. В 18—19 вв. западная культура сделала науку идолом для того, чтобы, как считает Жирар, с большими удобствами поклоняться самим себе. При этом люди науки считали себя создателями автономного научного духа, заменив древние мифы идеей прогресса, т.е. мифом о бесконечном превосходстве "современности", о человеке, освобождающемся и обожествляющемся своими собственными силами. Однако, люди не потому перестали преследовать ведьм и колдунов, что изобрели науку. Напротив, они изобрели науку именно потому, что перестали преследовать ведьм и колдунов. Жирар убежден, что и экономический дух, т.е. дух предпринимательства, также является продуктом действий евангелий. Тем не менее, современная культура противится евангельскому откровению: ведь никакие системы мысли не в состоянии постичь мысль, способную ее разрушить. Дьявол обманывает людей, заставляя их обвинять невинные жертвы. Утешитель — Святой Дух — это не обвинитель, а защитник, что, собственно, и означает греческое слово "Параклет". "Дух истины" говорит от имени жертвы и ставит себя на ее место. Жирар считает, что после крестной смерти Иисуса Христа приближается конец насилия, и времени, чтобы принять евангельское откровение перед лицом надвигающегося апокалипсиса, человеческого, а не божественного по своей сути, остается все меньше. (См. Жирар.)

А. И. Пугалев

КОЙРЕ (Коуге, настоящая фамилия Койранский) Александр (1892—1964) — французский философ и историк науки русского происхождения. Лидер интернализма, объясняющего развитие науки имманентными самой науке интеллектуальными факторами. Занимался также историей русской философской мысли. Учился у Гуссерля, однако истоки его собственной концепции лежат в критически переосмысленных работах Брюнсвика

и Мейерсона. По своим методологическим интенциям, некоторым тематизмам и проблемам философская позиция К. близка идеям франкоязычного неореализма, основы которого были заложены Башлярм (с которым К. поддерживал дружеские отношения). Центральной же фигурой в истории философии для К. всегда оставался Платон. К. резко оппонировал кумулятивистской версии развития науки, прежде всего представленной в работах П.Дюэма (Дюгема), в частности, и позитивистской методологии в целом. Идеи К. (наряду с критическим рационализмом) оказали прямое влияние на формирование постпозитивистского дискурса "исторической школы" в философии науки, прежде всего на концептуализацию таких понятий в методологии Куна как "парадигма", "нормальная наука", "научная революция". Среди непосредственных учеников К. — И.Козн, совместно с которым он подготовил к изданию критически отредактированные "Математические начала натуральной философии" Ньютона (вышли в свет в двух томах в 1972), и Р.Татон, отредактировавший четырехтомную "Всеобщую историю науки". Козн и Татон инициировали издание коллективного двухтомного сборника статей в честь семидесятилетия К. Родился в Таганроге, учился в гимназиях Тифлиса (Тбилиси) и Ростова-на-Дону. Для продолжения образования выехал в 1908 за границу. В 1909—1911 в Геттингене К. прослушал курс лекций по феноменологии у Гуссерля и по математике у Д.Гильберта. Жил в Париже. В Первую мировую войну воевал добровольцем во французской, а затем в русской (до осени 1917) армиях. После войны вернулся во Францию. С 1924 читал курс лекций в Практической школе высших исследований, с которой оказалась связанной вся его последующая жизнь. В 1929 получил докторскую степень за работу, исследующую творчество Бёме. В 1930-е интересы К. перемещаются в область истории науки, собственную (философскую, как он ее сам определял) версию которой К. и начал разрабатывать. С 1934 по 1940 он являлся гостевым профессором Каирского университета. Во время Второй мировой войны К. жил в Каире, затем в Нью-Йорке (где работал в Свободной школе высших исследований и Новой школе социальных исследований) и Лондоне. После войны вернулся в Практическую школу высших исследований в Париже, возглавил Центр исследований по истории науки. С 1950 член-корреспондент, а с 1955 действительный член Международной академии истории науки, с 1956 по 1961 являлся ее секретарем, редактировал издававшийся академией журнал. С 1956 по 6 месяцев в году К. стал проводить в Институте высших исследований в Принстоне (США). В 1962 К. тяжело заболел, что

вынудило его прекратить поездки в Принстон. После смерти К. его имя было присвоено Центру исследований по истории

473

науки в Париже, а Международная академия истории науки учредила медаль его имени, присуждаемую раз в три года за наиболее выдающиеся труды по истории науки и техники. Основная работа К. — "Этюды о Галилее" (1939, фактически увидела свет в апреле 1940, широкую известность получила лишь после англоязычного издания), заложившая основы интернализма; вышла в трех выпусках ("На заре классической науки", "Закон падения тел — Декарт и Галилей", "Галилей и закон инерции"). Другие работы К.: "Декарт и схоластика" (1923), "Идея Бога в философии Св.Ансельма" (1923), "Философия и национальное движение в России в начале 19 века" (1929), "Очерки истории философских идей в России" (1950), "От замкнутого мира к бесконечной вселенной" (1957), "Революция в астрономии. Коперник, Кеплер, Борелли" (1961) и др. Статьи и выступления К. после его смерти были объединены в сборники: "Очерки по истории философской мысли" (1961), "Ньютоновские исследования" (1965 на англ. яз.; 1968 на фр. яз.), "Очерки по истории научной мысли" (1966). Концепция философской истории науки К. предложила ряд фундаментальных методологических принципов видения и интерпретации научного знания, которые могут быть адекватно осмыслены в контексте сложившейся в 1930-е (и окончательно концептуализированной в 1950-е) оппозиции интернализм — экстернализм. Интернализм, идейным лидером которого и выступил К., резко акцентировал проблематику развития науки вокруг изменения внутренних (интеллектуальных) факторов, определяющих понимание природы знания в конкретных социально-культурных контекстах той или иной исторической эпохи. Знание как таковое (научное знание в том числе и прежде всего) не может быть понято и объяснено извне — через апелляцию к социально-экономическим, технологическим, культурным или историческим причинам, на чем в той или иной мере настаивают экстерналисты. Скорее наоборот, внутренняя логика изменения науки (знаниевых систем) позволяет осмыслить социокультурные изменения, хотя познание остается в целом самостоятельной сферой человеческой активности, историей человеческого духа. "Афины, — пишет К., — не объясняют ни Евдокса, ни Платона. Тем более Сиракузы не объясняют Архимеда или Флоренция — Галилея". И далее К. продолжает: "Я считаю, что то же самое верно и для Нового времени и даже для нашего времени, несмотря на сближение чистой и прикладной наук... Вовсе не социальная структура Англии 17-го века может объяснить Ньютона и тем более не социальная структура России времен Николая Первого может пролить свет на творения Лобачевского. Это целиком химерическое предприятие, настолько же химерическое, как попытки предсказать будущую эволюцию науки или наук в зависимости от социальной структуры или социальных структур нашего общества или наших обществ". Нет прямой зависимости между состоянием общества и состоянием науки в определенное время, — утверждает К., — а, следовательно, и научное знание в его динамике не может быть объяснено иначе, как из самого себя. В этом отношении интернализм К. наследует установкам "истории идей" и традиции "интеллектуальной истории науки", но и они им радикально переосмысливаются, а тем самым и "преодолеваются". На это нацелены две фундаментальные установки его интернализма: 1) на максимально широкое понимание "внутренней" истории науки, которая не может быть редуцирована к простой смене идей и теорий; 2) на единство истории науки, философского и даже религиозного (во всяком случае в некоторых культурах и в определенные эпохи) знаний. Отсюда и сам термин "философская история науки", предполагающий ослабление (если не снятие) демаркационных границ между различаемыми типами знания. На конкретном материале К., в частности, показывает, как религиозные штудии Ньютона или мистико-астрологические И.Кеплера напрямую связаны со складыванием их научных теорий. (Например, показателен вывод, к которому приходит К. в результате анализа взглядов Ньютона: "В ньютоновском мире, как и в ньютоновской науке, не человек, а Бог есть мера вещей".) Основное же внимание К. уделяет связи философского и научного знаний, акцентируя при этом прежде всего влияние первого на второе. В этом пункте он вступает в резкую конфронтацию с методологией позитивизма, пытавшегося провести жесткую демаркацию между достоверным научным знанием и философией, а само изменение научного знания понимавшего как кумулятивное накопление "добытых истин" (к тому же финально установленных), из которого исключены человеческие заблуждения и ошибки. В отличие от позитивизма К. настаивал на том, что изменение интеллектуальной атмосферы той или иной эпохи не есть факт "внешний" по отношению к истории науки, а изменение философских (шире — и религиозных) оснований видения мира предуготовливает саму возможность радикальных сдвигов в научном знании. В частности, прежде всего с факторами этого (экстранаучного) рода (а не только "узкой" научной задачей преодоления разрыва между физической и математической астрономией) К. связывал победу интеллектуальной революции, начатой Коперником. В этой перспективе заблуждения и ошибки познающего разума также перестают быть для К. чем-то внешним и случайным по отношению к науке, а становятся вполне конструктивными (для своего времени, точнее для своей познавательной ситуации) элементами развития науки, позволявшими заполнить возникшие и иначе в тот мо-

474

мент не понятые и не объясненные лакуны в видении исследуемой проблематики (в данном пункте

оппонирования позитивизму К. весьма близок аналогичной, хотя и несколько иначе реализуемой, установке на "приближенный" характер знания Башляра). С точки зрения К., "неудачи столь же поучительны, столь же интересны и даже столь же достойны уважения, как и удачи", они неразрывно связаны с "историей человеческого духа, упорно преследующего, несмотря на постоянные неудачи, цель, которую невозможно достичь, — цель постижения или, лучше сказать, рационализации реальности". История человеческого духа вовсе не может быть представлена линейно, "продвижение мысли к истине происходит не по *прямой*": "Не нужно забывать, впрочем, что мысль — вообще, а в переходные эпохи в особенности — может быть темной и смутной, и не терять тем не менее совсем своей ценности. Совсем наоборот, как настойчиво утверждал это Дюгем и как это великолепно показал Эмиль Мейерсон, именно в смутности и неясности прогрессирует мысль. Она движется от смутности к ясности. Она не идет от ясности к ясности так, как этого желал Декарт". Последнее утверждение К. оказывается в конечном итоге одним из оснований для опровержения и позитивистского тезиса о кумулятивном характере развития научного знания, и для концептуализации положения о "разрывах" ("мутациях", по К.) в интеллектуальной (в том числе и научной) истории, смене способов самого видения реальности (аналогичную идею "эпистемологических разрывов" развивал Башляр). За изменением теорий и идей К. обнаруживает глубинные устойчивые и категориально оформляемые идеальные структуры, позволяющие или не позволяющие появиться и концептуализироваться этим теориям и идеям (концепт, близкий "эпистеме" Фуко). Собственно, эти структуры и обеспечивают нам видение мира таким, каким мы его видим, а их изменение суть кардинальная интеллектуальная ломка, предопределяющая, в частности, изменение "метафизических систем" (смену схем категоризации мира), вызывающих, в свою очередь, научные революции (анализ познавательных практик в традиционных обществах неевропейского типа позволил К. выдвинуть тезис о необязательности наличия науки в европейском смысле слова в иной культуре). Последние есть, следовательно, результат радикальных "мутаций человеческого интеллекта", вызывающих прерыв преемственности и требующих перестройки миропонимания в целом. С этой точки зрения, физика Нового времени (классическая физика) не является продолжением ни античной физики Аристотеля, ни физики парижских номиналистов, хотя и была бы в силу внутренних закономерностей интеллектуального развития невозможна без них. Этот фундаментальный тезис К. первоначально аргументировал через тщательный анализ радикальной смены парадигматики Галилея, являвшегося в начале сторонником физики парижских номиналистов, но ставшего подлинным, с точки зрения К., основоположником классической физики. В этом же ключе в более поздних работах К. исследовал творчество Ньютона и Декарта, оппозицию ньютоновской и картезианской ("математической физики без математики") физик. Наиболее же полно этот круг идей нашел отражение у К. в его целостной концепции научной революции 16—17 вв. Ее суть состояла в разрушении качественно понимаемого античного » средневекового понятия мира как Космоса и заменой его понятием мира как количественно определяемого в абстрактном, изотропном и гомогенном пространстве. Идея Космоса предполагала представления о завершенности его структуры, его иерархической упорядоченности и качественной дифференцированности. Новоевропейская же идея мира стала исходить из представлений об открытом, неопределенном и бесконечном Универсуме. Если Космос предполагал противопоставление иначе организованных двух миров (земного и небесного), то новоевропейский Универсум организован в одном уровне реальности. Замена Космоса Универсумом потребовала и смены языков их описания, что явилось обязательным условием возникновения классической науки. Если математический язык описания (в терминах геометрии Евклида) в конструкции Космоса был применим только для исследования небесного мира, то в конструкции Универсума он стал универсальным языком науки. В античности была возможна лишь математическая астрономия, а физический мир описывался исходя из опыта чувственного восприятия. Новое время, изобретя процедуры экспериментирования как методически организуемого искусства задавать вопросы природе и получать на них ответы, сделало не только возможным, но и необходимым возникновение математической физики — основы новоевропейской науки. Отсюда принципиальным для понимания истории науки становится для К. выявление способа (метода), посредством которого научная мысль осознавала себя и противопоставляла себя тому, что ей предшествовало и сопутствовало. А эта установка еще раз возвращает историка науки к необходимости исследования "метафизики", а параллельно требует переопределения соотношения теории и эмпирии. В этой перспективе обнаруживается, что наука Нового времени концептуализирует в качестве единственных объектов своего оперирования идеализированные абстрактные объекты, которым нет места в реальном мире. Эти объекты нельзя получить непосредственно из опыта, наоборот, они предшествуют ему и конституционализируют сами исследовательские процедуры. Наука принципиально теоретична: "Хорошая теория

построена a priori. Теория предшествует факту. Опыт бесполезен потому, что уже до всякого опыта мы обладаем знанием того, что ищем. Фундаментальные законы движения (и покоя), законы, определяющие пространственно-временное поведение материальных тел, суть законы математической природы. Той самой природы, что и законы, управляющие отношениями фигур и чисел. Мы их находим и открываем не в природе, а в нас самих". (В этой перспективе, согласно К., прав оказался в конечном итоге, скорее, платонизм, сосредоточившийся на познании души, чем аристотелизм, призывавший к непосредственному познанию вещей, так как новая наука может быть понята как "экспериментальное доказательство

платонизма"). В лице Галилея и Декарта в науке Нового времени линия Платона и Архимеда взяла реванш (известна фраза К.: "Наука есть реванш Платона") у линии Аристотеля (как рафинированного выражения установки "здорового смысла") в понимании природы знания. (Саму линию раздела между аристотеликом и платоником К. проводил при этом достаточно своеобразно: "...Если вы отстаиваете высший статус математики, если, более того, вы придаете ей действительную ценность и решающее значение в физике, вы платоник. Если же, напротив, вы усматриваете в математике абстрактную науку и, следовательно, считаете, что она имеет меньшее значение, чем другие — физические и метафизические — науки, занимающиеся действительным бытием, если, в частности, вы утверждаете, что физика не нуждается ни в каком другом основании, кроме опыта, и должна строиться исходя непосредственно из чувственного восприятия, что математика должна довольствоваться второстепенной и побочной ролью простого вспомогательного средства, — вы последователь Аристотеля"). В наблюдении нам доступны лишь знаки, и только владение определенной методологией, опирающейся на "метафизические" идеи ("философскую субструктуру", "философский горизонт"), позволяет нам обнаруживать (в эксперименте) существенные факты и отношения (отсюда достаточно уничижительная оценка К. методологической программы Ф.Бэкона, которую он, по сути, выводит за рамки современной науки). Однако и сами экспериментальные средства являются, согласно К., "не чем иным, как воплощенной теорией". Точный инструмент (в значительной мере и техника в целом) изготавливается исходя из потребностей науки, а не возникает в результате изменения повседневных практик (в которые он в последующем может быть весьма продуктивно вовлечен). Отсюда еще один тезис К. о том, что тесная связь науки и техники есть существенно современный феномен. И в античности, и в средние века научные и технические сферы развивались автономно. Более того, К. показывает, что античность не то чтобы не смогла

породить феномен техники, а просто в ней не нуждалась античная наука в силу логики своего внутреннего развития (она никогда не пыталась математизировать движение земных тел: "...она не допускала возможности, чтобы в этом мире существовала точность и чтобы материя нашего подлинного мира могла предстать во плоти математического существования..."). В античности и в средние века отсутствовала, утверждает К., сама идея измерения (уже поэтому некорректно в этом отношении говорить об их "неразвитости"), и именно поэтому мир, с которым они имели дело, был миром "приблизительности" (неточности). "Так что, повторим, не технической невыполнимостью, а исключительно лишь отсутствием идеи можно объяснить этот факт" (отсутствия точных инструментов). Таким образом, К. еще раз приходит к выводу о том, что наука, как знание прежде всего теоретическое, озабоченное поиском истины, может быть понята лишь в "своей собственной истории", а эта последняя не есть "хронология открытий или, наоборот, каталог заблуждений", а есть, скорее, целостная история "необычайных приключений человеческого духа". И здесь перед К. возникает новая дилемма. С одной стороны, история духа должна быть взята в его аутентике, саморепрезентации. С другой — она адекватно видится лишь в определенной временной перспективе, т.е. подвергается угрозе модернизирующей интерпретации. "Историк проектирует в историю интересы и шкалу ценностей своего времени и только в соответствии с идеями своего времени и своими собственными идеями он производит свою реконструкцию. Именно поэтому история каждый раз обновляется и ничто не меняется более быстро, чем неподвижное прошлое". Поэтому мы всегда, имея дело с реконструкциями, исходящими из определенной принятой методологии (в этом смысле К. сомневается в том, что "из истории вообще возможно извлечь какие-либо факты"), никогда не можем охватить всю полноту событий (хотя и должны к ней максимально стремиться). С другой стороны, имея дело с прошлым лишь через свидетельствующие о нем тексты (данные нам знаки), мы всегда (опять же при соответствующей методологии) способны обнаруживать нетождественность текста и мысли. В тексте присутствует не-осознаваемое автором неявное знание, скрытая система отсылок, что обнаруживается лишь в ретроспективе, простроенной из "более развитого" знания (идея близкая, но не тождественная) версии "личностного знания" Полани), и может стать основанием новой реконструкции (в силу этого текст нельзя заменить учебником как констелляцией современного видения той или иной проблемы, той или иной области научного знания). Поэтому в антитезе "аутентичность — модернизация" первая представляет собой недостижимый идеал познания, с

476

одной стороны, но и налагает жесткие ограничения на возможные реконструкции прошлого — с другой. И только сочетание "вживания" в прошлое и "дистанцирования" от него (связанное с возможностями наличных интеллектуальных ресурсов) позволяет обнаружить те структурные инварианты, которые определили интеллектуальную историю в ее динамической целостности, а следовательно, способны помочь пониманию современного состояния науки и познания в целом.

В.Л. Абушенко

КОМПЬЮТЕР — социокультурный феномен последней трети 20 — начала 21 в., конституированный на технической основе кибернетических устройств, моделирующих функции человеческого сознания (см. Кибернетика), и радикально изменивший как цивилизационное, так и культурное пространство в сторону — одновременно — и интеграции (в функциональном отношении), и плюрализации, и дифференциации (в

отношении семантическом). Издавна волновавшая человечество идея моделирования сознания на технической основе обрела в феномене К. весьма близкие к своему воплощению в жизнь очертания, а проблема искусственного интеллекта, исходно имевшая сугубо философскую артикуляцию, ныне конституировалась фактически как прикладная (соответствующий раздел информатики дисциплинарно оформился после опубликования известной программной статьи А.Тьюринга в 1950). На сегодняшний день посредством К. моделируются не только мыслительные действия по алгоритмам, но и такие функции сознания, как способность к сенсорным восприятиям, понимание языка (см. Язык), аутоконтроль за движениями как координация с собственным телом (см. Тело, Телесность), обучаемость и способность обработки информации, способность к деятельностным актам и др. По мнению экспертов, для достижения конечной цели Необходимо лишь наделить К. общим аксиологически окрашенным представлением о мире (см. Универсалии). Техническая эволюция К. (т.е. эволюция "архитектуры" К. как его структурно-технического устройства) включает в себя ряд последовательных этапов: базовая схема для большинства цифровых компьютеров была предложена в конце 1940-х фон Нейманом; в период 1944—1958 преобладали ламповые К. (так называемое первое поколение ЭВМ); второе поколение ЭВМ генетически восходит к изобретению транзистора (1947); третье поколение К. (с начала 1960-х) основывалось на многотранзисторной форме — интегральной схеме; с 1980-х акцент стал делаться на супербольших и супер-скоростных интегральных схемах; в 1990-х был создан высокопроизводительный микропроцессор, содержащий 2,5 млн. транзисторов (100 000 000 операций в секунду); создание современных оптических микроэлектронных схем (на основе волоконной оптики) открывает перед К. новые возможности — как в плане быстродействия, так и содержательном отношении; в настоящее время создаются К. с продвинутой "архитектурой", в том числе и так называемые обучаемые нейрокompьютеры, где алгоритмы отклика и правила обучению задаются программистом; совершенствование интерфейса человек/К. (на основе развития устройств ввода/вывода) ориентировано на упрощение коммуникации человека с К. (например, вектор: клавиатура — сенсоры — в идеале: переход к голосовому вводу информации). Важнейшим социокультурным результатом технической эволюции К. является то обстоятельство, что в настоящее время использование К. и работа на нем не требуют никакой специальной технической подготовки, — в силу этого сегодня персональных К. больше, чем универсальных цифровых компьютеров всех других типов, вместе взятых. Современное цивилизационное пространство может быть оценено как компьютеризованное — в полном смысле этого слова. В современном постиндустриальном контексте практически все сферы человеческой деятельности подверглись компьютеризации: это и производство (станки с числовым управлением и промышленные роботы, комплексные автоматизированные производства и т.п.); и бизнес, — прежде всего, банковское и страховое дело (введение в обиход в 1950-х чеков с магнитным кодом открыло возможность проведения банковских операций посредством К., в том числе и персонального, что дало основание оформлению банковской концепции "банк здесь и сейчас"); и современные средства массовой информации (компьютерная техника как основа телевидения и печати); и средства связи (электронная почта, компьютеризация телефонных сетей); и образование (в стандартном обучении К. может оказаться более эффективным, нежели преподаватель среднего уровня); и даже быт (программируемые бытовые приборы — от видеомэгнофона и печи СВЧ до микропроцессоров в автомобильных системах управления и разветвленных систем безопасности). Специфика современного цивилизационного пространства, конституированного на основе компьютерной техники, обуславливает многие черты и того социального идеала, который оформляется в контексте современных концепций постиндустриального общества: например, модель стиля жизни как централизованного феноменом "электронного коттеджа", объединяющего в себе преимущества уединенности загородной усадьбы и активной включенности в актуальный событийный поток мегаполиса. К. выступает не только как фактор современного цивилизационного процесса, но и как значимый фактор социокультурных трансформаций: задаваемая компьютеризацией об-

щества его информационная проницаемость выступает инструментом демократизации социальной среды (см. Интернет); К. открывает принципиально новые возможности для проведения научных исследований, радикально и содержательно трансформирует сферы распространения информации и образования; выступает значимым фактором развития искусства как в плане доступности художественных ценностей ("виртуальные экскурсионные туры"), так и в плане формирования новых художественных технологий и жанров (компьютерная графика, Web-дизайн, трансформационная видеопластика, компьютерная мультипликация и мн. др.); компьютерная техника не только расширяет коммуникативные возможности (мгновенность передачи информации и снятие пространственных границ), но и изменяет само качество коммуникации, существенно трансформируя внутренние процедуры общения (см. Интернет), — во многих отношениях современное культурное пространство соответствует образу "всемирной Деревни". Важнейшим фактором трансформации культурного пространства, связанного с феноменом К., является также фактор компьютерных игр. Последние представляют собой инструмент плурального моделирования событийности (особенно в жанре "real time strategy"), объединяющего в своей процессуальности телеполагающую свободу воли субъекта-игрока, с одной стороны, и программно рандомизированный и потому непредсказуемый фактор случайности — с другой, а потому максимально приближенного к онтологически артикулированной

реальности (см. **Виртуальная реальность**). Движение в сфере виртуальной реальности обладает во многом подобно философскому движению в сфере абстракции, ибо 1) открывает возможность моделирования миров, — в данном случае, однако, чувственно артикулированных и позволяющих субъекту эмоционально-психологически примерить их на себя (что в социально-психологическом отношении не только выступает фактором индивидуального психологического обогащения и развития, но и выступает своего рода инструментом социокультурной сублимации негативных эмоциональных состояний — от нервного напряжения до агрессии); 2) безграничная плюральность конфигураций игровых ситуаций реализует себя в рамках жестко очерченных правил (см. **Игра**), подобно тому, как моделируемые философией возможные миры конституируются в логическом пространстве, очерченном правилами дискурса, легитимированного в данной культурной среде (см. **Дискурс**). К. как социокультурный феномен оказывается также фактором трансформации современного стиля мышления. Так, будучи кибернетической системой, К., тем не менее, задает в культуре вектор на осмысление нелинейных (или синергетических) процессов. Это связано с моделируемой в компьютерных системах версификацией эволюционных путей соответствующих программных сред. Так, например, игровой ход К. в контексте "real time strategy" (как и в рамках пошаговой стратегии) предполагает несколько различных возможностей, каждая из которых, в свою очередь, задает возможность нескольких различных ответных ходов, и т.д., — версификации процесса игры интенсифицируется в геометрической прогрессии, порождая своего рода "дерево возможностей". Происходит так называемый "комбинаторный взрыв", разрешение которого предполагает принципиально неалгоритмическое действие К., т.е. принятие решения (выбор варианта хода) не на основе комбинаторного перебора всех возможных ходов с целью выбора наиболее оптимального, но на основе действия эвристического характера (под "эвристикой" в программировании понимают процедуру, не основанную на формально обоснованном алгоритме). (См. также **Интернет**.)

М.А. Можейко, В.А. Можейко

КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ (лат. conventio — соглашение) — направление в философии науки, согласно которому в основе научных теорий лежат произвольные соглашения (конвенции), и их выбор регулируется соображениями удобства, простоты, полезности и так далее — критериями, не связанными с понятиями самой теории. Основоположник К. — Пуанкаре. В связи с появлением неевклидовых геометрий он охарактеризовал системы аксиом различных математических теорий как соглашения, которые находятся вне поля истины или ложности. Предпочтение одной системы аксиом другой обусловлено принципом удобства. Единственное ограничение на их произвольный выбор состоит в требовании непротиворечивости. Развитие математической логики в 1930-х привело к усилению позиций К. С формально-логической точки зрения для мира объектов возможны отличные системы классификаций. Так, согласно "принципу терпимости" Карнапа, в основе данной научной теории может находиться любой "языковой каркас", то есть любая совокупность правил синтаксиса. "Принять мир вещей значит лишь принять определенную форму языка". "Языковые формы" следует использовать с учетом их полезности, при этом вопросы, которые касаются реальности системы объектов данной теории, по выражению Карнапа, оказываются сугубо внешними принятому "языковому каркасу". Более крайней позицией явился "радикальный К." Айдукевича, в соответствии с утверждением которого, отображение объектов в науке зависит от выбора понятийного аппарата (терминологии), причем этот выбор осуществляется свободно. В силу того, что К. ставит научные знания в

478

зависимость от субъекта теоретического действия, направление прагматизма можно полагать примыкающим к общей традиции К. Соглашение, например, может быть проинтерпретировано через прагматическое понятие "уверенности". Также и Витгенштейн утверждал, что математика не возможна без "веры" в то, что все ее предложения и формулы получаются или доказываются именно таким-то образом. Методологические концепции постпозитивистского течения связывают научные теории со способом деятельности научных сообществ, поэтому для объяснения динамики научного знания они используют К. К таким концепциям можно отнести и понятие "конкуренции научно-исследовательских программ" Лакатоса, и принцип "пролиферации" Фейерабенда, и некумулятивистскую историю науки Куна. В соответствии с ними, альтернативные научные теории замкнуты в себе благодаря определенным соглашениям внутри конкурирующих научных сообществ.

А.Н. Шуман

КОНДИЛЬЯК (Condillac) Этьен Бонно де (1715— 1780) — французский философ, католический священник, основоположник сенсуализма и один из основоположников ассоциативной психологии. Член Французской академии (1768). Основные работы: "Опыт о происхождении человеческих знаний" (1746), "Трактат о системах, в которых вскрываются их недостатки и достоинства" (1749), "Трактат об ощущениях" (1754), "Логика" (написана для средних школ по просьбе польского правительства, 1780), "Язык исчислений" (1798) и др. Отвергая теорию врожденных идей Декарта, стремился объяснить все психические процессы (воспоминания, мышление, волю) преобразованиями чувственных ощущений (sensations), которые и являются собой единственный источник познания. Первоначально, по мнению К., каждый человек — некая "статуя",

постепенно оживающая под воздействием эволюционирующих ощущений. Самое простое ощущение, по К., — обоняние; наиболее продвинутое — осязание. (Осязание у К. — главный критерий истинности наших знаний и это придает его концепции особую значимость в контексте последующих исследований о важности для людей операциональных действий с предметами.) Согласно К., понимание, размышления, суждения, страсти суть "само ощущение в различных превращениях". По К., ощущения вызываются внешними предметами, не имея с ними ничего общего. Существование первичных качеств материального мира как некая определенная посылка элиминировалась К. из системы философского миропонимания; но его мнению, телесная и духовная субстанции могут существовать, но обе принципиально непознаваемы. Разделяя сенсуализм Локка, К. тем не менее отрицал роль

рефлексии в качестве специфического источника знаний людей. Творчество К. оказало существенное воздействие на французский материализм 18 в. Учение К. о языке в известной степени ограничивает возможность квалификации его как классического мыслителя-сенсуалиста, ибо, по его мнению, "...есть врожденный язык, хотя нет никакого представления о том, каков он. В самом деле, элементы какого-то языка, подготовленные заранее, должно быть, предшествовали нашим идеям, потому что без некоторого рода знаков мы не могли бы анализировать наши мысли, чтобы дать себе отчет в том, что мы думаем, т.е., чтобы отчетливо видеть это". Логика К., трактуемая им как общая грамматика всех знаков и включавшая также и математику, была весьма распространена в интеллектуальной традиции Западной Европы рубежа 18—19 вв.

А.А. Грицанов

КОНДОРСЕ (Condorcet) Мари-Жан Антуан Никола де Карита, маркиз (1743—1794) — французский мыслитель, философ-просветитель, математик, политический деятель. Постоянный секретарь Академии наук (с 1785). Сотрудничал в "Энциклопедии" Дидро. Депутат Законодательного собрания (1791). В 1793 предложил либеральный проект конституции, отвергнутый радикальными якобинцами. Как умеренный, был обозначен "врагом народа" и заочно приговорен режимом Робеспьера к смертной казни. После продолжительного пребывания в подполье, был арестован и казнен (по некоторым сведениям покончил с собой в тюрьме). Основные сочинения: "Размышления о рабстве негров" (1781), "Опыт о применении анализа вероятности решений, принимаемых большинством голосов" (1785, легло в основу современной философской дисциплины — "теории решений"), "Жизнь господина Тюрго" (1786), "Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума" (написано в подполье в 1794, опубликовано вдовой К. после падения Робеспьера в 1795). Миропонимание К. основывалось на его убеждении в том, что достоверность человеческого знания ограничена. При этом главным способом оптимизации и улучшения жизни людей (в контексте возможности бесконечного совершенствования последней) К. полагал использование математического аппарата в решении как социальных, так и повседневных житейских проблем. По мысли К., "существуют надежные средства нахождения очень большой вероятности некоторых случаев и установления степени этой вероятности в огромной их массе". Исследуя причины того, что мы способны обнаружить достоверность в математике, но не в естественных, социальных и этических науках, К. пришел к выводу, что предпосылкой этого выступает специфичность наблюдателя-человека. Обобщения и за-

479

кономерности, познаваемые посредством индукции на фундаменте опыта, обладают, по К., только вероятностью. Все наши знания, согласно мысли К., "подкрепляются тем наблюдением, что факт, наблюдавшийся вчера, будет наблюдаться и сегодня, если только не произошло каких-нибудь изменений". Прогресс разума, по К., предполагает единство истины, счастья и добродетели (свободы и естественных прав человека). Прогресс закономерен, подчинен общим законам развития, которые фактически являются законами развития человеческих способностей. По мнению К., каждое разумное существо приходит к аналогичным идеям в сфере морали, как и в области геометрии. Это является результатом актуализации свойств чувствующих существ, способных к размышлениям: "Действительность положений нравственности, их истина, соотносящаяся с положением реальных существ, целиком и полностью зависит от истинности следующего факта: люди суть чувствующие и мыслящие существа". В конечном итоге, с точки зрения К., прогрессом становится сам прогресс как безграничность совершенствования. К. стремился реконструировать закономерности исторического процесса, его основные этапы и движущие силы. Выделил десять этапов — эпох "прогресса человеческого разума". Последняя эпоха, согласно К., открывается французской революцией и будет характеризоваться преодолением неравенства наций, ликвидацией социального неравенства, совершенствованием самого человека. Согласно К., люди не должны делиться на правителей и поданных. Отсюда К. считал правомерным выводить основные права человека. К. стремился обосновать первобытную доброту и неограниченную способность человека и человечества к постоянному и безграничному совершенствованию, поскольку человек позволяет господствовать собственному разуму. К. высоко ценил философское миропонимание Локка: по мнению К., Локк первым обозначил границы человеческого познания и "этим методом скоро стали пользоваться все философы, и, именно применяя его к морали, политике, общественной экономике, они получили возможность следовать в области этих наук путем почти столь же верным, как в области естественных наук". По утверждению Рассела, К. предвещал

многие постулаты учения Мальтуса, соединяя эти идеи с уверенностью в необходимости контроля над рождаемостью. К. был уверен, что общественное зло в мире может быть преодолено посредством экспансии идей Французской революции. Являясь автором одной из наиболее оптимистических версий философии Просвещения, К. собственной трагичной судьбой продемонстрировал способность истинных философов рефлексировать по поводу окружающего вне каких бы то ни было политических контекстов. *А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко*

КОНТ (Comte) Огюст (до 1818 имя К. — Исидор) (1798—1857) — французский философ, социолог, методолог и популяризатор науки, преподаватель Парижского политехникума, основатель школы позитивизма, социальный реформатор, оставивший большое литературное наследие, в т.ч. шеститомный "Курс позитивной философии" (1830—1842). В 1816—1824 — секретарь Сен-Симона. По мысли К., позитивизм есть средняя линия между эмпиризмом (материализмом) и мистицизмом (идеализмом); в этом контексте ни философия, ни наука не имеют права на постановку вопроса о причине явлений либо о сущности вещей. Рассуждать можно лишь на тему, как то или иное явление происходит. Определяя суть "позитивного", К. отмечал, что оно выступает как: 1) *реальное* в противоположность химерическому, посвящающее "себя исследованиям, истинно доступным нашему уму"; 2) *полезное* в противовес негодному, когда "необходимое назначение всех наших здоровых умозрений — непрерывно улучшать условия нашего действительного индивидуального или коллективного существования вместо напрасного удовлетворения бесплодного любопытства"; 3) *достоверное* в противоположность сомнительному, будучи способным "самопроизвольно создавать между индивидуумом и духовной общностью целого рода логическую гармонию взамен тех бесконечных сомнений и нескончаемых споров, которые должен был порождать прежний образ мышления"; 4) *точное* в противовес смутному, желающее "добиваться всюду степени точности, совместимой с природой явлений и соответствующей нашим истинным потребностям; между тем как старый философский метод неизбежно приводит к сбивчивым мнениям, признавая необходимую дисциплину только в силу постоянного давления, производимого на него противоестественным авторитетом"; 5) *положительное* в противоположность отрицательному, стремящееся — в отличие от теологической и метафизической (критической) форм философствования — "не разрушать, но организовывать". Согласно учению К., человеческий дух в своем развитии ("каждая из наших главных концепций, каждая отрасль наших знаний") проходит три стадии: теологическую (фиктивную), метафизическую (отвлеченную) и научную (позитивную). На первой стадии, для которой характерно господство духовенства и военных властей, человек объясняет явления природы как порождение особой воли вещей или сверхъестественных существ (фетишизм, политеизм, монотеизм). На второй стадии — при господстве философов и юристов — явления природы объясняются абстрактными причинами, "идеями" и "силами", гипостазированными абстракциями. На третьей, позитивной стадии, для которой характерно объединение теории и практики, человек доволен

480

ся тем, что благодаря наблюдению и эксперименту выделяет связи явлений и на основе тех связей, которые оказываются постоянными, формирует законы. (Наиболее характерной чертой позитивной эпохи, по К., является преобладающее влияние промышленности на все общественные процессы.) Основной же характер позитивной философии, по К., выражается "в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам, открытие и сведение числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий". По мысли К., "мы считаем, безусловно, недоступным и бессмысленным искание так называемых причин, как первичных, так и конечных". (Как неоднократно подчеркивалось впоследствии, в своих гносеологических исследованиях оснований универсальной методологии К. избыточно оценил статус описаний, считая совершенно необходимыми элементами любой научной дисциплины знак и историю. Формирование различных знаковых систем, представлявших "позитивные науки", традиционно было определенным образом связано с социальной историей. Эти элементы лежали в основе ряда позитивных научных дисциплин начиная с математики. "Переоткрыв" общую теорию гомогенности, Конт распространил ее принципы на все уровни позитивной антропологии, в которой действует принцип гомологии.) С точки зрения К., "...теперь, когда человеческий разум создал небесную физику и физику земную, механическую и химическую, а также и физику органическую, растительную и животную, ему остается для завершения системы наук наблюдения основать *социальную физику*". Отстраивая эту новую общественную дисциплину, К. провозгласил создание науки "социологии". К. поставил ее в один ряд с фундаментальными науками, создал эволюционную теорию социального развития, оригинальную концепцию социальной статики, социальной динамики, систему законов и принципов социологии. Эволюционная теория К. сняла противоречие между "социальным прогрессом" и "социальным порядком": отказ К. от революционной теории, постановка на ее место эволюционного принципа в социальном развитии давали возможность не уничтожать, а реформировать, эволюционно изменять существующий в обществе порядок. Эволюционная теория К. опиралась на выработанные им четыре основных социологических принципа: 1) принцип условий существования (*Milieu*), требовавший отдавать предпочтение социальной среде, выделять внешнюю и внутреннюю (духовную) среды, учитывать Взаимодействие между организмом и средой (причина и следствие), между человеком и обществом, выделять проблему влияния сознания на среду; 2) принцип единообразия человеческой природы, требовавший учета соответствия интересов и чувств, учета их

единообразия

на биологической основе в обход психологии; 3) принцип консенсуса, обязывавший учитывать цельную совокупность частей, их взаимосогласованность при взаимодействии как частей, так и целого с частями; 4) принцип эволюции, опирающийся на признание социального прогресса, движения к определенной цели на основе интеллектуального развития, морального совершенства. Социология, по К., должна опираться на следующие важнейшие принципы: эмпиризм, позитивизм и физикализм. По К., эмпиризм означает, что единственным источником истинной науки о мире является опыт. Позитивизм — что предметом его являются только факты, а не трансцендентальное бытие или мнимая сущность вещи. Физикализм — что самыми совершенными понятиями являются те, которые создала физика, и что к ним можно и нужно сводить все научное значение. В качестве предмета социологии К. определял законы наблюдаемых явлений, решительно выступал против поисков трансцендентных причин. Ставил задачу основывать достоверность социологических выводов на фактах и их связях, а не на философских интерпретациях смысла истории. Уделил особое внимание разработке законов развития семьи: поскольку социальные связи вытекают и концентрируются прежде всего в ней, К. считал, что именно семья, а не индивидуум образует ту простейшую целостность, сумма которых образует общество. По К., именно через семью личность связывается с производством, социальными группами, организациями. Изучение всех этих связей дает возможность познать сущность общества, его структуру и функции. Социология К. состояла из двух разделов: социальной статистики и социальной динамики. Под социальной статистикой К. понимал исследование ограниченного во времени ряда социальных явлений (семьи, касты, классов, социальных групп, организаций, государства, нации) в их взаимосвязи, обусловленности. Он подходил ко всем социальным явлениям с точки зрения общего понятия "общества", в котором видел функциональную систему, основанную на разделении труда. В структуре общества он выделял прежде всего семейную ассоциацию и политическое общество. В первом устойчивые системы связей опираются прежде всего на чувства солидарности и согласия, во втором — на классовые интересы, идеологические догмы, правовые нормы, юридические законы, доминирующие в данном обществе. Социальная динамика, по К., должна изучать, что является движущей силой в развитии общества. Он считал, что такими силами являются экономические условия, географическая среда, природные условия, климат. Главной же силой развития общества являются взгляды, идеи, мышление, сознание людей. Одним словом, социальная динамика изучает законы последовательности, а социальная ста-

481

тика — законы существования. Первая должна доставить практической политике теорию прогресса, а вторая — теорию порядка. Для классификации наук он использовал критерий догматизма (одна наука вытекает из другой) и историзма (переход от одного этапа развития к другому). Поэтому социология оказалась последней в этом ряду: "математика, астрономия, физика, химия, биология, социология". Посвятив свою жизнь разработке системы социологических знаний, К. к концу своей жизни убедился, что самое совершенное изложение "системы наук" не способно ничего изменить в реальной жизни, ибо народ не состоит из одних ученых, да и сами ученые не могут прийти к единству. По К., стал необходим "второй теологический синтез" как духовная опора нового общества. К. создает "вторую социологию", изложив ее в книге "Система позитивной политики, или Трактат о социологии, устанавливающий религию Человечества" (1851—1854), где признавалась великая организующая и воспитательная роль религии в современном обществе. Стремление переделать общество на основе социальных законов приобрело у К. религиозные формы, любовь к Богу он пытался заменить любовью к человечеству. Человечество К. именует "Великим Бытием", пространство — "Великой Сферой", землю — "Великим фетишем". Догматами новой веры должны были выступить позитивная философия и научные законы. Арон назвал "Великое Бытие" К. "наилучшим из всего, сделанного людьми": "стоит любить сущность Человечества в лице лучших и великих его представителей как его выражение и символ; это лучше страстной любви к экономическому и социальному порядку, доходящей до того, чтобы желать смерти тем, кто не верит в доктрину спасения... То, что Огюст Конт предлагает любить, есть не французское общество сегодня, не русское — завтра, не американское — послезавтра, но высшая степень совершенства, к которой способны некоторые и до которой следует возвыситься". Энциклопедические труды К. были призваны на основе цельного осмысления истории общества и интеллектуальной интеграции накопленных им знаний дать человечеству средство выхода из "метафизической" эпохи, полной социальных потрясений и не способной примирить прогресс и порядок. К. решил, что политические проблемы невозможно решить, если пролетарии не объединятся для переустройства общества. В народном образовании К. усмотрел доступное каждому человеку средство вступить в позитивные отношения с миром. Предлагаемый им порядок образования, которое должно идти от математики к социологии, знакомит учащихся с основами социологии, предполагающей знание исторических и общественных наук. К. продемонстрировал, что единство разума не может быть "объективным" (т.е. связанным с универсумом); оно, по его мысли, — "субъективно" (т.е. связано с человечеством). К. считал, что разум каждого человека повторяет путь, пройденный всем человечеством. К. имел многочисленных последователей, которые пытались придать позитивизму институциональные формы, превратив его в духовный ориентир человечества (в некоторых странах, например латиноамериканских, в соответствии с принципами позитивизма К. были

даже написаны конституции). Идеи К., согласно которым человеческий разум по своей природе контекстуален и способен трансформировать социальную реальность (в соответствии с правилами социологической науки), сыграли важную роль в становлении философского модернизма (см. **Модернизм**). [См. также "**Рассуждение о позитивном духе**" (**Конт**).]

Г.П. Давидюк, А.А. Грицанов

КОНФУЦИЙ (Кун-цзы) (551-479 до н.э.) — китайский философ, создатель одной из первых зрелых философских концепций и родоначальник конфуцианства — идейного течения, просуществовавшего более двух тысячелетий. Учение К. было ответом на кризис традиционной идеологии, центральной темой которой были отношения правителя-"вана" и Неба как источника благодати — магической силы "дэ", благодаря которой "ван" ("Сын Неба") упорядочивал "Поднебесную" (общество). У К. "дэ" перестает быть прерогативой правителя — каждый человек ответствен за положение дел в Поднебесной и способен на него повлиять; при этом "дэ" в трактовке К. этизируется и означает "достоинство", "добродетель". Признавая за Небом роль верховного начала, К. в качестве практически действенного мерила земных дел указывает путь-"дао", следование которому и обеспечивает накопление человеком "дэ". В отличие от Лао-цзы, трактовавшего "дао" как вселенский принцип, К. понимает его как человеческое "дао" — истинный принцип человеческих деяний. Эталоном человека, идущего по пути-дао, К. считает "цзюнь-цзы" ("благородного мужа"), описание которого находится в центре внимания философа. К числу основных качеств "цзюнь-цзы" относятся "жэнь" — гуманность, "и" — справедливость, "чжи" — знание и "ли" — ритуал. "Жэнь" означает выстраивание отношений между людьми в обществе в духе солидарности, аналогичной родственной близости членов семьи. Смысл и заключается в исполнении людьми взаимных обязанностей в соответствии с "чином" каждого — старших и младших, господ и слуг. Утверждение справедливости в Поднебесной предполагает "исправление имен": правитель должен быть правителем (вести себя как правитель), подданный — подданным и т.п. "Чжи" у К. вовсе не означает праздного многознания, это — знание того, что должно

482

делать и как это сделать. Наконец принцип "ли" означает следование правилам благопристойности, вносящим в каждое действие человека меру и упорядоченность. Правильное поведение предполагает постоянный самоконтроль и самообуздание, подчинение культурной норме, без которых невозможна устойчивая социальность. Строго следуя правилам "ли", "благородный муж", по К., поддерживает "вэнь" — стандарт цивилизованности, созданный совершенными мудрецами-правителями древности. Учение К. проникнуто духом сохранения традиций: "Я подражаю старине, а не сочиняю". Показательно, что, по преданию, К. редактировал древнейшие канонические тексты в китайской культуре — "Шу цзин" и "Ши цзин", а также написал комментарий к "И цзин". Найденное сочетание традиционализма с императивом личной ответственности каждого за состояние дел в Поднебесной в исторической перспективе обнаружило свою исключительную продуктивность. Уже при империи Хань (2 в. до н.э. — 3 в. н.э.) конфуцианство превратилось в государственную идеологию и впоследствии фактически стало основой специфически-китайского образа жизни, во многом сформировав уникальный облик китайской цивилизации.

В.Н. Фурс

КОНЦЕПТУАЛИЗМ (лат. *conceptus* — понятие) — умеренное направление средневековой традиции номинализма, занимающее в вопросе об универсалиях позицию трактовки последних в качестве содержащихся в человеческом сознании имен (*nomina*) соответствующих объектов, однако предусматривающее при этом наличие реально существующих общих признаков единичных предметов в качестве основания для объединения их в класс, фиксируемый в общем понятии (*conceptus*). Фундирующие К. идеи впервые были высказаны еще в рамках стоицизма; в качестве особого направления философской мысли К. конституируется в контексте такой ветви средневековой философии, как схоластика: основоположник — Петр Абеляр; наиболее последовательный представитель — Иоанн Солсберийский. К. Абеляра оформляется под воздействием взглядов двух его учителей — Росцелина и Гийома из Шампо, т.е. наиболее радикальных выразителей позиций номинализма и — соответственно — реализма. Преодолевая крайности последних, Петр Абеляр полагает невозможным считать универсалии ни субстанциальными сущностями вещей (ибо в этом случае необходимо было бы выводить альтернативные акциденции из единой субстанции: например, телесность и духовность из сущности человека), ни только звучанием голоса, *flatus vocis* (ибо даже имена представляют собой не просто звук, *vox*, но семантически наполненное слово — *sermo*). Таким образом, универсалии не воплощены в вещь субстанциально, но в последней присутствуют признаки, выражающие не только истинную сущность вещи, но и частные ее проявления, — именно эти признаки позволяют отнести вещь к тому или иному множеству, выражаемому универсалией как именем. По Петру Абеляру, универсалия как общее понятие есть результат деятельности человеческого ума, обобщающего реальные свойства (признаки) вещей, характеризующихся одним и тем же "состоянием" (*status*), и при анализе процесса возникновения универсалий Петр Абеляр делает акцент на чувственном опыте, не выделяя его, однако, из общесинкретической познавательной процедуры в качестве самостоятельного этапа или — тем более —

акта: непосредственно в сенсорном процессе ум отвлекается от сугубо индивидуальных и неповторяемых свойств объекта, адсорбируя интегральные признаки, позволяющие объединять вещи в тот или иной status. Иначе говоря, универсалии оформляются в чувственном опыте посредством абстрагирования. В отличие от Петра Абеляра, Иоанн Солсберийский, чьи взгляды оформились во многом под воздействием Цицерона и античного скептицизма, проанализировав все представленные в схоластике варианты решения проблемы универсалий, высказывает мнение о ней как об основополагающей для философии, а потому не имеющей финального решения. Полагая модель К. наиболее приемлемым вариантом ее интерпретации, Иоанн Солсберийский придерживался именно ее, не считая, однако, вопрос закрытым и допуская возможность плюрализма иных его решений. Предполагая наличие трех источников достоверного знания (чувства, разум и вера), он дифференцирует в рамках К. предложенный Петром Абеляром когнитивный синкретизм, фиксируя не только специфические познавательные функции как чувственно-опытного, так и рационально-логического ("диалектического") познания, но и необходимую взаимодополняемость эмпирических и рационально-теоретических источников знания: "если диалектика облегчает изучение других наук, то, оставшись наедине с собой, она становится бессильной и бесплодной. Ибо если нужно оплодотворить душу для того, чтобы принести плоды философии, она должна зачать извне". Этот значимый для разворачивания гносеологической проблематики импульс дифференциации сохраняется и в философии Нового времени. К. не только был развит новоевропейской философией (Локк, Гельвеций, Кондильяк), но и послужил также основой становления гносеологической программы синтеза уже концептуально конституировавшихся эмпиризма и рационализма, предусматривающей сенсорный способ получения исходных данных опыта и их последующую комбинаторику и обобщение рациональным путем. Таким образом,

483

универсалии являются в контексте данной парадигмы результатом деятельности "разума, который из наблюдаемого между вещами сходства делает предпосылку к образованию отвлеченных общих идей и устанавливает их в уме вместе с относящимися к ним именами" (Локк). В этой проекции К. может быть оценен не только как умеренный вариант номинализма, но и как парадигмальная установка, объективно задающая перспективу снятия альтернативы реализм — номинализм, задавая более конструктивный синтетический метод решения проблемы общих понятий. (См. также **Универсалии, Номинализм**.)

М.А. Можейко

КОПЕРНИК (Copernicus, Kopernik) Николай (1473—1543) — мыслитель эпохи Возрождения, основатель научной астрономии, обосновавший гелиоцентрическую систему Мира, философ, математик, инженер, экономист, юрист, врач и государственный деятель. Главные труды К.: "Очерк нового механизма мира" (1505—1507, где он впервые начал опровергать систему Птолемея), перевод с греческого языка на латынь беллетристического сборника "Нравственные, сельские и любовные письма" византийского писателя Феофилакта Симокатты (1509), "О монете" (1526, первая редакция — 1517), "Об обращениях небесных сфер" (1543). К. родился в семье богатого купца из Кракова (Польша), переселившегося в Торунь (1460). После смерти отца определяющее влияние на духовное развитие и на дальнейшую судьбу К. оказал его дядя, епископ Л.Ваченрод, правивший (при помощи капитула из 16 каноников) Вармийской епархией, церковным княжеством, находившимся в вассальной зависимости от Польской Короны. Начальное образование К. и его старший брат Андрей получали в школе Торуни, а позднее в кафедральной школе Влоцлавска для подготовки к поступлению в Ягеллонский университет (Краков), славившийся во всей Европе лучшими гуманистическими традициями и высоким научным уровнем преподавания. На первом курсе К. учился на факультете свободных искусств (основные предметы — математика, физика, теория музыки, начальные познания в медицине). Большое внимание в преподавании уделялось учению Аристотеля, литературе Древней Греции и Древнего Рима. Астрономию читал известный профессор В.-А.Б.Брудzewский, который в педагогике руководствовался лучшей в то время книгой по астрономии "Новые теории планет", написанной астрономом Пурбахом из Вены. В Ягеллонском университете была серьезная инструментальная база (глобусы, астролябии, армиллярные сферы и др.), дававшая навыки наблюдательной астрономии и искусства наблюдений. Там К. учился в 1491—1494. В 1496 К. отправился в Болонский университет. В 1497 К. стал каноником Вармийского капитула с официальным трехлетним отпуском для получения ученой степени в Италии (по традиции каноник должен был иметь диплом об окончании одного из ведущих университетов того времени), и эта должность, которую он занимал до смерти, давала ему видное общественное положение, материальную обеспеченность и известный досуг для научных занятий. Хотя К. был направлен в Болонский университет для получения юридического образования (а в то время гражданское и государственное право практически не отличались от церковного), однако там он стал помощником известного астронома Д.М. ди Новара, под руководством которого были сделаны первые из 27 собственных наблюдений, результаты которых были использованы К. в его трактате. Там же он в совершенстве овладел древнегреческим языком. После трех лет учебы в Болонье, К. читал в Риме лекции по математике (1500). В 1501—1504, во время отпуска от Вармийского соборного капитула, К. учился в Университетах Падуи (где на очень высоком уровне преподавались философия и медицина) и Феррары (каноническое право). Во время итальянского периода К. впитал в себя все достижения тео-

ретических и прикладных наук эпохи Возрождения. Все исследователи жизни и деятельности К. сейчас сходятся на том, что в этот период жизни им были осмыслены основные постулаты и начата разработка гелиоцентрической системы мира. В 1509 в экономическом трактате о монете К. за четыреста лет предупреждал о вытеснении из обращения полновесной монеты неполновесной (в наше время это стало известным в форме закона Грешема). В 1512 К. оборудовал обсерваторию во Фромборке (где прожил до ухода из жизни). Авторитет К. — выдающегося математика и астронома — был настолько велик, что он получил в 1514 от председателя комиссии Латеранского Собора в Риме (1512—1517) по реформе календаря Павла Миддельбургского (назначенного Папой Римским Львом X) персональное приглашение высказать свое мнение относительно реформы. К. ответил, что считает реформу преждевременной, поскольку для этого предварительно нужно существенно уточнить теории Солнца и Луны относительно звезд вследствие недостаточных знаний о величине астрономического года (т.е. уже в 1514 К. серьезно размышлял над разработкой гелиоцентрического учения). В 1516—1521 К. был "администратором общих владений капитула" Вармийской епархии (т.е. руководил всем хозяйством капитула: сбором налогов, регулированием цен, монетного обращения и т.п.; в 1516—1520 под его руководством во Фромборке были построены фортификационные укрепления, обезопасившие город от крестоносцев Тевтонского ордена). Убедившись в несостоятельности геоцентричес-

484

кой системы Мира по Птолемею, канонизированную Римско-католической церковью в книге "Альмагест", К., как бы возрождая идею "наивного" гелиоцентризма Аристарха Самосского (3 в. до н.э.), обосновал собственный гелиоцентризм как научную систему. При этом на становление идей К. влияли системы античных пифагорейцев, Лукреция Кара, Вергилия, "физиологов" (так К. называл древнегреческих мыслителей от Анаксимандра до Демокрита). Вопреки Птолемею, К. утверждал, что не Солнце вращается вокруг Земли, а наоборот, Земля вращается вокруг Солнца, а также вокруг своей оси. М.Ф.Субботин писал, что "...основная задача античной астрономии сводилась к тому, чтобы представить видимые движения планет комбинациями нескольких равномерных круговых движений. Более тысячелетия наука не выходила за пределы этой абстрактной, чисто математической задачи. Успех К. был обусловлен прежде всего тем, что он вышел за ее пределы и обратился за новыми данными к природе. Этими данными послужили соотношения между движениями планет и Солнца... Огромный прогресс здесь был не только в том, что мир впервые был связан в одно органическое целое и что непонятные раньше эмпирические зависимости получили весьма простое объяснение, но и в большей точности представления видимых движений...". Оставаясь в рамках учения Аристотеля, К. выдвинул концепцию единства Мира, подчинения "Неба" и "Земли" одним и тем же законам, низведения Земли до положения "одной из" планет Солнечной системы. К. мотивирует также перенесение центра Мира в центр Солнца следующим телеологическим тезисом: "...В середине всех этих орбит находится Солнце; ибо может ли прекрасный этот светоч быть помещен в столь великолепной храмине в другом, лучшем, месте, откуда он мог бы все освещать собой ?". Прямые доказательства движения Земли были получены, когда стало возможным измерение лучевых скоростей звезд, годичных параллаксов, а также после появления маятника Фуко. К. первым также установил тот факт, что Луна вращается вокруг Земли и является ее спутником. Эта система взглядов, согласно К., способна "...с достаточной верностью объяснить ход мировой машины, созданной лучшим и любящим порядок Зодчим". В теории К. было сохранено представление о конечности Вселенной (ограниченной сферой неподвижных звезд), однако оно являлось прямым следствием предыдущих представлений о неподвижности Земли. Книгу "Об обращении небесных сфер" сам К. в первую очередь рассматривал только как наиболее полное руководство к решению всех астрономических задач своего времени (каким была для своего времени книга Птолемея "Великое математическое построение"). Несмотря на то, что основным математическим аппаратом для К. являлась теория циклов Птолемея, в книге был сделан основополагающий вклад в развитие плоской и сферической тригонометрии, а также составление тригонометрических таблиц. Точность наблюдений, которой располагал К., была невелика (хотя и превосходила всех его предшественников). После работ К. точность астрономических вычислений могла быть существенно повышена лишь после открытия И.Кеплером истинных законов движения планет. К. решился на публикацию книги "Об обращении небесных сфер" незадолго до ухода из жизни. К. доказывал шарообразность формы Земли, основываясь на доводах древних ученых и на своих собственных. Только в случае выпуклой земли при движении вдоль любого меридиана с Севера на Юг звезды, находящиеся в южной части неба, поднимаются над горизонтом, а звезды, находящиеся в северной части неба, опускаются к горизонту или совсем исчезают под горизонтом. Однако К. отметил, что только в случае шарообразной Земли, "...движениям на одном и том же расстоянии вдоль разных меридианов соответствуют одинаковые изменения высот небесных светил над горизонтом...". Все произведения К. базируются на едином принципе относительности механических движений, согласно которому всякое движение относительно: понятие движения не имеет смысла, если не выбрана система отсчета (система координат), в которой оно рассматривается. О размерах видимой части Вселенной К. писал: "...Небо неизмеримо велико по сравнению с Землей и представляет бесконечно большую величину; по оценке наших чувств Земля по отношению к нему как точка к телу, а по величине как конечное к бесконечному...". Однако при этом происхождение мира и его развитие К. объяснял деятельностью

божественных сил. Только гелиоцентрическая система Мира по К. просто объясняет, почему величина прямого и попятного движения у Сатурна относительно звезд меньше, чем у Юпитера, а у Юпитера меньше, чем у Марса, но на один оборот число смен прямых движений на попятные у Сатурна больше, чем у Юпитера, а у Юпитера больше, чем у Марса. Если Солнце и Луна всегда движутся в одном направлении среди звезд с Запада на Восток, то планеты иногда движутся и в обратном направлении. К. по этому поводу говорил, что Земля в своем движении вокруг Солнца догоняет и обгоняет внешние планеты (Марс, Юпитер, Сатурн, и открытые позже Уран, Нептун, Плутон), а сама также становится обгоняемой внутренними планетами (Венерой и Меркурием), так как все они имеют различные угловые скорости движения относительно Солнца. Концепция К. не сразу подверглась гонениям церкви, поскольку его трактат мог быть понят только высокообразованными людьми, умеющими разбираться в математических построениях. Однако протестанты Лютер и

485

Ф.Меланхтон уже в 1531 заметили глубокие расхождения и непримиримые противоречия между концепцией К. и догматами Библии. Когда Галилеем и Бруно философские следствия открытия К. были сделаны явными, то против этого выступила Римско-католическая церковь: Папа Павел V объявил учение К. еретическим (1615); собрание богословов — "подготовителей судебных дел святой инквизиции" — приняло решение об осуждении нового учения и о запрещении теории К., мотивируя это тем, что оно противоречит "священному писанию". В этом постановлении записано: "...Учение, что Солнце находится в центре мира и неподвижно, ложно и нелепо, еретично и противно священному писанию. Учение же, будто Земля не находится в центре мира и движется, обладая к тому же суточным вращением, ложно и нелепо с философской точки зрения, с богословской же по меньшей мере ошибочно..." (1616); в 1616—1828 книга К. "Об обращениях небесных сфер" (с примечанием "впредь до исправления") числилась в "Индексе запрещенных книг" под запретом. Помимо воли К., редактор его книги "Об обращениях небесных сфер" лютеранский теолог и астроном А.Оссиандер в своем предисловии "К читателю о гипотезах настоящего сочинения" определил астрономическую теорию К. как нереальную, но "удивительную" гипотезу, при помощи которой удобно только производить вычисления. С доказательства К. ошибочности устоявшегося представления об исключительности положения Земли во Вселенной в реальности начинается свое летоисчисление и научное мировоззрение Нового времени.

С.В. Силков

КОРЕНЬ — постмодернистская метафора, фиксирующая характерную для классической метафизики презумпцию аксиологически окрашенного восприятия глубины как символа местопребывания сущности и истока явления, в ней "укорененного", что связано с трактовкой познания как проникновения — сквозь поверхностно-явленческую сторону бытия — к его глубинной ноуменальной сущности (см. **Метафизика**). Введена в философский оборот постмодернизма Делезом и Гваттари в работе "Ризом". Так, по формулировке Делеза и Гваттари, в рамках классической культуры "образом мира является дерево /см. **Дерево** — ММ./", а образом самого дерева — К.: "корень — образ мира-дерева". Так, в неоплатонизме — истоке европейской метафизике — вневещное "начало" мирового процесса фиксируется именно в смыслообразе К.: если мировой процесс Плотин уподобляет "жизни огромного дерева, обнимающего собою все", то начало эманационных потоков "пребывает везде неизменным и нерассеянным по всему дереву и как бы расположенным в корне". Согласно Плотину, этот К. бытия "с одной стороны, дает дереву всеобъемлющую многообразную жизнь, с другой же стороны, остается самим собой, будучи не многообразным, а началом многообразия" (см. **Метафизика**). По оценке Делеза и Гваттари, метафора К. оказывается сквозной для эволюции европейской культуры — в хронологическом диапазоне от античности до 20 в.: "вся древовидная культура покоится на них /корнях и корешках — **М.М.И.** от биологии до лингвистики", — "даже такая "передовая" дисциплина, как лингвистика, оберегает фундаментальный образ дерева корня, который удерживает ее в лоне классической рефлексии (Хомски и синтагматическое дерево, начинающееся в некой точке S и затем развивающееся дихотомически)". В контексте постмодернистской парадигмы идея К. подвергается последовательной и радикальной деструкции — по следующим критериям: 1). Прежде всего, постмодернистский отказ от идеи К. — это отказ от идеи глубины как в специально метафизическом, так и в пространственно-топологическом отношениях. Так, во-первых, в контексте "постметафизического мышления", фундированного презумпцией отказа от поиска внефеноменальной (субстанциальной, трансцендентной и т.п.) сущности (основания) бытия, метафора К. выступает для постмодернизма символом именно такого поиска, стремления проникнуть "вглубь" явления, имплицитно предполагающее наличие "за ним" ("в глубине его") его ноуменальной разгадки: по формулировке Фуко, "за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути" (см. **Постметафизическое мышление**). Когнитивные процедуры обретают в этом контексте принципиально новое философское истолкование: если в рамках классической философии гносеологический процесс понимался как реконструкция имманентного (глубинного) и неочевидного (без проникновения в эту глубину) Логоса ("латентного смысла" у Деррида) того или иного процесса (как, впрочем, и мира в целом), то постмодернистская гносеология ставит под

сомнения саму презумпцию *смысла бытия*: в семантическом диапазоне от тезиса "мир смысла имеет проблематический статус" у Делеза — до тезиса о "бессмысленности Бытия" у Кристевой (см. **Логоцентризм**). Во-вторых, одной из важнейших презумпций постмодернизма (прежде всего, в контексте его номадологического проекта) является презумпция отказа от классической топографии пространства, фундированной аксиологически акцентированной идеей глубины (см. **Номадология, Поверхность**). Место метафоры К. занимает в постмодернистском ментальном пространстве метафора "клубня", организованного принципиально иначе, нежели корневая структура, предполагающая глубинные проекции своей организа-

486

ции: "в ризоме нет точек или позиций, подобных тем, которые имеются в структуре... в корне. Только линии", причем линии перманентно динамические ("линии ускользания"), организованные как своего рода сеть, пространственно локализованная на поверхности предмета: "множества определяются... посредством абстрактной линии, линии ускользания, или детерриториализации, следуя которой они существенно изменяются, вступая в отношения с другими. План консистенции (решетка) — это поверхность любого множества" — "незамкнутые кольца" (Делез, Гваттари). Таким образом, идея глубины замещается в рамках "постмодернистской чувствительности" идей плоскости, а плоскостная динамика интерпретируется как "складывание" (см. **Постмодернистская чувствительность, Плоскость, Складка, Складывание**). 2). Семантика К. теснейшим образом сопрягается постмодернистской философией с семантикой "стержня" как "генетической оси", репрезентирующей собой наличие генетического истока того или иного явления. Согласно постмодернистской оценке философская позиция, фундированная подобной идеей, неизбежно приходит к пониманию истины как открывающейся в реконструкции того генетического начала постигаемого явления, которое не только является первопричиной (источником) самого факта его бытия (происхождения), но и выступает в качестве детерминанты, обуславливающей единство всего процесса его эволюции. В противоположность этому, постмодернизм резко выступает против подобного генетизма: по формулировке Делеза и Гваттари, "генетическая ось — как объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобна, скорее, базовой последовательности, разложимой на непосредственные составляющие, тогда как конечное единство осуществляется в другом измерении — преобразовательном и субъективном". Соответственно этому, в эпистемологическом плане "понятие единства появляется тогда, когда в множестве происходит процесс субъективации или власть захватывает означаемое; то же самое относится и к единству-стержню" (Делез, Гваттари). 3). Согласно постмодернистской оценке метафора К. репрезентирует в себе также такую фундаментальную интенцию классического стиля мышления, как интенция на поиск универсализма бытия (единства исследуемых сред): "о генетической оси или о глубинной структуре /корне — *М.М.И* мы говорим, что они, прежде всего, являются принципами *кальки*, воспроизводимой до бесконечности". Подобная интенция непосредственно связана с идеалом номотетизма, аксиологически педалированным в культуре сциентистской ориентации: в оценке Делеза и Гваттари, классическая мысль в принципе "никогда не знала множественности: ей нужно прочное *коренное* /выделено мною — *М.М.И* единство". По наблюдению Делеза и Гваттари, "даже Книга как... реальность оканчивается стержневой со своей осью и листьями вокруг нее... Книга как духовная реальность в образе Дерева и Корня вновь подтверждает закон Единого". В противоположность этому, постмодернистский стиль мышления программно идиографичен: любое явление рассматривается в качестве "события" — принципиально неповторимого и уникального, или "сингулярности" — принципиально индивидуальной и единичной. Соответственно этому, фундаментальной презумпцией мироистолкования выступает для постмодернизма презумпция когнитивного достижения множественности: как писали Делез и Гваттари, "поистине, мало сказать "Да здравствует множественное", ибо призыв этот трудно выполнить. Никаких типографских, лексических или синтаксических ухищрений не будет достаточно, чтобы он был услышан и понят. Множественное *нужно еще создать*, не добавляя к нему внешние качества, а, напротив, всего лишь на уровне тех качеств, которыми оно располагает, по-прежнему n-1 (единица является частью множества, будучи всегда вычитаемой из него). Вычесть единственное из множества, чтобы его установить; писать в n-1. Такая система может быть названа ризомой. Ризома как скрытый стебель радикально отличается от корней и корешков. Ризомы — это луковицы, клубни" (см. **Ризома**). 4). Важнейшим аспектом постмодернистской критики идеи К. является его сопряженность с феноменом дуального ветвления, конституирующего бинарные оппозиции. По оценке Делеза и Гваттари, конституируемое классическим мышлением "Единство", по определению, всегда "способно раздвоиться согласно духовному порядку": "единство-стержень... устанавливает совокупность двузначных отношений между элементами или точками объекта, или к Единому, которое делится согласно закону бинарной логики дифференциации в субъекте". Идея бинаризма оценена постмодернизмом как фундаментальная для классической культуры в целом, в рамках которой мы нигде и никогда "не выходим за рамки... репрезентативной модели дерева, или корня, — стержневого или мочковатого (например, "дерево" Хомского, связанное с базовой последовательностью и репрезентирующее процесс своего становления согласно бинарной логике)" (Делез, Гваттари). Европейская ориентация на триаду, в сущности, отнюдь не меняет этого обстоятельства: по оценке Делеза и Гваттари, "что касается объекта, то и здесь, разумеется, можно перейти от Единого непосредственно к тройственному и т.д., но только при условии прочного коренного единства — *стержня*, который поддерживает *вторичные*

корни /выделено мною — *М.М./*. Это немногим лучше. Двусторонние отношения между последовательно расположен-

487

ными кругами просто заменили бинарную логику дихотомии. Стержневой корень не многим более множественен, чем дихотомический. Один развивается в объекте — другой в субъекте". Таким образом, фундаментальная для классики парадигма мышления утверждает "закон Единого, которое раздваивается, затем и учетверяется. Бинарная логика — это духовная реальность дерева-корня". Классическим примером воплощения этой характерной для европейского менталитета бинаризма является, по оценке Делеза и Гваттари, "лингвистическое дерево" Хомского, которое "начинается в точке S и *развивается дихотомически* /выделено мною — *М.М./*" — и в этом отношении "грамматическая правильность Хомского — категориальный символ S, который подчинил себе все фразы, прежде всего является маркером власти, а уж затем — синтаксическим маркером". Даже, на первый взгляд, альтернативная модель организации — "система-корешок, или мочковатый корень", также конституированный в культуре западного образца, — не выводит западный стиль мышления за пределы очерченной бинаризмом логики: по оценке Делеза и Гваттари, несмотря на то, что в данной модели "главный корень недоразвит или разрушен почти до основания", тем не менее, "на нем-то и пробует привиться множественность и кое-какие вторичные корни, которые быстро развиваются", — "иначе говоря, пучкообразная (мочковатая) система фактически не порывает с дуализмом, с комплементарностью субъекта и объекта природной реальности и духовной: единство продолжает быть удерживаемым в объекте". Что же касается автохтонной постмодернистской позиции, по этому вопросу, то она может быть определена как последовательный и радикальный отказ от самой идеи бинарной оппозиции как таковой (см. **Бинаризм, Хора**). Ни бинарное ветвление стержневого К., ни двойное "скрещивание корней" мочковатого "корешка" не выступают более образцом для философского моделирования процессуальности: согласно постмодернистской позиции, "когда множественное действительно исследуется как субстантивное, множественность, оно больше не связано с Единым как субъектом и объектом, природной и духовной реальностью — как образом мира в целом. Множества ризоматичны. и они *разоблачают древовидные псевдомножества*. Нет ни единства, которое следует за стержнем в объекте, ни того, *что делится* внутри субъекта /выделено мною — ММ/". На этой основе постмодернистская номадология конституирует принципиально новый (атрибутивно гетерогенный) тип целостности, каковой "является именно таким пересечением нескольких измерений в множестве, которое обязательно меняется по мере того, как увеличивается количество его связей": "любая точка ризомы может быть и должна быть связана со всякой

другой. В отличие от дерева или корня, которые фиксируют точку, порядок в целом" (Делез, Гваттари). (В этом контексте Делез и Гваттари отмечают "мудрость растений: даже если сами они *корневые*, всегда есть нечто вовне, с чем можно образовать ризому — с ветром, с животным, с человеком... "Хмель как триумфальный прорыв растения в нас...".) 5). Названные выше параметры отказа постмодернистской философии от презумпции К. могут быть рассмотрены с точки зрения своего глубинного (и пишущий о постмодернизме не свободен от идеи глубины!) семантического единства, фундированного исходным парадигмальным отказом постмодернизма от идеи линейности. Согласно постмодернистскому видению ситуации в метафоре К. (стержня) фиксируется именно линейный характер протекания процессов, характеризующихся однозначностью эволюционных трендов. Линейность является атрибутивным параметром западного стиля мышления, характерного для западной культуры построения текстов и т.п. По оценке Делеза и Гваттари, этого не сумели изменить даже усилия, осуществленные в рамках модернизма: "слова Джойса, собственно говоря, "со множественными корнями", не нарушают действительно линейное единство слова и языка, устанавливая циклическое единство фразы, текста, знания. Афоризмы Ницше не опровергают линейное единство знания, отсылая к циклическому единству вечного возвращения, оставшемуся в мысли неузнанным". Между тем постмодернизм конституирует себя как ориентированный на принципиально нелинейное описание процессуальности. И постулируемый в рамках этой парадигмальной установки отказ от линейного видения процессов формулируется постмодернизмом — устами Делеза и Гваттари — следующим образом: "создавайте ризому, а не корни!.. Не будьте ни единым, ни множественным, станьте множеством! Рисуйте линии, а не точки!.. Не лелейте в себе Генерала". Таким образом, отказ от идеологии К. мыслится постмодернистской философией как важнейший момент становления постнеклассического мышления: "никогда не пускать корней, хоть и трудно избежать такого соблазна", — "мы не должны больше думать... о корнях или о корешках, с нас довольно... Нет ничего прекрасного, влюбленного, политического, кроме подземных стеблей и наземных корней, наружной оболочки и ризомы". (См. также Дерево.)

М.А. Можейко

КОСМОС (греч. kosmos — устройство, упорядоченность, украшение) — философская категория, фиксирующая представления о мире как об упорядоченной и структурно организованной целостности, подчиненной в своей динамике имманентной закономерности; ба-

зовое понятие метафизики (см. **Метафизика, Лого-центризм**). Основными характеристиками К. являются: 1) оформленность как конфигурированная определенность облика; 2) дифференцированность, т.е. выделенность и конституированность составных частей; 3) структурность как иерархическая упорядоченность элементов; 4) наличие имманентного эволюционного потенциала, реализующегося, как правило, в динамике циклично-пульсационного характера; 5) закономерность или подчиненность внутренней мере как организационному и динамическому принципу (типа "нуса" или "логоса" в античной философии); что обуславливает такие характеристики К., как: 6) эстетическое совершенство К., мыслимого в качестве прекрасного (ср. общеевропейскую семантику корня *cosmetic*), его гармоничность (характеристика К. как "прекраснейшей гармонии" у Гераклита, тезис Платона о том, что "К. — прекраснейшая из возможных вещей" и т.п.). Данное свойство К. мыслится именно как результат пронизанности его внутренней мерой (как закономерностью и порядком) и соответствием всех космических частей и проявлений данной мере (см. **Красота**). В архаической традиции К. в этом контексте нередко мыслился в качестве сферического: рассуждения о сфере как о наиболее равновесном, совершенном и самодостаточном из геометрических тел в элейской концепции бытия: идея "гармонии сфер" у Пифагора, семантическая структура "равного себе самому отовсюду" Спайроса как исходного состояния К. у Эмпедокла и др.; 7) познаваемость, понимаемая как рациональная экспликация имманентной "меры" (порядка, принципа) К.; 8) предсказуемость, допускающая моделирование возможных будущих состояний К. на основании постижения закономерностей его развития, что в субъективной оценке воспринято культурой как своего рода человекосоразмерность (уют) К. В категориальном строе европейской культуры К. антиномичен Хаосу как бесформенной неупорядоченности. В рамках семантической оппозиции "Хаос — К." функционально могут быть выделены различные уровни соотношения ее составляющих: а) морфологическое соотношение: К. противостоит "безвидному" (Гесиод) Хаосу в качестве оформленного, т.е. наделенного формой как эйдосом (см. **Гилеморфизм**); б) субстратное соотношение: К. возникает из Хаоса как организация последнего и, собственно, представляет собой не что иное, как Хаос, упорядоченный, т.е. подчиненный статическому (структура) и динамическому (закономерность) порядку; в) пространственное соотношение: как правило, в мифологических представлениях К. ограничен от Хаоса посредством структурных оппозиций, задающихся семантикой мифологемы Мирового древа (по вертикали ствол дифференцирует мировые зоны на небо=крону как обитель

богов или духов, ствол и околоствольное пространство как человеческий мир и корни как подземное царство мертвых ("три шага Вишну"), а по горизонтали радиус древесной тени отграничивает К. как центральный мировой локус от хаотической периферии (или в мифологеме Космического лука: тетива задает горизонт оформленного мироздания, а стрела выступает аналогом Мирового древа); г) временное соотношение: К. генетически вторичен по отношению к Хаосу, однако в функциональном плане мировая динамика может быть рассмотрена как последовательная смена эволюционных циклов — от становления (оформления, космизации) мироздания до его деструкции (хаотизации). В дофилософской культуре архаики эти идеи связывались с представлениями о ежегодной гибели (деструкции) и возрождении (оформлении) К. в сакральную дату календарного праздника (стык уходящего и наступающего года, мыслимый как гибель и рождение мира). В культуре с развитой философской традицией данные представления артикулировались посредством категориальных структур, фиксирующих становление и эволюционный финал космического цикла: от семантической структуры апейронизации у Анаксимандра, чередующегося доминирования креативно-синтезирующей Филлии и инспирирующего распад оформленного К. на элементы у Эмпедокла и эксплицитно выраженной Аристотелем идеи зона как наличного варианта оформления мира (конкретно данного К.), понятого в качестве одного из возможных в цепи последовательной смены космических циклов, — до фундаментальной парадигмы русского космизма конца 19 — начала 20 в., основанной на переосмыслении идеи апокалипсиса как завершения космизации (гармонизации, одухотворения, обожения) мира в нравственном усилии человека. Идея гармонической организации мира как К. настолько прочно утвердилась в европейском стиле мышления, что обрела статус самоочевидности (см. космологическое доказательство бытия Бога, где идея К. выступает в качестве аргумента), а понятие "К." прочно вошло в категориальный строй классической западной культуры, закрепившись в качестве названия за мирозданием как таковым. Что же касается современной культуры, то в философии постмодерна понятие "К." радикально переосмыслено с точки зрения его статуса: идея мира как К. понята в качестве одной из "метанарраций" (Лиотар) европейской культуры как доминантных мифологем (идеологем), претендующих на онтологизацию в качестве наиболее (или единственно) корректных. Подобная интерпретация мира сопрягается в постмодернизме с семантическим гештальтом "корня" (мир как ветвящееся дерево); центральным, по оценке постмодернизма, символом для такой культуры выступает "книга как духовная ре-

альность в образе Дерева или Корня" (Делез и Гваттари), что порождает представление о К. как об имеющем единый семантический строй и единственный способ дешифровки (интерпретации). Поскольку постмодернистская парадигма философствования фундирована идеей "заката метанарраций", постольку идея мира как К. утрачивает свои позиции ("мир потерял свой стержень" — Делез и Гваттари), сменяясь идеей множест-

венности возможных картин мира, не претендующих на статус онтологии: любой нарратив как рассказ о мире обретает статус легитимного, а понятие "К." замещается в постмодернизме понятием "Хаосмоса" — понятием, фиксирующем постмодернистскую идею о нарративно-игровых (виртуальных в онтологической проекции) семиотических средах, подчиненных не стабильной в своей объективности закономерности, но сугубо ситуативным конвенциям "перформанса" (Хомский): правильность как проявление порядка К. сменяется порядками правил игры. "Мир превратился в Хаос, но книга продолжает быть образом мира: хаосмос-корешок занял место мира корня" (Делез и Гваттари).

М.А. Можейко

КРАСОТА — универсалия культуры субъект-объектного ряда, фиксирующая содержание и семантико-гештальтную основу сенсорно воспринимаемого совершенства. Понятие "К." выступает одним из смысловых узлов классической философии, центрируя на себе как онтологическую, так и гносео-этическую проблематику. Спецификой интерпретации К. в философии классического типа является принципиально внеэмпирическое ее понимание и отнесение ее к трансцендентному началу. Основы такого подхода к К. были заложены философией Платона, в рамках которой вещь мыслилась в качестве прекрасной (совершенной) в силу соответствия своему эйдотическому образу, идее, воплощение (объективация) которой, собственно, и выступает целью становления и бытия данного объекта (см. **Платон, Эйдос, Гилеморфизм**). Таким образом, К. артикулируется как таковая и реализует свое бытие применительно к миру идей как трансцендентному; прекрасное же мыслится как воплощение К. в конкретных вещах. Классическая традиция философской интерпретации К. и классическая эстетика являются теми векторами развития европейской культуры, которые могут быть рассмотрены как одно из наиболее ярких проявлений эволюционного потенциала платоновской концепции, которой, по оценке Виндельбанда, "было суждено сделаться жизненным принципом будущих веков", — заданный Платоном семантический вектор осмысления К. практически фундировал собою всю историю классической философской парадигмы: К. неизменно рассматривалась как трансцендентный феномен, а феномен прекрасного в силу этого обретал характеристики нормативности. Под "прекрасным" европейская классика понимает объект, соответствующий вне-эмпирическому умопостигаемому канону, в качестве которого вариативно постулируются: 1) персонифицированный Бог в христиански ориентированных философских учениях: так, в рамках схоластики моделируется представление о К. как о собственно Боге: "Бог творит К. не только вовне себя, он сам по своей сущности тоже есть К." (Ансельм Кентерберийский). Именно Бог в качестве К. как таковой является трансцендентным источником прекрасного: "К. сама по себе есть то, существование чего является причиной всего прекрасного и творит всякую К." (Николай Кузанский). Лишь в Боге К. и прекрасное (равно как и возможность и действительность, форма и оформленность, сущность и существование) выступают как тождественные (Ареопагитики). Бог — "сама К.", которая "изначала свертывает (*implicatio*) в себе все природные красоты, развертывающиеся (*explicatio*) своими идеями и видами во Вселенной" (Николай Кузанский). Таким образом, "К. есть все бытие всего сущего, вся жизнь всего живущего и все понимание всякого ума" (Николай Кузанский); 2) безличный Абсолют: от абсолютной идеи Гегеля, совершенство которой в качестве К. проявляет себя в предметах чувственным образом — как "чувственная видимость идеи", — до К. как конституированной в качестве "ирреального" содержания прекрасного предмета у Н.Гартмана; 3) персонификация К. как таковой в неортодоксальных культурных лакунах христианской традиции, практически занимающая семантическую позицию, изоморфную позиции Бога в ортодоксии: например, в куртуазной культуре К. Донны трактуется как "самой Красы любимый плод" (Бернарт де Вентадорн); К. фундирует собою всю систему ценностей куртуазии ("так жить, как хочет К." во "Фламенке"), сама выступая нормативным требованием для трубадура и обретая спекулятивно-дисциплинарный характер (см. **"Веселая наука"**); 4) абстрактно понятая правильность: от ориентированных на математический формализм ренессансных теоретиков искусства ("гармония как душа мира" у Джозеффо Царлино, "божественная пропорция" у Луки Пачоли, "правила природы" у Андрео Палладио) до теоретиков модернизма: "война против зрения" и ориентация на выражение подлинной сущности объектов — "не как мы их видим, а как мы их знаем" (экспрессионизм), "как они должны быть" (кубизм), как "плоские идеи Платона" (неопластицизм — после Мондриана) и т.п. Будучи имплицитно фундированным идеей предустановленной гармонии, данное направление трактовки К., как правило, формирует скептическую позицию как по отношению к постижению К., как тако-

вой, так и по отношению к ее художественному воспроизведению, акцентируя внимание на редуцированности полноты К. в конкретном объекте, в диапазоне от ренессансно мягкой констатации Винченцо Данти ("вряд ли возможно увидеть всю красоту, свойственную человеческому телу, воплощенной в одном человеке") до программного отвержения пиетета К. в модернизме на основании визуально наблюдаемого несовершенства мира (ранний экспрессионизм, дадаизм);

5) социально артикулированное содержание: внеиндивидуального когнитивного опыта ("прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям" у Чернышевского),

апостериорных рамок предметно-практической деятельности ("человек формирует материю также и по законам К." у Маркса), идеала социальных преобразований как семантического аналога совершенного общественного строя ("создать красоту, безмерно превосходящую все, о чем могли только мечтать в прошлом" у Ленина);

б) внеэмпирическая целесообразность, понятая как в телеологическом ключе (К. как свидетельство соответствия "целям человека" у Вольфа), так и в смысле непосредственного утилитаризма (К. как наиндивидуальная возможность удовольствия для "наибольшего числа людей" у Бентама). Во всех названных моделях интерпретации К. эмпирически фиксируемые характеристики прекрасного предмета выступают лишь внешними признаками его причастности к К. (гармонии как основы гармоничности): "порядок... соразмерность и определенность" как проявления исходной целесообразности у Аристотеля; "целостность, или совершенство, должная пропорция, или созвучие, и ясность" как свидетельства воплощенного в вещи Божественного замысла у Фомы Аквинского; "строгая соразмерная гармония всех частей, объединенных тем, чему они принадлежат", т.е. "число, фигура и размещение" как презентация несводимой к их сумме гармонии как таковой (*concininitas*), которая есть "нечто большее", нежели их сочетание, и являет собой "источник всей прелести" (Л.-Б.Альберти). Однако при всей редуцированности (по отношению к К. как таковой) прекрасного объекта значение последнего огромно, ибо именно посредством свечения в прекрасном К. осуществляет собой призыв, задает субъекту побудительный импульс Стремления к К. (через стремление к прекрасному) и трансцензуса к ней: этимологию греч. *kalon* (прекрасное) Платон возводит к глаголу *kalo* — зову (Кратил, 416 b-c). Прекрасными Платон называет те объекты, в которых соответствующие им эйдосы воплощены наиболее адекватно и очевидно. Именно в силу этой очевидности, пребывая среди сотворенных подобий, тем не менее, можно "вернуть к открытому морю К." (Пир, 210d). Согласно платоновской концепции человек, "видя здешнюю красоту, вспоминает красоту истинную" (Федон, 249d). Ее зов пробуждает в душе встречное стремление, для обозначения которого Платон использует персонификацию Эроса в его традиционной (мифологической) семантике векторной устремленности (греч. *eros* — желание, стремление, страстное влечение). Влечение к К., таким образом, конституируется как любовь (ср. более позднее — у Плотина — обозначение состояния узренности совершенства, эйдотического соответствия в объекте, открывающего перспективу познания эйдоса: "влюбленные относятся к тем, кто зрит и стремится к образу"). Таким образом, "любовь к узренной красоте прорезывает у души крылья и побуждает ее взлететь" (Платон). Постигание абсолютной истины моделируется в этом контексте как восхождение по "лестнице любви и К." вплоть до К. как таковой: "вот каким путем надо идти в любви...: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх" (Пир, 211c). В неоплатонизме трансцендентальность этого подъема к единосущему фиксируется понятием экстаза (греч. *ekstasis* как смещение, превосхождение, выход за имманентные границы). Как схоластическая, так и ренессансная философия практически воспроизводит эту парадигму: "само добро" по-гречески называется *kalos*, а прекрасное — *kallos*, как если бы доброе и прекрасное были родственны. К тому же греческое слово *kalo* значит "зову"; в самом деле, доброе зовет к себе и влечет так же, как и прекрасное" (Николай Кузанский). Такая трактовка К. задает особую интерпретацию чувственной сферы как сферы репрезентации К.: Господь сложил "К. свою" в сотворенные вещи "приличным для них чувственным образом" (Ансельм Кентерберийский); "чувственной красоты душа возвышается к истинной красоте и от земли возносится к небесам" (Сугерий; надпись на фасаде церкви в Сен-Дени; 11 в.). В этом контексте чувственность артикулируется как сфера, где реализуется устремленность и движение (восхождение) к К.: "движение всего чувственного совершается от красоты к красоте" (Николай Кузанский). Семантическая организация мироздания моделируется Марсилио Фичино в данной системе отсчета следующим образом: "один и тот же круг, ведущий от Бога к миру и от мира к Богу, называется тремя именами. Поскольку он начинается в Боге и к нему влечет — красотой; поскольку, переходя в мир, захватывает его — любовью; а поскольку, вернувшись к создателю, соединяет с ним его творение — наслаждением". Если Бог центрирует мир, то К. топологически соотносена с "окружностью", ибо она есть "Божественный луч", пронизывающий собою все причастное Богу мироздание, "сияние

Божественного лика" в творении (Марсилио Фичино). Аналогично, у Гегеля прекрасное выступает как "чувственная видимость идеи", у А.Г.Баумгартена эстетика конституируется как теория чувственного познания, etc. Любовь в этой системе отсчета есть "порыв к К." (Марсилио Фичино), "желание обладать К." (Дж. Пико делла Мирандола). Таким образом, "красота есть причина любви" (Пико делла Мирандола), а "любовь есть последняя цель красоты" (Николай Кузанский). Любовь рождается "из лона Хаоса" как желание совершенствования (Пико делла Мирандола); в романтизме Хаос и Эрос выступают как необходимые предпосылки К., мыслимой в качестве результата становления Космоса из Хаоса вследствие креативного эротического импульса (Шлегель), — ср. с персонификацией Любви как космотворчества в мифологических космогониях (см. **Идеализм**) и натурфилософской трактовкой любви как организующей и упорядочивающей исходный Хаос силой (Филия у Эмпедокла), с одной стороны, и современную синергетическую формулу "порядка из хаоса" — с другой. Менее развернуто, однако достаточно отчетливо выражен этот аспект осмысления К. в материалистически ориентированных моделях: дифференциация "пре-

красного, как мы его воспринимаем" и "реально прекрасного" у Дидро; понимание К. как качества, благодаря которому прекрасные объекты "вызывают любовь или подобную страсть" у Э. Берка; эстетическая трактовка безобразного как "тоски по красоте" (М. Горький). Трансцензус к К. как таковой, выводящий за пределы сенсорного опыта (экстаз как "превосхождение") имеет в классической трактовке две отчетливо выраженные семантические размерности: (а) — гносеологическую: начиная с Платона, постижение К. как таковой отождествляется в культурной традиции с познанием абсолютной истины: канонически христианская мистика практически отождествляет "лицезрение К." и откровение (Бернар Клервоский); схоластика актуализирует проблему К. в контексте принципа "анalogии бытия", фундирующего модель познания истины как распознавания свечения К. Творца в творении; неортодоксальная куртуазная культура моделирует любовь к воплощенной в Донне К. как путь истинного познания: "Всю красоту твою, Боже, // В сей госпоже я постиг" (Арнаут де Марейль); Баумгартен конституирует концептуальную эстетику как когнитивную дисциплину и т.п.; (б) — нравственно-этическую: приобщение к К. традиционно мыслится европейской культурой как обретение духовно-нравственного совершенства: К. как "достоинство" (dignitas) у Цицерона; модель Бонавентуры, согласно которой К. — "в каждой из тварей, что под небесами... И это есть первая ступень, на которую должна вступить душа, если хочет взойти в чертоги любви... Вселенная —

лестница для восхождения к Богу"; для куртуазной традиции, фокусирующей всю полноту К. в образе Донны, характерна специфическая эротизация нравственного совершенствования: именно приближаясь к Донне как к женщине, рыцарь приобщается к моральному благу: "В Донне чудесный исток // Доблестей я обретаю" (Арнаут Даниэл), "Касаясь нежной кожи // И поцелуй множа, // Раймон, ну до чего же // Я духом стал богат, // Вкусив любви услад" (Гийом де Кабестань); в романтизме К. идентифицируется со свободой, а прекрасное в этой системе отсчета выступает как "свобода в явлении" (Шиллер). В обрисованном контексте, заданном глубинными основаниями европейской культуры, в рамках внетрансцендентальных философских систем феномен К. утрачивает свой онтологический статус, в силу чего понятие прекрасного утрачивает трансцендентную критериальность, артикулируясь как сугубо субъективное: "К. вымысла" (Л.-Б.Альберти), "то, что представляет предмет только субъективно" (Кант), "обозначение характерной эмоции" (Дьюи) и др; в этом же ряду стоит и критика Берка Чернышевским за онтологизацию прекрасного. Лишь произвольное апплицирование субъективного восприятия на вызвавший его объект (состояние) позволяет в этом контексте говорить о К. как предметном конструкте ("презентативная гносеология" неореализма и "репрезентативная гносеология" критического реализма): "красота есть наслаждение, рассмотренное в качестве вещи" (Сантаяна). В системе отсчета, исключающей возможность трансцензуса, соприкосновение с прекрасным, соответственно, не означает постижения К. как таковой, а потому лишается своего гносеологического потенциала: "суждение вкуса не есть познавательное суждение" (Кант), и искусство как формирование символов в принципе не соотносимо с "внесимволическим опытом" предметности, выражая имманентную "символотворческую способность" как свободную игру человеческого духа (С.Лангер). В отличие от классической традиции постмодернизм, основанный на деконструктивистской стратегии элиминации "трансцендентного означаемого" (Деррида), задает такое пространство философствования, в котором проблема К. в принципе является не артикулируемой. Объявляя текст, отсылающий к тезаурусу установившихся культурных значений ("текст-удовольствие") и предполагающий реконструкцию своего имманентного смысла ("комфортабельное чтение"), традиционным, Р.Барт противопоставляет ему "текст-наслаждение", который, напротив, разрушает "исторические, культурные, психологические устои читателя, его привычные вкусы, ценности, воспоминания, вызывает кризис в его отношениях с языком". Такой текст обретает виртуальные смыслы лишь в процедуре его "означивания" (Кристева), "источником

492

смысла" становится читатель (Дж.Х.Миллер). Таким образом, "текст-наслаждение" возникает в самой процедуре чтения: "при таком чтении мы пленяемся уже не объемом (в логическом смысле слова) текста, расслаиваемого на множество истин, а слоистостью самого акта означивания" (Р.Барт). Такой подход к тексту задает вектор, приведший к середине 1980-х к оформлению парадигмы "постмодернистской чувствительности" (Лиотар, А.Меджилл, В.Вельш), радикально отличной от традиционного понимания чувственной сферы как сферы презентации прекрасного и трансцензуса к К. Отсутствие имманентного смысла, репрезентировавшего бы "трансцендентное означаемое", делает текст принципиально открытым для плюрального означивания, конституирует его как хаос (как в мифологическом значении исходности, так и синергетическом значении креативности): "мир децентрированного" как условие возможности нарративной свободы (см. Нарратив). И как в классической натурфилософии космически артикулированная Любовь, устрояющая мир, возникает "из лона Хаоса" (от орфизма до Ренессанса), так и "любовный дискурс" (Р.Барт) постмодернизма реализуется посредством "желания", которое "разъединяет, изменяет, модифицирует... формы" (Гваттари). Однако если в классической философской традиции эта организация обретала онтологический статус, то "любовный дискурс" принципиально процессуален и нефинален: ставшие смысловые структуры не задают текстовой онтологии, "желание... организует... формы и затем бросает их" (Гваттари). "Желание" как языковая стратегия разрушения устоявшихся структур и смыслов ("мышление соблазна" у Бодрийера, "сексуальность и язык" как "формы желания" у Мерло-Понти) реализуется через механизмы деконструкции, объективируясь в "эротическом текстуальном теле" (Р.Барт).

В фигуре "любовного дискурса" перспектива экстазиса обретает сугубо спекулятивно-языковую форму, а К. как внетекстовый феномен оказывается избыточной.

М.А. Можейко

КРАТИЛ (Kratylos) из Афин (2-я пол. 5 в. — нач. 4 в. до н.э.) — древнегреческий философ, ученик Гераклита и учитель Платона. Опровергал допустимость каких-либо суждений, а также возможность правильно обозначить какую-либо вещь, ибо, согласно К., об абсолютно изменяемом нельзя сделать никакого определенного высказывания. ("Нельзя не то, чтобы дважды войти в ту же самую реку, как это учит Гераклит, но этого нельзя сделать и один раз. Ни о чем нельзя ничего утверждать, ибо оно, в силу непрерывной текучести, успевает измениться за время нашего произнесения утверждения".) Именем К. был назван один из диалогов Платона,

который наряду с "Метафизикой" Аристотеля выступает основным источником о его жизни. В этой работе содержится изложение философии языка К. (с полемикой против учения Гераклита). По мнению К., для каждой из вещей имеется по природе правильность имени, и потому имя — это вовсе не то, что какие-нибудь люди, условившись это так называть, называют, произнося при этом частицу своей собственной речи, но от природы существует для всех — и для эллинов, и для варваров — одна и та же правильность имен.

А.А. Грицанов

"КРИЗИС СОВРЕМЕННОГО МИРА" ("La crise du monde modern". Paris, 1927; рус. перев., 1991) — книга Генона, посвященная осмыслению сути и тенденций развития современной культуры в свете "восточной метафизики", которая представляет собой своеобразный синтез целого ряда восточных и западных учений (прежде всего, веданты и неоплатонизма). На этой основе Генон создал масштабный комплекс идей, который отличается редким системным единством, достигнутым с помощью пантеистического принципа гармонического генологизма ("единства в многообразии"), т.е. совпадения всех сторон вещи в одной ее неделимой единичности. Главная цель работы — заложить теоретический фундамент для становления и формирования в Европе радикально-консервативной интеллектуальной элиты, способной изменить массовое сознание. Лишь после этого считается возможным начать выход из глобального кризиса современности путем осуществления реставрации "традиционного порядка", который базируется на знании и тотальном подчинении принципам некоей "Примордиальной (Изначальной) Традиции" — абсолютной трансцендентной истины. Книга состоит из предисловия и девяти глав, причем последняя глава несколько нетрадиционно обозначена как "заключение". Предисловие имеет неформальный характер и начинается с разъяснения самого понятия "кризис". Генон констатирует, что многие люди уже не сомневаются в существовании мирового кризиса (если понимать "кризис" в его самом обыденном смысле). В связи с этим вера в бесконечный прогресс, вплоть до последнего времени остававшаяся непререкаемой догмой, перестает быть абсолютной и всеобщей. Согласно Генону, кризис современного мира означает, что этот мир достиг некоторой критической стадии своего развития, и его тотальная трансформация неизбежна. Эта трансформация, в свою очередь, предполагает, что весь ход развития должен радикально измениться уже в обозримое время. Кроме того, слово "кризис" обладает целым рядом других смыслов, указывающих на завершение некоторого процесса, что ставит перед необходимостью выяснения

493

того, какие его результаты являются позитивными, а какие — негативными, и как должно идти дальнейшее развитие. Показ неотвратимости некоторых последствий кризиса современного мира — одна из основных задач книги. Генон подчеркивает, что очень много людей обладают смутным предчувствием близости "конца света", но это, по его мнению, будет всего лишь конец одного из миров — западной цивилизации, поскольку именно ее принято считать "цивилизацией" по преимуществу. Безоговорочно принимая концепцию циклического времени, Генон считает, что приближающийся конец исторического цикла должен некоторым образом соответствовать концу цикла космического. Поэтому грядущая трансформация квалифицируется им как тотальная, и управляющие ей законы могут быть применены к различным уровням. То, что в современном мире выглядит как беспорядок и хаос, представляет собой неизбежное следствие указанных законов. Однако Генон принципиально настаивает на том, что закономерный характер кризиса отнюдь не означает выдвижения требования пассивности: если согласиться не только с неизбежностью кризиса, но и невозможностью как-то повлиять на его ход, то лучше хранить молчание. Действительная же задача состоит в подготовке выхода из кризисного состояния. Девять глав книги могут быть условно разделены на две группы. В первых трех главах дается общая характеристика "темного века", исследуются особенности противостояния Востока и Запада, анализируются различные виды взаимосвязи знания и действия. Следующие пять глав посвящены детальному рассмотрению конкретных особенностей кризисного состояния современного мира, а в заключительной, девятой, главе подводятся итоги всей книги. Текст первой главы начинается с изложения основных принципов традиционалистского понимания истории, которое опирается на концепцию циклического времени. Некий чисто духовный порождающий Принцип создает исходное состояние, от которого развитие идет по нисходящей — от Золотого века к векам

Серебряному, Бронзовому и Железному. Генон убежден, что в настоящее время мы находимся именно в Железном веке (Кали-юге) и пребываем в нем уже 6 тысяч лет. В результате истины, ранее доступные всему человечеству, становятся все более недостижимыми, а число владеющих этими истинами людей резко уменьшается. Тем не менее, в конце цикла сокрытое вновь должно стать явным, несмотря на то, что нисходящее развитие все ощутимее удаляется от чисто духовного порождающего Принципа, превращаясь в "прогрессирующую материализацию". Впрочем, в книге постулируется наличие в действительности двух тенденций — нисходящей и восходящей, — которые уравнивают друг друга. Внутри каждого периода Генон выде-

ляет второстепенные подразделения цикла, в миниатюре воспроизводящие общую логику цикла в целом. В свете такого подхода анализируются последние века Кали-юги, принадлежащие к "историческому" периоду, доступному исследованиям с помощью обычной, "профанической" истории. По мнению Генона, этот период начинается с 6 в. до н.э. Следует особо подчеркнуть, что такая датировка весьма симптоматична своим совпадением с тем периодом, который имеет фундаментальное значение в популярной исторической концепции Ясперса, называется там "осевым временем" и связывается с появлением феномена личности. Однако, признавая одни и те же факты, относимые к этой эпохе, Ясперс и Генон дают им противоположные оценки. Генон указывает, что в 6 в. до н.э. почти среди всех народов произошли существенные изменения, приведшие к обозначению предшествующего отрезка времени в качестве "мифического". Именно 6 в. до н.э. и считается в книге тем периодом, в который произошли события, выступающие в качестве истока нынешних проблем. В частности, именно к 6 в. до н.э. относится возникновение той специфической формы мышления, которая получила характерное название "философия" — "любовь к мудрости", но не сама "мудрость", что для Генона равнозначно "поддельной", или "ложной", мудрости, полностью отбросившей эзотерическую сторону знания. Генон соглашается с распространенной в "профанической" науке точкой зрения и признает греко-латинскую цивилизацию предшественницей современного мира. Тем не менее, объединяющей их чертой он считает именно затемнение подлинного знания. Между греко-римской античностью и современным миром Генон ставит христианство, которое он расценивает как одну из форм частичной адаптации, смягчившей кризис античной цивилизации. Возрождение нормального строя связывается с периодом средневековья, который завершился, согласно Генону, в 14 в., так что Возрождение и Реформация представляют собой упадок, предшествующий нынешнему разложению. Начиная с эпохи Возрождения, существуют только "профаническая философия" и "профаническая наука", не связанные с Принципом. В этот же период возник термин, который, по убеждению Генона, выражает всю программу современной цивилизации — "гуманизм", т.е. первая форма чисто секулярного мировоззрения, стремящаяся свести все к человеку, особенно к его низшим элементам, ориентирующаяся на удовлетворение его грубых материальных потребностей и создающая новые, искусственные потребности такого же типа. Однако наша "темная" эпоха, какой бы трагической она ни была, должна, считает Генон, иметь свое законное место в общем ходе человеческого развития, так как переход от одного цикла к другому должен происходить в

494

полной темноте. Поэтому частичный беспорядок как необходимый элемент универсального порядка должен все же существовать. Следовательно, современная цивилизация, настаивает Генон, имеет причину для своего существования, не переставая, однако, быть извращением. Важное место в концепции всей книги занимает противопоставление Востока и Запада. Генон признает существование единой для Европы и Америки западной цивилизации. Особенностью восточных цивилизаций при всем их многообразии считается их традиционность, т.е., прежде всего, признание некоего высшего Принципа. До тех пор, пока на Западе существовали традиционные цивилизации, не было никаких оснований для его противостояния Востоку. Однако западная цивилизация претерпела существенные изменения, и термины "современное сознание" и "западное сознание" стали равнозначными. В противоположность этому "восточное сознание" Генон обозначает как "нормальное сознание" по той причине, что оно, как считается, лежало в основе всех цивилизаций за исключением одной — цивилизации современного Запада. Поэтому центр Примордиальной Традиции находится на Востоке. Когда Западу удастся вернуться к своей собственной традиции, его противостояние Востоку исчезнет, так как причина этого противостояния — извращенность Запада, а подлинно традиционное мировоззрение является везде одним и тем же. Такому единству препятствует антитрадиционное мировоззрение, к характеристике которого Генон и переходит. Противостояние традиционного и антитрадиционного мировоззрений проявляется, прежде всего, в форме оппозиции между умозрением и действием или, точнее, в оценке их обоюдной значимости. Умозрение и действие могут считаться противоположностями, их можно признавать дополняющими друг друга или находящимися в отношениях иерархической соподчиненности. Генон подчеркивает, что в действительности не существует ни одного народа и ни одного человеческого существа, которые были бы склонны только к чистому умозрению либо только к безостановочной деятельности. Поэтому речь идет на самом деле о мнимых противоречиях. Актуальное противоречие между Востоком и Западом основано на том, что Восток исходит из безусловного превосходства умозрения над действием, а Запад — из превосходства действия над умозрением. Симпатии Генона принадлежат Востоку с его принципом первенства неизменного над изменчивым. В подлинном знании постигается именно неизменное, тогда как приоритет действия ведет к количественному рассеянию во множественности, не объединенной осознанием высшего Принципа.

Проследивая филиации идеи изменения, Генон переходит к критике концепции прогресса. Более того, чисто современным знанием, тесно связанным с индивидуализмом, объявляется и рационализм. Поэтому он считается неспособным постичь принципиально важные качества сверхиндивидуального порядка, и ему противопоставляется особая "интеллектуальная интуиция". В свете полученных общих выводов Генон переходит к критическому рассмотрению характерных особенностей современного мира, пребывающего в состоянии глубокого кризиса. Прежде всего, противопоставляются друг другу "наука сакральная" и "наука профаническая". Подчеркивается, что в традиционных цивилизациях самым существенным является чисто метафизическая доктрина, а все остальное считается проистекающим из нее. Иначе говоря, определяющим является принцип иерархии, который и задает принципы "сакральной науки". Напротив, для "профанической науки" характерен отрыв от каких бы то ни было высших принципов, что ведет к растворению исследования в деталях и бесплодному аналитизму. Кроме того, "профаническая наука" ориентирована не на чистое знание, а на возможность практического использования результатов познавательной деятельности. Поэтому современная наука объявляется извращением и вырождением подлинной науки. Констатация того, что эта наука не признает никакого высшего Принципа, превышающего уровень человеческой индивидуальности, служит основой и осуществленной Геноном критики индивидуализма. Индивидуализм рассматривается им как результат сведения всех компонентов цивилизации к чисто человеческим элементам, а это тождественно тому, что в эпоху Возрождения получило название "гуманизм". Проследивание различных проявлений индивидуализма вплотную подводит к задаче осмысления сути характерного для современности социального хаоса. В современном мире, т.е. на Западе, никто не занимает места в соответствии с его внутренней природой, и господствует принцип "равенства". В этом контексте Генон подвергает критике демократическую идею, что приводит его к подчеркиванию роли элиты. Сейчас подлинной элиты на западе не существует, и, как подчеркивает Генон, она разрушена законом множественности, вовлечена в сферу иллюзии и лжи современной "материальной цивилизации". Для современного человека не существует ничего за пределами видимого или осязаемого мира, и не существует науки, которая не занималась бы исключительно вещами, доступными измерению, взвешиванию и т.д. Поэтому же в современном мире такое большое значение имеют экономические факторы и идеалы материального благосостояния. В результате Запад, по убеждению Генона, перестал быть христианским. Более того, Запад осуществляет свою экспансию повсюду, к чему Генон относится крайне отрицательно. Однако осознание того, что же представляет собой современный мир в

495

действительности, не влечет за собой прекращение его существования. Генон приходит к выводу, что существеннейшая черта современного мира — отрицание традиционной и сверхчеловеческой истины. Если бы такое понимание стало всеобщим, то финальная трансформация этого мира смогла бы произойти безо всякой катастрофы. Но для решения этой задачи необходимо создание интеллектуальной элиты. Заключительные страницы книги посвящены рассмотрению некоторых конкретных путей решения этой задачи и анализу препятствий, которые могут встретиться на этих путях.

А. И. Пигалев, А. И. Макаров

КРИСТЕВА (Kristeva) Юлия (р. в 1941) — французский философ, лингвист и литературный критик болгарского происхождения. В 1965, приехав в Париж, вступила в брак с Ф.Соллерсом, работала ассистенткой у Леви-Стросса, вступила в группу "Тель Кель" и посещала (с 1966) семинары Р.Барта. С 1970 — член редакционной коллегии "Тель Кель". В конце 1960-х стала известна во Франции как переводчик и популяризатор М.М.Бахтина. В 1970-х активно посещает семинары Лакана, с 1974 — возглавляет кафедру лингвистики Университета Париж. С 1979 начинает карьеру феминистски ориентированного психоаналитика. С 1980 оформляется проект исследования К. "локальных сознаний" — "любви", "меланхолии и депрессии", "отчуждения". С 1994 начался новый этап в творчестве К.: "возвращение" к психоанализу, мотивированное поисками новых оснований "похороненной" в постструктурализме и постмодернизме человеческой субъективности, который реализовался в двух томах лекций "Смысл и бессмыслица бунта". Основные работы: "Семиотика" (1969), "Революция поэтического языка" (1974), "Полилог" (1977), "Власти ужаса" (1980), "История любви" (1983), "В начале была любовь. Психоанализ и вера" (1985), "Черное солнце, депрессия и меланхолия" (1987), "Чуждые самим себе" (1988) и др. В конце 1960 — начале 1970-х К. обращается к анализу ("семиологическая авантюра") достижений, возможностей и пределов семиотики. Специфичным для последней является, по ее мысли, то, что, конституируя формальные системы, семиотика не только моделирует функционирование тех или иных означающих практик, но и сама по себе постоянно оперирует в сфере языка, также являя собой и означающую практику. Необходимо поэтому, чтобы в рамках каждого семиотического исследования осмысливались отношения между объектом и языком описания. В качестве такой саморефлексивной науки семиотика способна сделать объектом рассмотрения дискурс науки, становясь тем самым "наукой об идеологиях" и, одновременно, "идеологией науки". К. подчеркивает, что объекты семиотического исследования — идеология и все многообразие социальных практик — являются знаковыми

системами и, функционируя по аналогии с языком, подчиняются законам означивания (различение означающего и означаемого, денотативного и коннотативного значений и т.д.). По К., исследование феноменов культуры посредством прямого приложения лингвистической модели приводит к редукции многообразия их характеристик, и прежде всего игнорирует позицию субъекта. К. предлагает критическое развитие теоретических положений Соссюра и Пирса в виде теории значения, которая с "необходимостью должна быть теорией говорящего субъекта". Выступила основателем интердисциплинарного подхода (на стыке философии структурализма, психоанализа, лингвистики и семиотики), именуемого концепцией семанализа. "Семанализ", согласно К., акцентирует внимание на материальных аспектах языка: звуках, ритмической организации, графической репрезентации. Эта материальность не может быть редуцирована к каким-либо структурам или выведена из "порождающих моделей". Семанализ был разработан К. с целью анализа гетерогенного характера означающих практик говорящего субъекта и соответствующих им первичных лингво-психологических процессов. В функционировании языка, понятого как совокупность речевых практик, К. прежде всего интересуют свойства субъекта речи, открывающиеся вне и помимо традиционной феноменологической трактовки сознания, надстраивающиеся над трансцендентальным Его, а также специфический характер практик означивания, делающих возможным "выражение значения в передающихся между субъектами предложениях". Чтобы избежать традиционалистского включения субъекта в рамку телесности и бессознательных процессов, К. использовала идеи структурного психоанализа Лакана. Субъект трактуется ею как изначально противоречивый и являющийся смешением бессознательных и сознательных мотиваций, психологических процессов и факторов социального ограничения. К. декларирует необходимость рассматривать язык как динамический процесс или гетерогенную структуру, манифестирующую и формирующую разнообразие человеческих субъективностей. К. рассматривает два нераздельно существующих внутри языка уровня — семиотического и символического, — комбинирование которых производит все многообразие типов дискурса, типов означающих практик. Семиотическое, согласно К., представляет собой долингвистическое состояние инстинктивных влечений и проявление их работы в языке (что коррелируется с разработанной Фрейдом схемой структурирования желаний в первичных процессах их перемещения и сгущения). Семиотическое также является фундаментальной стадией в про-

496

цессе формирования субъекта, "подготавливает будущего говорящего к вступлению в область знаков (символическое)". Символическое, по К., выступает в качестве "социального эффекта отношения с другим, проистекающего из объективного противостояния биологических (в том числе сексуальных) различий и конкретных исторических структур семьи"; оно включает в себя, идентификацию субъекта, выделение отличного от него объекта, установление знаковой системы. В целях уяснения динамики взаимодействия указанных модальностей в языке и их роли в конституировании субъекта К. разрабатывает платоновское понятие "хора". У нее хора обозначает пространство, в котором еще не присутствует знак, осознаваемый как отсутствие объекта, и разделение на реальное и символическое. В хоре, по мысли К., т.е. в процессах, которые связывают тело субъекта с объектами и членами семьи, прежде всего с матерью, — функционирует семиотическое. Хора, таким образом, является пространством, в котором единство субъекта расщепляется под воздействием семиотического еще до того, как производится сам субъект (см. Хора). Соотнося свою концепцию с существующими концепциями субъективности, К. анализирует взгляды Гуссерля, Лакана и др. Гуссерлианское понятие "тетического" рассматривается ею в отношении к конституированию говорящего субъекта. С целью локализовать тетическую фазу в становлении субъекта К. обращается к лакановскому прочтению идей Фрейда и объединяет теорию тетического постулирования и теорию трех стадий развития субъекта. Конституирование говорящего субъекта предстает как сложный процесс, где на первой стадии — "стадии зеркала" — ребенок осуществляет первый воображаемый синтез, результатом которого становится идеальный образ себя как единого тела и, как следствие, отличие себя от окружающего мира как объекта. Следующая стадия, в течение которой субъект усваивает язык, представляет собой вторичное членение воображаемого тела и выражение этого в языке под действием символического. Предметом особого интереса для К. становятся "прорывы" или "следы" семиотического в анализируемых феноменах, прежде всего в текстах, в виде ритмов и интонаций, глоссаллий психотического дискурса. По отношению к означиванию эти явления избыточны (гетерогенны) и создают зачастую бессмысленные эффекты, разрушающие не только принятые мнения и способы означивания, но и синтаксические нормы, — то, что является гарантом тетического сознания. Концепция поэтического языка, разработанная К. на основе анализа текстов Малларме, Арто, Джойса, постулирует наличие таких "прорывов" по отношению к значению и означиванию и, одновременно, манифестирует гетерогенность субъекта, его неспособность к устойчивой и однозначной идентификации. Субъект предстает как субъект "процессуальный", фрагментированный работой инстинктивных влечений, относящихся к первичному синтезу воображаемого тела, и первичной идентификацией с матерью и символическим законом (отцовской функцией) — то есть как множество непостоянных идентификаций, удерживаемое посредством отцовской символической функции. Понятие "текст" является основным объектом исследования семанализа. К. вычленяет четыре типа означающих практик: нарратив, метаязык, теория (созерцание) и текст. Текст определяется ею как "транс-лингвистический аппарат, который перераспределяет порядок языка" и соотносится с последним в качестве

революционной его трансформации; текст представляет собой ритмическое чередование парных категорий, прохождение инстинктивных ритмов через определенные положения, производящее значение, всегда избыточное по отношению к предшествующему. Таким образом, текст не рассматривается К. в качестве языка общения, кодифицированного посредством грамматики. Текст не репрезентирует нечто реальное. Что бы он не означал, текст трансформирует реальность. Отказываясь от понимания текста как одномерного процесса коммуникации между адресантом и адресатом, К. подчеркивает его специфическое качество — свойство порождать новые смыслы или продуктивность. Первоначально рассматривая интертекстуальность как процесс перехода субъекта от одной знаковой системы к другой, К. в дальнейшем (под влиянием диалогистики М.Бахтина, представлявшего литературный текст как множество голосов, формирующих полифоническую структуру) переформулировала данную концепцию. К. определяет текст как пересечение и взаимодействие различных текстов и кодов, "поглощение и трансформацию другого текста". Интертекстуальность, по К., не может быть редуцирована к вопросу о литературных влияниях, она охватывает все поле современного и исторического языка, отрефлексированных в тексте. В последующем идея интертекстуальности разрабатывалась Р.Бартом и др., в результате чего поле ее применения было расширено до объема сферы культуры в целом (понятие текстового универсума). Идеи семиотического и символического в анализе литературных текстов нашли у К. известное продолжение в концепциях генотекста и фено-текста. Под гено-текстом К. предложила понимать доязыковой процесс — основу формирования структур выражения. Гено-текст охватывает все семиотические процессы (импульсы, их рас- и сосредоточенность), но также и возникновение символического (становления объекта и субъекта, образование ядер смысла). Фено-текст — языковая структура (в отличие от процессуальности гено-текста), служащая коммуникации и

497

предполагающая наличие адресанта и адресата. Философствование К. явилось одним из наиболее значимых импульсов, приведших к возникновению постструктурализма: она ввела в область семиотики такой (прежде инаковый ей) объект как телесность и предложила рассматривать последнюю с точки зрения ее знаковости. С 1994 начинается новый этап в творчестве К.: "возвращение" к психоанализу, мотивированное поисками новых оснований "похороненной" в постструктурализме и постмодернизме человеческой субъективности. Возвращение к субъекту К. связывает с идеей или, более точно, с опытом бунт-культуры (la cultur-revolt) 20 в. По мысли К., в ситуации "фальшивой нормализации мира", когда культура все более и более превращается в культуру-шоу, культуру-развлечение, именно бунт-культура выступает гарантом и возможностью сохранить критический потенциал культуры. Аппелируя к З.Фрейду, М.Прусту и Хайдеггеру, К. связывает идею бунта с "возвращением к архаическому", с доступом к "вневременной темпоральности", и, в конечном счете, с опытом "памяти, смысла и счастья". В своих лекциях "Смысл и бессмыслица бунта", прочитанных в Университете Париж-VII в 1994—1995 и опубликованных в двух томах в издательстве Fayard, К. предлагает панораму французской бунт-культуры 20 в.: творчество Л.Арагона, Сартра, Р.Барта и др. рассматривается ею в пост-семиотической перспективе — перспективе возвращения к идее человеческого опыта, который включает в себя как принцип наслаждения (психоанализ), так и принцип возрождения (re-naissance) — одних смыслов ради других. (См. также **Диспозитив семиотический, Интертекстуальность, Означивание, Пустой знак, "Смерть субъекта", Хора, Генотекст/Фенотекст.**)

И.М. Бобков

"КРИТИКА ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО РАЗУМА"

("Critique de la raison dialectique". V. 1. Paris, 1960; V. 2. Paris, 1985) — трактат Сартра, посвященный исследованию фундаментальных проблем философии истории, социальной онтологии и методологии социального познания, включая проблемы онтологических оснований истории и условий ее интеллигибельности; анализу взаимоотношений индивидуальной социально-исторической практики с практиками других в поле социальной материи и их метаморфоз; выявлению и описанию типов социальности в различных видах человеческих объединений, возникающих в условиях сосуществования и совместной практики; обсуждению в контексте предпринятого исследования вопроса о предпосылках, путях и возможностях разработки новой антропологии. От "абстрактной и изоляционистской", как позднее назвал ее сам Сартр, точки зрения на человека и его свободу, развитой в "Бытии и ничто", в "К.Д.Р." философ переходит к рассмотрению движения индивидуальной деятельности в структурах социального механизма, судьбы индивидуальной свободы в конфликтном поле исторической intersубъективности, во внешнем мире с его отчуждением, насилием, гнетом нужды и "редкости" (нехватки средств удовлетворения потребностей). Расширяя поле анализа "конкретных синтезов" опыта помещением их "внутрь продвигающейся диалектической тотализации, такой, как сама история", Сартр в этом произведении размышляет о природе и специфике существования объектов и структур социального поля, происхождении и онтологическом статусе исторической необходимости, ее отношениях со свободой и случайностью в истории, возникновении отчуждения человека, формах его понимания и переживания самим человеком, возможностях и способах его преодоления. Он исследует открываемый в индивидуальной практике "опыт необходимости", заменяет онтологический примат бытия-в-себе ("Бытие и ничто")

"приматом Истории" и связку "свобода — случайность" связкой "свобода — необходимость". Признав необходимость анализа материальной обусловленности человека и его практики (способом производства материальной жизни, экономическими и другими отношениями, объективными структурами социального поля с его "коллективными объектами", гнетом нужды, редкости, отчуждением и насилием), Сартр высоко оценивает эвристические возможности социальной философии Маркса, его подход к анализу конкретных исторических событий. Маркс, по мнению Сартра, рассматривает человека "в его целостности, то есть исходя из материальности его положения"; его концепция есть "единственно возможная форма действительно конкретного знания" и "самая решительная попытка осветить исторический процесс в его тотальности". Однако современные марксисты, по Сартру, утратили эвристичность марксовской концепции: априорный схематизм подменил собой конкретность анализа событий; вся конкретика человеческой жизни оказалась сведенной к случайности; и это привело к непониманию истории и человека, к исключению человека из марксистского знания. Поэтому соединение экзистенциализма, отправной точкой которого как раз и является субъективность, "конкретность", с концепцией истории Маркса, позволит, по мнению Сартра, ввести в универсальное знание об истории неустранимое своеобразие человеческой авантюры. Введение экзистенциального проекта в сердцевину знания в качестве его основания возвратит историческому событию его характер "переживаемого события", его неоднозначность и множественность измерений, а истории — ее характер живой, открытой событийности; позволит сделать интеллигибельной историю, которую де-

498

лает человек и которая делает его. Мотивация и программа трансформации марксизма в "структурную и историческую антропологию" представлена Сартром в работе "Проблемы метода", вошедшей в состав первого тома "К.Д.Р.". Оба тома "К.Д.Р." — попытка философски обосновать структурную и историческую антропологию, разработать метод "понимающего познания" истории (как беспрестанной тотализации) и человека (одновременно агента и продукта истории). У Маркса, по мнению Сартра, мы имеем дело с "диалектическим разумом" лишь в качестве "эмпирического канона" исследования конкретных исторических событий, но при этом нерешенной осталась задача его теоретического обоснования, задача выявления и экспликации онтологических оснований истории. Цель Сартра — выявить тип интеллигибельности марксовской реконструкции исторического процесса в "Капитале", прояснить рациональные основания очевидности его диалектического опыта и обосновать диалектическую рациональность как новую структуру бытия и опыта. Это предполагает рассмотрение практики и ее результата одновременно с точки зрения объективации (человека, воздействующего на материю) и объективности (тотализированной материи, воздействующей на человека), описание истории как соединения — посредством конкретной человеческой практики — обстоятельств (условий) и проекта (преодоления этих обстоятельств к конкретной цели). Сохраняя общую схему анализа ситуации и специфичности человеческого акта, разработанную в "Бытии и ничто", определяя практику как отрицательность по отношению к данному, наличному, задавая индивидуальную практику как осознающую (переживающую) себя, свои цели, Сартр в "К.Д.Р." развивает идею проекта — с неизбежностью пересекающего поле инструментальных возможностей и получающего в этом отчуждающем его поле социальной материи новые измерения — как нередуцируемого и конкретного опосредования "между двумя моментами объективности". Именно анализ проекта, по Сартру, позволяет прояснить, понять историю, сделать ее интеллигибельной. Индивидуальная практика, проектирующая и непосредственно осознающая (переживающая) себя, производя объекты и структуры социального поля и поддерживая их в их существовании (прежде чем быть *движущей силой*, противоречие является результатом; то, что потом можно выявить как структуру, "вначале и конкретно" появляется как поведение), оказывается у Сартра основанием новой рациональности. Оба тома "К.Д.Р." объединены стремлением доказать, что необходимость "как аподиктическая структура диалектического опыта" не коренится ни в "свободном развертывании внутреннего", ни в "инертной дисперсии внешнего": она навязывает себя "в интeриоризации внешнего и экстериоризации внутреннего". В первом томе, носящем подзаголовок "Теория практических ансамблей", Сартр пытается "заложить основы "Прологомен ко всякой будущей антропологии". В духе Канта характеризует философ и свою задачу. Она является "критической": определить границы, законность и сферу применения диалектического Разума. При каких условиях возможно познание истории? В каких пределах устанавливаемые связи могут быть необходимыми? Что такое диалектическая рациональность, каковы ее границы и основания? В решении этих вопросов Сартр исходит из противопоставления двух способов познания: Аналитического разума (наук о человеке) и Диалектического Разума. Аналитический разум, по Сартру, не может открыть диалектику, сделать историческое событие прозрачным: его сфера — внешние связи; его тип рациональности (аналитический детерминизм) придает исследуемым объектам механическую материальность, т.е. инертность и внешнюю обусловленность; позиция исследователя является внешней по отношению к исследуемым объектам. Диалектический Разум, основное понятие трактата, отсылает к диалектике Гегеля. Стремясь освободиться от идеализма Гегеля и отвергая, вслед за Марксом, гегелевскую идею тождества бытия и знания, Сартр сохраняет и развивает гегелевскую идею диалектики как движения в бытии и познании (понимании), движения, которое определяется двойным требованием: становление и тотализация. Размышляя о возможности Истории, Истины в Истории и в структурной и исторической антропологии, Сартр считает, что

противоречия в обществе и их синтетические превосхождения теряют всякое значение и всякую реальность, если, как утверждают позитивисты, существуют Истории и Истины, т.е. если История и Истина не являются тотализирующими. В таком случае История, по Сартру, не имеет единства, направленности (необратимости), смысла, Истины, интеллигибельности. И в антропологии, считает Сартр, Истина может существовать только как становящаяся и как тотализация. И такая тотализация, по его мнению, — реальность, она постоянно осуществляется как История и как историческая Истина. "Тотализирующей силой" у Сартра выступает диалектика. Диалектика не связывается им ни с природой, ни с детерминизмом. "Лишь объектом метафизической гипотезы" считает философ диалектику природы. Стремясь найти основу тотализации в самой действительности, в отношении людей к природе, к "исходным условиям" и в отношениях людей между собой, он объявляет источником диалектики индивидуальную практику — проектирующую и осознающую себя, целеполагающую и реализующую себя. Диалектика для Сартра — "закон практики", ее рациональность. Эту диалектику он назы-

499

вает "конституирующей", противопоставляя ее диалектике "конституированной". "Конституированная диалектика" открывается Сартром на уровне Истории и понимается как "результатирующая" — результат столкновения и взаимного наложения друг на друга множества проектов, актов, поскольку историю делают и другие люди, ее делает одновременно множество "индивидов, осуществляющих практику". Диалектическим движением для Сартра является также движение мысли одновременно по направлению к объективному результату и к первоначальным условиям. Пытаясь, таким образом, отыскать диалектику как то, что относится одновременно к структурам реальности и к структурам человеческой практики, и исходя из понимания того, что в философии Разум — не просто порядок наших мыслей, а порядок, который воспроизводит или конституирует порядок бытия и является в этом смысле определенной связью познания и бытия, Сартр связывает все эти значения в своем понятии диалектического Разума. "К.Д.Р." различает тотализацию (само превзойдение данного к цели, саму практическую реорганизацию материального поля в зависимости от целей, преследуемых субъектом практики) и тотальности ("следы прошлого действия", объективации, кристаллизации этой деятельности превзойдения в поле социальной материи, результаты тотализаций, "пассивное", "инертное", "уже сделанное", или то, из чего уже "ушла" живая практика, оставив его позади себя как "сбросы", последствия своей работы). Онтологический статус тотализации и тотальности в "К.Д.Р." сопоставим, соответственно, с онтологическим статусом "для-себя" и "в-себе" "Бытия и ничто". Множественность тотализаций и тотальностей постоянно тотализируется Историей, при этом это тотализированное приобретает самостоятельное значение и становится "законом для всех". Именно этот закон, конституирующийся в тотализирующем движении Истории, Сартр называет диалектическим Разумом. Возникая как "осуществляющаяся тотализация без тотализатора", диалектический Разум является "внешним для всех, потому что он — внутренний для каждого". Осуществляемый как спонтанность и в тотальной прозрачности для каждого (ибо "он есть мы сами", наша практика), он в то же время испытывается каждым как "абсолютная необходимость" (он есть "единство всего того, что нас обуславливает"). Сартр утверждает интеллигибельность "этой тотализации нашей практической множественности", вводя предположение "фундаментальной идентичности отдельной жизни и человеческой истории", или "взаимности их перспектив". Он говорит о "тотальном опыте": опыте всей жизни человека, поскольку она растворяется во всей истории, и опыте всей истории, поскольку она "стягивается" во всей жизни человека. Это,

по Сартру, и есть "место критического опыта". Задавая диалектический Разум как двойное движение в познании и бытии, как новый Разум, новое отношение между мыслью и ее объектом, как "конституирующий и конституированный разум практической множественности" ("людей", человечества), стремясь обосновать его как рациональность практики, тотализации и "социального будущего", Сартр тем самым предполагает — отыскав "наш аподиктический опыт в конкретном мире Истории" — критически исследовать и обосновать инструменты мысли, которыми история себя познает (понимает), поскольку они суть также практические инструменты, которыми она себя делает. Диалектический Разум является для Сартра одновременно типом рациональности и преодолением (интеграцией) всех ее типов. Диалектическая рациональность, таким образом, связывается мыслителем со сложными отношениями практики и тотализации, с "диалектическим и непрерывным единством необходимости и свободы", а диалектический Разум, конституирующийся в мире и посредством мира, оказывается "подвижной связью" "исторической тотализации и тотализирующей Истины". Интеллигибельность диалектического Разума, если он должен существовать, есть, по Сартру, интеллигибельность тотализации. Приходя от индивидуальной практики к различным формам "человеческих ансамблей", Сартр пытается выявить их структуры, способы их формирования (исходя из отдельных практик) и трансформации, показать их тотализирующее действие на индивидуальные практики. Важно, по мнению Сартра, показать диалектическую интеллигибельность этих трансформаций, понять связи практики (как осознающего себя превосхождения данного к цели) со всеми "сложными множественностями", которые ею организуются в условиях совместного существования с Другими и в которых она теряет себя как практика, чтобы стать "практикой-процессом". Исследователь должен вновь пережить и понять свою принадлежность к гетерогенным человеческим ансамблям, выявить конституирующие их связи и определяющие их практики. Будучи живым опосредованием между раз-

личными человеческими ансамблями, он должен раскрыть, является ли сама эта опосредующая связь выражением тотализации. Критический опыт должен открыть, как "практическая множественность" "реализует в самой своей дисперсии свою интериоризацию". Тотализирующее познание не должно приходить к онтологической тотализации извне как ее новая тотализация: исследователь сам тотализирован Историей, его критический опыт выполняется внутри осуществляющейся тотализации и есть ее реальный момент. По Сартру, необходимо, чтобы диалектическое познание было моментом тотализации, т.е. чтобы тотализация содержала в се-

500

бе самой свою рефлексивную ретотализацию как необходимую структуру и как тотализирующий процесс внутри общего процесса. Индивидуальная практика, будучи прозрачной для самой себя и являясь "единственным конкретным основанием" исторической диалектики, должна, по мнению Сартра, поставлять ей модель и правила "полной интеллигибельности". Основной вопрос антропологии, которую Сартр предполагает основать на своей онтологии истории и онтологии человеческой практики, — связь между "практическим организмом" и неорганической материей. Схема интеллигибельности задается связью индивидуального действия с целью. Это определяет противопоставление в сартровской концепции истории "коллектива" и "группы" как типов человеческих объединений, типов социальности. Подчеркнув, что исторически тотализация человеком материи (как его потребность) предшествовала тотализации материей человеческих отношений, Сартр описывает отчуждение человека в "коллективе" как правило его объективации, ибо в условиях "редкости" "обработанная материальность", организующаяся по своим собственным, не зависящим от человеческого проекта законам, обуславливает человеческие отношения. Ее объекты, становясь "судьбой" для каждого, "производят своего человека", в практике которого реализуют свою власть над человеческими поведениями и отношениями. Показывая "как бы эквивалентность" отчужденной практики и "обработанной материальности", Сартр называет "практико-инертным" область этого "симбиоза", "соответствия". Эту область "инертных значений", материальных требований Сартр называет "диалектикой пассивности", "анти-диалектикой", контрфинальностью, превращающей практику в "практику-процесс", в "пассивизированное действие", "практику без автора", "практику другого во мне". "Коллектив" — раздробленное, "инертное множество"; его единство — вовне, в объекте; "сериальность" — его тип социальности; "инаковость" — его антидиалектическая структура. Подчиняясь внешней необходимости, индивид на уровне "серии" реализует себя "под знаком другого". Проект каждого в коллективе — одиночество; отношения в коллективе — конфликт (из-за редкости благ), стремление разрушить другого (как конкурента), разделение, бегство (от себя, от подлинности, авторства, личной ответственности). В коллективе люди пассивно претерпевают историю, каждый делается объектом истории, которую делают другие. Коллектив есть "пассивное бытие" человека, которое предуготовано ему обществом. Единственно существенным в этом типе "человеческих ансамблей" человек признает свое "бытие-вне-себя". Сартр описывает страх "серийных" людей перед своей свободной практикой и свободной практикой других. Как про-

тест против объекта практико-инертного поля в качестве "судьбы", против инертности и инаковости, разобщенности и бессилия человека в "коллективе" возникает "сливающая группа" — свободное объединение спонтанных практик, где свобода и необходимость сливаются, каждый является автором своего проекта, действующим как "самость" и узнающим себя в "общем действии", которое и представляет собой для Сартра "конституированную диалектику". Здесь люди сами являются авторами проектов своей деятельности, правила своего объединения и структуры отношений между собой в этом типе объединения. Если в "практике-процессе" человек пассивен, то в "практике-свободе" индивидуальная практика "сама изобретает свой закон в абсолютном единстве проекта". Сартр исследует метаморфозы "группы" в поле социальной материи, ее усилия сохранить себя (посредством "клятвы", "братства-террора", организации общего действия и социального института), возникающую при этом инаковость, отчуждение и, в конечном счете, растворение "группы" в "серии", вырождение ее в "коллектив". Диалектический Разум требует понимать овеществленные отношения, внешнее отчуждение, редкость, насилие, эксплуатацию и т.п. в перспективе реинтериоризации их человеком. И эта реинтериоризация есть трансформация их значения. Именно на пути восстановления безусловного авторства человека, утверждения его "практики-свободы" ищет философ возможности создания новой, подлинно человеческой интерсубъективной общности, "где единственными реальными отношениями будут отношения людей между собой...". Практика, даже отчужденная, обладает приоритетом над требованиями материального поля, подчеркивает Сартр. Социальная материя в его социальной онтологии является пассивным двигателем истории и выполняет эту роль лишь посредством человеческой практики. "...Без живых людей нет истории", и если способ производства есть базис всякого общества, то труд как свободная конкретная деятельность есть базис "практико-инертного" и самого способа производства. Практика, даже отчужденная, трактуется Сартром как "ответ" человека на требования и ожидания материального поля, как "изобретение" и "взятие" их на себя самим человеком. Проект, таким образом, оказывается условием возможности Истории и правилом ее интеллигибельности, несмотря на все его метаморфозы в отчуждающем его поле социальной материи. Первый том "К.Д.Р.", вычленив диалектику конституирующую, конституированную и анти-диалектику, представляет нам, по Сартру, только статические условия возможности Истории. Второй том (его

подзаголовок "Интеллигибельность Истории", он остался незавершенным и опубликован после смерти Сартра) объединяет их в движении

501

тотализации как "осуществляющейся Истории и становящейся Истины". Исходя из того, что все уровни практики являются опосредованными и тотализированными человеком, Сартр объявляет тотализацию "исчерпывающей": она "осуществляется повсюду" и не оставляет вне себя никакого элемента практического поля ("люди, вещи, практика, практико-инертное, серии, группы, индивиды"). Онтологический статус Истории приходит к ней и от внешнего мира, и от человеческой практики как изобретения ("диалектического превзойдения данного"). История как диалектическое движение — идет ли речь о практике или понимании — знает, по Сартру, только "человеческую авантюру" и есть "уникальная авантюра". Тотализация осуществляется через конкретные индивидуальные действия вождей и рядовых участников событий, поэтому Сартр исследует ее как "индивидуированный" процесс, т.е. как "сингуляризирующую инкарнацию", персонификацию. Именно с инкарнацией и сингуляризацией тотализации Сартр связывает ее направленность. История для него есть открытая, рискованная живая событийность. Показывая, что тотализация "практического ансамбля", всех обстоятельств, всех опосредующих звеньев и полей осуществляется в каждом проекте, действии, событии, Сартр доказывает, что событие есть "разрыв с прошлым" и трансформация его значения. Он настаивает на необходимости понимать действие в определениях, которые его сингуляризуют, выявлять в нем новое и нередуцируемое. Поскольку общая практика осуществляется через индивидуальную практику, подчиняя "свою внутреннюю необходимость" "синтетическому единству случайной фактичности", путь Истории нельзя определить а priori трансцендентальной диалектикой. В этой связи Сартр говорит о фактичности Истории, о необходимости случайности, о ее конститутивности и диалектической интеллигибельности. Не подчиняя Историю случайности, он стремится показать, что История интегрирует случайности как "очевидные знаки и необходимые последствия своей собственной фактичности". Тотализация как акт "от начала до конца" противопоставляется Сартром "практико-инертному" как "инертности". Противоречие между присутствием практико-инертного и синтетическими структурами практического поля не разрушает тотализацию. Напротив, по Сартру, это противоречие является движущей силой ее темпорализации. Задавая Историю в качестве "внешнего, переживаемого как внутреннее, внутреннего, переживаемого как внешнее", он определяет ее как постоянную возможность смысла для человеческой жизни. Смысл, по Сартру, есть то, "что переживается в интериорности", "в практической организации тотализации". Опосредуя историю, "нечеловеческое" в социальной онтологии Сартра само "оказывается

повсюду в интериорности", оно оказывается как бы подвешенным в акте интериоризации, оно присутствует как сопротивление Истории и ее всегда "превосходимое основание". Именно в интериорности, в акте интериоризации, в условиях принципиального "не-знания" и решается человеком вопрос о смысле данного и возможностях действия. Таким образом, можно сказать, что сартровская онтология истории рассматривает конкретную индивидуальную практику как источник и нередуцируемое экзистенциальное обеспечение всех социальных отношений, исторических событий и исторического процесса в целом. Сартровский философский опыт исследования человека — редуцированного объективным (научным) знанием — в более широком контексте возникновения и функционирования объективных структур социально-исторического и культурного полей с их "коллективными объектами", т.е. на уровне их нерасторжимой связи с живыми индивидуальными практиками, конкретными поведением, завязывает проблему условий возможности и интеллигибельности Истории вокруг смысловой оси "структура — поведение". История, эта открытая и рискованная событийность, предполагает у Сартра человека, субъекта практики, как свой шанс; не случайно Сартр подчеркивает: история определяется не только редкостью материальных благ, но и редкостью людей (с одной стороны, их много, о чем свидетельствует недоедание, массовый голод и др.; а с другой — их мало: "никто не делает строгую историю", "никто не делает дело полностью"). Выявление онтологических (экзистенциальных) оснований Истории является для Сартра необходимой предпосылкой адекватного понимания соотношения необходимости и возможности в Истории, условием ее интеллигибельности. На этом же основывается и сартровское утверждение ответственности человека, который делает историю и которого делает история. Необходимо, по Сартру, чтобы все, "*кроме смерти*", было *человеческим* в тотализации человеческой истории — даже анти-человеческие силы, даже контр-человечность человека", для того чтобы человек мог "произвести себя во внешнем мире как их внутреннюю границу". А поскольку последнее действительно может быть только тем, что "на собственных основаниях" производится самим человеком в акте интериоризации им всего того, что его обуславливает, эвристичность сартровской философии истории и его социальной онтологии связана и с разработанной на их основе и в их рамках нередукционистской методологией социального познания. В любом случае, речь может и должна идти о присутствии "человеческого" в мире человека, о присутствии свободного в самом, казалось бы, несвободном из человеческих поведений, в самой, казалось бы, "нечеловеческой" из "человеческих

502

ситуаций". Философия истории и социальная онтология Сартра, изложенные им в "К.Д.Р.", суть усилие

философа установить, выявить и описать такое присутствие как присутствие онтологически нередуцируемое; разработать способы его философского понимания; на этой основе минимизировать долю "случайного" и "незнания" в нашем понимании истории и самих себя; отыскать пути высвобождения "человеческого" и освобождения человека в поле социальной материи. Сартр разработал методологический аппарат фиксации и экспликации индивидуального понимания (переживания, решения), индивидуальной свободы как конститутивной части самих исторических событий и процессов, самого социально-экономического и культурно-исторического пространства человеческой жизнедеятельности с его "коллективными объектами". Предложенный Сартром метод регрессивно-аналитического и прогрессивно-синтетического исследования предназначен обеспечить понимание того, как человек, исходя из материальных и исторических условий, определенным образом переживая и понимая их и свои конкретные цели, проектирует себя к самообъективации, реализует себя и участвует в конституировании тотальностей и структур социально-исторического и культурного полей. Своим исследованием онтологической конститутивности фактического *cogito* и фактической человеческой практики Сартр модифицирует и развивает в современном проблемном контексте великую картезианскую традицию философии *cogito* и философии свободы, сохраняет и заново определяет собственно философский, метафизический способ рассмотрения специфики не только человеческого сознания, человеческой практики и человеческого бытия в мире, но и специфики существования самих структур и объектов социально-исторического и культурного пространства.

Т. М. Тузова

"КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА"

("Kritik der praktischen Vernunft". Riga, 1788) — вторая после "Критики чистого разума" работа Канта, в которой излагается его учение о нравственности — критическая этика или метафизика нравов. На русском языке книга была впервые опубликована в 1879 в переводе Н.Смирнова ("Критика практического разума и основоположение к метафизике нравов", СПб., 1897 и 1908.) "К.П.Р." — главная этическая работа Канта, хотя первое систематическое изложение этических идей было предпринято им уже в "Основах метафизики нравственности" (1785), где Кант обосновал главный принцип или закон нравственности — категорический императив и дал основные его формулировки, разъяснив в заключительной части работы свой замысел в отношении критичес-

кого анализа практического разума (см. Категорический императив). Завершающей книгой по проблемам этики стала написанная им уже в преклонном возрасте "Метафизика нравов" (1797). Критика "практического разума" осуществляется Кантом в сопоставлении его с теоретическим (спекулятивным) "чистым разумом" и само деление этой критики и, следовательно, построение работы строго соответствует построению "Критики чистого разума" — предисловие, введение, учение чистого практического разума о началах ("Аналитика" и "Диалектика"), учение о методе чистого практического разума и заключение. В *предисловии* Кант объясняет, что его исследование должно доказать существование чистого практического разума и осуществить критику его практической способности, с допущением которой твердое основание приобретает трансцендентальная свобода в ее абсолютном значении. Тем самым "К.П.Р." развивает дальше основные результаты "Критики чистого разума" [см. "**Критика чистого разума**" (Кант)], доказавшей, что между свободой и необходимостью не существует логического противоречия, что они могут быть совместимыми характеристиками одного и того же предмета, рассматриваемого в различных отношениях, — "вещи в себе" (см. "Вещь в себе") в умопостигаемом мире и "явления" в мире эмпирическом. "К.П.Р." не удовлетворяется доказательством возможности мыслить единство свободы и необходимости; это "можно" она превращает в "есть", т.е. ее возможность здесь доказывается и она превращается в действительность, в опору всего здания кантовской моральной философии. Во *введении* Кант истолковывает саму идею критики практического разума и объясняет необходимость соответствия ее деления "согласно общему плану" делению критики теоретического разума, познание которого лежит в основе практического применения разума. В "*Аналитике*" он показывает, что необходимым условием совершения поступков в соответствии с моральным законом является свобода доброй воли, преодолевающая противонравственное сопротивление эмпирических условий, в которых живет человек. В свою очередь, сам категорический императив как необходимый и общезначимый моральный закон практического разума является единственным определяющим основанием свободной и доброй воли. Требование поступать так, чтобы максима индивидуальной воли могла иметь силу принципа всеобщего законодательства, является, по Канту, собственным априорным законодательством практического разума, способностью воли действовать на основании представления о законе независимо от чувственных склонностей, природной причинности и эмпирических условий. Оно и определяет свободу в положительном смысле. Осознание необходимости следовать нравственному закону

Кант называет долгом, подчинение которому и уважение к закону возвышают человека над собой как частью эмпирического мира и превращают его в свободную от условий этого мира, с присущим ему механизмом естественной причинности, личность. Свобода переносит нас в умопостигаемый порядок

вещей, интеллигибельный мир, к которому Кант приходит от открытого им морального закона, характеризуемого в качестве "закона причинности через свободу". Этот постулируемый им интеллигибельный мир он отождествляет с миром вещей в себе; при этом само понятие "вещей в себе" приобретает в границах его практической философии совершенно иной смысл по сравнению с тем, которое оно имело в его гносеологии (см. **"Вещь в себе"**). К традиционному их значению как того, чем предметы познания являются сами по себе, независимо от познания и его чувственных и логических форм, Кант добавляет понимание их в качестве особых объектов умопостигаемого мира. Наряду со свободой он относит сюда бессмертие души и бытие Бога. Признавая, с одной стороны, неискоренимость присущего человеку "радикального зла" (в том смысле, что из-за своей слабости последний не может долго и естественным образом находиться в состоянии напряжения и потому предается стихийному ходу событий, распушенности), а, с другой, — веруя в неустрашимость живущего в душе человека требования гармонии между нравственным поведением и счастьем, Кант вынужден был перенести эту гармонию из мира эмпирического в интеллигибельный. В своей *"Диалектике"* он и развивает идею о необходимости такого справедливого соответствия добродетели и счастья, считая, что последнее возможно лишь в силу принадлежности человека не только эмпирическому, но и сверхчувственному миру при допущении бессмертия души и бытия Бога. Необходимая связь добродетели и счастья и дает в итоге высшее благо, являясь его необходимой предпосылкой. Таким образом, согласно Канту, мы приходим к трансцендентным и гипотетическим для теоретического разума идеям, которые становятся допущениями, имеющими необходимое и конститутивное значение лишь в качестве постулатов практического разума и которые следует просто принять в качестве его требований. Выводя их, Кант серьезнейшим образом полагал, что нравственная жизнь на земле и счастье должны быть обязательно связаны между собой. Однако в реальной жизни, — считал он, — этой связи нет, потому что добродетель и счастье (чаще он называет последнее блаженством) различаются своим происхождением: источником добродетели является чистая воля, а источником счастья как объекта опыта выступают наши желания. Так как причинная связь возможна только как соединение объектов опыта, то добродетель никак нельзя признать причиной и, тем более, следствием счастья. Однако практический разум требует, по Канту, принятия высшего блага, требующего, в свою очередь, единства добродетели и счастья, без которого не может быть высшего блага и предмета практического разума. Таким образом, возникает антиномия практического разума с самим собой. Теоретический разум запрещал возможность такой причинной связи и ее познаваемость, практический же разум, наоборот, требует этого. В связи с разрешением этой антиномии Кант раскрывает очень важный для его философии вопрос об отношении теоретического (спекулятивного) и практического разума. Оба они — суть способности чистого разума. Функция первого — познание, функция второго — нравственность; объект познания — чувственный мир; объект (продукт) воли — мир нравственности. Теоретический разум направлен на природу и призван "определять" предмет и его понятия; практический разум направлен на свободу, он призван "производить" нравственный предмет и его понятия. Законы теоретического и практического разума находятся в противоречии друг с другом и тем самым нарушают единство разума. Но этого, по Канту, быть не должно и антиномию разума следует разрешить. Природа и свобода, мир чувственный и интеллигибельный не координированы между собой как две равноправные области. Интеллигибельное есть последняя основа эмпирического. Спекулятивный разум не может ни понять эту связь, ни отрицать ее; он может только отрицать ее познаваемость, но признает возможность ее мыслимости, значит он не может препятствовать требованию практического разума, который говорит о примате интеллигибельной сферы. Теоретический разум должен, по Канту, повиноваться велению практического. Подобно тому, как интеллигибельное относится к эмпирическому, а свобода — к природе, так и практический разум относится к спекулятивному. Это соотношение, принцип зависимости спекулятивного (теоретического) разума от практического Кант назвал "приматом чистого практического разума". Тем самым практический разум становится более авторитетной интеллектуальной инстанцией; опора на моральный закон позволила ему постичь "объективную реальность" того, что было непознаваемо для теоретического разума вследствие ограниченности возможностей последнего. Бог был для него не более чем трансцендентальной идеей, о которой не могло быть какого-либо знания, что же касается практического разума, то он придал определенный смысл "теологическому понятию первосущности как главному принципу высшего блага в умопостигаемом мире", показав, что высшее благо, делающее добродетельную личность счастливой, осуществляется в потустороннем, умопостигаемом мире. Высшее благо, как и надежда на счастье, начинается,

с точки зрения Канта, только при допущении бессмертия души и бытия Бога как высшей причины всего сущего, обеспечивающей полное соответствие между счастьем и нравственностью. Так, в отличие от теоретического разума, впадавшего в паралогизмы при попытке доказать бессмертие души, практический разум вводит понятие "бессмертие души" через допущение бесконечной длительности ее существования, "необходимой", — писал Кант, — для соразмерности с моральным законом в высшем благе". Точно так же, если при попытке решить антиномию теоретический разум выдвигал недоказуемое понятие "умопостигаемого мира", то практический разум пришел к "космологической идее умопостигаемого мира и к осознанию нашего в нем существования, опираясь при этом на реальность свободы воли". Разумеется,

такого рода "доказательства" свободы воли, бессмертия души и бытия Бога, связываемые с практическим разумом, не являются теоретически обоснованными положениями; они выдвигаются Кантом только для подкрепления его априорного морального закона. Сам автор "К.П.Р." и не настаивал на чем-то большем, когда писал, что "моральный разум требует понятия высшего блага, его осуществления, требует условий, при которых это добро только и может быть осуществлено", поэтому он требует свободы, бессмертия души, бытия Божия; они необходимы для осуществления высшего блага. Он полагал, что это утверждение не есть познавательное суждение или теоретическое положение, а есть моральное требование, практический постулат. Осуществить высшее благо — наша высшая цель, а принятие условий, при которых эта наивысшая задача может быть решена, — есть необходимая потребность нашего разума. Основанные на подобной потребности нашего разума утверждения и есть, по Канту, его постулаты. Мы лишь постулируем способность свободы, бессмертия души, бытия Бога, и эти постулаты нисколько не расширяют спекулятивного познания; они с необходимостью нужны нам для обоснования морального закона. В завершающей части своей книги — *учении о методе* чистого практического разума — Кант разъясняет, что под учением о методе он понимает вовсе не способ обращения с чистыми практическими основоположениями ради научного их познания. Для него это тот способ, каким можно было бы воздействовать этими законами практического разума на человеческую душу, заставить их влиять на максимы поведения эмпирических субъектов. И, наконец, в *заключении* к "К.П.Р.", Кант высказывает ставшую поистине сакраментальной и вдохновившую не одно поколение людей фразу о том, что "две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо над нами и моральный закон во мне". Однако благоговение, удивление и уважение не могут, по Канту, заменить познания законов мироздания и "изучения моральных задатков нашей природы". Хранительницей науки на этом пути "к учению мудрости" всегда должна оставаться философия, "в утонченных изысканиях которой публика... должна проявлять интерес к ее учениям, которые могут ей стать совершенно понятными только после подобной разработки".

Т. Г. Румянцева

"КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ"

(1790) — одно из основополагающих произведений Канта, в котором детально освещается трансцендентальная способность суждения как некая опосредствующая умопостигаемая инстанция между рассудком и практическим разумом. Вследствие такой постановки задач данное исследование призвано служить медиатором между двумя другими критиками: "Критикой чистого разума" и "Критикой практического разума". Основное назначение трансцендентальной способности суждения, о которой собственно и идет речь в "К.С.С.", заключается, согласно Канту, в подведении представлений под общие формальные законы, касающиеся возможного опыта вообще. Например, имеется закон рассудка в качестве общего закона природы ("каждое изменение имеет свою причину"): следовательно, способность суждения призвана указать некое условие, в соответствии с которым феномены подводятся под данное априорное понятие рассудка. Главным априорным принципом способности суждения является принцип целесообразности природы. Данный принцип всецело трансцендентален — посредством него задается априорное общее условие, в свете которого вещи становятся объектами нашего познания. От трансцендентального принципа Кант отличает принцип метафизический, в соответствии с которым объекты определяются не только априорно, но и эмпирически. Трансцендентальный принцип предполагает определенную априорную форму синтеза без априорного конструирования предметов, подпадающих под этот синтез. Метафизический же принцип предполагает априорную форму синтеза вместе с таким конструированием. Целесообразность природы, согласно Канту, позволяет специфическим образом созерцать природные феномены, не создавая их а priori, именно поэтому она и является трансцендентальным принципом. В принципе естественной целесообразности понятие объекта есть лишь чистое понятие о предмете возможного опыта вообще, поэтому оно не содержит ничего эмпирического. В принципе же практической целесообразности, который полагается в идее свободной воли, понятие об объекте является уже совершенно

505

конкретным — понятие способности желания как воли не принадлежит к трансцендентальным предикатам, поскольку всегда дано эмпирически. Именно в силу этого принцип практической целесообразности есть не трансцендентальный принцип, а метафизический. В то же время оба принципа априорны, поскольку для установления связи предиката с субъектом нет необходимости в проверке значимости суждения опытом. Максимы способности суждения лежат в основе исследования природы, так что понятие целесообразности природы направлено на возможность опыта как такового. Обращение к подобному опыту опирается на серию максим, вытекающих из многообразия частных законов. Кант приводит ряд таких максим: "Природа избирает кратчайший путь; она не делает скачков, ни в последовательности своих изменений, ни в рядоположности различных по своей специфике форм; ее великое многообразие в эмпирических законах есть, однако, единство, подчиненное немногим принципам". Эти основоположения говорят о том, как должно судить, а значит, при условии их эмпиричности не возможна демонстрация их объективной

необходимости. Трансцендентальный принцип подобных суждений нуждается в особой проверке — в трансцендентальной дедукции. Не имея эмпирической верификации, целесообразность природы, по мысли Канта, полностью субъективна. Ведь представляясь в качестве эмпирического закона, она есть скорее принцип способности суждения, чем понятие об объекте. Лишь благодаря тому, что это именно принцип, наша способность суждения ориентируется в многообразии целесообразных природных феноменов. Так, сквозь призму этого принципа мы можем рассматривать красоту природы в виде изображения понятия формальной целесообразности, в то время как цели природы — в виде изображения понятия реальной целесообразности. О субъективной, т.е. формальной, целесообразности мы судим эстетически, посредством чувства удовольствия, тогда как об объективной, т.е. природной, целесообразности — согласно понятиям, следовательно, логически. Таким образом, первый тип суждений строится на основании вкуса, второй — на основании рассудка и разума. В зависимости от типа суждений подразделяется и критика способности суждения, а именно: на эстетическую и телеологическую критику. Если первая есть способность судить о формальной целесообразности на основании чувства удовольствия или неудовольствия, то вторая — это способность судить о реальной целесообразности на основании рассудка и разума. Эстетическая способность есть особая способность судить о вещах не по понятиям, как это имеет место в рассудке, а по правилу. Согласно ходу рассуждений Канта, "телеологическая же способность суждения есть не некая специфическая способность, а лишь рефлектирующая способность суждения вообще, поскольку она, что всегда характерно для теоретического познания, действует по понятиям, но по отношению к некоторым предметам природы — по особым принципам, а именно по принципам только рефлектирующей, а не определяющей объекты способности суждения, следовательно, по своему применению она относится к теоретической части философии". Итак, трансцендентальная способность суждения связует теоретический разум с практическим. Основная ее задача состоит в наполнении содержанием рассудочных схем теоретического разума и разумных схем разума практического. Делится она, по Канту, на эстетическую и телеологическую способности суждения. В первой принцип целесообразности рассматривается как принцип чувственного созерцания, во второй — как природный принцип. Наиболее существенной частью кантовской "К.С.С." является эстетическая способность, поскольку именно в ней обнаруживается принцип формальной целесообразности природы по ее частным законам для нашей познавательной способности. В эстетической способности суждения, с точки зрения Канта, устанавливается на основании вкуса соответствие формы продукта нашему рассудку. В телеологической же способности указываются условия, при которых о продукте следует судить в соответствии с идеей цели природы, но при этом невозможно привести ни одного основоположения из самого понятия природы, которое бы априорно приписывало ей отношение к целям. Поэтому в телеологической способности всегда предполагается множество частных опытов. Если целевая связь в мире реальна, то для нее должен существовать особый вид каузальности, отражающий "преднамеренно действующие причины". Такие причины определяют возможности форм, действительно встречающиеся в вещах, но как формы они неотделимы от формообразования рассудка; следовательно, выдвигается вопрос об объективном основании, "способном определить продуктивный рассудок к такого рода действию". Это основание Кант и считает конечной целью существования вещей — основанием любых форм, фиксирующих целевые связи. Конечная цель ничем не обусловлена, значит, для осуществления идеи этой цели недостаточно природы. В природе не встречается чувственно воспринимаемых вещей, определяющее основание которых не было бы обусловлено чем-либо иным. Однако конечная цель разумной причины как особенная вещь необходимо должна быть такой, чтобы зависеть в ряду целей только от своей собственной идеи. По Канту, "мы имеем в мире лишь один род существ, чья каузальность телеологична, то есть направлена на цели; и вместе с тем они устроены так, что закон, по которому эти существа должны определять се-

506

бе цели, представляются ими самими как не обусловленный и независимый от природных условий, а необходимый сам по себе. Такое существо — человек, но рассмотренный как ноумен, единственное существо природы, в котором мы можем, исходя из его собственных свойств, познать сверхчувственную способность (свободу) и даже закон каузальности вместе с ее объектом, который это существо может ставить себе как высшую цель (высшее благо в мире)". Человек как моральное существо несет в себе самом высшую цель, и она не зависима от влияния природы, даже если цель оказывается в противоречии с последней. В меру своих сил разумное существо стремится подчинить определяющей его цели всю природу. Человек, таким образом, оказывается конечной целью творения. Без его участия линия подчиненных друг другу целей не была бы завершена; только в человеке, как субъекте моральности, обнаруживает себя конечная цель, которой телеологически подчинена вся природа, ведь он составляет безусловное законодательство в отношении любых целей. Цель разумных существ может быть познана только априорно. Вместе с тем, от этой цели можно заключить к ее высшему принципу. Такой вывод возможен в рамках двух трансцендентальных наук: физикотеологии и этикотеологии. Физико-теология есть такая позиция разума, на основании которой он заключает от целей природы к высшей ее причине, при этом им утверждается, что цели природы могут быть познаны только эмпирически. Моральная теология или этикотеология есть вывод разума, в котором он заключает от моральной цели разумных существ в природе к их причине.

Физикотеология предшествует этикотеологии, поскольку последняя является более возвышенной — создает более высокие формы синтеза. Природная целесообразность продолжается в целесообразности добродетельного поведения, но только в более явном виде. «К.С.С.» оказала решающее влияние на все последующее развитие немецкой философской и эстетической мысли.

А.Н. Шуман

"КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА" ("Kritik der reinen Vernunft". Riga, 1781) — центральная работа Канта, оказавшая системо-формирующее воздействие на развитие последующей трансцендентально-идеалистической традиции в немецкой философии (Фихте, Шеллинг, К.Л.Рейнгольд и др.), а также на неокантианство, особенно в его марбургской версии (см. **Марбургская школа неокантианства**). Выяснение философско-эвристического статуса "К.Ч.Р." с конца 19 в. осуществляется в западно-европейской историко-философской традиции в контексте проблемы первенства двух кантовских "Критик" — "К.Ч.Р." и "Критики практического разума". Особый масштаб данной дискуссии придавала полемика между представителями Марбургской и Баденской школ неокантианства. Так, баденцы (Виндельбанд и Риккерт) настаивали на ведущей роли "Критики практического разума", апеллируя к тому, что заслуги Канта в области этики не менее велики, чем в гносеологии, и что именно его интерес к этической проблематике и те трудности, с которыми он столкнулся на пути их решения, побудили его написать "К.Ч.Р.". Акцентировалось и то, что замысел "метафизики нравственности" возникает у Канта еще в 1760-х — задолго до формирования его гносеологических интересов, которые во многом оказались подчинены этическим исследовательским установкам. Уже в 20 в. ряд мыслителей вновь возвращается к предмету этого спора, пытаясь выйти за рамки марбургско-баденской дискуссии. Большинство новых интерпретаций хотя и отводило "К.Ч.Р." центральное место в учении Канта, призывало рассматривать ее в неразрывной связи с двумя его другими "Критиками", акцентируя глубокую и органическую взаимосвязь всех трех фундаментальных трудов (в качестве третьей его фундаментальной работы имеется в виду "Критика способности суждения"). Несколько особняком располагается интерпретация Хайдеггера, согласно которой, несмотря на признание ведущей роли именно "К.Ч.Р.", сама она рассматривается как текст, ничего общего не имеющий с проблемами гносеологии, а являющийся попыткой разработать основы метафизики в качестве фундаментальной онтологии. "К.Ч.Р.", посвященная определению и оценке источников, принципов и границ научного знания, была опубликована Кантом в двух изданиях — 1781 и 1787, причем, издание 1787 в текстуальном плане существенно отличалось от предыдущего, на что впервые обратили внимание еще Шеллинг и Якоби. По этому поводу в истории философии зафиксировано несколько различных объяснений, — в частности, ложные, нелепые и даже грубые выпады Шопенгауэра, обвинившего Канта в том, что во втором издании тот скрыл и затемнил свои прежние основные убеждения, исказив собственное произведение из страха перед читателями. Достаточно субъективным выглядит и объяснение Хайдеггера, посчитавшего, что во втором издании Кант отступил от сделанного им в первой версии "К.Ч.Р." открытия, "перетолковав" и "оттеснив в пользу рассудка" роль и значение трансцендентального воображения, преподав в результате совершенно новому трансцендентальную дедукцию. Существует соответствующее объяснение и самого Канта — то, которое он сделал в предисловии ко второму изданию "К.Ч.Р.". Философ утверждал, что во втором издании воспользовался случаем, чтобы по возможности "уменьшить затруднения и неясности при оценке книги"; в то же время в самих положениях и

507

доказательствах, а также в форме и обстоятельности плана сочинения он не нашел ничего подлежащего изменению. "Я попытался в настоящем издании сделать улучшения, которые должны устранить, во-первых, недоразумения в эстетике, особенно в понятии времени; во-вторых, неясности в дедукции понятий рассудка; в-третьих, мнимый недостаток очевидности в доказательствах основоположений чистого рассудка и, наконец, в-четвертых, недоразумения по поводу паралогизмов, в которых я упрекаю рациональную психологию. Изменения произведенные мной в изложении простираются только до этого места (именно только до конца первой главы "трансцендентальной диалектики", но не далее)". Кант говорит и о некоторой потере, связанной с этими улучшениями, которую, однако, была призвана восполнить большая понятность изложения. По мнению Кассирера, основным побудительным мотивом к переработке Кантом первого издания "К.Ч.Р." стала рецензия И.Гарве-Федера, вынудившая Канта со всей строгостью и четкостью отделить его трансцендентальный идеализм от идеализма психологического, определенно переместив при этом центр тяжести с трансцендентальной аналитики субъективной дедукции на "объективную дедукцию", показав тем самым, что главный вопрос всей "К.Ч.Р." состоит в том, как и при каких условиях возможен предмет опыта, а не как возможна сама "способность мыслить". Поскольку сам Кант писал об этом еще в предисловии к первому изданию "К.Ч.Р.", можно вполне согласиться с Кассирером, отвергающим какие-либо "отступления" со стороны Канта от ранее сформулированной им точки зрения. Видимо, правомерно полагать, что Кант сохранил ядро своего учения о трансцендентальном воображении и во втором издании, несколько не модифицируя соответствующую главу о схематизме и оставив ее на том же центральном и решающем месте в архитектонике "К.Ч.Р.". Во второй половине 20 в. различными философами не раз

поднимался вопрос о неаутентичности второго издания и, следовательно, о необходимости возврата к первоначальной версии "К.Ч.Р." "образца 1781". Основной предпосылкой такой идеи выступило, видимо, то обстоятельство, что читающий мир действительно долгое время знакомился с "К.Ч.Р." лишь по второму изданию. Неподдельный интерес к тексту первого издания можно объяснить как естественное стремление философски образованного читателя проникнуть в подлинные глубины лаборатории кантовской мысли, проследив процесс вызревания кантовской понятийной систематики, постоянно приобретавшей все более строгие и отчеканенные формы. Сегодня и в границах современной западной и в рамках новейшей отечественной философии имеет место вдумчивый компаративный анализ обеих версий указанной работы. Все же чаще "К.Ч.Р." публикуется по второму изданию (1787), а все разночтения первого издания по сравнению со вторым приводятся в подстрочных примечаниях с целью удобства для читателя сравнить между собой тексты обоих изданий. Особенности стиля "К.Ч.Р." обуславливаются тем, что начиная с 1770—1780-х происходит глубокое и решительное изменение стиля самого Канта. Свободный полет воображения, интеллектуальной грации и остроумия, которыми так отличались его работы докритического периода — "Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного" (1764), "Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика" (1766), как и более ранние работы середины — конца 1750-х сменяются более строгим и даже тяжеловесным изложением, отличающимся излишне "школьной" серьезностью, точностью терминологии, жестким членением понятий и т.п. Сам Кант прекрасно осознавал трудности его текстов для восприятия, о чем свидетельствует завершающая часть его предисловия к первому изданию, где он пишет, что "читатель имеет право требовать прежде всего *дискурсивной* (логической) ясности *посредством понятий*, а затем также *интуитивной* (эстетической) ясности посредством *наглядных представлений*, т.е. примеров или других конкретных пояснений". Однако сам он считал главной целью достижение первого рода ясности, — ясности, которая "случайно была причиной того, что я не мог в достаточной степени удовлетворить второму, правда, не столь строгому, но все же законному требованию". Масштабы поставленной им задачи показались ему очень значительными и потому требующими даже в "сухом, чисто *схоластическом* изложении" весьма обширного объема сочинения, так что Кант счел нецелесообразным "еще более расширять его примерами и пояснениями, которые необходимы только для *популярности*, между тем как моя работа, — писал он, — не может быть приспособлена для широкого распространения, а настоящие знатоки науки не особенно нуждаются в этом облегчении". Более того, Кант не захотел рассеивать внимание читателя на отдельных ярких деталях, примерах и способствующих ясности средствах, боясь, что это помешает "обозревать целое" и "своими слишком яркими красками" затемнит... "построение системы". Таким образом, выбор стиля был сделан Кантом совершенно сознательно. По структуре "К.Ч.Р." состоит из предисловий к первому и второму изданиям, введения, "трансцендентального учения о началах" как главной в содержательном отношении части текста, и "трансцендентального учения о методе" — фрагменте, указывающем путь к построению всей системы трансцендентального идеализма, своего рода пропедевтикой к которой и задумывалась "К.Ч.Р.". В свою очередь, трансцендентальное учение о началах (или "элементах" в переводе Н.О.Лос-

508

ского) подразделяется на две части — трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику, членимую затем на два отдела — трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалектику. Метафизика выступает главной темой всей "К.Ч.Р.", центральным вопросом которой является следующий; как возможна метафизика как наука? Уже задолго до "К.Ч.Р.", в своих ранних работах, Кант много размышлял над проблемами метафизики и метафизического метода, о соотношении последнего с методами математики и опытного знания; о способности мышления (в виде чистого логического понятия и умозаключения) выразить структуру действительности и т.п., что свидетельствовало о новой ориентации в его философском развитии. В "Грезах духовидца, поясненных грезами метафизика" Кант настойчиво проводит мысль о необходимости интеллектуальной проверки метафизики и ее основных положений и, более того, в резко сатирической форме обыгрывает все ее традиционалистские понятия, дефиниции и цепи логических умозаключений. Творчество Сведенборга станет для Канта карикатурой на поиски "метафизики сверхчувственного мира", которой он и вынесет обвинительный вердикт, призывая людей науки полагаться исключительно на опыт. В письмах к Мендельсону (8 апреля 1766) и к Ламберту (2 сентября 1770) Кант рассуждает о необходимости нового определения метода метафизики, о необходимости превращения ее в действительную науку, которой должна предшествовать особая, чисто *негативная наука*, в которой будут определены значимость и границы принципов чувственности, дабы предотвратить их воздействие на суждения о предметах чистого разума. Это и составит предмет глубочайшей и напряженнейшей работы кантовской мысли в течение более чем десятилетия, когда пропедевтика метафизического мышления будет доведена им до истинной "подробности и очевидности". В письме к М.Герцу (21 февраля 1772) Кант уже сможет подробно пояснить все то, что сделано им в направлении постижения объема и границ знания; далее Кант излагает подробный план будущей работы, поэтому и принято полагать, что именно это письмо и датирует подлинное рождение "К.Ч.Р.". Работа начинается с исследования понятия метафизики и тех судеб, которое оно испытало при смене времен. Претендуя на роль "царицы наук" и высшей инстанции для решения проблемы "бытия" и "истины", метафизика до сих пор, как считает Кант, не достигла требуемой нормы достоверности внутри себя и в этом смысле, с точки зрения самой ее истории, она невозможна как

наука. Однако, будучи необходима как "природная склонность", она, согласно Канту, не дает нам возможности отказаться от своих "проклятых" вопросов, и поэтому философ сохранит за ней статус науки, но уже не как дисципли-

ны о вещах сверхчувственного мира, а в качестве науки о границах человеческого разума. Таким образом, Кант радикально изменил представление о самом предмете, сути и назначении метафизики: она не должна больше оставаться онтологией, т.е. рассуждать о бытии вообще, переходя от него к бытию отдельных конкретных вещей. В противовес всем предшествующим представлениям он предложил собственное видение философии, концентрирующееся вокруг теории познания. Каждое философское исследование, считал Кант, должно базироваться на критике, или критическом исследовании, самой нашей познавательной способности и тех границ, до которых простирается знание; отсюда — разработке всех философских разделов должна предшествовать гносеология (данный проект более тщательного изучения того, *что* мы можем знать и *как* мы можем знать путем изучения *способа* работы нашего ума, принято называть "эпистемологическим"). Гносеология и становится у Канта таким критическим исследованием человеческих познавательных способностей. В предисловии ко второму изданию "К.Ч.Р." он четко зафиксировал свою точку зрения, назвав ее "революцией образа мышления" и, более того, "коперниканским переворотом". Этот переворот, по Канту, утвердил в качестве исходного пункта не предмет познания, а специфическую закономерность самого познания, к которому и должна быть сведена определенная форма предметности. При этом и речи не могло быть о "субъективном" как индивидуальном и произвольном: сам разум и его необходимые, общие законы служат своеобразным гарантом объективности нашего познания. В контексте понимания мыслителем сути "коперниканского переворота" становится эксплицитно-проясненным и понятие "трансцендентального", которое он использовал для квалификационной метки своей философии и под которым он понимал каждое познание, которое занимается не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным априори. "Трансцендентальным" Кант полагал лишь знание, вообще не имеющее эмпирического происхождения, но в то же время определенным образом относящееся к предметам опыта. Таким образом, из "царицы наук" метафизика благодаря Канту превратится в понятие "наиболее базисной дисциплины, — дисциплины оснований" (Рорти), став "первичной" уже не в смысле "наивысочайшей", а в смысле "лежащей в основе". У нее не остается ни особой области исследования, ни особого круга содержаний и предметов, которые бы имманентно принадлежали ей одной. И все же этот новый предмет, который отошел к философии, — предмет, не доступный, по Канту, больше ни одной из наук, — был образован в виде оснований познания и, соответственно, направленная

509

на них дисциплина — теория познания — приобрела еще более незыблемый по сравнению с предшествующей метафизикой статус всеобъемлющей дисциплины, способной к открытию "формальных" (затем, в конце 19—20 вв. они будут называться по-разному: "феноменологические", "логические", "концептуальные" и т.п.) характеристик любой области человеческой жизни. Более того, именно благодаря ей все другие дисциплины будут приобретать свою легитимность. Во второй половине 20 в. тот статус философии, который она во многом приобрела благодаря "К.Ч.Р.", подвергся многочисленным атакам (начиная с Хайдеггера и заканчивая Рорти, который стал критиком как самой идеи "теории познания", так и философии, в основе которой лежала занимающаяся "вечными вопросами" эпистемология). В контексте главного вопроса "К.Ч.Р." — о возможности метафизики как науки, Кант в заключительных разделах работы ответил на него резко отрицательно: метафизика невозможна как наука и не является ею в том виде, в котором она тогда существовала. Критика Кантом рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии, составлявших в совокупности существо прежней метафизики, показала ее научную несостоятельность в силу невозможности конститутивного применения трансцендентальных идей. До сегодняшнего дня философами обсуждается вопрос о вкладе Канта в развитие метафизики: высказал ли он свой приговор в ее адрес (навсегда "похоронив ее"), либо же сделал все, чтобы преобразовать метафизику и сделать ее наконец подлинной наукой, основанной на познании "чистых принципов" самого разума? Многие современники Канта восприняли "К.Ч.Р." как практически полное разрушение метафизики, поскольку, во-первых, его философия оказалась крайне критической как по форме (построению метафизики предшествовала критика самих ее возможностей), так и по содержанию. Будучи ядром всего кантовского учения, эта критика очень специфически повлияла на многие кантовские основополагающие тезисы и выводы, придав им чисто *отрицательное* звучание. Имеются в виду и непознаваемость вещи в себе, и невозможность применения к ней понятий чистого рассудка, и невозможность конститутивного использования трансцендентальных идей, и исключительно негативный смысл, вкладываемый Кантом в понятие диалектики в качестве "логики видимости", и противопоставление "вещи в себе" — "явлению", теоретического разума — практическому, невозможность рациональной психологии, космологии и теологии и т.д. и т.п. В самих своих результатах философия Канта оказалась по преимуществу критической. При этом Кант в значительной мере лишил метафизику многих испокон веков присущих ей тем и вопросов, сузив тем самым ее содержание.

Многие исследователи вполне справедливо поэтому считают, что сама идея критики означала уже "смерть метафизики". И тем не менее, как это ни парадоксально, кантовская критическая философия открыла

возможности для дальнейшего, более плодотворного развития метафизики. Отвергнув ее старую версию, Кант сохранит ее в качестве конечной цели всей философии. Обсуждая вопрос о возможности метафизики, он по сути развивает саму ее систему, отводя "К.Ч.Р." место пропедевтики к этой науке. Однако на деле данная пропедевтика оказалась скорее мощным фундаментом, нежели робким введением, составив достаточно внушительную часть нового здания метафизики. Сам Кант полагал, что его критика представляет "архитектонику", т.е. исходящий из базисных принципов полный план, с "ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания" — систему всех "принципов чистого разума" (метафизика, по Канту, и есть также "знание из чистого разума в систематической связи"). Более того, он полагал, что критика чистого разума включает в себя все, что в конечном счете составляет содержание метафизики: "она есть полная идея трансцендентальной философии". Метафизика у Канта должна была охватить вполне определенную область познания, границы которой никогда уже не будут подвержены каким-либо колебаниям. Он совершенно искренне был убежден в том, что благодаря его реформе метафизика сможет за короткое время "достигнуть такого успеха, что потомству останется только все согласовывать со своими целями — на дидактический манер, без малейшего расширения содержания". Источником познания здесь уже будут являться не предметы внешнего мира, а сам разум с его принципами. В результате после изложения основных законов последнего будут уже невозможны какие-либо новые открытия, и метафизика будет приведена в неизменное состояние. По словам Фишера, "такого безопасного и хорошо определенного положения метафизика никогда не имела до Канта". Очевидно, конечно, что само понятие метафизики благодаря кантовской критике предстало совсем не в том виде, в каком оно понималось в эпоху Просвещения. Критическое обоснование придало ей абсолютно новый характер. Поставив в центр философии теорию познания и превратив "метафизику" в нечто такое, что возникает именно из эпистемологии (а не наоборот, как это представлялось до него), Кант перенес тем самым центр тяжести из системы в метод. "Эта критика, — писал он, — есть трактат о методе. А он — система самой науки". Вот почему решающей по значению, да и наиболее объемной частью всей философии Канта стало не доктринальное изложение, а основательное, систематически разработанное в плане архитектоники, критическое введение в нее. В этом смысле между программными за-

510

мысли Канта и их действительным воплощением в жизнь замечен значительный и отнюдь не случайный дисбаланс. Его программа была весьма внушительной и предполагала разработку полного очерка метафизической системы в совокупности пропедевтики, "метафизики природы" и "метафизики нравственности". В реальности все оказалось иначе: основную ее часть составила развитая в трех грандиозных трудах пропедевтика, рядом с которой очень скромно выглядят те фрагменты, которые должны были выступить основными ее содержательными блоками. Очень схематичны по форме и уж совсем не обоснованы и декларативны кантовские рассуждения (в третьей главе трансцендентального учения о методе) под названием "архитектоника чистого разума". В ней еще и еще раз Кант излагает свой проспект метафизики. Последняя в данном случае рассматривается им в качестве необходимого завершения всей культуры человеческого разума, — как нечто, лежащее в основе самой возможности некоторых наук (ибо она рассматривает разум со стороны его элементов и высших максим). Вновь Кант акцентировал ее скорее негативный, предупреждающий заблуждения характер, ее роль своеобразной цензуры, обеспечивающей общий порядок и согласие в мире науки. В этом смысле он навсегда лишил метафизику того положения, на которое она так решительно претендовала во все предшествующие периоды своей истории. Все слова Канта о метафизике как о мировой мудрости, от которой человеческий дух никогда не сможет отказаться, звучат малоубедительно. Скорее, они отдают последнюю дань огромной эпохе в истории духа, — эпохе, которая так и не вернулась, ибо Кант нанес ей смертельный удар.

Т.Г. Румянцева

"КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА: УЧЕНИЕ О СПОСОБНОСТЯХ" ("La philosophie critique de Kant: Doctrines des facultés", 1963) — работа Делеза. Характеризуя во введении "трансцендентальный метод", Делез фиксирует, что Кант понимает философию как "науку об отношении всякого знания к существенным целям человеческого разума" или как "любовь, какую разумное существо питает к высшим целям человеческого разума". Высшие цели Разума и формируют, согласно Канту, систему *Культуры*. Кант разграничивает собственное понимание проблемы и традицию эмпиризма, утверждая, что есть цели, присущие разуму, присущие культуре. Только такие цели могут рассматриваться как конечные. Подход же, характерный для рационализма, предполагает, что разумное существо преследует разумные цели, но последние, по Делезу, — это "все еще нечто внешнее и высшее по отношению к нему: Бытие, Бог или Ценность, принятые в качестве руководства для воли". По мысли Канта, высшие цели — не единственные цели разума, но полагая их, разум не полагает ничего, кроме самого себя. Итак, существуют интересы разума, но разум в таком контексте — лишь *судья* собственных интересов. Говоря о природе "представления", Делез утверждает, что оно может быть связано с объектом с точки зрения согласия или соответствия ему; тогда этот случай суть познавательная способность. Представление может вступать с объектом в причинную связь: тогда это

"способность желания" (у Канта "способность быть посредством своих представлений причиной действительности предметов этих представлений"). Представление также связано с субъектом, повышая или ослабляя его жизненные силы: в качестве способности оказывается в этом случае чувство удовольствия и неудовольствия. В целом, по мысли Делеза, здесь речь идет о знании: может ли каждая из этих способностей достичь *высшей формы*. "Критика чистого разума" начинается с вопроса: "Существует ли высшая познавательная способность?", "Критика практического разума" — с вопроса "Существует ли высшая способность желания?", "Критика способности суждения" вопрошает "Существует ли высшая способность удовольствия и неудовольствия?". Делез фиксирует, что долгое время Кант не допускал последнюю возможность. *Высшая познавательная способность* у Канта объясняется через идею о том, что чтобы нечто знать, необходимо быть способным выйти за пределы представления: чтобы понять другое представление как связанное с ним. Знание — синтез представлений. Этот синтез апостериорный (см. Апостериори), когда он зависит от опыта (например, "эта прямая линия — белая"). Этот синтез априорный (см. Априори), когда он характеризуется всеобщностью и необходимостью. Априорный синтез не зависит от опыта — он может применяться к опыту, но не выводим из него: "прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками". (*Кратчайшее* — не сравнительная степень прилагательного и не результат индукции, а априорное правило, с помощью которого создается линия как прямая.) Тем самым *априорный* синтез предписывает объекту свойство, не содержащееся в представлении. Наша познавательная способность управляет объектом. Рациональное и априорное знание оказываются тождественными: априорные синтетические суждения суть принципы теоретических наук о разуме (см. Априорные синтетические суждения). Делез акцентирует: по Канту, разум обладает естественным спекулятивным интересом; и обладает он им в отношении объектов, необходимо подчиняющихся познавательной способности в ее высшей форме. Поскольку вещь — так, как она существует в себе (см. "Вещь в себе"), — не может подчиняться нашей познавательной

511

способности, то "спекулятивный интерес разума" естественным образом касается только феноменов. *Высшая способность желания* анализируется Кантом в том контексте, что когда представление априорно, оно задает волю посредством удовольствия, связанного с тем объектом, который представляется данным представлением. Синтез остается эмпирическим, апостериорным; воля задается "патологически"; способность желания пребывает на низшем уровне. Высшая способность желания достигается тогда, когда представление перестает быть представлением объекта (пусть даже и априорного): согласно Канту, "от закона, если в нем отвлекаются от всякой материи, то есть от каждого предмета воли (как определяющего основания), не остается ничего, кроме *формы* /чистой — *А.Г., Т.Р./* всеобщего законодательства". Высшая способность желания конституируется тогда, когда воля задается не удовольствием, а простой формой закона. Способность желания находит собственное законодательство в самой себе — она автономна. Итак, интерес разума, соответствующий высшей способности желания, есть *практический интерес* (не эмпирический и не спекулятивный). Практический Разум у Канта основательно "заинтересован". Или шире — *существуют различающиеся по природе* интересы разума. Они формируют иерархическую систему целей разумного существа. (В отличие от природы рационализма, ограничивающегося одним спекулятивным интересом.) "Способность", отсылая к различным связям представлений, обозначает также и особый их источник. Тогда способности (в соответствии с типами представлений) могут быть: 1) *созерцание* (единичное представление, которое непосредственно связывается с объектом опыта и источник которого находится в *чувственности*); 2) *понятие* (представление, которое опосредованно — через другие представления — связывается с объектом опыта и источник которого находится в *рассудке*); 3) *идея* (понятие, выходящее за пределы возможности опыта, и источник которого — в *разуме*). При этом следует различать *представление* и *то, что представлено*: в последнем случае это — мир феноменов или, по Канту, "явлений". В этом плане пространство и время — формы всякого возможного явления, чистые формы нашего созерцания и нашей чувственности. И поэтому они выступают также как *априорные* представления. Итак, то, что представляет себя, — "это не только эмпирическое феноменальное многообразие в пространстве и во времени, а чистое *априорное* многообразие самих пространства и времени. Чистое созерцание (пространство и время) — это только то, что *априорно представлено* чувственностью" (Делез). Поскольку созерцание не является представлением, как не является источником представлений и чувственность, постольку представление /дефис предложен Делезом — *А.Г., Т.Р./* включает в себя активное воспроизведение того, что пребывает в наличии. Остаются, в частности, такие вопросы. Если высшей форме способности соответствует некий интерес разума, то каковы эти способности и интерес, с чем они связаны? Каким образом объекты подчиняются интересам разума (и чему именно: воображению, рассудку или разуму)? Осуществляет ли разум *собственный* интерес? По Канту, только рассудок законодательствует в познавательной способности или в спекулятивном интересе разума: "чистый разум все предоставляет рассудку". В каждой из "Критик..." рассудок, разум и воображение вступают в разнообразные отношения под председательством одной из способностей. Каждой способности в первом смысле /см. выше — *А.Г., Т.Р./* (познавательная способность, способность желания, чувство удовольствия и неудовольствия) должно соответствовать отношение между способностями во втором смысле (воображение, рассудок, разум). Делез резюмирует: "учение о

способностях формирует настоящее переплетение, устанавливающее трансцендентальный метод". Глава первая книги — "Связь способностей в *Критике Чистого разума*" — ставит следующие вопросы. Если мы выходим за пределы данного нам в опыте (априори), то лишь благодаря соответствующим *субъективным* принципам. При этом сам опыт призван (собственной необходимой воспроизводимостью) утверждать и наполнять содержанием наш выход за пределы, подчиняясь тем же принципам, что и субъективные принципы, управляющие нашими поступками. Кант идет дальше Юма. По Юму, знание включает в себя субъективные принципы, посредством которых мы выходим "за пределы", — Юм полагал их принципами *человеческой природы*. У Канта же — то, что представляется нам как формирующее Природу, само должно подчиняться тем же самым принципам, что и принципы, управляющие ходом наших репрезентаций. Субъективность принципов есть "трансцендентальная субъективность". Как отмечает Делез, "трансцендентальное" квалифицируется как принцип необходимого подчинения того, что дано в опыте, нашим *априорным* представлениям и, соответственно, как принцип необходимого приложения *априорных* представлений к опыту. В "догматическом рационализме" теория познания фундирована идеей *соответствия* между субъектом и объектом, идеей *согласия* между порядком идей и порядком вещей (последняя задает конечную цель мироздания и телеологизм). "Коперниканская революция" Канта заменяет идею гармонии между субъектом и объектом (*целесообразное* согласие) на принцип *необходимого* подчинения объекта субъекту. Или: есть что-то, что законодательствует в познавательной способности и способности желания. Ан-

512

тичный мудрец определялся частично своей подчиненностью, частично "целесообразным" согласием с Природой. Кант оборачивает этот образ: мы оказываемся законодателями Природы. Но Кант отстраивает такой подход не в рамках субъективного идеализма, а в границах эмпирического реализма. Феномены "подчинены" нам, ибо не являются вещами в себе. Проблема отношения объекта и субъекта у Канта есть проблема связи между различными по природе субъективными способностями (воспринимающая чувственность и активный рассудок). При этом мои представления суть мои лишь постольку, поскольку они связаны в единстве сознания так, что "Я мыслю" сопровождает их. Синтезируемое представлениями в сознании многообразие должно соотноситься с объектом. Реальная синтетическая форма *cogito* такова: я мыслю себя, и, мысля себя, я мыслю объект вообще, с которым я связываю представленное разнообразие. Форма объекта выводится из рассудка: по Канту, "я постигаю рассудок как особую способность и приписываю ему понятие объекта вообще (понятие, которое даже самое ясное сознание нашего рассудка совсем не обнаружило бы)". Вся применимость рассудка развивается из "Я мыслю". У Канта феномены необходимо подчинены категориям (но не самим по себе пространству и времени как априорным формам): "так как предмет может являться нам, т.е. быть объектом эмпирического созерцания, только с помощью таких чистых форм чувственности, то пространство и время суть чистые созерцания, *a priori* содержащие условие возможности предметов как явлений". Категории как понятия рассудка оказываются объектом трансцендентальной дедукции, формулирующей и разрешающей проблемы подчинения феноменов. Итак, согласно Канту: а) все феномены существуют в пространстве и времени; б) априорный синтез воображения *a priori* касается самих пространства и времени; в) феномены необходимо подчинены трансцендентальному единству такого синтеза, а также категориям, представляющим данное единство *a priori*. Законодательный рассудок *судит* посредством своих понятий и средств синтеза. Воображение же у Канта *схематизирует*. Схема предполагает синтез, являющий собой "заданность определенного пространства и определенного времени, посредством которых многообразие связывается с объектом вообще согласно категориям" (Делез). Схема же — "пространственно-временная заданность, которая сама соответствует категории — всюду и всегда: она заключается не в образе, а в пространственно-временных отношениях, воплощающих и реализующих собственно концептуальные отношения" (Делез). Схема отвечает на вопрос: как рассудок *прилагается* к подчиненным ему феноменам? Когда для рассудка спекулятивный интерес становится *определяющим*, воображение *вынуждено* схематизировать. Рассудок судит, разум же, по мысли Канта, умозаключает: "разум приходит к познанию при помощи действий рассудка, составляющих ряд условий". Разум формирует трансцендентальные Идеи, представляющие собой *целокупность* условий, при которых категория отношения приписывается объектам возможного опыта. Таковые Идеи суть нечто *безусловное*. Согласно Делезу, у Канта выстраивается следующая картина: абсолютный субъект (Душа) в отношении категории субстанции, завершенная серия (Мир) в отношении категории причинности и вся реальность в целом (Бог "как наиреальнейшая сущность, внутреннее содержание всей реальности") в отношении категории общности. Как отмечал Кант, "разум имеет своим предметом, собственно, только рассудок и его целесообразное применение". Функция разума, полученная таким образом *в ответ* от рассудка, сводима, по мысли Делеза, к следующему: полагание за пределами опыта идеального центра, в направлении которого сходятся понятия рассудка (максимум единства); формирование высших горизонтов, рефлектирующих и охватывающих понятия рассудка (максимум объема). По Канту, "чистый разум сохраняет за собой одну лишь абсолютную целокупность в применении рассудочных понятий и стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного". Феномены таким образом подчинены категориям с точки зрения формы и также с точки зрения содержания соответствуют Идеям разума (или символизируют их). Но такая гармония (между содержанием феноменов и Идеями разума) просто постулируется. Разум суть

способность, говорящая: все происходит, как если бы... Тремя аспектами Идеи выступают: *неопределенное* в объекте Идеи; *то, что поддается определению* по аналогии с объектами опыта; полагание идеала *бесконечной детерминации* в отношении понятий рассудка. Согласие же способностей промеж собой определяет то, что может быть названо *общим чувством* — "результат" априорного их /способностей — *А.Г., Т.Р./* согласия. Возникает сложная проблема: различие *по природе* между нашими способностями (воображением, рассудком и разумом). "Общее чувство" у Канта выражает гармонию способностей под председательством рассудка (*под* заданными его понятиями) в спекулятивном интересе разума. Проблема основания для гармонии способностей находит завершение лишь в "Критике способности суждения". Как утверждает Кант, по ряду причин рассудок и разум погрязли в амбициях сделать вещи в себе известными нам. Отсюда — важность вопроса: что есть *внутренние иллюзии* и *незаконное применение* способностей. Нередко рассудок применяет свои понятия не только к феноменам (как и должно быть, — "экспериментальное при-

513

менение"), но и к вещам, как они существуют сами по себе ("трансцендентальное применение"). Но еще важнее, что разум желает законодательствовать в сфере знания, абстрагируясь от своей связи с воображением. В итоге, по мысли Канта, трансцендентальное применение рассудка выводится просто из того, что тот *пренебрегает* собственными пределами, тогда как трансцендентальное применение разума *предписывает* нам переходить границы рассудка. Терминами *внутренние иллюзии* и *ложные проблемы* Кант замещает понятие *ошибка*. Первые, по Канту, неизбежны, происходя из самой природы разума. Кант отмечает, что если рассудок претендует на знание чего-то как такового, это значит, что речь идет о постижении вещей, как они существуют сами по себе. Они могут мыслиться лишь ноуменально. Посему, согласно Канту, "трансцендентальное применение категорий на самом деле вовсе не есть применение их, и оно не имеет никакого определенного или хотя бы определимого только по форме предмета". Или: мы можем задавать объект Идеи, только полагая, что он существует *сам по себе* в согласии с категориями. Глава вторая книги — "Связь способностей в *Критике Практического разума*" — ставит следующие вопросы. Высшей формой способности желания, по Канту, выступает представление чистой формы — форма всеобщего законодательства. Моральный закон /см. **Категорический императив** — *А.Г., Т.Р./*, — отмечает Делез, — не появляется как нечто компаративное и психологически всеобщее ... Он предписывает нам *мыслить* максимум нашей воли как "принцип всеобщего законодательства" ... Всеобщее, в таком смысле, — логический абсолют. Причем, согласно Делезу, разум в данном случае вовсе не умозаключает: осознание морального закона — это факт, но, согласно Канту, "не эмпирический факт, а единственный факт чистого разума, который провозглашается таким образом как первоначально законодательствующий разум". Таким образом, разум — способность, непосредственно законодательствующая в способности желания. В такой форме это и есть "чистый практический разум". Способность же желания, обнаруживающая собственную заданность *внутри* самой себя, строго говоря, по мысли Делеза, суть "автономная воля". В данном контексте именно моральный закон как чистая форма всеобщего законодательства "допускает задание свободной воли как таковой". Понятие практического разума ведет нас к понятию свободы, которое не содержится в моральном законе, ибо само является Идеей спекулятивного разума. Что же, в свою очередь, представлено понятием *свобода*? Делез отвечает: это понятие может представлять не феномен, а только вещь в себе, ибо: 1) познание, относящееся сугубо к феноменам, полагает вещи в себе как то, что может быть только мыслимо, —

как умопостигаемые и сверхчувственные ноумены; 2) свобода приписывается вещи в себе, и ноумен мыслится как свободный в том случае, когда соответствующий ему феномен обладает активными и спонтанными способностями, не сводимыми к простой чувственности... как умопостигающие и разумные существа мы должны мыслить себя в качестве членов умопостигаемого и сверхчувственного мира, наделенного свободной причинностью; 3) понятие свободы как Идеи разума приоритетно в отношении иных Идеи, ибо только это понятие (только Идея разума) сообщает вещам в себе смысл или гарантию "факта" и позволяет нам реально проникнуть в умопостигаемый мир. Или, согласно Канту, "сверхчувственная природа, насколько мы можем составить себе понятие о ней, есть ничто иное, как *природа, подчиненная автономии чистого практического разума*. А закон этой автономии есть моральный закон, который, следовательно, есть основной закон сверхчувственной природы". Таким образом, моральный закон у Канта суть закон самопроизвольности и каузальности субъекта как вещи в себе. В итоге наличествуют: а) область *феноменов* как объектов всякого возможного опыта — она же область *законодательства посредством естественных понятий*, когда рассудок законодательствует в познавательной способности или в спекулятивном интересе разума; б) область *вещей в себе*, мыслимых как ноумены, — она же область *законодательства посредством понятия свободы*, когда разум законодательствует в своем собственном практическом интересе. Между этими областями, по Канту, лежит "необозримая пропасть". В отличие от области феноменов, ноумен сообщает мышлению тождество законодателя и субъекта подчинения: "В личности нет, правда, ничего возвышенного, поскольку она *подчинена* моральному закону, но в ней есть нечто возвышенное, поскольку она *устанавливает* этот закон и только потом ему подчиняется" (Кант). Моральный закон тем самым выступает формой, под которой умопостигаемые существа конституируют сверхчувственную природу. Этот закон содержит такие

определяющие принципы для всех разумных существ, которые, по мысли Канта, являются источником их систематического единства. Одновременно ложь или преступление также имеют умопостигаемую причину, пребывающую вне времени. Поэтому, согласно Канту, не следует отождествлять практический разум и свободу: в свободе всегда есть зона свободной воли, вследствие чего мы всегда можем сделать выбор не в пользу морального закона. Делая такой шаг, люди не перестают обладать умопостигаемым существованием, — они утрачивают условие, под которым это существование формирует часть природы, составляя при этом системное целое. (В таком контексте сверхчувственное само может мыслиться как

514

природа только *по аналогии* с чувственно воспринимаемой природой.) По мысли Канта, моральный закон есть самое обычное и самое общее применение разума. Даже применение рассудка, согласно Канту, не предполагает каких-либо научных либо философских инструкций. Философская рефлексия необходима потому, что способности порождают иллюзии, от впадения в которые они не в состоянии себя уберечь. При этом разум стремится примирить то, что существует лишь в принципе, с чувственными наклонностями или эмпирическими желаниями. Разум тем самым начинает подстраивать долг под наши желания. По Канту, "отсюда возникает естественная диалектика" (или, по Делезу, "диалектика в первом смысле"). Комментируя моральный закон, Делез ставит вопрос (его исходная антиномия): как можно примирить две кантианские темы: тему естественной гармонии (общее чувство) и тему противоречивого опыта (ситуация отсутствия общего смысла). У Канта, согласно Делезу, присутствует различие между "Критикой *чистого* спекулятивного разума" и "Критикой практического разума", ибо последняя не есть критика *чистого* практического разума. По мысли Канта, *чистый* разум, если только будет доказано, что таковой существует, не нуждается ни в какой критике. Именно поэтому чистый практический разум, не являясь источником иллюзий, и не нуждается в критике. Но в нем, по мысли Канта, способны отражаться эмпирические интересы. Посему критике чистого спекулятивного разума соответствует критика нечистого практического разума. Общим между указанными разумами выступает трансцендентальный метод, задающий начало имманентного применения разума; По Канту, "Критика чистого разума" осуждает "трансцендентальное применение практического разума", который позволяет себе быть эмпирически обусловленным вместо того, чтобы законодательствовать самому. По мысли Делеза, такое разграничение необходимо, но не достаточно. Согласно Канту, практический разум не может уйти от полагания связи между *счастьем* и *истиной*, но тогда это ситуация антиномии (обуславливающая "диалектику во втором смысле"). Ибо: счастье не может выступать причиной истины (поскольку моральный закон — единственный определяющий принцип доброй воли), а истина не может инициировать счастье, так как законы чувственно воспринимаемого мира не упорядочиваются согласно намерениям доброй воли. Таковая антиномия более "диалектична", по Делезу, нежели исходная: "она подразумевает внутреннюю иллюзию чистого разума". Как отмечал Кант, "антиномия чистого разума, которая обнаруживается в его диалектике, на деле есть самое благотворное заблуждение, в какое может только впасть человеческий разум". Делез Продолжает далее: "есть одна опасность неверного понимания, касающаяся всего практического разума в целом: думать, что кантианская мораль остается безразличной к своему собственному исполнению ... Пропасть между чувственно воспринимаемым и сверхчувственными мирами существует только, чтобы быть заполненной: если сверхчувственное избегает знания, если не существует спекулятивного применения разума, способного провести нас от чувственно воспринимаемого мира к сверхчувственному, то, тем не менее", согласно уже Канту, "второй мир *должен* иметь влияние на первый, а именно понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы". У Канта сверхчувственная природа оказывается *прообразной*, а чувственно воспринимаемая природа — *отраженной*. Делез акцентирует, что *одно и то же существо* является и феноменом, и вещью в себе, подчиняется естественной необходимости как феномен и выступает источником свободной причинности как вещь в себе. Аналогично, по Делезу, обстоят дела и с *одним и тем же действием*, с *одним и тем же чувственно воспринимаемым эффектом*. Свободная причина никогда не содержит в себе собственного результата действия, она имеет только чувственно воспринимаемые результаты последнего. Посему практический разум — как закон свободной причинности — сам должен, согласно Канту, "обладать причинностью в отношении явлений". По мысли Канта, "парадоксом метода в *Критике практического разума*" выступает то, что представление о предмете никогда не может задавать свободную волю или предшествовать моральному закону; но непосредственно определяющий волю моральный закон также задает объекты как то, что пребывает в согласии с этой свободной волей". Еще точнее, — отмечает Делез, — когда разум законодательствует в способности желания, сама способность желания законодательствует над объектами. Практический интерес в таком плане представляется Кантом как отношение разума к объектам, но не для того, чтобы знать их, а для того, чтобы *осуществить* их. Здесь крайне важно отметить то, что моральный закон, как и свобода, есть ничто, будучи отделенными от своих чувственно воспринимаемых последствий и эффектов. Снимается определенная противопоставленность истины и счастья, следующим ходом Канта: соединение счастья и истины не является непосредственным, а создается с точки зрения беспредельного прогресса (бессмертная душа) и через посредничество умопостигаемого творца чувственно воспринимаемой природы или через посредничество Бога "как моральной причины мира". Идеи души и Бога — необходимые условия, при которых предмет практического разума

сам полагается как возможный и осуществимый. Итак, свобода как космологическая Идея сверхчувственного мира

515

объективируется благодаря моральному закону. Аналогично: психологическая Идея души и теологическая Идея высшего существа получают объективную реальность вследствие того же морального закона. В итоге все три великие Идеи спекулятивного разума обретают практическую определенность от морального закона: постольку, поскольку они практически заданы они и выступают "постулатами практического разума", формируя объект "чистой практической веры". В третьей главе "Связь способностей в *Критике Способности Суждения*" Делез отмечает, что господствующая в первой части *Критики Способности Суждения* проблема такова: не должно ли эстетическое общее чувство быть объектом некоего генезиса, собственно генезиса трансцендентального? Безмерность, доводящая наше воображение до бессилия, — вовсе не безмерность природного объекта. *Разум* вынуждает нас вновь и вновь объединять безмерность чувственно воспринимаемого мира в целое (Идея чувственно воспринимаемого как само это целое, обладающее — в качестве субстрата — чем-то сверхчувственным). Именно разум толкает воображение к пределу собственного могущества, ибо сила воображения — ничто по сравнению с указанной Идеей. Но, по Канту, обладают "сверхчувственным предназначением" и разум, и воображение. Согласие между ними порождается в разладе, в процессах генезиса — в движении культуры. Прекрасное у Канта — не объект интереса разума, но оно способно *синтетически объединяться с разумным интересом*. Каким именно? В одном варианте это эмпирический социальный интерес, с которым прекрасное связывается исключительно *a posteriori*. В другом, — интерес, связанный с прекрасным, направлен не на прекрасную форму как таковую, а на *материю*, используемую природой, дабы производить объекты, которые формально могут быть отрефлексированы. В третьем варианте речь идет о том, что интерес разума определяется случайно сложившимся согласием природы с нашими способностями. После анализа представлений Канта о символизме, а также в рамках осмысления его эстетических воззрений, Делез отмечает: "Когда познавательная способность берется в своей высшей форме, в этой способности законодательствует рассудок; когда способность желания берется в своей высшей форме, в этой способности законодательствует разум. *Когда способность чувствовать берется в своей высшей форме, в этой способности законодательствует именно суждение*". Эстетическое суждение рефлексивно; оно законодательствует не над объектами, а только над самим собой; оно выражает не определенность объекта под задающей способностью, а свободное согласие всех способностей в отношении отражаемого объекта. Отвечая на вопрос, — не манифестируется ли свободное согласие субъективных способностей где-то еще, кроме эстетического суждения? — Делез отмечает следующее. Разум — в своем спекулятивном интересе — формирует Идеи, наделяющие понятия рассудка максимум систематического единства посредством сообщения сходного единства феноменам, рассматриваемым в их материи или специфике. Подобное единство, по Канту, есть *целесообразное единство* вещей, предполагающее максимум единства в наиболее возможной разнообразии. Такое единство может быть достигнуто лишь благодаря понятию *естественной цели*: в последнем, согласно Канту, "единство всегда только лишь допускается или предполагается как то, что может примириться с разнообразием индивидуальных эмпирических законов". Развивая эту мысль, Кант, по мысли Делеза, "подвергает глубокой трансформации догматическое понятие бесконечного ума: прообразный рассудок выражает теперь лишь пребывающий в бесконечности собственный предел нашего рассудка, — точку, в которой рассудок перестает быть законодательным в спекулятивном интересе, перестает соотноситься с феноменами". Целесообразность природы тем самым связана с двойным движением: 1) понятие естественной цели, выводимое из Идеи разума, "подводит природу под каузальность, мыслимую только разумом" (Кант); 2) начиная с понятия естественной цели, мы определяем объект рациональной Идеи: ее объект может задаваться по аналогии с объектами опыта. Именно понятие о целесообразном единстве и естественной цели заставляет нас определять Бога как высшую интенциональную причину, действующую по образу рассудка. Кант особо настаивает на необходимости движения от естественной телеологии к физической геологии. Идея божественной интенциональной причины — условие понимания целей самой природы. Кант подчеркивает, что в отличие от эстетических суждений телеологическое суждение конституирует *объективную, материальную и включающую в себя цели* целесообразность. "Рефлексия" меняет смысл: это уже не формальная рефлексия объекта без понятия, а понятие рефлексии, посредством которого мы размышляем над материей объекта. В этом плане различие между двумя суждениями в следующем: телеологическое суждение подразумевает согласие разума, воображения и рассудка без законодательства последнего. Такая ситуация — фрагмент спекулятивного интереса и постигается внутри сферы познавательной способности. Телеологическое суждение оказывается результатом действия познавательной способности на способность чувствовать: оно не отсылает к особому априорному принципу, ибо оно подготовлено эстетическим суждением и осталось бы непостижимым без такой подготовки. Итак, по Канту, рефлексизирующее суждение вообще делает возмож-

ным переход от познавательной способности к способности желания, от спекулятивного интереса к интересу практическому и подготавливает подчинение первого последнему; одновременно целесообразность делает возможным переход от природы к свободе или предуготовливает реализацию свободы в природе. Резюмируя в разделе "Заклучение. Цели разума", Делез отмечает, что "оригинальность кантовского учения о способностях в следующем: высшая форма способностей никогда не абстрагирует их от их человеческой целесообразности, но в той же мере она и не упраздняет их различия по природе. В той мере, в какой способности специфичны и ограничены, они — в первом смысле этого слова — доходят до высшей формы, а во втором смысле слова, соглашаются на законодательную роль". Догматизм утверждает гармонию между субъектом и объектом, обращаясь за соответствующими гарантиями к Богу. Первые две "Критики..." заменили это идеей необходимого подчинения объекта "конечному" субъекту: подчинения нам — законодателям — в нашей конечности как таковой (даже моральный закон — факт конечного разума). Это суть кантовской коперниканской революции. В "Критике способности суждения" же — по мысли Делеза — предлагается новая теория целесообразности, соответствующая трансцендентальной точке зрения и полностью согласующаяся с идеей законодательства. "Эта задача решается в той мере, в какой у целесообразности более нет теологического принципа, а скорее, у теологии есть некое "последнее" человеческое основание. Отсюда и важность двух тезисов "Критики способности суждения": целесообразное согласие способностей есть объект особого генезиса; целесообразная связь между природой и человеком — результат чисто человеческой практической деятельности". Интерпретируя кантовскую "теорию целей", Делез пишет: "Естественная цель — основание возможности; последняя цель — повод для существования; конечная цель — существо, в себе обладающее поводом для существования... Только человек как разумное существо может найти цель собственного существования в себе... Не заходит ли здесь речь о человеке лишь потому, что он ищет счастья? Нет, ибо счастье как цель оставляет полностью незатронутым вопрос: почему человек существует (в такой "форме", что стремится сделать свое существование счастливым)? Идет ли здесь речь о человеке как о познающем существе?.. Познавая, мы формируем лишь понятие естественной цели с точки зрения рефлексии, а не идею конечной цели... ". По Канту, "конечная цель есть лишь понятие нашего практического разума". И: "... *о человеке как моральном существе уже нельзя спрашивать, для чего он существует*". Его существование имеет в себе самом высшую цель". Делез формулирует и последний вопрос своего анализа: как может человек — конечная цель — быть последней целью чувственно воспринимаемой природы? Приводя аргументирующие рассуждения Канта на счет определенной тождественности этих целей, Делез указывает на парадокс: последняя цель чувственно воспринимаемой природы — это цель, для реализации которой данной природы не достаточно /мысль самого Канта — *А.Г., Т.Р./*. Следовательно, согласно Делезу, *уловка, или коварство*, сверхчувственной природы в том, что чувственно воспринимаемая природы не достаточно для реализации того, что, тем не менее, является "ее" последней целью: ибо таковая цель является сверхчувственной постольку, поскольку должна быть осуществлена (т.е. она обладает действием-эффектом в чувственно воспринимаемом). "Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье и совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом" (Кант).

А.А. Грицанов, Т.Г. Румянцева

КРОНЕР (Kroner) Рихард (1884—1974) — немецкий философ. Преподавал в различных университетах Германии: с 1919 — во Фрейбурге, с 1924 — в Дрездене, с 1929 — в Киле, с 1934 — во Франкфурте-на-Майне. В 1935 лишен права преподавания. С 1938 преподавал в Оксфорде (Великобритания), с 1940 — в Канаде, затем в США. В 1949—1952 преподавал в Объединенной телеологической семинарии (Нью-Йорк), с 1953 — в Темплском университете (Филадельфия). В 1910 вместе с Г. Мелисом, Степуном и Гессеном основал международный журнал "Логос", возглавлял его немецкую редакцию до 1933. В своей философской эволюции прошел три этапа. Начинал как неокантианец (баденской ориентации); затем через проблематику философии жизни пришел к неогегельянству, одним из основных представителей которого в Германии и являлся; в эмигрантский период жизни переосмыслил свою позицию через призму религиозной проблематики. Его идеи этого периода близки философии Паскаля и Кьеркегора, диалектической теологии. Основные работы: "От Канта до Гегеля" (т. 1—2, 1921—1924); "Самоосуществление духа. Прологомены к культур-философии" (1928); "Культур-философское обоснование политики" (1931); "Примат веры" (1943); "Культура и вера" (1951); "Спекуляция и откровение в истории философии" (т. 1—3, 1956—1961); "Между верой и мышлением" (1966) и др. Путь бесконечного божественного духа к самому себе осмысливается К. через диалектику движения мышления и "самодвижения живого духа" ("мыслящей себя жизни"), сознания и самосознания (рефлексирующего

себя духа), т.е. через диалектику конечного и бесконечного. Абсолют не может быть выражен иначе, как в бесконечной последовательности суждений, он сам утверждает себя в каждой высказанной о нем мысли. Однако он никогда полностью не выразим ни в одном суждении, ни в их совокупности, так как он не может

быть полностью помыслен в мысли, будучи сам мыслью. "Жизнь" ("жизненное начало") не выразима до конца рационально, внешним для себя образом. Она предполагает обращение духа к самому себе, т.е. философскую спекуляцию (как разрушение рационального рациональным же образом). Согласно К., философия имеет своим предметом сверхрациональное, обращена не вовне, а на самое себя, но стремится выразить себя вовне рациональным образом, рефлексировав над предметными областями, т.е. спекулятивное мышление принципиально противоречиво. Отсюда определение К. диалектики как превращенного в метод, сделанного рациональным — иррационализма. В отличие от философии наука познает внешнее ей содержание, в ней нет подлинной рефлексии, свойственной только самопознающей себя мысли, поэтому в ней не может быть и противоречий. Здесь противоречие — свидетельство ошибочности мысли, примирение сознания с самим собой происходит в культуре как "теле" сознания. Философия есть философия культуры, в которой сознание сознает себя как само себя осуществляющее, как посредством самого себя для самого себя становящееся. Культура как целостность своих частей (понятийных областей) суть завершение для-себя-становления, самоосуществления сознания. Философия же, в свою очередь, есть культура, постигшая самое себя, а тем самым задающая тотальность себя и своих частей (понятийных областей). Но это тотальность Я, а не предметного мира. В философии культура выходит за пределы самой себя, осмысливает и постигает себя, а тем самым объединяется с самой собой, становится для себя самой понятием и действительностью. Без философии культура, по К., суть неосознанное самим собой самоосуществление сознания. Части культуры сами по себе есть лишь вовне спроецированные, замкнутые в себе предметности, не способные примирить сознание с самим собой. Экономика (хозяйство) и техника, представляющие собой опредмечивание витальной (жизненной) и целеполагающей сторон культуры, суть ее цивилизационная составляющая (как "преддверие" культуры). Наука и политика (направлены соответственно на природу и государство) задают рациональную составляющую культуры, которая никогда не может быть завершена, всегда пребывая в процессе бесконечного становления. Субъективное сознание всегда отделено от форм рациональной культуры, неизменно внешней по отношению к нему. Оно входит в смысловую действительность рациональной культуры как абстрактно-рациональное, а не как конкретно-индивидуальное. Эти ограничения преодолеваются в интуитивной составляющей культуры: в искусстве, а особенно в религии (первое направлено на творимый самим же искусством мир, вторая — на Бога). Эти части (формы) культуры глубоко индивидуализированы, предполагают смысловое постижение, слитность субъективного духа с внешними формами. Однако и они не способны адекватно отрефлексировать сами себя. Это возможно лишь в сфере рефлексий находящихся по ту сторону науки, политики, искусства и религии: только в философии, сознании, становящемся в рефлексии самосознанием, они становятся для себя тем, что они суть в себе, т.е. вне философии. Части могут проявить себя, становясь понятийными областями целого. Постигнутые, они становятся частью философии, будучи вне ее. "Целое есть для себя становящееся истинное, ибо истинное есть для себя становящаяся самость". Рефлексия самосознания есть осмысление смысла границ. Постигать — значит ограничивать, но одновременно — это значит переступить границу (постигать часть через целое, культуру через понятие культуры). Философская рефлексия как вневременная (постижение духом самого себя) дополняется временной исторической рефлексией, схватывающей "дух эпохи". Таким образом "непосредственное осуществление сознания" всегда разворачивается в противопоставлении, предметно воплощенного сознания и самосознания Я, конечного и бесконечного. В последних работах К. заменил антитезу научного (метафизического, эмпирического) и спекулятивного антитезой спекуляции и откровения. Спекуляция, направленная на постижение Абсолюта, знает все же безличную и отделенную от субъекта истину. Откровение, в отличие от спекуляции, не зависит от человека, являясь всецело делом Бога, и способно непосредственно передать человеку "практическую" истину. Последняя не требует доказательств и воспринимается как сугубо личностная. Спекуляция ограничена извне (без чего невозможна). Бог же недоступен познанию (являясь субъектом, имеет личностный характер и бесконечную природу). Истины спекуляции и истины откровения отражают один и тот же Абсолют, но и те и другие — предельны, следовательно, между ними лежит пропасть.

В.Л. Абушенко

КРОЧЕ (Сросе) Бенедетто (1866—1952) — итальянский философ, историк, литературовед, общественный деятель. Неогегельянец, лидер историцистского направления (другие его представители — Джентиле и Р.Дж.Коллингвуд) в последнем, противопоставлявший себя как абсолютному идеализму, так и неомарксист-

ским версиям прочтения Гегеля. Определял свою философию как "новую философию Духа" ("абсолютный историцизм", в который должен быть преобразован "абсолютный идеализм"). Идеолог итальянского либерализма. Ученик А.Лабриолы, под влиянием которого К. в молодости увлекся марксизмом. Достаточно рано познакомился и с философией гегельянства (один из его родственников — итальянский гегельянец Б.Спавента). Друг и оппонент Джентиле (разошелся с ним в политических взглядах: в отличие от Джентиле, поддержавшего фашизм, К. занял оппозиционную последнему позицию). Учился в Неаполе. После гибели родителей и сестры во время землетрясения жил у дяди С.Спавенты в Риме, где с 1884 посещал лекции Лабриолы (помогал последнему в подготовке к изданию работ Маркса). В 1886 вернулся в Неаполь. Увлёкся философией Вико. В 1887—1892 путешествует по Европе. В 1892 знакомится с Д.Кардучи и Г.Д'Аннунцио. С 1903 стал издавать (при активном участии Джентиле) журнал "Критика" ("La Critica"), ставший центром

притяжения интеллектуальной жизни Италии, но вскоре превратившийся в орган, печатавший почти исключительно их собственные статьи. В 1909 ему отказано в месте на кафедре истории философии Неополитанского университета. С 1910 — сенатор. С 1920 — министр образования (в 1922 его на этом посту сменил Джентиле), инициатор проведения предложенной Джентиле школьной реформы. В 1924 вступил в либеральную партию. В 1925 в ответ на инициированный Джентиле "Манифест фашистской интеллигенции" К. написал "Манифест итальянских интеллектуалов-антифашистов". В 1926 неополитанский дом К. подвергся фашистскому погрому, а он сам попал под надзор полиции и вынужден был выехать за границу, где познакомился с Т.Манном и Эйнштейном. В 1944—1947 возглавлял воссозданную им либеральную партию, в 1944 был министром без портфеля правительства в Солерно, являлся членом Конституционной ассамблеи. В 1947 в его доме в Неаполе открылся Институт исторических исследований. К. за его влияние в кругах итальянской интеллигенции в первой трети 20 в. прозвали "светским папой". Основные работы: "Исторический материализм и марксистская экономика" (1900); "Что живо и что мертво в философии Гегеля" (1907); "Философия Джамбаттиста Вико" (1911); работы: "Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика" (1902), "Логика как наука о чистом понятии" (1909), "Философия практики. Экономика и этика" (1909) и "Теория и история историографии" (немецк. изд. — 1915, ит. изд. — 1917) составили фундаментальную тетralогию "Философия духа" (основополагающее сочинение К.); "Литература новой Италии" (т. 1—2 — 1914; т. 3—4 — 1915; т. 5 — 1940); "Театры Неаполя с эпохи Возрождения до конца 18-го века" (1916); "Испания в итальянской жизни" (1917); "Ариосто, Шекспир и Корнель" (1920); "Поэзия Данте" (1921); "История итальянской историографии" (1921); "Фрагменты этики" (1922); "История Италии с 1871 по 1915" (1928); "Этика и политика" (1931); "Народная поэзия и поэзия искусства" (1933); "Несовпадение истории литературной и гражданской" (1935); "Поэзия. Введение в ее критику и историю" (1936); "История как мысль и как действие" (1938); "Характер современной философии" (1941); "Поэзия древняя и современная" (1941); "Политическая мысль и актуальная политика" (1946); "Философия и историография" (1949) и др. Лейтмотив всей философии К. — "нет другой реальности, кроме Духа, и другой философии, кроме философии Духа". Согласно К., подлинная философия всегда диалектична и как таковая описывает логику философского мышления, осуществляемого в понятиях, обладающих всеобщностью и конкретностью одновременно. "Нельзя постичь целиком конкретность реальности иначе, как посредством идеальности. В ней — мера и единственный критерий любого суждения, эффективного познания реальности". В этой перспективе обнаруживается, что в гегелевской философии умерла "система" (панлогизм), но живо учение о конкретном понятии. Следовательно, по К., нет никаких оснований под объективной диалектикой, изображающей природу и общество как проявления Абсолютной идеи. Есть только бесконечный циклический процесс саморазвертывания чистого понятия как единственная реальность, имеющая две составляющие (два плана реализации) — теоретическую и практическую. Теоретическую образуют эстетика, направленная на единичное, и логика, схватывающая всеобщее. В свою очередь, практическую составляющую презентуют экономика (проблематика индивидуальной пользы) и этика (проблематика общего блага). Соответственно философия К. складывается из четырех частей. Эстетика понимается К. двойственно. С одной стороны, в ней мы имеем дело не с интеллектом, а с фантазией, не с универсальностью, а с индивидуальностью, не с отношениями, а с отдельными произведениями, не с понятиями, а с образами. "Будучи нереклексивным, искусство не различает, не рассуждает, а спонтанно и непосредственно творит образы, отражающие жизнь в действии, ту самую жизнь с лицом сфинкса. Его очарование невинной трогательной наивности заключено в неосознающем себя чуде". Искусство — это область до- и внелогического интуитивного познания. Интуиция не только первична и автономна от интеллекта, но является и всеобщей формой познания. По мысли К., "в интуиции мы не противопоставляем себя как эмпирические существа внешней реальности, а непосредственно объективируем наши впечатления, каковы бы они ни

519

были". В этом ракурсе искусство всегда духовно, оно всегда внутренне, а то, что кажется в нем внешним, есть проявления техники, а не искусства (служит для фиксации содержаний, чтобы их можно было бы протранслировать другим). Само же художественное произведение (неповторимое и несравнимое ни с чем иным) каждый раз (духовно) творится заново тем, кто его интуитирует, и вне этих новых интуиции не существует. С другой стороны, эстетика — "наука о выражении" (экспрессии, связанной с интуицией: "сколько интуиции — столько экспрессии"). Единство интуиции и экспрессии обеспечивает "априорный эстетический синтез". Средством выражения является слово. Следовательно, эстетика одновременно является и "общей лингвистикой". С точки зрения К., справедливо и обратное утверждение: всякое выражение имеет эстетический характер (отсюда — "художественная интуиция дана всем"). Язык, связывая интуицию и выражение, позволяет конституироваться феноменам искусства, вообще "оформиться" (т.е. обрести форму) любым содержаниям, но, связывая интеллект и абстрактные конструкты, порождает возможность "псевдопонятий" науки (в которых утрачивается связь с универсальным — в естествознании — или конкретным — математика, — в силу чего они имеют лишь практическое значение, выступая по сути как специфические орудия деятельности). Другой необходимый компонент своей системы (сам он предпочитал говорить не о системе, а о "серии систематизации") К. обнаруживает в логике, понимаемой как

наука о чистом понятии: "Философия Духа, внутри которого нет полного развития логического начала, ничего не держит". Связывая интуицию с интеллектом ("понятие не прикладывается к интуиции просто потому, что ни на минуту не существует вне интуиции"), логика делает возможной философию как учение о развертывании конкретного понятия, т.е. о понятийном схватывании индивидуального. "Любая дефиниция есть ответ на вопрос и решение проблемы. [...] Изменяя проблему, мы меняем дефинитивный акт. Вопрос, проблема, сомнение всегда индивидуально обусловлены". Изменение дефиниции изменяет и фиксируемое ею понятие. Кроме того, логический акт индивидуализируется в процессе речи. Мыслить у К. — значит, выявляя различия, поставить понятия в связь друг с другом и привести их к единству в суждении, т.е. осуществить априорный логический синтез. В отличие от Гегеля и Джентиле К. считает принципом самодвижения понятий не их противоречия, а различия (дистинкции). Реальность Духа только и может быть понята через единство в различии (в дистинкциях), как взаимная импликация-в-различии. В этом отношении К. говорит не о линейной бесконечности, а о круговой связи различий (импликативной связи понятий внутри каж-

дой из сфер духа). От эстетики и логики К. переходит к философии практики — к экономике, в ведение которой подпадает любая целесообразно структурированная деятельность, и — к этике, охватывающей все действия, определяемые императивом, должным. Как форму экономической деятельности К. трактует и науку, так как она обеспечивает жизнь человека, позволяя ему в своих техно-технологических приложениях изменять саму среду обитания. "Наблюдая, описывая и регистрируя факты, науки собирают и накапливают вполне телесные истины, а форму законообразующих обобщений и классификаций они обретают от экономико-практических процедур, делающих полученные теории готовыми к употреблению". К экономической же деятельности К. (опять же нетрадиционно) относит и политику: "Порядок фактов нельзя логически определить иначе, чем в рамках бесконечно многих форм полезного, для общего представления о которых у нас есть слово *политика*". Последняя рассматривается К. как поддержание баланса между властью (момент принуждения и силы) и свободой (момент спонтанности и консенсуса-согласия). Поэтому можно говорить о том, что "в любом государстве власть и свобода неотделимы, хотя крайности деспотизма и либерализма остаются. Свобода оспаривает авторитарность, хотя без нее свободы не было бы. Власть подавляет свободу, но все же терпит ее, ибо без свободы не было бы власти". Три основных механизма реализации политической жизни — эгалитаризм (в основе — идеал равенства), демократизм (в основе — идеал контрактности отношений) и якобинство (в основании которого лежит "голое" насилие); специфической формой является анархизм (иначе — концепция сверхчеловека, делающая ставку на антисоциальных людей) как "перевернутый" эгалитаризм. В политике все становится средством, "но она не разрушает, а порождает мораль, которая политику завершает и превосходит". Нет моральной жизни без обустройства жизни собственно экономической и политической: "Человек реализует свою моральность не иначе, как в политическом действии, принимая и осознавая логику политики". Хотя в политике мораль может быть превращена в средство, элементы свободы и консенсуса ("согласие всех — в несогласии") постоянно предполагают ее присутствие в данной области. Проблема же, по К., состоит в мере ее реализации, что, в свою очередь, зависит от параметров того пространства, в котором происходит самореализация личности в обществе в целом (в конечном итоге — этический идеал воплощается прежде всего в сильной — в смысле способной влиять на события — личности). Следовательно, несмотря на все хитросплетения, этика и политика остаются автономными областями самореализации Духа. Таким образом, философия практики во

520

всех ее проявлениях — это сфера выражения особенного и всеобщего воли, объективации, экстернализации выражения в физических средствах. В ней мысль "обращена в делание, умное действие, опосредующее уже сделанное и вновь создаваемое в идеальном историческом круге реальности". Таким образом, у К., внутри Духа в органическом единстве взаимодействуют Красота, Истина, Польза и Добро. При этом, введение четвертого термина (Пользы) в классическую триаду К. трактовал как окончательный шаг к преодолению "дуализма Духа и природы, души и тела, внутренней и внешней реальности". Итак, согласно К., выделяется три уровня различий: 1) различие теоретического и практического, познания и действия; 2) различие интуитивно-экспрессивного, индивидуального (эстетика), логико-интеллектуального, универсального (логика), индивидуально-волевого, целесообразного (экономика) и универсально-волевого, должного (этика); 3) различие прекрасного и безобразного (внутри эстетики); истинного и ложного (внутри логики); полезного и вредного (внутри экономики) и блага и зла (внутри этики). На третьем уровне различий негативное в паре противоположностей есть лишь теневой феномен позитивного, оно внутри него и не самостоятельно само по себе: "Негативный момент не есть реальность как таковая, а реальность, взятая в процессе становления, в усилии отделиться, преодолеть одну форму и достичь другой". Таким образом, Дух реализуется в двух формах (планах реализации) и четырех автономных артикулируемых ступенях, каждая из которых обладает своими дистинкциями. Все саморазличия Духа невозможны одни без других и функционально равны: "Формы Духа равно необходимы и равно достойны, они признают порядок последовательности и включения, но он не иерархичен в принципе". Диалектика различий (круговое движение саморазличающего себя Духа) обесмысливает вопрос об абсолютной первооснове, так как в этом движении первое постоянно делается вторым, а второе — первым: "Круговой характер духовной жизни

исключает абсолютно начальный момент и абсолютный конец". Это круговое движение и представляет собой подлинное единство и тождество Духа с самим собой ("только Дух — цель Духа", но при этом нельзя забывать о том, что "Дух всегда историчен, и никогда не дан ни в себе, ни для себя"). Саморазличения же Духа, по мысли К., не позволяют при этом растворять практику в мышлении, — что происходит в "актуальном акте" у Джентиле. Философское понятие представляет собой саму внешнюю действительность и тем самым уже не абстрактно, а конкретно. Если научные абстракции полагают различие как взаимоисключение противоположностей, а порядок задают как координацию и субординацию, то философские понятия схватывают связи и отношения, полагая различия как фазы процесса и задавая порядок как непрерывный процесс развития. Таким образом, согласно К., диалектика выражает внутренний ритм исторического бытия как развертывания Духа. Она есть способ теоретического воспроизведения процесса возникновения идеального на основе внутреннего саморазличения реального. "Нет окончательно определенных философских систем, ибо неопределенна сама жизнь. Всякая философская система решает комплекс исторически данных проблем, создавая условия для постановки иных проблем и новых систем. Так было и так всегда будет..." При такой трактовке диалектики Духа в системе К. не оказывается места для Бога в трансценденталистской его трактовке, но при этом он говорит о том, что "без противоречий ни одна философия не может отрицать Бога или бессмертия Духа". Бог у К. растворяется в истории (имманентен ей), понятой как историческое сознание в его теоретических и практических аспектах (как мысль и действие, сменяющие друг друга и порождающие движение истории). Отсюда второе определение философии К. как "историцизма", наследующего традициям Вико, Канта и Гегеля. Суть историцизма можно зафиксировать тезисом о том, что "жизнь и реальность есть история, и не что иное, как история". Историческое сознание (история) выступает как высший синтез теории и практики, мысли и действия: искусства и философии в мысли, этики и экономики (в данном случае как политики) в действии. История есть история индивида, поскольку он универсален, и есть история универсального, поскольку оно индивидуально. Она не является бесстрастным фиксированием прошедшего, связыванием в последовательность "исторических фактов", выстраиванием причинных зависимостей, а обеспечивает жизнь прошлого в настоящем, включает его в развитие жизни конституирующим актом схватывания и понимания. "Мы можем иметь только такое прошлое, которое является продуктом всего настоящего". Строго говоря, считает К., *современной* можно считать лишь историю завершаемого в данный момент действия, граничащего с осознанием этого действия". История (идеальная история, внутренняя составляющая истории, без которой мы имеем дело собственно не с историей, а с хроникой) актуализируется у К. в вечно настоящем Духе и живет в нас как познание универсальности конкретного. Поэтому "любое историческое суждение содержит философское, а любое философское включает историческое суждение"; по сути — это одна форма, так как "история, в принципе, — акт мысли". "Чтобы не впасть в ошибку описания Духа как только метафизической сущности, нет другого противоядия, как понять зависимость философии от истории, а истории —

521

от философии". В то же время необходимо помнить о том, что любое историческое утверждение обусловлено потребностью: "Историческое суждение всегда является ответом на вопрос, поставленный жизнью в целях порождения жизни. Единожды познанное и проясненное не оставляет вопросов и требует действий. Другой вопрос и другой ответ в свете той же лампы говорят о наличии иной ситуации и иной потребности. История без настоятельно требующих решения практических проблем есть выкрутасы фантазии, далекие от серьезного ремесла историка". Исторические истины не приходят извне, они живут внутри нас. Как акт мысли история есть развертывание свободы (поскольку люди свободны уже в силу того, что они живут и мыслят) как безусловного (не зависящего от фактических условий) начала, которое тем действенней, чем больше препятствий встречает при своей реализации. "*Свобода* без всяких определений, ибо любое дополнение замутит это понятие. [...] Прилагательных, эмпирических детерминаций она не выносит по своей внутренне бесконечной природе, но это не мешало ей время от времени устанавливать себе границы. Актами самоограничения свобода уточняла свое содержание". В этой перспективе К. рассматривает "псевдопонятийность" того, что социологи называли социальной реальностью: "Понимая человека как конкретный индивидуализированный Дух, нельзя не понимать производность социального от индивидуального". Социальные (а иных, согласно К., и не существует) законы (как волевые акты) реализуются через индивидуальные программы действия (законы всегда соотносены с определенными классами действий, исполняющимися в индивидуальных поступках). По К., "польза законов вовсе не в их актуальной данности, что, вообще говоря, и невозможно, ведь действует всегда единичный индивид. Смысл закона — в векторе нашей воли от единичного поступка к общему, в понимании, что один акт есть элемент класса". В этом смысле законы есть, скорее, проекты, подлежащие реализации в индивидуализирующих программах. "В экономике и этике, истинно практической области, нет способности, которая не была бы вместе с тем и обязательством. Нет права, которое не было бы долженствованием; нет разрешенного, которое вместе с тем не было бы запретом; нет дозволения, которое одновременно не было бы командой действовать". Разрешенность не есть вседозволенность. Однако "достаточно включенного морального сознания и принятого вовнутрь закона, чтобы долг стал любовью". Таким образом, исходя из одних и тех же оснований историцизма, К. сделал во многом иные философские и политические выводы, чем его друг и

оппонент Джентиле, но, с другой стороны, как отмечал А. Грамши, — "философию К. нельзя... рассматривать независимо от философии Джентиле. Любой Анти-Кроче должен быть и Анти-Джентиле". [См. также **"Теория и история историографии" (Кроче)**.]

В.Л. Абушенко

КСЕНОФАН (580/577 до н.э. — 490/485 до н.э.) — древнегреческий философ из г. Колофон (близ Милета и Эфеса). Профессиональный рапсо́д (сочинитель и исполнитель стихов под аккомпанемент кифары). Бродяжничал до возраста 92 лет. Ученик Анаксимандра. Был близок к школе элеатов: "первый среди элеатов цельный ум" (Аристотель). Но в отличие от последних интересовался преимущественно теологической и космологической (а не онтологической) проблематикой. Отвергал и подвергал критике антропоморфистские представления о богах (в частности, поэмы Гомера): "Что среди смертных позорным слывет и клеймится хулою — // То на богов возвести ваш Гомер с Гесиодом дерзнули: // Красть и прелюбы творить, и друг друга обманывать хитро". Фундировал собственные рассуждения преимущественно яркими поэтическими метафорами. (Стал широко известен следующий фрагмент творчества К.: "Если быки, или львы, или кони имели бы руки // Или руками могли рисовать и ваять, как и люди, // Боги тогда б у коней с конями схожими были, // А у быков непременно быков бы имели обличье; // Словом, тогда походили бы боги на тех, кто их создал. // Черными пишут богов и курносые все эфиопы, // Голубоокие их же и русые пишут фракийцы".) Отдавал предпочтение "мудрости", свободной прежде всего от чувственных образов. К природе К. относился с благоговением как к высшему совершенству. Как указывал Аристотель, — "распространяя свое понимание на тотальность универсума, Ксенофан утверждает, что единое есть Бог". Согласно К., "Единое, Бог, высшее меж богов и людей, ни фигурой, ни мыслями на людей не похоже"; "все целое видит, все целое мыслит, все целое описывает... без усилий, силой лишь ума своего все приводит в трепет". При этом, по мысли К., полной уверенности в существовании богов и единой природы никто не способен достичь, ибо хотя бы некто и встал на верный путь, он бы не узнал этого, поскольку все есть видимость. (По легенде, когда Эмпедокл заметил К., что мудреца найти невозможно, тот отвечал: "Так оно и есть, ибо человек, желающий найти мудреца, должен быть мудрым сам".) Мысле-образы К. революционным путем трансформировали представления людей античного мира о божественном: последнее уже было невозможно представлять по формам и меркам человеческого.

А.А. Грицанов

522

КУАЙН (Quine) Уиллард ван Орман (1908—1997) — американский философ и логик. Один из участников Венского кружка (1932—1934). Окончил докторантуру под руководством Уайтхеда. Преподавал в Гарвардском университете (с 1938). По свидетельствам ряда историков философии и науки, оказал весьма значимое воздействие на диапазон философских дискуссий второй половины 20 в. Основные работы: "Система логики" (1934), "Новые обоснования для математической логики" (1937), "Элементарная логика" (1941), "Математическая логика" (1949), "Две догмы эмпиризма" (1951), "С логической точки зрения" (1953), "Методы логики" (1959), "Слово и объект" (1960), "Пути парадокса и другие очерки" (1966), "Онтологическая относительность и другие очерки" (1969), "Источники эталона" (1974), "Теории и вещи" (1981), "Сущности" (1987) и др. К. был вполне уверен в пригодности современных ему логических методов прояснять философские проблемы — не только семантические и логические, но и традиционные, онтологические: "обычный язык остается... фундаментальным... в качестве средства окончательного разъяснения", но для целей "творческого аспекта философского анализа" ему недостает той точности и свободы от вводящих в заблуждение предположений, которой можно достигнуть посредством "современных методов квантификации". Анализируя парадигму постижения мира, свойственную эмпиризму, К. (развивая идеи Канта об "аналитических" и "синтетических" истинах, а также мысль Лейбница о водоразделе между "истинами факта" и "истинами разума") утверждал, что она, во-первых, основывается на догме "дискриминации" ("аналитические истины" выявляются посредством выяснения значения терминов, "синтетические" же — через изучение данных факта). При этом, по К., аналитические утверждения правомерно подразделять на два разряда: логических истин (остающихся таковыми при любой мыслимой интерпретации составляющих терминов, ибо их истинность задается их логической формой самой по себе) и истин, для проверки которых необходимо выявить синонимичность входящих в них терминов. В этом контексте существенную значимость приобретает принципиальная разница между сигнификатами (коннотатами) и денотатами, т.к. нередки ситуации, когда различные понятия обозначают одну и ту же вещь при полном расхождении смыслов ("утренняя звезда" и "вечерняя звезда" — пример Фреге). Сигнификат, т.обр., являет собой то, чем становится сущность (в стилистике аристотелевского понятийного ряда), когда она в процессе собственного смещения в вокабулу дистанцируется от объекта. Но даже такая трактовка ситуации, позволяющая элиминировать сигнификаты в репертуарах прояснения аналитичности соответствующих суждений, не устраняет сопряженных задач осуществления процедур синонимии. "С момента, когда установлено, что дефиниция не есть лексикографическая регистрация синонимии, ее нельзя принять в

качестве обоснования", — полагает К. В целом, во всех случаях (кроме тех, когда конституируются "чистые" дефиниции — эксплицитные конвенции — продуцирующие новые символы в целях оптимизации мыслительных процедур) дефиниция лишь опирается на синонимию, предварительно не объясняя ее. И это означает, что логически четкое разведение аналитических и синтетических суждений невозможно, признание же его допустимости — это, согласно К., вера во "внеэмпирическую догму эмпириков, что является метафизическим моментом веры". Далее, в русле своих рассуждений К. анализирует догмат эмпиризма о том, что "любое осмысленное суждение переводимо в суждение (истинное или ложное) о непосредственном опыте" или подход, именуемый радикальным редукционизмом. Со времен Локка и Юма, полагает К., требовалось, чтобы любая идея коррелировалась с чувственным источником. В границах парадигмы эмпиризма осуществляется движение от слов — к "пропозициям" (по Фреге), от пропозиций — к концептуальным схемам и т.д. Т.е., по К., "единство меры эмпирической осмысленности дает сама наука в ее глобальности". Высказанная в 1906 П. Дюгемом идея холизма применительно к комплексу человеческих суждений о внешнем мире (т.е. предзаданность последних теоретическим контекстом) была кардинально дополнена К. С его точки зрения, все наши познания и убеждения от самых неожиданных вопросов географии и истории до наиболее глубоких законов атомной физики, чистой математики и логики — все созданные человеком конструкции касаются опыта лишь по периферии. Наука в ее глобальности похожа на силовое поле, крайние точки которого образуют опыт. Несогласованность с опытом на периферии приводит к определенному внутреннему смещению акцентов. Трансформируется аксиологическая нагруженность и познавательный статус различных компонентов данной системы (пропозиций), логически связанных между собой. "Конкретный опыт, по мнению К., может быть связан с особой пропозицией внутри поля не иначе, как опосредованным образом и ради равновесия, необходимого полю в его глобальности". Как постоянно утверждал К., "любая теория по существу признает те и только те объекты, к которым должны иметь возможность относиться связанные переменные, чтобы утверждения теории были истинными". (Отсюда — знаменитый "тезис К.": "быть — значит быть значением связанной переменной"). Мысль К. о существовании некоего множества конвергирующих повторов по сути своей выступила основой для форму-

523

лирования им идеи философского "холизма": по К., любой организм, биологический или физический, должен осмысливаться в качестве органической целостности, а не как сумма его частей.) Наука в целом, как и любое ее отдельно взятое суждение, оказывается, согласно К., в равной степени обусловлена как опытом, так и языком. (Тезис о субдетерминации научной теории языком и логикой: "все суждения могли быть значимыми, если бы были выверены достаточно отчетливо с другой стороны системы. Только суждение, весьма близкое к периферии, можно считать верным, несмотря на любой противоположный опыт, сославшись на галлюцинации или модифицируя некоторые из пропозиций, называемых логическими законами. Аналогичным образом можно сказать, что ни у одного суждения... нет иммунитета от ошибок и корректив..."). Из этого следует, что даже две взаимоисключающие теории могут апеллировать к соразмеримой фактической очевидности каждой из них, а, следовательно, сопоставление теоретических систем с неконцептуализированной реальностью бессмысленно и непродуктивно. По мысли К., "высказывания о физических объектах нельзя подтвердить или опровергнуть путем прямого сравнения с опытом"; высказывания же, которым мы приписываем ложность или истинность, как правило, сложнейшим образом переплетены с детально разработанными концептуальными схемами, вместе с которыми в итоге они отвергаются или оправдываются. По К., для того, чтобы некоторые существенные фрагменты концептуальной схемы хотя бы временно полагать бесспорными и осуществить переход от одной части системы к другой, нередко бывает удобно формализовать эти решающие части в виде постулатов и определений; именно такая формализация, как правило, и обуславливала прогресс науки. Конечно и у этой процедуры есть пределы: согласно К., "если логика косвенным образом происходит из соглашений, то для вывода ее из соглашений уже нужна логика... логические истины, число которых бесконечно, должны быть заданы общими соглашениями, а не по отдельности, и логика нужна хотя бы для того, чтобы применить общие соглашения к отдельным случаям...". И далее — из того, что результаты законодательного постулирования являются "всегда постулатами по произволу, не следует, что они тем самым истинны по произволу", использование постулатов осуществляется в терминах "дискурсивного" постулирования, которое "фиксирует не истину, а только некоторое упорядочение истин". Разрабатывая собственную концепцию, К. обозначил ("Слово и объект") "периферию" — "стимулом", а "пропозиции, близкие к периферии", — "утверждениями наблюдения". К. разделяет точку зрения, согласно которой значение "живых" словоформ традиционно задается параметрами их языкового использования сообществом людей. В случаях же "радикального перевода" (по К., "перевод с ушедшего в прошлое языка, основанный на поведенческой очевидности и без опоры на словари") господствуют исключительно "галлюцинации". Смыслы же оказываются связаны со "стимулами", завязанными на поведение: "...язык есть социальное искусство, которого мы достигаем на основе очевидности демонстрируемого поведения в социально опознаваемых обстоятельствах". Суть перевода оказывается не сводима к процедуре сопоставления смыслов, коннотатов с вещами, а сами смыслы выступают у К. как "поведенческие позиции" ("...нет ничего в смысле, чего бы не было в поведении..."). "Онтологический релятивизм" (самообозначение К. своих взглядов) исходит из того, что вне значимости

наших дискурсов об объектах рассуждать нелепо, наши представления о них всегда располагаются в контексте наличных теорий — "сущее как таковое" вне поля устанавливающих его языка и теории немыслимо. (Тезис К. о неопределенности перевода как такового фундировал идею о непереводемости индивидуальных словарей — философских, исторических, культурных — на некий универсальный язык.) "Специфицируя теорию, мы должны, — полагал К., — полно и подробно расписывать все наши слова, выяснять, какие высказывания описывают теорию и какие вещи могут быть приняты как соответствующие буквам предикатов". Предметы теории вне их интерпретаций в рамках иных теорий находятся за пределами человеческих смыслов. К. также достаточно однозначно обозначил свои материалистические ориентации и предпочтения в контексте отбора культурных универсалий и постулатов, входящих, по его мнению, в "ткань" нашего познавательного процесса: "...только физические объекты, существующие вне и независимо от нас, реальны... Я не признаю существования умов и ментальных сущностей иначе, чем в виде атрибутов или активности, исходящей от физических объектов, и, особым образом, от личностей". Задача эпистемологии, согласно убеждениям К., — обнаружение и реконструкция приемов, позволяющих проектировать развитие науки в контексте и на основании наличного чувственного опыта, изысканного и упорядоченного ею же самой. (Ср.: у К. все наши понятия основаны на прагматических соображениях: "физические объекты концептуально вносятся в ситуацию как удобные промежуточные понятия... сравнимые гносеологически с богами Гомера; с точки зрения гносеологической обоснованности физические объекты и боги отличаются только в степени, а не по существу".) Будущий же опыт в контексте концептуализированного прошлого опыта, по К., вполне предсказуем. Философия в своем абстрактно-теоретическом измерении, по мысли К., выступает как компонент

524

научного знания: например, "физик говорит о каузальных связях определенных событий, биолог — о каузальных связях иного типа, философ же интересуется каузальной связью вообще... что значит обусловленность одного события другим... какие типы вещей составляют в совокупности систему мира?". Не признавая проблем метафизического порядка, К. полагал, что лишь проблемы "онтологического" и "предикативного" типов имеют право на существование — ответы на них не будут лишены смысла.

А.А. Грицанов

КУН (Kuhn) Томас Сэмюэл (1922—1996) — американский философ и историк науки, один из лидеров современной постпозитивистской философии науки. В отличие от логического позитивизма, занимавшегося анализом формально-логических структур научных теорий, К. одним из первых в западной философии акцентировал значение истории естествознания как единственного источника подлинной философии науки. Проблемам исторической эволюции научных традиций в астрономии была посвящена первая книга К. "Коперниканская революция" (1957), где на примерах птолемеевской и сменившей ее коперниканской традиций К. впервые осуществил реконструкцию содержательных механизмов научных революций. Коперниканский переворот при этом рассматривается им как переход научного сообщества к принципиально иной системе мировидения, что стало возможным благодаря не только внутринаучным факторам развития, но и различным социальным процессам ренессансной культуры в целом. Свою конкретизацию и наиболее яркое выражение позиция К. нашла в его следующей книге "Структура научных революций" (1962), которая инициировала постпозитивистскую ориентацию в современной философии науки и сделала К. одним из ее наиболее значимых авторов. Анализируя историю науки, К. говорит о возможности выделения следующих стадий ее развития: допарадигмальная наука, нормальная наука (парадигмальная), экстраординарная наука (внепарадигмальная, научная революция). В допарадигмальный период наука представляет собой эклектичное соединение различных альтернативных гипотез и конкурирующих научных сообществ, каждое из которых, отталкиваясь от определенных фактов, создает свои модели без особой апелляции к каким-либо внешним авторитетам. Однако со временем происходит выдвижение на первый план какой-то одной теории, которая начинает интерпретироваться как образец решения проблем и составляет теоретическое и методологическое основание новой парадигмальной науки. Парадигма (дисциплинарная матрица) выступает как совокупность знаний, методов и ценностей, безоговорочно разделяемых членами научного сообщества. Она определяет спектр значимых научных проблем и возможные способы их решения, одновременно игнорируя не согласующиеся с ней факты и теории. В рамках нормальной науки прогресс осуществляется посредством кумулятивного накопления знаний, теоретического и экспериментального усовершенствования исходных программных установок. Вместе с тем, в рамках принятой парадигмы ученые сталкиваются с рядом "аномальных" (т.е. не артикулируемых адекватно в рамках принятой парадигмы) фактов, которые после многочисленных неудачных попыток эксплицировать их принятым способом, приводят к научным кризисам, связанным с экстраординарной наукой. Эта ситуация во многом воспроизводит допарадигмальное состояние научного знания, поскольку наряду со старой парадигмой активно развивается множество альтернативных гипотез, дающих различную интерпретацию научным аномалиям. Впоследствии из веера конкурирующих теорий выбирается та, которая, по мнению профессионального сообщества ученых, предлагает наиболее удачный вариант решения научных головоломок. При этом, приоритет той или иной научной теории отнюдь не обеспечивается

автоматически ее когнитивными преимуществами, но зависит также от целого ряда вненаучных факторов (психологических, политических, культурных и т.п.). Достижение конвенции в вопросе выбора образцовой теории означает формирование новой парадигмы и знаменует собой начало следующего этапа нормальной науки, характеризующегося наличием четкой программы деятельности и искусственной селекцией альтернативных и аномальных смыслов. Исключение здесь не составляет и тот массив знаний, который был получен предшествующей историей науки. Процесс принятия новой парадигмы, по мнению К., представляет собой своеобразное переключение гештальта на принципиально иную систему миро-видения, со своими образами, принципами, языком, непередаваемыми и несоизмеримыми с другими содержательными моделями и языками. Видимость кумулятивной преемственности в развитии знания обеспечивается процессом специального образования и учебниками, интерпретирующими историю науки в соответствии с установками, заданными господствующей парадигмой. В силу этого достаточно проблематично говорить о действительном прогрессе в истории естествознания. Усовершенствование и приращение знания отличает только периоды нормальной науки, каждый из которых формирует уникальное понимание мира, не обладающее особыми преимуществами по сравнению с остальными. К. предпочитает говорить не столько о прогрессе, сколько об эволюции (наподобие биологической), в рамках которой каждый организм занимает свою нишу и обладает

525

своими адаптационными возможностями. Куновская интерпретация научного прогресса вызвала всплеск критических публикаций, и его последующие работы были связаны с уточнением исходных положений, сформулированных в "Структуре научных революций". В своей монографии "Теория черного тела и квантовая прерывность. 1894—1912" (1978) К. анализирует социально-психологические и теоретико-методологические факторы революции в квантовой физике, на примере которой показывает парадоксальную перманентность революционных открытий, психологию гештальт-переключения при создании новых научных сообществ. Концепция К. оказала огромное влияние на современную философию науки. Обоснованные им историко-эволюционистский подход, антикумулятивизм, идея о социокультурной обусловленности научного познания (экстернализм), введенные понятия парадигмы и научной революции в значительной степени способствовали преодолению неопозитивистской традиции в философии науки и оформлению постпозитивизма, социологии и психологии науки. [См. **"Структура научных революций" (Кун), Парадигма.**]

Е.В. Хомич

КУРАНТ (Courant) Рихард (1888—1972) — математик и философ, ученик Гильберта. Иностраный член АН СССР (1966). Получил образование в Университетах Бреслау (Вроцлав, Польша) и Цюриха (Швейцария). Профессор Геттингенского университета (Германия, 1920—1933), сменил Ф.Клейна на посту директора Геттингенской математической школы (1925). Профессор Университета Нью-Йорка (США, с 1934; именем К. назван Институт математических наук Университета Нью-Йорка). Главные направления математической деятельности — теория конформных отображений, дифференциальные уравнения и краевые задачи математической физики. Главные труды: "Методы математической физики" (1924, в соавт. с Гильбертом), "Что такое математика?" (1941, в соавт. с Г.Роббинсом), "Математика в современном мире" (1964). В предисловии к книге "Методы математической физики" К. писал о том, что в своем развитии в 20 в. математические науки оказались перед возможностью утери внутренней взаимосвязи, а связь их лидирующих направлений с остальными науками существенно ослабела. В связи с этим, как считал К., "появилась настоятельная потребность в четком понимании существа математики, ее проблем и целей, а также в отыскании идей, которые смогли бы объединить людей самых различных интересов" ("Математика в современном мире"). К. считал, что математике принципиально невозможно дать семантически общее определение, как нельзя дать "общее определение музыке или живописи;

никто не может оценить эти виды искусства, не понимая, что такое ритм, гармония и строй в музыке или форма, цвет и композиция в живописи. Для понимания же сути математики еще в большей степени необходимо подлинное проникновение в составляющие ее элементы". Он концептуализировал сущность математики в виде взаимосвязи "общего с частным, дедукции с конструктивным подходом /т.е. индукцией — *С.С.И.* логики с воображением". В математике "соответствующая линия в развитии — от конкретного и частного через абстракцию снова к конкретному и частному — придает теории свой определенный смысл и значение. Чтобы оценить роль этого основополагающего вывода, необходимо помнить, что слова "конкретный", "абстрактный", "частный", "общий" в математике не имеют ни постоянного, ни абсолютного значения. Они относятся главным образом к рамкам нашего мышления, к уровню нашего знания и характеру математического предмета. Например, мы охотно принимаем за "конкретное" то, что уже давно стало привычным. Что же касается слов "обобщение" и "абстракция", то они описывают не статическую ситуацию или конечный результат, а живой динамический процесс перехода от некоторого конкретного уровня к какому-то другому — "высшему" ("Математика в современном мире"). Интуиция (определявшаяся им как "трудноуловимый процесс мышления", "неуловимый жизненный элемент") всегда, по К., присутствует в математике, задавая направления абстрактному мышлению, будучи подкрепленной строгими

рассуждениями. Однако у К. вызвали серьезные возражения выдвигаемые даже в 1960-е тезисы о том, что чистая математика в будущем обязательно найдет приложения и что "независимость математики от естественных наук расширяет ее перспективы". По мнению авторов таких тезисов (М.Стоун и др.), "математический ум, освобожденный от балласта, может воспарить до высот, откуда можно прекрасно наблюдать и исследовать лежащую глубоко внизу реальность". Однако, как писал К., "опасность преисполненного энтузиазмом абстракционизма усугубляется тем, что абстракционизм не отстаивает бессмыслицы, а выдвигает полуистину... Недопустимо, чтобы односторонние полуистины мирно сосуществовали с жизненно важными аспектами сбалансированной полной истины. Никто не станет отрицать, что абстракция является действенным инструментом математического мышления. Математические идеи нуждаются в непрерывной "доводке", придающей им все более абстрактный характер, в аксиоматизации и кристаллизации... Основные трудности в математике исчезают, если отказаться от метафизических предрассудков и перестать рассматривать математические понятия как описания некоторой реальности /т.е. важнейшие математические

526

структуры должны выступать в качестве фундаментальных понятий внешнего мира — *C.C.I...* Наша наука питается живительными соками, идущими от корней. Эти корни, бесконечно ветвясь, глубоко уходят в то, что можно назвать "реальностью" — будет ли это механика, физика, биологическая форма, экономическая структура, геодезия или (в данном контексте) другая математическая теория, лежащая в рамках известного. Абстракция и обобщение имеют для математики не более важное значение, чем индивидуальность явлений, и, прежде всего, индуктивная интуиция. Только взаимодействие этих сил и их синтез способны поддерживать в математике жизнь, не давая нашей науке иссохнуть и превратиться в скелет. Мы должны решительно пресекать всякие попытки придать одностороннее направление развитию, сдвинуть его к одному полюсу антиномии бытия. Нам ни в коем случае не следует принимать старую кощунственную чушь о том, будто математика существует к "вящей славе человеческого разума". Мы не должны допускать раскола и разделения математики на "чистую" и "прикладную". Математика должна сохраниться и еще более укрепиться как единая живая струя в бескрайнем потоке науки". По К., результаты исследований, полученные в различных науках, должны "стимулировать математику, внести свой вклад в определенную сферу реальности. Полет в абстракцию должен означать нечто большее, чем взлет; отрыв от земли неотделим от возвращения на землю, даже если один и тот же пилот не в состоянии вести корабль через все фазы полета. Самые отвлеченные, чисто математические занятия могут быть обусловлены вполне ощутимой математической реальностью. То обстоятельство, что математика — эта чистая эманация человеческого разума — может столь эффективно помочь в понимании и описании физического мира, требует особого разъяснения, и не случайно этот вопрос всегда привлекал внимание философов".

С.В. Силков

КЬЕРКЕГОР, Киркегор (Kierkegaard) Серен (1813—1855) — датский философ и писатель

КЬЕРКЕГОР, Киркегор (Kierkegaard) Серен (1813—1855) — датский философ и писатель. Творчество К., укорененное в интимно-личностных переживаниях и рефлексии самонаблюдения, неразрывно связано с его личной жизнью, к наиболее существенным моментам которой относится: суровое христианское воспитание, проходившее под определяющим влиянием отца, по воле которого К. стал студентом теологического факультета, сочетая занятия с увлечением эстетикой и богемным образом жизни; разрыв с невестой, ставший поворотным событием в жизни К., после которого вскоре и начался новый этап в его жизни — творческое затворничество, а также предпринятая им в последние годы жизни страстная полемика с официальной церковью, за которой К. не признавал какой-либо причастности к истинному христианству. К. отличался поразительной работоспособностью (почти все основные произведения: "Или-Или", "Страх и трепет", "Повторение", "Философские крохи", "Понятие страха", "Этапы жизненного пути", "Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам" — были опубликованы им за четыре года, с 1843 по 1846; в 1849 вышла в свет "Болезнь к смерти") и литературной плодовитостью (один только "Дневник" К. занял 14 печатных томов). Свои труды (исключая "Назидательные речи", носившие характер религиозных проповедей) К. публиковал под различными псевдонимами, созвучными идее произведения. Определенное влияние на мировоззрение К. оказал романтизм (магистерская диссертация К. была посвящена понятию иронии). Просвещение собственных философских позиций осуществлялось К. в русле критики философского рационализма Гегеля. К. подверг критике основополагающий принцип гегелевской философии о тождестве мышления и бытия, указав на его тавтологичность и противопоставив ему существование (existenz) как то, что как раз и разделяет мышление и бытие. Постулируя экзистенциальный характер истины, К. исключает ее из сферы научного знания с его принципами объективности и систематичности. Объективное мышление ввиду его абстрактности и общезначимости не затрагивает существующей субъективности, в которой, по убеждению К., и обретается истина. Философская система, которая может быть построена только с точки зрения вечности, предполагает исключение "истинно конкретного", единичного человеческого существования, чьим определяющим

условием является "временность". Полагая в качестве исходного пункта философии не вневременное всеобщее, но саму экзистенцию, К. вместе с тем отрицает способность логического мышления понять ее, что обусловлено разными планами бытия логического и экзистенциального: а именно возможностью и действительностью (соответственно). При этом решающую роль, по мнению К., играет несовместимость логики и диалектики, что проявляется прежде всего в неспособности логики выразить движение, становление. Понимая экзистенцию как нечто по самому существу своему диалектическое, К. противопоставляет гегелевской диалектике как логике бытия и мышления (К. называет ее "количественной") экзистенциальную диалектику ("качественную", по его определению). В последней, "прыжок" — как переход в новое качество — необъясним ("количество" не может быть предпосылкой "качества", а противоречия непримиримы, ибо "снятие принципа противоречия Для существующего означает, что он сам должен перестать существовать"). Диалектический ас-

527

пект проблемы, говорит К., требует мышления иного рода, нежели мышление абстрактное, чистое от собственного существования мыслителя, а именно мышления-страсти, способного на удерживание качественной диалектики существования и предполагающего бесконечный интерес существующего индивидуума к своей экзистенции. Взяв за критерий энергию отношения человека к Богу, К. выделяет три стадии существования: эстетическую, этическую и религиозную. "Эстетический" человек, в своем стремлении к наслаждению ориентированный на внешнее, не является у К. собственно личностью, имеющей свой центр в самой себе, — что выступает необходимой предпосылкой богоотношения. Подлинное существование носит этическое-личностный характер. При этом личность как конкретное выступает у К. условием осуществления этического как общего, т.е. имеет этическое (долг) не вне себя, а в самой себе. Этическое содержание существования концентрируется у К. в понятии выбора. К. интересует только абсолютный выбор, который, будучи осуществлением свободы (признаваемой им исключительно в сфере "внутреннего" (Innerlichkeit), означает выбор человеком не "того или другого", но самого себя в своем вечном значении, т.е. грешным, виновным и раскаивающимся перед Богом. Средоточием третьей, религиозной, стадии является у К. мгновение прыжка веры, которое открывает истинный смысл существования, состоящий в абсолютном отношении к Богу, т.е. парадоксальном соприкосновении временного и вечного, — что в свою очередь является экзистенциальным повторением абсолютного Парадокса: существующего (= временного) вечного, когда Бог существовал в образе человека. Как высшая страсть вера осуществляется, согласно К., вопреки разуму и этическому, утверждая себя через абсурд. Подчеркивая личный характер богоотношения, К. отвергает опосредованную связь с Богом, признавая абсолютную невыразимость опыта веры, — выступая тем самым преемником той линии в интерпретации христианства, которая идет от посланий апостола Павла, через философию Тертуллиана, Августина, средневековой мистики и Паскаля к знаменитому "Sola fide" — "только верой" (спасется человек) — Лютера. Всякий экзистенциальный опыт обретает у К. подлинный смысл и относится к сфере истинного существования постольку, поскольку содействует осознанию человеком религиозного значения своей личности (в противоположность существованию неистинному, связанному с рассеиванием субъективности и, следовательно, уводящему от Бога). Особое внимание при этом К. уделяет страху, связанному с переживанием личностью своего существования как бытия "лицом к смерти", а также отчаянию как "исходной точке для достижения абсолютного". Существование, согласно К., требует постоянного духовного напряжения и страдания (в особенности на религиозной стадии). Основные экзистенциальные понятия, призванные описать непознаваемую и немислимую в своей тайне экзистенцию, не выводятся последовательно одно из другого, но взаимообусловлены таким образом, что каждое понятие уже содержит в себе все остальные. Широкую известность философия К. получила только в 20 в., оказавшись созвучной и устремлениям протестантской неоортодоксии, и исканиям зарождающегося экзистенциализма. Заострение нравственных и религиозных проблем человеческого существования сближает философию К. с творчеством Достоевского. Иррационалистический пафос философии К., отказ разуму в познании "последних истин" бытия, открывающихся во "внезапности загадочного", совпадает с духом и основной идеей творчества Шестова.

Т.В. Щитцова

Л

**ЛАКАН (Lacan) Жак (1901—1981) — французский психоаналитик и философ.
Как автор концепции "структурного психоанализа"**

ЛАКАН (Lacan) Жак (1901—1981) — французский психоаналитик и философ. Как автор концепции "структурного психоанализа" Л. исходит из решительного разрыва с классической философией самосознания и классическим психоанализом в части его индивидуально-биологизированного понимания бессознательного. В целом "структурный психоанализ" может быть охарактеризован как "посткартезианская" и "постфрейдистская" философская антропология и философия культуры. В числе наиболее существенных

философских влияний — неогегельянство (Ж.Ипполит), экзистенциализм (Хайдеггер), феноменология (Мерло-Понти). Структуралистская методология воспринята Л. из структурной лингвистики (Соссюр), русского формализма (Якобсон) и "структурной антропологии" Леви-Строса. Проект "возвращения к Фрейду", пере-прочтения Фрейда сквозь призму структурализма и в рамках экзистенциально-феноменологической аналитики негативности определяет специфику лакановского психоанализа. Институциональным оформлением структурного психоанализа является "Парижская школа фрейдизма", возглавляемая Л. с 1964 по 1980. Основной текстологический корпус работ Л. составляют записи его 26 семинаров, регулярно проводившихся с 1953 по 1979. Значительную трудность представляет сам стиль изложения Л. своей концепции. Лакановский дискурс не является теоретическим в общепринятом смысле этого слова. Лакановские тексты, будучи ориентированы не на готовое систематическое знание, а на процессуальный тренинг психоаналитиков и культивирование определенной "литературной квалификации" как основы аналитической практики, сопротивляются дефинитивной работе, систематизации и обобщению. Понятия Л. находятся в процессе постоянного переформулирования, взаимоподстановок и взаимоопределения, обладая главным образом операциональным значением в зависимости от конкретного контекста и решаемой проблемы. Л.

предлагает скорее различные модусы проблематизации фундаментальных феноменов человеческого опыта и правила порождения аналитического дискурса по поводу конкретного "патологического" случая, нежели формулирует и решает психологические или метафизические проблемы. Задача структурного психоанализа в первом приближении может быть определена как выявление условий возможности и "грамматики" такого языка, который, обладая характеристиками универсальной системы, был бы, в то же самое время, "языком желания", укорененным в предельно уникальном и интимном (травматическом) опыте индивида. Несущей логической конструкцией всей лакановской концепции является триада "Реальное — Воображаемое — Символическое". Это "порядки" или измерения человеческого существования, в зависимости от координации которых складывается "судьба" субъекта. В зависимости от акцента на Воображаемом (1930—1940-е), Символическом (1950—1960-е) или Реальном (1970-е) в общей системе можно условно выделить соответствующие этапы эволюции лакановской концепции. Исходной для разработки системы этих порядков стала идея "стадии зеркала", формулировка которой относится к 1936, а первое развернутое изложение содержится в инициационной статье "Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я" (1949). Внешне стадия зеркала проявляется в овладении ребенком в возрасте 6—18 месяцев способностью узнавать свое отражение в зеркале. Смыслом этого события является прохождение человеческого субъекта через первичный механизм идентификации. На стадии зеркала начинается конституирование "онтологической структуры человеческого мира", вытекающей из специфического способа совпадения человеческого существа с самим собой. Природа первичного конституирования человеческого субъекта — в качестве Эго — заключается, по Л., в характерном для человека факте "преждевременности рождения". Очевидными

529

свидетельствами в пользу этого факта, для Л., являются анатомическая незавершенность нервной системы младенца, связанное с этим отсутствие моторной координации и другие объективные показатели. Иными словами, ребенок на этой стадии является не столько особью, сколько полуавтономной частью материнского тела. Будучи не в состоянии укрыться под "сенью инстинкта", младенец вынужден строить свои отношения с реальностью особым, искусственным образом. Он является "фрагментарным телом" и сначала должен попросту овладеть им в качестве автономного единства: научиться отделять себя от окружения, ориентироваться и перемещаться во внешнем мире. Схватывание себя, частей своего тела как единого функционального целого впервые осуществляется ребенком посредством собственного зеркального образа. Ребенок ассимилирует свою форму или гештальт на расстоянии, помещая хаотический внутренний опыт в оболочку зрительного образа. С этого момента ребенок быстро прогрессирует в пользовании своим телом, становясь парадоксальным двойником собственного отражения, проецирующего на него целостность и автономию в визуальном регистре. Стадия зеркала описывает вхождение человеческого существа в порядок Воображаемого. Природа Воображаемого — компенсация изначальной нехватки Реального, проявляющейся в отсутствии "естественных" автономии и адаптационных возможностей младенца. Реальное в первом приближении может быть описано как регистр опыта, в котором отсутствует какое-либо различие или нехватка. В отличие от реальности, которая конституируется как результат прохождения субъектом порядков Воображаемого и Символического, Реальное есть абсолютно исходный и как таковой невозможный для субъекта опыт. Это опыт органической полноты, которому можно сопоставить пребывание младенца в материнской утробе, слитность с телом матери, с материнской "Вещью". Лакановская философская антропология — гегелевско-фрейдовско-хайдеггеровская в своем пафосе — исходит из полагания травмы, некоего неизбежного опыта "экзистенциальной негативности" в качестве фундаментального антропологического Начала. Феномен человека изначально возникает на месте разрыва с Реальным. У человека, по Л., связь с природой с самого начала "искажена наличием в недрах его организма" неких "трещины", "изначального раздора". Рождаясь в мир, человек не обретает новое единство с "телом" матери-Природы, но выбирается в иные, "не-естественные" измерения существования, где способы компенсации изначальной нехватки Реального не устраняют или даже ослабляют травматизм человеческого существования, но возводят его в новое качество. Единицей плана Воображаемого является "образ", который возникает на стадии зеркала

ла. Зеркальное отражение-двойник является лишь частным случаем — по существу, скорее теоретической метафорой — того, что Л. обозначает как воображаемый образ или "имаго" (imago). Имаго — это такой "образ", который является, во-первых, идеальным, то есть совершенным, завершенным, статуарным, целостным, простым и правильным. Во-вторых, иллюзорным — "воображаемым" (предшествующим действительному овладению телом). В-третьих, формативным, способным существенно влиять на образование формы личности и поведения (принятие на себя внешнего образа посредством визуального контакта описывается Л. посредством механизма "гомеоморфной идентификации"). В-четвертых, отчужденным, радикально внешним "зазеркальным" по отношению к индивиду. В совокупности этих свойств имаго запускает новую диалектику травмы. Человек оказывается расколот на: 1) "Я" (je), бесформенный, фрагментарный внутренний опыт, и 2) "мое Я" (Moi), внешнюю идеальную форму, в которую этот опыт облекается. Поскольку эта вторая форма, "мое Я" всегда находится на неустранимой дистанции ("там", в Зазеркалье), а условием целостной автономии, идентичности человека является совпадение этих двух составляющих "личности", постольку вместе с ассимиляцией "моего Я" личность интериоризирует и саму эту "зеркальную" дистанцию, вводя неустранимый раскол, самоотчуждение в имманентную "онтологическую структуру" личности. Функция "моего Я" (имаго) это драма, в ходе которой для индивида, попавшегося на "приманку пространственной идентификации", возникает ряд фантазмов, открывающийся расчлененным образом тела, а завершающийся формой его целостности, застывающей в "броню отчуждающей идентичности". Личность, индивид, обретший воображаемую идентификацию, и является, по Л., тем, что принято считать "Эго". Отсюда лакановская критика неопрейдистских (особенно американских) концепций усиления, консолидации, "социальной адаптации" автономного Эго: вместе с усилением Эго интенсифицируется и внутренний раскол, составляющий природу этого Эго как иллюзорного идеала, и, как следствие, депрессивность. Функцией "моего Я", функцией захвата "Я" со стороны имаго, задается особый статус объектов реальности и модус отношения к ним в порядке Воображаемого. Если в Реальном вообще не существует отдельных "объектов", а доминирующая модальность отношения к миру — биологическая потребность, то в Воображаемом господствует "запрос" на признание, направленный на других. В отличие от элементов "во-

530

ображаемого" поведения у животных (во время, например, брачных ритуалов) и "дикарей", у современного человека, по Л., наблюдается "смещение воображаемой функции" с другого (другой особи) на самого себя (метафора зеркала). Другой, в рамках диалектики воображаемого отношения, становится материалом для построения нарциссической формы. "Своим Я", по мысли Л., мы пользуемся точно так же, как туземцы Бороро пользуются попугаем (тотемом), только там, где Бороро говорят: "Я — попугай", мы говорим: "Я — это "я сам". В данном контексте наиболее аффективными проявлениями воображаемого отношения к миру являются агрессивность и любовь (с крайностями садизма и мазохизма), возникающие в меру, соответственно, недооценки или переоценки, ущербности или совершенства, нестабильности или устойчивости другого в моем мире как "лучшей половины" меня самого. Постольку, поскольку "Мое Я" находится на стороне "другого" — оно постоянно в опасности, вплоть до исчезновения. Через "мое Я" человеку открывается смерть, значение смерти, которое заключается в том, что "она существует". По краям воображаемого отношения размещается знание о собственной смерти — не о том, что особи одного с тобой вида умирают, но некое представление о собственном отсутствии, небытии. "Мое Я" оказывается такой матрицей стабильной, непротиворечивой целостности и самодостаточности, таким поставщиком единства, который делает стремление к нему иллюзорным и, в конечном счете, параноидальным. Так что лозунгом, вводящим в лакановскую концепцию, может быть предостережение: "Осторожно — образ!". В конечном счете диалектика воображаемого отношения складывается из взаимооборачивания процессов формирования Эго в зависимости от внешнего "захватывающего образа", имаго и нарциссического полагания других индивидов и объектов как "других" (по отношению к которым возможны аффекты Воображаемого) со стороны Эго ("эгоморфности") воображаемого мира). Воображаемая диалектика состоит в таком полагании индивидом другого, сам акт которого оказывается полаганием индивида в качестве другого, в парадоксальном единстве меня и другого, при котором "один вверяет себя другому, чтобы стать идентичным самому себе". При этом Эго и воображаемый объект оказываются в отношениях "взаимной утраты". Человек узнает в воображаемых объектах свое единство, но лишь вне себя самого. С другой стороны, когда человек усматривает единство в себе, внешний мир предстает для него в фрагментаризированном и отчужденном виде. В результате этой двойственности все объекты воображаемого мира неизбежно выстраиваются вокруг "блуждающей тени "моего Я", а само "мое Я", обретя искомый объект, обращается в один неудовлетворенный "запрос". Из этой диалектики возникает лакановский "объект (малой) а" — связующее звено, находящееся на пересечении всех трех порядков (топологическая модель "узла Борромео" — сочленения трех колец, способом, при котором любые два кольца скрепляются посредством третьего). "Объект а" предстает как причина желания в Символическом и несимволизированный остаток Реального. В регистре Воображаемого "объект а" это другой (autre) в плане собственной нехватки как остаточный эрзац-другой. Генезис этого специфического объекта можно проследить на примере всех тех "пустышек" (сосок, погремушек и т.д.), которые предлагаются ребенку взамен матери — образцового другого с маленькой буквы — реального контакта, "слитностью" с ней. В "запросе" — на отношение, на любовь — ребенок (человек) ставит на карту собственную идентичность, пытаясь схватить эти "объекты а" в качестве фактов признания себя со стороны жизненно необхо-

димого другого. "Преждевременность рождения", по Лакану, это скорее "натуралистический" повод для введения темы травмы. Именно в напряжении между этим поводом и отчуждающей диалектикой Воображаемого, первым собственно человеческим травматическим опытом, возникает Эго. Вместе с порядком Символического привносится финальный травматизм, попытками вжиться в который определяется вся судьба становящегося субъекта. Специфически символическим способом отношения к миру становится желание, которое, являясь существенно сексуальным и бессознательным, рассматривается Л. как сердцевина человеческого существования. Желание, в отличие от потребности, не знает удовлетворения. Ключевым термином для Символического является запрет, травматическая негативность, "дыры", выбиваемые им в существовании субъекта. Л. скорее метафорически трактует прохождение индивидом эдипова и кастрационного комплекса в качестве способа вступления в порядок Символического. Для него запрет на прямое обладание касается не исключительно реальной матери и исходит не от реального отца, но распространяется на весь класс воображаемых других, имаго, а инстанцией этого запрета становится "Имя Отца" или все то, что в культуре встает между субъектом и объектами желания (писанные и неписанные законы, нормы, правила, обычаи и т.д.). В порядке Символического достраивается до полной формы идентификационная матрица субъекта. После того, как субъективность в самом первом приближении "оседает" в собственном зрительном образе индивида, а затем объективируется в диалектике воображаемого отношения с другим, язык ста-

531

новится источником вторичной, символической идентификации. Подчеркивая радикальную внеположность инстанции символической идентификации чему-либо лежащему в плоскости Эго или встречаемых в опыте других, Л. говорит о Другом с большой буквы и в единственном числе как о предельном идентификационном "образе" (вполне без-образном и непредставимом). Другой — это сам язык, в "зеркале" которого (сравниваемым Л. со "стеной" или зеркалом с многослойной отражающей поверхностью) субъект расплывается, приближаясь к аннигиляции. Идентифицироваться с Другим, значит отказаться от любой жесткой воображаемой идентификации с конкретным имаго, ведущей к патологической стагнации психики и агрессивности. Вторичная идентификация есть сам процесс прикрепления к частным имаго и открепления от них, логика и порядок выбора воображаемых идентификаций, идентификационная динамика, определяемая совокупностью "всего сказанного" об индивиде в поле речевого отношения с другими. Символический субъект это не "монолитное" Эго-центричное ядро, но "луковица", состоящая из многих слоев прошлых воображаемых идентификаций с конститутивной пустотой между ними и в "центре". Парадоксальным объектом желания *par excellence* выступает "объект (малого) а", который репрезентируется во множестве эмпирических объектов желания, "частичных объектах" в качестве самой нехватки, то есть того, что делает их неполными, "дырчатыми". "Объект а" в порядке Символического делает "объектом" саму нехватку, следовательно сам непрерывный переход от одного объекта желания к другому. В этом переходе из малых "а" разворачивается Другой, (A)utre, на стороне которого и возможно полное "выражение" желания. Известный лакановский тезис "желание субъекта есть желание Другого" (и "другого" как не того, что налично) в этом контексте означает то, что причина неудовлетворенности любым объектом желания, логика перебора объектов желания, равно как и тот факт, что искомым, "идеальным" объектом желания оказывается сам этот перебор, — все это остается по ту сторону самосознания. Желание не имеет объекта, это чистая форма, отливающаяся по языковой модели, и как таковое оно является бессознательным — отсюда другой основополагающий лакановский тезис: "бессознательное структурируется как язык". Понятие языка является центральным как для определения сущности Символического, так и для всей концепции структурного психоанализа, постольку, поскольку именно Символическое оказывается силой, доминирующей и над Реальным, и над Воображаемым. В то же время "язык" выступает скорее как проблемный, полисемантический теоретический конструкт, нежели понятие. В ранних работах Л. растворяет язык в общем представлении о символическом, а само "символическое" употребляет как прилагательное, отсылающее главным образом к формально-логической и алгебраической символике. В широком смысле символическими элементами в рамках такого понимания могут быть названы цифры, слова, иные конвенциональные знаки. С 1950-х слово приобретает "антропологические обертона", в частности под влиянием концепции французского культурного антрополога М.Мосса о символическом характере социальных структур. С 1953 "символическое" становится существительным и приобретает терминологическую нагрузку. Моссовская концепция "дара" дополняется грамматикой символических обменов, предложенной Леви-Строссом. Символическая функция, таким образом, начинает означать определенные правила обмена некоего избытка и одновременно нехватки ("дара"), нарушающей в своей циркуляции гомеостаз Реального и циркулирующей в том или ином относительно автономном социальном сообществе. Под влиянием структуралистской методологии Л. все более конкретизирует свои представления о символическом как о языке в его структуралистской трактовке. В этом контексте язык определяется как совокупность формальных элементов и правил их комбинации и обмена, как область "вне-природной комбинаторики", которой определяется сущность Символического. Формальные элементы трактуются в соссюрианском смысле как "означающие", или элементы, не имеющие позитивного существования, значение которых (совпадающее с негативным существованием) конституируется взаимными различиями. Как означающие "символы" артикулируют Реальное, вводя в него "чистые различия", и комбинируют артикулированные элементы. "Грамматика" этих комбинаций определяется не факторами психологического, утилитарного или

волюнтаристского плана, но чисто формальными закономерностями (симметрии, инверсии, правила трансформаций алгебраических групп). В этом отношении симптом может быть рассмотрен как группа трансформаций формальных элементов, его образующих. С другой стороны, специфика Символического раскрывается, по Л., во фрейдовском анализе "языка сновидения". Систематической реконструкцией фрейдовского анализа бессознательного, содержащегося в "Толковании сновидения", и выведением из него философско-антропологических следствий задаются параметры лакановского проекта "возвращения к Фрейду". "Язык" или "символика" сновидений, согласно духу и букве Фрейда, не носят характер фиксированного символизма, при котором за отдельные сновидные образы символизируют с известной долей подобия некое вытесненное содержание (трости, зон-

532

ты, кинжалы — фаллос и т.п.). Символизм сновидений заключается в самих операциях перевода скрытого плана сновидения в явный — в том, что Фрейд называет "работой сновидения". Двумя основными приемами такой "работы" являются операции "сгущения" и "смещения", посредством которых скрытые мысли сновидения без всякой аналогии или подобия, без всякого волевого или сознательного участия Эго переводятся в явный план сновидения. Именно эти операции, а не "скрытые" мысли, носят бессознательный характер. Материалом для сновидных перекомбинаций являются не столько "представления" или "образы", сколько та лингвистическая материя, на которой они возникают, — "буквы", которые нужно понимать "буквально": так, например, сновидный образ "крыши" (toit; как некой "опасной почвы", на которой разворачивается сюжет сна) может возникнуть как визуализация сгущения слова "три" (trois), обозначающего любовный треугольник, и слова "ты" (toi) как "вершины" этого треугольника. Под влиянием работ Jakobson Л. приходит к выводу, что операции "сгущения" и "смещения", определяющие грамматику "языка" сновидений, в плане естественного языка функционируют в качестве фигур метафоры и метонимии. Таким образом, сила, структурирующая бессознательное, обнаруживается в естественном (поэтическом, сюрреалистическом) языке. Бессознательное не является языком, но "структурируется как" язык, что значит: желание реализуется в формальных разрывах, сдвигах и напластаваниях языка, а не в "означаемом" или "референте". Эдипов комплекс интерпретируется Л. как сюжет об обретении языка и бессознательного. Когда ребенку "запрещают" мать, то выбитая этим запретом пустота способна стать "трепещущей клеткой символизма", из которой вырастают цепи означающих. Ребенок оказывается способен принять нехватку матери, подставив на ее место другой, третий, четвертый и т.д. объект (в качестве "объекта а"). Ребенок научается путешествовать в цепях субституций, строить метафорическо-метонимические сети эквивалентностей ("интенсификация" которых вплоть до разрыва оборачивается шизофреническими расстройствами). Этот способ принятия, сживания с нехваткой Реального, который, не уничтожая преимуществ Воображаемого, редуцирует его опасности, по форме и есть язык. Язык, природа которого заключается не в именовании вещей или передаче информации, но в обнаружении желания субъекта под "взглядом", на "сцене" Другого. "Другой" в данном случае может быть проинтерпретирован как инстанция Символического — культура, традиция, социум. Субъект символически вписывается в уже существующий порядок культуры, на пред-заданное место (посредством имени, предшествующих употреблений слов, которыми ему суждено пользоваться, истории идей и т.д.). Субъект является переменной, передаточным звеном замкнутых "символических контуров" различного порядка (семейного, соседского, корпоративного, национального), в которых циркулируют соответствующие самовоспроизводящиеся дискурсы, средством, а не порождающим началом которых оказывается субъект ("субъект есть то, что одно означающее репрезентирует другому означающему"). В общем "феномен человека" в лакановской антропологии возникает на пересечении различных модусов опыта негативности.

Любовь (позитивное отсутствие негативности: всеобщность близости со знаком плюс)	Норма	Язык (позитивное присутствие негативности: существование разрыва со знаком плюс)
Эго	Человек	Субъект
Агрессивность (негативное отсутствие негативности: существование близости со знаком минус)	Патология	Шизофрения (негативное присутствие негативности: всеобщность разрыва со знаком минус)

Суть фрейдовского открытия, по Л., определяющая неклассический, посткартезианский пафос лакановского понимания человека в пространстве культуры, заключается в тезисах о радикальной децентрированности субъекта (смещенности по отношению к Эго, рассеянности в языке, о бытии Другим) и его опредмеченности в символе ("человек прорастает знаками в значительно большей степени, нежели он об этом подозревает"). Лакановский теоретический дискурс оказался весьма продуктивен не столько как психоаналитическая

концепция, сколько в качестве концептуального инструментария для анализа культуры. Помимо непосредственных учеников Л. — С.Леклера, М.Маннони, Ж.-Б.Понталиса и др. — понятия и методы лакановского психоанализа исследуются рядом лакановских обществ и школ, активно используются такими современными философами и теоретиками культуры, как Л.Малви, К.Силверман, Жижек и др.

А.А. Горных

ЛАКАТОС (Лакатош) (настоящая фамилия — Липшиц) (Lakatos) Имре (1922—1974) — венгерско-британский философ и методолог науки, ученик Поппера.

ЛАКАТОС (Лакатош) (настоящая фамилия — Липшиц) (Lakatos) Имре (1922—1974) — венгерско-британский философ и методолог науки, ученик Поппера. Родом из Венгрии, участник антифашистского сопротивления, после установления в Венгрии коммунистического режима некоторое время работал в Министерстве образования, был обвинен в "ревизионизме",

533

арестован и более трех лет провел в лагере. В 1956 под угрозой очередного ареста эмигрировал в Австрию, затем переехал в Англию, где и прошла вся его философско-методологическая деятельность. Преподавал в Кембридже, с 1960 — в Лондонской Школе экономики. Основные работы: "Доказательства и опровержения" (1964), "Фальсификация и методология научно-исследовательских программ" (1970), "История науки и ее рациональные реконструкции" (1972), "Изменяющаяся логика научного открытия" (1973) и др. Деятельность и взгляды Л. необходимо понимать в контексте интеллектуальной ситуации, сложившейся в методологии науки, после того как программа Венского кружка, не выдержав натиска критики, зашла в тупик. Обычно эту ситуацию обозначают термином "постпозитивизм". Новая ситуация характеризовалась сменой основных проблемных узлов, подходов и концепций. Проблема логического обоснования научного знания радикально трансформируется и в конечном счете "снимается" благодаря выдвижению на передний план фальсификационистской точки зрения, проблематики исторической динамики и механизмов развития науки. Л. включается в эту ситуацию на этапе, когда "критический рационализм" Поппера уже вытеснил неопозитивистов с ведущих позиций и в свою очередь сам выступил объектом проблематизации и критики. Критика, обозначившая слабые и уязвимые места в позиции попперианцев, потребовала не только пересмотра ряда исходных положений, но и выдвижения качественно новых идей в развитии подхода. Именно Л. принадлежит здесь наиболее значительная роль. Дискуссии между сторонниками Поппера, наиболее ярким представителем которых и был Л., и их оппонентами (Кун, Фейерабенд) стали центральным моментом в методологии науки на рубеже 1960—1970-х. Свою научную деятельность Л. начал как методолог математики. Широкую известность получила его книга "Доказательства и опровержения", в которой Лакатос предложил собственную модель формирования и развития понятий в "содержательной" математике XVII—XVIII вв. Как показал Л., в рассматриваемый период развитие математического знания определялось не столько формализованными процедурами дедуктивного построения теорий, сколько содержательным процессом "догадок и опровержений", в котором новые понятия оттачивались и уточнялись в столкновении с контрпримерами. Интересно, что сама книга написана не в форме исторического исследования, а в форме школьного диалога. Используя диалогический метод, Л. искусственно конструирует проблемную ситуацию, в которой происходит вычленение нового идеального содержания, фиксируемого впоследствии в понятии "эйлерового многогранника". Такой подход оказался вполне оправдан, поскольку сами факты логики науки, на основе которых могут формулироваться общие методологические положения, не являются чем-то непосредственно данным в историческом материале, а требуют специального конструирования или, в терминах самого Л., "рациональной реконструкции". Рациональная реконструкция у Л. изначально отлична от реальной истории и создается специально в целях рационального объяснения развития научного знания. "Доказательства и опровержения" остаются одним из наиболее ярких образцов подобной работы. Роль рациональных реконструкций в логике науки определяется прежде всего критическими процедурами: сами реконструкции конечно же могут быть подвергнуты критике за недостаток историзма и несоответствие реальной истории, но зато они дают возможность занять критическую точку зрения по отношению к самой истории — теперь и сама наука может критиковаться за недостаток рациональности и несоответствие собственным методологическим стандартам. Хотя "Доказательства и опровержения" были написаны целиком в русле попперовской концепции, сама идея рациональных реконструкций получила свое дальнейшее развитие именно в подходе Л. Эта идея призвана была примирить методологический фальсификационизм Поппера с требованиями исторического объяснения и соответствия реальной истории. Выход "Структур научных революций" Куна и вызванные этой работой дискуссии заставили Л. пересмотреть и уточнить ряд положений фальсификационизма. Новая позиция была обозначена Л. как "утонченный фальсификационизм". Новым здесь было то, что необходимость опровержения и отбрасывания теории на основании одних лишь отрицательных результатов эмпирических проверок отрицалась. Простое соотнесение теории и опыта признавалось недостаточным. Достаточным основанием становится наличие лучшей теории, способной не только объяснить полученные контрпримеры, но и предсказать новые факты. В отсутствие лучшей перспективы теория не должна отбрасываться, тем более что в соответствии с тезисом Дюгема-Куайна всегда возможна такая коррекция

контекстуального "фонового" знания, которая выводит из-под удара базовые положения теории. Таким образом для принятия обоснованного методологического решения необходимо сопоставление различных конкурирующих теорий, оценка их эвристического потенциала и перспектив развития. Ведущей становится идея, согласно которой движущим механизмом развития научного знания выступает конкуренция различных концептуальных точек зрения и их постоянный сдвиг под влиянием аномальных опытных фактов. Понятие "прогрессивного сдвига" фиксирует такую трансформацию теории — путем

534

ее переинтерпретации или добавления вспомогательных гипотез — которая не только устраняет "аномалии", но и увеличивает эмпирическое содержание, часть которого находит опытное подкрепление. Если Поппер делал основной акцент на негативных процедурах опровержения и выбраковки ложных теорий, то Л. смещает акцент скорее на позитивные процедуры ассимиляции новых идей в рамках исходных гипотез, позволяющие наращивать объяснительный и прогностический потенциал теорий. Однако одного лишь уточнения позиций и смещения акцентов было недостаточно. Необходимо было выдвинуть концепцию соизмеримую с куновской концепцией "парадигм", но, в отличие от последней, позволяющую сохранить рациональную точку зрения на процесс развития науки. И Л. делает следующий шаг, вводя понятие "научно-исследовательской программы" и формулируя подход, названный им "методологией научно-исследовательских программ". По существу он отказывается от "научной теории" как базовой эпистемологической конструкции, констатируя ее дефицитность как относительно критериев "научности" (проблема "демаркации"), так и относительно проблемы развития знания. Основной единицей анализа становятся не отдельные теории, а ряды генетически связанных теорий, рациональное единство которых определено онтологическими и методологическими принципами, управляющими их развертыванием. Исследовательские программы складываются из таких принципов и правил. "Отрицательную эвристику" программы образуют, по Л., правила-запреты, указывающие на то, каких путей исследования следует избегать. "Положительную эвристику" — правила, определяющие выбор проблем, последовательность и пути их разрешения. Структурно-морфологически в "программе" выделяется "твердое ядро", содержащее основные метафизические постулаты (онтологический каркас программы), и динамичный "защитный пояс" теорий и вспомогательных конструкций. Отрицательная эвристика запрещает направлять правило "modus tollens" на утверждения, входящие в "ядро" программы. Этим обеспечивается устойчивость программы относительно множественных аномалий и контрпримеров. Подобная стратегия — действовать вопреки фактам и не обращать внимания на критику, оказывается особенно продуктивной на начальных этапах формирования программы, когда "защитный пояс" еще не выстроен. Защитный пояс развертывается в ходе реализации имманентных целей программы, диктуемых положительной эвристикой и в дальнейшем компенсирует аномалии и критику, направленную против "ядра". Прогресс программы определяется прежде всего ее способностью предвосхищать новые факты. Рост "защитного пояса" в этом случае образует "прогрессивный сдвиг". Если рост "защитного пояса" не приносит добавочного эмпирического содержания, а происходит только за счет компенсации аномалий, то можно говорить о регрессе программы. Если различные программы могут быть сопоставлены по своим объяснительным возможностям и прогностическому потенциалу, то можно говорить о конкуренции программ. Исследовательская программа объясняющая большее число аномалий, чем ее соперница, имеющая большее добавочное эмпирическое содержание, получившее к тому же хотя бы частичное подкрепление, вытесняет свою конкурентку. Последняя в этом случае элиминируется вместе со своим "ядром". В отличие от куновских "парадигм", концепция "научно-исследовательских программ" Л. объясняет процесс развития научного знания исключительно с точки зрения внутренних интеллектуальных критериев, не прибегая к внешним социальным или психологическим аргументам. Это придает ей выраженный нормативный характер, но конечно делает дефицитной в отношении многих исторических фактов. Тем не менее Л. привел целый ряд удачных примеров из истории науки, допускающих рациональную реконструкцию в терминах "программ". Полная картина исторического развития науки естественно далека от рациональности, она складывается под воздействием как "внутренних", так и "внешних" факторов. Однако рациональная реконструкция оказывает обратное влияние на нас самих, она дает возможность занять нормативную и критическую позицию по отношению к истории науки, влияя тем самым на ее настоящее и будущее. По всей видимости, многие продукты научной деятельности, которые принято идентифицировать как "теории" или "концепции", могут быть адекватно поняты и оценены только как элементы более широких исследовательских программ. Наука в целом может быть рассмотрена как одна большая программа. Наиболее спорным моментом концепции Л. остался вопрос о принципиальной возможности рационального сопоставления конкурирующих программ на основе предложенных нормативных критериев и оправданности самих этих критериев.

А.Ю. Бабайцев

ЛАМАРК (Lamarck), шевалье де (Жан Батист Пьер Антуан Моне) (1744—1829)
— французский мыслитель и натуралист, профессор зоологии в Ботаническом саду в Париже (с 1793).

ЛАМАРК (Lamarck), шевалье де (Жан Батист Пьер Антуан Моне) (1744—1829) — французский мыслитель и

натуралист, профессор зоологии в Ботаническом саду в Париже (с 1793). Создатель первого целостного учения об эволюции органического мира, работал также в области геологии, метеорологии, физики, химии, автор термина "биология". Л. — один из главных предшественников Дарвина. Основные сочинения: "Философия зоологии" (1809), "Естественная история беспозвоночных. Тт. 1—7" (1815—1822), "Аналитическая система положительных знаний человека" (1820) и др.

535

Адъюнкт ботаники Парижской академии наук (с 1779), член академии (с 1783), хранитель гербария Королевского ботанического сада (с 1784), в течение 25 лет читал курс зоологии беспозвоночных в Музее естественной истории. Умер в бедности, место захоронения неизвестно. Л. на большом эмпирическом материале обосновал невозможность жестокого разграничения видов (друг от друга и разновидностей), что явилось впоследствии важнейшим аргументом, использованным Дарвином для обоснования теории эволюции; осуществил первое систематическое изложение трансформизма, выявил наличие в природе градаций, т.е. серии постепенно усложняющихся групп организмов, выдвинул положение о всеобщей распространенности явлений приспособленности организма к среде. Л. разработал новую картину биологической реальности путем "прививки", апплицирования на материал, ранее накопленный в биологии, принципов и образцов научного объяснения, транслируемых из механики. Природа, по Л., является ареной постоянного движения флюидов, среди которых электрический флюид и теплород являются главными "возбудителями жизни". Развитие жизни, по Л., выступает как нарастающее влияние движения флюидов, в результате чего происходит усложнение организмов. Постоянный обмен флюидами со средой вызывает мелкие изменения в каждом органе. В свою очередь такие изменения наследуются, что, согласно Л., может привести при длительном накоплении изменений к довольно сильной перестройке органов и появлению новых видов. Факторами эволюции Л. считал также внутреннее "стремление организмов к совершенствованию" и развитие психики животных и человека. Л. подчеркивал, что приток флюидов из внешней среды составляет лишь начальное звено эволюции. Последующие звенья причинной цепи модифицируют действие начального звена и сами становятся факторами трансформаций. Картина биологической реальности Л. раскрывала единство всего живого, наличие общих механизмов взаимодействия в неорганической и живой природе (обмен флюидами) и делала излишней теологическую гипотезу о творении мира. Концепция Л. ориентировала на поликаузальное объяснение эволюционного процесса и одновременно сохраняла традиционно-механистические представления об исходных формах взаимодействия организмов с окружающей средой, благодаря чему она согласовывалась с механической картиной мира и соответствовала эталонам научного объяснения начала 19 в. Представления, развитые Л., оказали большое влияние не только на последующую историю биологии, но и на др. естественные науки.

Е.В. Петушкова

ЛАМЕТРИ (Lamettrie) Жюльен Офре де (1709— 1751) — французский мыслитель, философ и врач.

ЛАМЕТРИ (Lamettrie) Жюльен Офре де (1709— 1751) — французский мыслитель, философ и врач. Подвергался преследованиям за атеистическо-материалистические взгляды во Франции и Голландии. Эмигрировал в Пруссию (1748) по приглашению Фридриха Великого, был избран членом Прусской академии наук. Умер во время испытания на себе нового метода лечения. Основные работы: "Естественная история души" (1745), "Человек-машина" (1747), "Человек-растение" (1748), "Система Эпикура" (1751), "Искусство наслаждения и школа сладострастия" (1751) и др. Сторонник радикального материализма и механицизма. Мир рассматривался Л. как совокупность проявлений протяженной, внутренне активной, ощущающей (впервые в философии просветительства материя наделялась качествами не только протяженности и движения, но и чувствительностью) материальной субстанции, видами которой выступают неорганическое, растительное и животное (включающее человека) царства. Между растениями и животными, по Л., могут существовать промежуточные существа — зоофиты (как, впрочем, и между животными и людьми). Изображая картину эволюции природы, доказывая ее единство наряду с изменчивостью всего живого, опровергая преформизм, Л. писал: "Какое чудное зрелище представляет собой эта лестница с незаметными ступенями, которые природа проходит последовательно одну за другой, никогда не перепрыгивая ни через одну ступеньку во всех своих многообразных созданиях". Человек ("чувствующая", самозаводящаяся машина) отличен от животного лишь большим количеством потребностей и, соответственно, ума, мерилом которого они являются: "Гордые и тщеславные существа, гораздо более отличающиеся от животных своей спесью, чем именем людей, в сущности являются животными и перпендикулярно ползающими машинами... Быть машиной, чувствовать, мыслить, уметь отличать добро от зла так же, как голубое от желтого — в этом заключается не больше противоречия, чем в том, что можно быть обезьяной или попугаем и уметь предаваться наслаждениям". Согласно Л., человек — "просвещенная машина", "искусный часовой механизм"; человеческое тело — "живое олицетворение непрерывного движения". Функционирование разума и чувств людей Л. явно редуccionистски и не весьма удачно видел обусловленными механическим движением "животных-духов" от периферийных нервов к головному мозгу и обратно. Кто же построил эти чудесные машины? По убеждению Л., сама природа посредством принципа выживания наиболее

приспособленных организмов. Процесс мышления Л. понимал как сравнение и комбинирование представлениями, возникающими на основе памяти и ощущений. Разделяя концепцию Лок-

536

ка, Л. сделал акцент на том, что в процессе познания значимы конституция человека, унаследованная телесная организация, жизненный опыт и привычки. Критику религии Л. сочетал с постулированием ее необходимости для народа. По Л., атеизм — вполне моральная система взглядов, путь к счастью — принятие атеизма. Телесные формы мимолетны, все исчезает и ничего не погибает: наслаждение настоящим вполне оправданно — подлинная мораль призвана быть жизнерадостной и сенсуалистической.

А.А. Грицанов

ЛАО-ЦЗЫ (6—5 вв. до н.э.) — полулегендарный основатель даосизма, одного из наиболее значительных течений в философской мысли Китая;

ЛАО-ЦЗЫ (6—5 вв. до н.э.) — полулегендарный основатель даосизма, одного из наиболее значительных течений в философской мысли Китая; традиция называет его автором "Дао дэ цзин" — "Книги о дао-пути и благой силе-дэ". В фокусе даосской мысли (как и конфуцианства) находится тема "дао-пути", которым следует идеальный человек, накапливая тем самым силу-добродетель "дэ", упорядочивающую Поднебесную (общество). Однако конфуцианскому культурантропизму даосизм противопоставляет "следование естественности" ("цзы жань"): если основной отличительной чертой "благородного мужа", рисуемого Конфуцием, выступает деятельная активность, организуемая церемониальными правилами "ли", то "совершенно-мудрый" у Л. исповедует принцип "недеяния" ("у вэй"), означающий отказ от всякого мобилизующего усилия, целенаправленного действия, нарушающего естественное течение дел. Соответственно, в отличие от преимущественно этико-политической трактовки "дао" у Конфуция, Л. вел речь о вселенском "дао" как общемировом естественном ритме событий. "Дао" — "глубочайшие врата рождения, корень Неба и Земли" — предшествует миру оформленных вещей ("ю") и относится Л. к не-проявленному бытию ("у"). Не имеющее никакой внешней определенности, оно отождествляется с пустотой, но это именно рождающая пустота, неисчерпаемая потенция любой конкретной формы. Понимание неизначальности всякой определенности инициирует диалектические идеи спонтанного изменения ("все сущее изменяется само собой") и взаимоперехода противоположностей ("превращение в противоположность — движение дао"). Порождающее действие "дао" изображено в "Дао дэ цзин" в виде следующей последовательности: "дао" рождает одно (частицы-"ци" как общемировой субстрат), одно рождает два (полярные начала "инь" и "ян"), два рожают три (великую триаду Небо — Человек — Земля), а три рожают все вещи. "Дао" и "дэ" в концепции Л. неразрывно связаны: "дао" рождает вещи, "дэ" возвращает-совершенствует их. При этом в "Дао дэ цзин" различаются высшее и низшее "дэ". Последнее связывается с конфуцианской стратегией культуротворческого усилия и совершения добрых дел на основе церемониальных предписаний "ли"; в противоположность этому "совершенно-мудрый", содержащий в себе высшее "дэ", естественностью и гармоничностью подобен новорожденному. Совершенномудрый, как и "дао", "действует недеянием", все создавая, ничего не присваивает и ни над чем не властвует. Только "добродетель-дэ", основанная на дао, обладает гармонизирующей силой: если отступление от "дао" ведет к смуте и гибели, то при сохранении "дао" Небо и Земля сливаются в гармонии, а народ и без приказов успокаивается, возвращаясь к простоте и естественности жизни. Совершенномудрый, делая свое сердце бесстрастным и сохраняя покой, уподобляется вечному "дао" вплоть до отождествления ("кто служит дао, тот тождествен дао"); с этим аспектом концепции "Дао дэ цзин" связаны более поздние даосские поиски практических средств достижения физического бессмертия.

В.Н. Фурс

ЛАПЛАС (Laplace) Пьер Симон (1749—1827) — французский ученый, астроном, физик, математик, основоположник теории вероятности.

ЛАПЛАС (Laplace) Пьер Симон (1749—1827) — французский ученый, астроном, физик, математик, основоположник теории вероятности. Сын нормандского крестьянина. С 1785 — член Парижской академии наук, с 1790 — председатель Палаты мер и весов. Л. разработал (1796) гипотезу о происхождении Солнечной системы из "первичной" туманности, находившейся в медленном равномерном вращении и распространявшейся за пределы возникшей из нее позднее Солнечной системы. Обоснование космогонической гипотезы в трудах Л. сопровождалось перестройкой оснований науки: статичная ньютоновская картина мира заменялась эволюционной механической картиной мира ("Изложение системы мира", тт. 1—2, 1795—1796). Вводились новые вероятностно-статистические методы исследования эволюционных процессов и массовых событий ("Аналитическая теория вероятностей", 1812). Формировался новый категориальный аппарат для описания смены состояний больших систем ("вероятность", "смена состояний", "детерминация" и т.д.) ("Опыт философии теории вероятностей", 1814). Перестраивая основания науки, Л. опирался на философские идеи Лейбница и французских материалистов 18 в., в частно-

сти, на концепцию Гольбаха о всеобщей причинной связи тел во Вселенной. В истории науки концепция причинного объяснения эволюции и изменения больших систем по жестким однолинейно направленным динамическим законам получила наименование лапласовского детерминизма. Историческое значение лапласовского детерминизма состояло в том, что он стал ло-

гическим средством научного объяснения эволюционных процессов и массовых событий в механической картине мира, заменив аналитическую поэлементную форму причинного объяснения синтетическим видением переплетающихся причинных рядов в универсуме. Лапласовский детерминизм стал нарицательным обозначением механистической методологии классической физики.

Е.В. Петушкова

"ЛЕВИАФАН" (чудовище из финикийской мифологии) — сочинение Гоббса
(первый вариант на английском языке, датируется 1651).

"ЛЕВИАФАН" (чудовище из финикийской мифологии) — сочинение Гоббса (первый вариант на английском языке, датируется 1651). На латынь книга была переведена в 1668. Книга достаточно объемная (более 700 страниц в полных версиях). Размышляя о власти, Гоббс пользуется английским словом power, но в латинском переводе употребляет два термина: "potentia" (власть как естественное могущество, потенциал оказания воздействия) и "potestas" (политическая власть, ограниченная законами). По Гоббсу, власть должна выступать для мыслителя одновременно как источник, объект и цель познания: "Источник, поскольку знание основано на власти познать человека. Объект, потому что знание есть понимание способов и законов, с помощью которых предметы и существа испытывают или оказывают воздействие друг на друга. Цель — ибо конечное предназначение науки состоит в господстве человека не только над природой, но и над своей собственной судьбой". Таким образом, наука о власти — это по сути "наука о человеке", противоположная "науке" о Боге. Поскольку о Боге мы ничего не знаем, постольку, по мысли Гоббса, теология не может заменить науку. Учение о человеке может рассматриваться как наука, ибо использует в качестве метода строгий научный анализ. Науку же о власти можно создать, только изучая человеческое общество: исследуя способность к познанию и силы, движущие отдельным человеком, уяснив природу естественного состояния людского сообщества, можно построить "политическую антропологию" ("Л."). Данный труд Гоббса включает в себя четыре части, значимо отличные друг от друга: "О человеке", "О государстве", "О христианском государстве", "Царство тьмы" (некоторые из них выходили впоследствии отдельными изданиями). Раздел "О человеке" Гоббс начинает с исследования ощущения: с физической, физиологической и с психической точек зрения. Внешний объект вызывает в органе чувств движение, которое передается вначале в мозг, а затем в сердце: либо непосредственно, либо опосредованно — через окружающую среду. Обратное движение, ориентированное вовне, представляется нам внешней реальностью. Гоббс стремится объединить в своей теории три аспекта проблемы: механистическое объяснение ощущения, субъективное подтверждение чувства в сознании и объяснение возникающего при этом восприятия внешней реальности. Ощущение, по мысли Гоббса, присутствует в сознании в форме образа, мысли или "призрака". Человеческое благоразумие объясняется тем фактом, что эмпирические ожидания укореняются в механизме ассоциаций. Благоразумие отличается от науки, которая основана на расчете, на точном использовании языка на уровне как определений, так и доказательств. По Гоббсу, наука есть построение. Геометрия истинна по сути своей, поскольку ученый-геометр строит ее из различных составных частей, используя при этом условные определения. Там же, где нельзя воспользоваться геометрической моделью, наука заканчивается. Всякая настоящая наука есть знание всех следствий, вытекающих из определений, относящихся к исследуемой проблеме. Гоббс считает, что жизнь — это по сути своей непрекращающееся движение органов тела, происходящее независимо от нашего желания. Это органическое движение, противопоставляемое произвольному движению. Объекты, которые мы воспринимаем, передают движение сердцу, а значит, могут способствовать или препятствовать органическому движению. Удовольствие — это то, что мы испытываем, когда воспринимаемые нами объекты соответствуют органическому движению, а недовольство, наоборот, возникает, когда между этими элементами существует противоречие. Влечение и отвращение, таким образом, являются незаметным для нас началом движения к овладению или избеганию. Страсть направляет человека к тому, что для него благотворно, т.е. к объекту, соответствующему его органическому движению. Но страсть может быть и самоцелью. Некоторые страсти, согласно Гоббсу, трудно объяснить органическим движением (стремление к научной работе, желание воевать, а значит, и рисковать жизнью и т. д.). Однако в основном человек управляет своими отношениями с внешним миром не на основе свободной воли, а примиряя свои страсти, с одной стороны, и те знания (чувственные, рассудочные или научные) внешних условий, которыми он обладает, с другой. Гоббс различает знание фактов (историю) и последовательной зависимости одного факта от другого (философию). По его мысли могущество (глава десятая) "человека, взятое в общем виде, есть его наличные средства достигнуть в будущем некоего видного блага. Оно может быть или естественным, или инструментальным". Природное могущество связано с личной физической силой. Инструментальные — это те формы могущества, которые позволяют получить еще большее могущество: "Наибольшим человеческим

соглашением, и перенесено на одну личность, физическую или гражданскую, пользующуюся всеми этими силами или по своей собственной воле, каково, например, могущество государства, или в зависимости от воли каждого в отдельности, каково могущество партии или лиги различных партий...". Затем Гоббс рассматривает различные формы могущества: богатство, репутацию, успех, дворянское звание, красоту — а также те области, в которых они проявляются. О знании, например, он утверждает: "Знание — небольшое могущество, ибо оно не проявляется вовне и поэтому ни в ком не замечается, да и обладают им не все, а лишь немногие, и эти немногие обладают знанием лишь немногих вещей, а природа знания такова, что признать его наличие в ком-либо может лишь тот, кто сам в значительной степени овладел им... Пусть люди (как это большинство и делает) ценят самих себя, как угодно высоко, их истинная цена не выше той, в которую их оценивают другие". Рассматривая людские нравы (манеры) во всем их многообразии, Гоббс показывает, что в человеке существует постоянное, неустанное стремление приобретать все больше и больше власти, стремление, конец которому кладет лишь смерть. Этим и объясняются войны. Даже когда человек становится королем, ему этого мало. Почему? Потому что всегда есть риск потерять то, что имеешь. По мысли Гоббса (этим завершается первая часть "Л."), в естественном состоянии люди ведут постоянную войну всех против всех. В этом состоянии "каждый человек имеет право на все, даже на жизнь всякого другого человека...". Благоприятное время для заключения соглашения и общественного договора наступает, когда этого требует разум и все люди стремятся к миру, и продолжается до тех пор, пока есть надежда достичь мира... И тогда, "...в случае согласия на то других, человек должен согласиться отказаться от права на все вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, которую он допустил бы у других людей по отношению к себе". В этом случае, по мысли Гоббса, исключительно важно "выполнять соглашения после их достижения", поскольку в противном случае люди опять скатятся до естественного состояния, когда "человек человеку — волк". Раздел сочинения "Л." "О государстве" начинается с осмысления его природы: "Государство есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей с тем, чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты". По мысли Гоббса, наилучшей моделью правомерно полагать монархию: "Сопоставляя монархию с другими двумя формами правления, мы можем заметить следующее... Всякий носитель лица народа или член собрания, являющийся таким носителем, есть одновременно носитель своего собственного естественного лица. Поэтому как бы усердно такой человек в качестве политического лица ни заботился об обеспечении общего блага, он, однако, более или менее усердно заботится также об обеспечении своего личного блага, блага своей семьи, родственников и друзей, и, если общие интересы сталкиваются с его частными интересами, он в большинстве случаев отдает предпочтение своим интересам, ибо страсти людей обычно бывают сильнее их разума. Общие интересы поэтому больше всего выигрывают там, где они более тесно совпадают с частными интересами. Именно такое совпадение имеется в монархии. Богатство, могущество и слава монарха обусловлены богатством, силой и репутацией его подданных". Общественный договор, согласно концепции "Л.", — это акт, каждый из участников которого заявляет: "Я наделяю властью этого человека или это собрание людей и передаю ему право управлять собой". Гоббс ясно заявляет, что договор подразумевает отказ человека от своего естественного права. Наделить кого-либо властью, — значит, сделать его своим представителем. Суверен, таким образом, является высшим представителем всех своих подданных. Ему не должен противостоять никакой "представительный орган". И ни один подданный не имеет права оспаривать решение суверена, ведь он уже заранее одобрил это решение. Он признал его как свое собственное еще до того, как оно вынесено. Высшим выражением этого предварительного признания является абсолютизм. Суверен обладает, следовательно, огромными правами. Единственное, что может избавить подданного от обязанности ему повиноваться, полагал Гоббс, — непосредственная угроза, нависшая над его жизнью. В третьем разделе "Л." "О христианском государстве" говорится о том, что церковная власть должна подчиняться власти политической. Основываясь на текстах Ветхого и Нового Заветов, Гоббс показывает, что даже Иисус не пытался создать Царство Божье, которое противостояло бы земной власти. Царство Божье расположено в ином мире. Если подданный живет в вере, отличной от веры суверена, то, по Гоббсу, он должен верить лишь в душе, а в практических делах исполнять требования власти: "Но как быть в том случае, может кто-нибудь возразить, если какой-нибудь царь, или сенат, или другой суверен запретит нам верить в Христа? На это я отвечаю, что такое запрещение останется безрезультатным, ибо вера и безверие никогда не следуют человеческим приказаниям. Вера есть дар Божий, которого

никто не может ни дать, ни отнять обещанием награды и угрозой пыток... Все, что подданный вынужден делать из повиновения своему суверену, и все, что он делает не по собственному побуждению, а повинаясь законам своей страны, всякое такое деяние является деянием не подданного, а его суверена, и не подданный отрицает в этом случае Христа перед людьми, а его правитель и закон его страны". Если суверен придер-

живается истинной веры, то он, а не церковь должен следить за чистотой общественных нравов. По мысли Гоббса, "...когда Папа притязает на верховенство в вопросах нравственности, он учит людей неповиновению их гражданским суверенам, что является ошибочным учением, противоречащим многим переданным нам в Писании правилам нашего Спасителя и его апостолов". Автор "Л." стоит на стороне английского короля и англиканской церкви в их борьбе с Папой Римским. Он продолжает: "...Весь этот спор о том, предоставил ли Христос юрисдикцию одному лишь Папе или же кроме него и всем другим епископам, является спором *de lana caprina* /букв.: "о козьей шерсти" (лат.), т.е. о мелочах, впустую — *А.Г./*. Ибо никто из них не имеет (там, где они не являются суверенами) никакой юрисдикции. В самом деле, юрисдикция есть право слушать и решать тяжбы между людьми, которое может принадлежать лишь тому, кто имеет власть предписывать правила насчет того, что правомерно и что неправомерно, т.е. составлять законы и мечом правосудия принуждать людей подчиняться своим решениям, вынесенным им самим или назначенными им для этого судьями: а такой власти не имеет законным образом никто другой, помимо гражданского суверена. [...] Сам Папа не обладает правом юрисдикции во владениях других монархов [...], наоборот, все епископы, поскольку они обладают правом юрисдикции, получают это право от своих гражданских суверенов". В разделе "О царстве тьмы" Гоббс осуществляет энергичную и высокоэмоциональную критику политической экспансии католицизма. В целом же, в сочинении "Л." Гоббс осуществил попытку обозначить условия и границы истинного знания, установить правила, лежащие в основе политической игры (социальные установки), и определить положение и роль религии в государстве: теория саморегуляции общественных институтов пришла на смену аристотелевской теории их неизменности. Был сделан первый шаг к вызреванию концепции "прав человека".

А.А. Грицанов

ЛЕВИНАС (Levinas) Эммануэль (12.01.1906— 25.12.1995;

ЛЕВИНАС (Levinas) Эммануэль (12.01.1906— 25.12.1995; точные даты жизни указаны в связи с пространностью ошибок в русскоязычной справочной литературе — *Ред.*) — французский философ-диалогист, постмодернист. Родился в Каунасе. В 1916— 1920 жил в Харькове, в 1920—1923 — во вновь образованном литовском государстве, откуда эмигрировал во Францию. С 1923 Л. изучал философию в Страсбурге, где познакомился с Бланшо, ставшим его другом на долгие годы. Ученик Гуссерля, испытал также влияние Хайдеггера, Розенцвейга. В 1928—1929 Л. слушал во Фрайбурге лекции Гуссерля, посещал семинары Хайдеггера. Первая работа Л. "Теория интуиции в феноменологии Гуссерля", опубликованная в 1930, стала первой фундаментальной интерпретацией феноменологии Гуссерля на французском языке. В предисловии и семи главах — "Натуралистическая теория бытия и метод философии", "Феноменологическая теория бытия: безусловная экзистенция сознания", "Феноменологическая теория бытия: (продолжение). Интенциональность сознания", "Теоретическое сознание", "Интуиция", "Интуиция сущностей", "Философская интуиция" — Л. изложил свое понимание сущности концепции Гуссерля, ее исторических и методологических предпосылок. В 1936 была опубликована книга "О бегстве", пронизанная пафосом "предчувствия нацистского ужаса". В 1939 призван на военную службу. С 1940 по 1945 был в плену в концентрационном лагере для офицеров в Германии. Как последователь взглядов Гуссерля и Хайдеггера Л. издает соответственно в 1947 и в 1949 две работы в апологетическом духе — "От существования к существующему" и "Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером". В 1948 выходит "Время и Другой" — изложение четырех лекций, прочитанных Л. в философском колледже Ж.Валья. Данная работа знаменует начало второго периода творчества Л.: выработку собственной оригинальной концепции феноменологии диалога. Она возникает, с одной стороны, как оппозиция некоторым положениям философии Хайдеггера и других экзистенциалистов, с другой — под влиянием характерного стиля философствования Гуссерля и диалогичности Розенцвейга. С 1957 Л. участвует в работе Семинара франкоязычной еврейской интеллигенции, в рамках которого ежегодно читал лекции по проблеме толкования Талмуда. Широкую известность Л. обрел после выхода в 1961 книги "Тотальность и Бесконечность. Эссе на тему экстерииорности" — монографии докторской диссертации. Немалый резонанс в философских и религиозных кругах вызвала дискуссия о сущности диалога, развернувшаяся в первой половине 1960-х между Л. и Бубером. Началась она после опубликования Л. статьи "Мартин Бубер и теория познания" (1963), завершавшейся определенными критическими замечаниями в адрес Бубера. Это вызвало соответствующую реакцию со стороны последнего в виде комментария, помещенного в той же самой книге. В от-

вет на комментарий Л. И марта 1963 направил Буберу письмо, в котором разъяснил свою точку зрения. Годом позже дискуссия между ними обрела новую форму. Американский философ М.Ф.Фридман предложил высказаться относительно концепций Бубера и Л. другим мыслителям, результатом чего явился сборник "Философские вопросы" (1964). В 1961 Л. стал профессором Университета в Пуатье. В 1967 назначен на должность профессора Университета в Нанторе, а с 1973 по 1976, до отставки и назначения почетным профессором, был профессором в Сорбонне. Л. были опубликованы работы "Гуманизм другого человека" (1973), "Инобытие, или По ту сторону сущности" (1974), "Трудная свобода" (1976), "Этика и Бесконечность. Диалоги с Ф.Немо" (1982), "Диахрония и репрезентация" (1983), "Иначе, чем знать" (1988),

"Между нами. Эссе на тему мысли, направленной к Другому" (1991) и др. В прощальной речи, произнесенной в память о Л. утром 27 декабря 1995, Деррида сказал: "Очень долго я боялся того момента, когда мне придется сказать "Прощай" Эммануэлю Левинасу. Я знал, что мой голос будет дрожать при этом, и вот сейчас я скажу громко, здесь, рядом с ним, близко-близко от него, это слово "Прощай", знаменующее начало его восхождения к Богу, которое, в некоторой степени, я перенял от него, и о смысле и значении которого он учил меня размышлять и высказываться. В размышлениях о том, что Эммануэль Левинас написал о слове "Прощай", которое я вот-вот произнесу, я надеюсь почерпнуть силу для того, чтобы говорить в этот момент. Я хотел бы делать это и в отношении этих простых слов, столь же искренних и безоружных, как мое горе...". В настоящее время создается международный научно-исследовательский Центр по изучению наследия Л. в Университете Северной Каролины в Шарлотте (США). Одной из задач Центра будет оказание содействия в осмыслении и понимании философии Л. В Центре будут находиться публикации Л., книги, диссертации, статьи, а также аудио- и видеозаписи о нем, о его творчестве. Кроме того, Центр будет заниматься распространением информации о готовящихся к публикации трудах и предстоящих конференциях по философии Л. Большую помощь в формировании базы данных Центра оказали родные Л.: сын Мишель Л., дочь Симона Хансель и зять Джордж Хансель, предоставившие в его распоряжение 27 книг на французском языке, написанных Л., а также большое количество неопубликованных рукописей, заметок, набросков статей и текстов лекций. Руководителем проекта является профессор Ричард А. Коэн. Центральной проблемой философии диалога (диалогики) Л. является экспликация трансцендентальности бинарной оппозиции "Я — Другой". "Движение к смыслу" со своей системой регулятивов, тактическими схемами, методами, общими критериями методологического обоснования и опровержения созидает аргументативный контекст трансцендентальной философии intersубъективности и позволяет раскрыть сущность основной ее идеи — трансцендентальным может быть только диалог, но не сознание. Трансцендентализм левинасовской диалогики редуцируется к поиску эйдетической формы коммуникации, локализующей в себе трансценденцию как уровень бытия, в котором субъект не принимает участие, но где имплицитно содержится его основа. Л. отвергает онтологические проблемы, ибо, согласно его убеждению, они связаны с философией наличного бытия как завершенного смысла бытия (такова, например, фундаментальная идея Хайдеггера). Аутентичные коннотаты (смыслы) складываются, согласно его мнению, только в тотальной системе. Целостность не допускает развитие культа фрагмента, выделенного из континуума любого из возможных миров. Но, с другой стороны, Л. осознает опасность тотального подхода, не исключающего исчезновения ценностной иерархии явлений и возможности их качественной дифференциации. Выступая против тотального логического дискурса с его культом эпистемической структуры "его" и "Другого" как предмета рефлексивного познания человека, Л. принимает в качестве "действительно философского" этический метафизический анализ. Этика должна восполнить то, что "логика чистого разума" и "физика природы" оставляют на произвол судьбы. Конкретный индивид, а не "человек вообще", "человеческий род", должен быть представлен не как часть природы, а как субъект морального мира. Критическая способность человека позволяет понять "неразумность" природы, заботящейся о роде, но не об индивиде. Подчиняясь природе и не будучи в силах преодолеть ее, человек создал свой собственный мир, — мир культуры, морального долженствования. Методология Л., основополагающаяся на значимости этического отношения как одного из основных структур бытия, "рассматривает лицом-к-лицу в качестве последней ситуации". Данная структура — это структура чистой возможности. Средствами онтологии нельзя разрешить проблемы, связанные с исследованием диалогического пространства, где разворачиваются этические отношения. Структурирование диалогического пространства сопряжено с выявлением метафизических уровней человеческого бытия, единственно возможная связь между которыми осуществляется в форме трансцендирования — преодоления собственного эгоизма, сосредоточенности на Другом. В результате смещения проблемного поля диалог из способа передачи смысла (в обычном понимании) трансформируется в способ смыслообразования,

541

что, собственно, и открывает перспективы "онтологи-зации" трансцендентальной коммуникации, каждый из участников которой "имеет значение другого", "обусловлен другим", "является значащим для другого", где преодолеваются буберовская интерпретация Другого исключительно как субъекта отношения "Я — Ты" и хайдеггеровское толкование "других-любых", вовлекающих в неподлинность. Философию диалога Л. можно рассматривать как деструкцию интенциональной модели сознания через диалогическую модель. В интенциональной модели сознания существенной особенностью его актов является то, что сознание есть всегда сознание чего-то, что сознание всегда направлено на какой-то предмет. Этот предмет является предметом для субъекта и выражается формулой "Ego cogito cogitatum". Трансцендентальная философия, анализируя сознание, описывает пространство, выражаемое через интенциональные субъект-объектные отношения. В пределах данного отношения Гуссерль, например, определяет истину как исполнение интенции наглядности, убедительности. В этих же рамках он рассматривает проблему intersубъективности, следствием чего является признание логического первенства Я перед Ты. В силу интенциональной модели Ты имеет характер "другого" Я, оказывается производным в отношении Я. Л. стремится отказаться от гуссерлевского аксиоматического принципа беспредпосылочности как принципа независимости от исходного пункта и свободы направлений. Левинасовскую беспредпосылочность отличает еще большая

строгость. Если в понимании Гуссерля феномен — это значение предмета, никогда не тождественное предмету, то для Л. значение феномена принципиально не-предметно, более того, он не допускает никаких, даже самых отдаленных, корреляций с предметным миром. Аргументативный дискурс определяет стратегию поиска и понимания смысла диалога через оппозицию "Я—Другой", "распредмечиваемую" посредством дихотомий "тотальное-бесконечное", "трансцендентальное-трансцендентное". Исходной точкой философских размышлений Л. является понятие "тождество личности" ("Самость"). Феномен, репрезентуемый данным понятием, конституируется исключительно в интериорном измерении. Интуитивное определение тождества личности как бытия подобия к самой личности Л. не принимает, ибо видит тождество личности "в бытии того же самого — в бытии себя самого, в идентификации интериорного мира". Понятие субъективности не сводится Л. ни к структурным связям, ни к системе рефлексов, ни к внутреннему миру трансцендентального сознания. Осознание себя базируется на неразрывном тождестве "меня и себя" ("de moi et de soi"). Связь Я с самим собою Л. считает опасной рефлексией духа, ибо в ней заключена материальность субъекта. Отличие я, которое принимается за другое, есть не что иное как "отбрасывание" меня ("Я", существующее само по себе) посредством себя ("Я", распознающее собственное существование). Тождественность с собой есть не только "исхождение" из себя, но и возвращение к себе. "Я" остается тождественным себе даже в процессе изменений, которые с ним происходят. Оно представляет их, размышляет о них. Поэтому, как утверждает Л., универсальная тождественность (*l'identité universelle*), с помощью которой можно охватить все чужеродное, составляет основу субъекта, базис первого лица, а универсальной является мысль "я мыслю". Поэтому именно в "Я" Л. фиксирует исходный момент процесса идентификации. "Я" сохраняет свою тождественность в своих изменениях и в другом смысле. "Я", которое мыслит, прислушивается к собственному мышлению или ужасается его бездны, — уже только поэтому в себе самом является другим. Оно открывает известную наивность собственной мысли, представляющей нечто, что "перед ней" (*"devant elle"*) таким образом, будто это нечто движется "перед самим собой" (*"devant soi"*). "Я" "слышит себя мыслящим" (*"s'écoute penser"*) и замечает при этом нечто догматическое, чуждое себе. Но "Я" сохраняет свою Самость, несмотря на эту изменчивость, по-прежнему "совпадает с собой" (*avec soi*), неспособно стать отступником по отношению к этому "себе", застигнутому врасплох (*"soi" surprenant*). Картезианскую формулу самосознания "мыслю, следовательно, существую" Л. интерпретирует иначе. "Когито не является размышлением на тему сущности мысли", так как представляет собой "единственное отношение "Я" к глаголу в первом лице (*ego sum*)", которое вводит нас в мир языка. Я мыслю о чем-то, значит, мое мышление объясняет не существование "Я" как субстанции, а существование того, о чем мыслю. Транзитивность глагола "мыслить" направляет нас всегда к предметам, во "вне", но никогда не направляет к нашему Я. Лишь суждение "Я мыслю себя" могло бы убедить нас в существовании собственного "Я". В картезианском значении, считает Л., справедливее было бы утверждать "существую, следовательно, мыслю". Первоначальное отношение между "Я" и миром, в процессе которого "Я" раскрывается именно как Самость, реализуется как "пребывание в мире" (*"le séjour dans le monde"*). Специфика "Я", противопоставленного "другости" мира, концептуализируется в "сознающем сознании", замкнутом на себе, слушающим только себя и занятом исключительно логическими спекуляциями самоосмысления. Сущность интериорности (замкнутости) сводится Л. к безучастности, к извлечению "из него самого смысла своего

542

существования". Данное бытие радикально обособленное "происходит из интериорного измерения" и "сообщается с судьбой Гегеза". Развитие древнего мифа о Гегезе — обладателе волшебного перстня, делающего его невидимым для людей, но не мешающего ему видеть их, — нашло свое продолжение в теории трансцендентального "Я" Гуссерля. Трансцендентальное "Я" находится вне мира, является источником, конституирующим смысл этого мира и смысл бытия человека в этом мире. Оно, как мифический Гегез, не нуждается в вопросах, поставленных извне; оно само задает вопросы и само отвечает на них. Сознание трансцендентального "Я" разворачивается исключительно в диалоге с самим собой благодаря способности "расщепляться" на часть наблюдающую и часть наблюдаемую — на "Я", радикально трансцендентальное в отношении мира, и "Я", погруженное в мир, являющийся интегральным компонентом мира, который "Я" окружает. Это последнее "Я" — как неотъемлемая часть мира — и играет роль Другого. Сознание трансцендентального "Я" становится источником собственных содержаний. Такого рода ситуацию Л. характеризует как неестественную, так как она основывает нечто такое, что ей противоречит, более того, ее отрицает. Это невыполнимое присутствие Другого. И если философ принимает данную ситуацию в качестве одного из структурных элементов диалогического пространства, то она оказывается интегрированной в целый комплекс условий, обеспечивающих осуществление отношения лицом-к-лицу, а значит, данность другого. "Самость" — как обособленное бытие, и "Другое" — как то, что это бытие превосходит (трансцендирует), коррелируют, производя, таким образом, "часть дискурса, т.е. конъюнктуру трансцендентности, разрывающую тотальность". "Гегемония" личности, замыкающейся всецело в собственном измерении тождественности, разрывается трансцендентностью другого, интерпретируемой как идея Бесконечности, являющаяся неотъемлемым атрибутом Добра. Базовые понятия философской аргументации Л. — "тотальность" и "бесконечность" — являются дихотомическими, т.е. взаимоисключающими. Построение самой системы возможно только на основе конституирования трансцендентного по форме и по содержанию

метафизического движения к Другому и пребывания Другого вне всякой возможности тотализации (образования трансцендентальной целостности) сознания и реальности, субъекта и объекта, субъекта и субъекта. Трансцендентальная сущность дискурса препятствует их полному слиянию в тотальную систему, в которой они утратили бы свою автономию вследствие аберрации интериорного и экстериорного измерений. "Семантической областью" метафизического движения является Метафизическое Желание, интенция которого направлена непосредственно к Другому, категориально определяемому как "отсутствующий": "Отсутствующий является истиной жизни". Метафизика присутствия специфицируется Л. обращенностью к "другому месту". Метафизически желаемое Другое не является качественно различимым, не становится атрибутивным модусом его существования, "не растворяется в тождественности субъекта" мыслящего, "обустраивающегося во времени", владеющего и т.д. "В этом опыте Другого, — утверждал Деррида, — логика непротиворечивости, все то, что Л. понимает под "формальной логикой", становится спорным". Преодолевая точку зрения традиционного рационализма, Л. стремится понять основы коммуникативного опыта "Я" в отношении Другого. Трансформируя нереверсивность отношений интериорной и экстериорной сфер, т.е. "Самости" и "Другого", в асимметричность intersubjectных отношений, понимаемых как фундаментальная способность субъективности к моральной ответственности, Л. создает собственную концепцию ответственности. Способность к трансцендированию как выходу за рамки "у себя", "для себя" он описывает категориями этического дискурса. При этом "этика не оказывается приложением к прежней экзистенциальной основе; в этике, понимаемой как ответственность, завязывается сам узел субъективности". В начале встречи "для меня маловажным представляется то, кем другой является по отношению ко мне — это его дело; для меня он прежде всего тот, за кого я несу ответственность". Взаимность, по убеждению Л., — исключительная прерогатива ближнего. При разработке собственной концепции Л. опирается на русскую традицию в понимании ответственности, идущую от Достоевского: все люди несут ответственность друг за друга, а я в большей степени, чем другие, "моя ответственность всегда превышает ответственность других". Открывается источник смысла бытия: отношение один-через-другого возможно исключительно благодаря отношению один-для-другого, императив которого заключается в беспредельной ответственности. "Встреча Другого есть сразу моя ответственность за него, — пишет Л. — Ответственность за ближнего, которая, несомненно, является высоким именем того, что называют любовью ближнего, любовью без Эроса, милосердием, любовью, в которой этический момент превосходит момент, внушаемый страстью, любовью без вожделения". Л. концептуализирует практические регулятивы диалога. "Встреча является первоначальной и необходимой конъюнктурой значения языка: кто-нибудь, говорящий "я", направляется к другому человеку". Этический и акцентированно трансцендентный модус встречи не ограничи-

543

вает ее повествованием собеседнику какого-либо факта. Событие встречи, интерпретируемое мыслителем как движение трансцендентности от одной личности к другой, олицетворяет непреодолимое отделение — переходную ступень к тишине либо к интерпелляции, а значит, к языку. Язык как метод "семиотического освоения" коммуникативной реальности функционально опосредован ("означен") временем. Временной интервал, разделяющий знак и обозначаемое им явление, с течением времени (в процессе применения знака в системе других знаков, т.е. в языке) трансформирует знак в "след" этого явления. В результате слово теряет свою непосредственную связь с обозначаемым, с референтом, или со своим "происхождением", с причиной, вызвавшей его порождение. Таким образом, знак обозначает не столько сам предмет, сколько его отсутствие ("отсутствие присутствия") и свое "принципиальное отличие" от самого себя. Повествовательное направление отношения-с-другим, "клишируется" традиционной формальной логикой, а значит, подчиняется правилам этой логики, "логики тождества", поглощающей трансцендентность данного отношения. Коммуникативная сторона этого отношения в аспекте *ipso facto* (сам делаю) будет восстанавливать трансцендентность самого повествования, предназначенного для Другого. Л. гипостазировывает невидимое трансцендентное движение даже за "языковой вуалью" встречи. Задача конструирования гипостазиса (в истории философии данный термин означает придание статуса существующего действию, выраженному глаголом) как аналога отношения к анонимному "имеется" редуцируется Л. к обретению своего "лица" в Другом, в отличие от экзистенциализма, формулирующего гипостазис "существовать". Существенной стороной языка, с помощью которого реализуется требование познать и постичь Другого, является интерпелляция, т.е. обращение с вопросом. Но почему необходимо отвечать на вопрос? Данную проблему, как считает Л., рационалистический монологический разум решить не в состоянии. Это способен совершить лишь разум диалогический, сущность которого необходимо понимать как силу суждения. Центр приложения этой силы философ находит именно во встрече с человеком, благодаря которой открывается истинная тайна бытия — ответственность как единственный путь приобщения к трансценденции. Ответственность — как определитель силы суждения — указывает на необходимость ответа на поставленный Другим вопрос, а также на способ ответа — при помощи слов или действий. Человек лишь частично повелевает собственной силой суждения. В сущности, полагает Л., она овладевает им, так как над субъектом постоянно довлеет трансцендентальный опыт Эроса как совокупности нравственных императивов, имплицитно присущих intersubjectивному пространству. В соответствии с этим опытом человек, по своей природе открытый и устремленный к трансцен-

дентности, оказывается способным к установлению коммуникации. В основание коммуникативных связей положено принципиально отличное от онтологического понимание добра и зла, что позволяет философу конкретизировать диалогическую связь ответственности, разъяснить совершенно непроницаемую для рационалистических категорий метафизическую сферу — фундаментальную структуру диалога. В противоположность монологическому мышлению, берущему начало в метафоре Гегеза как "условии, возможности несправедливости и эгоизма", как "возможности принятия правил игры, но невыполнение их", Л. выдвигает мышление, исходящее из другой метафоры, — метафоры Мессии, с помощью которой развивается идея заложника. Мессия осуществляет двойственную роль: открытый для вопросов других, он постоянно предоставляет им ответы. Заложник, являющийся Мессией, становится, тем самым, учителем, философом, пророком. Быть заложником — значит уметь задерживаться до конца на месте Другого, отягощенного бедой. "Быть собой как условие существования заложника" — это "иначе, чем просто быть", это "принимать на себя беду и падение другого, даже ту ответственность, которую другой несет за меня". Объектом добродетельного поступка должен быть, прежде всего, другой, а не я сам, так как, согласно Л., именно в этом заключается разница между любовью к ближнему, предполагающей предпочтение другого, и правосудием, исходящим из категории "справедливость" и не предполагающим никаких предпочтений. Единственную альтернативу образу мышления Гегеза Л. находит в Мессии. Человек выбирает судьбу Гегеза лишь потому, что не хочет быть Мессией. Напротив, человек, не замыкающийся в круге "трансцендентального Я" становится Мессией. Возможность стать на путь Мессии, сделать себя заложником, что предполагает замещение одной личности другой, является основополагающим условием ответственности в диалогике Л. Но чтобы детерминированность Другим не могла называться рабским состоянием, необходимо, чтобы детерминируемое не оставалось другим относительно детерминирующего. "Изгнанный из себя" и "загнанный в ответственность" детерминируется Благом, ценностью, которая никогда не опредмечивается и имя которой Бог. Парадокс постмодерна — отсутствие присутствующего и присутствие отсутствующего, проявляется в творчестве Л. в Богоявленности человеческого лика. Конструируемая Л. логика предпочтений, уходящая корнями в христианскую

544

традицию, в числе основных постулатов содержит тезис о том, что истинная трансцендирующая активность требует увидеть в обращении ближнего богоявленность лица. В сущности, именно благодаря доступу к идее Бога трансцендирующей активности свойственен так называемый экспоненциальный рост, результатом которого перманентно выступает феномен "сейчас вы это не ощущаете, а через мгновение — будете ощущать". Это есть не что иное как приобщение к идее Бога, приобщение к идее "соборного" творчества, актуализирующего лишь абсолютно ценное содержание бытия. Но Л. не питает никаких иллюзий относительно реальной жизни. Он понимает, что представленная концепция диалога далека от реалий межличностных отношений. За пределами метафизической диалогии "каждый является другим каждому, каждый исключает всех других и существует отдельно". Часто это ведет к непредвиденным последствиям. Создавая теорию диалога с ее главной парадигмой об асимметричности отношений Я — Другой, философ не идеализирует данное соотношение. Он не отрицает, что "человеческий Индивид может проявлять негативность по отношению к собственной свободе", выражающуюся в "исключении свободы других", пренебрежении "новой взаимностью". Это означает "возможную войну всех против всех". Но метафизика, согласно Л., с необходимостью должна предшествовать онтологии. Это нашло отражение в задаче, которую поставил себе философ — не создавать этику, а отыскать ее глубинный смысл. Поэтому можно оправдать его стремление отыскать смысл человеческой экзистенции в общении с другой личностью. Таким образом, Л. пытается вернуть в лоно философии и возрождаемой им христианской логики человека, бывшего когда-то, в силу определенных условий, лишь досадной помехой объективности как идеалу рационализма. Конфликтность не становится основополагающим принципом диалогии Л. (как, например, в философии Сартра). Очевидна попытка исследователя показать собственное видение идеальной основы личности как гаранта бесконфликтности в общении. Прежде всего, это свобода от чрезмерной сосредоточенности на собственном "я", идентичная чувству ответственности. Ответственность, как естественная идея обязанности, приложима, в первую очередь, к ситуации появления другого человека. Исключительная роль последнего в диалогическом пространстве определяет модальность "обращенности" Я к Другому, даже теоретически не допускающей возможность конфликта, определяет основной социальный ориентир. Такого рода интенция предполагает развертывание аргументативного дискурса в контексте апофантического, т.е. с элементами пожелания, размышления. Истоки левинасовской рефлексии органично связаны с нашими сегодняшними проблемами. Как влияет тоталитарный режим в государстве на человеческое бытие? Где искать истоки и смысл зла, царящего в мире? Насилие, смысловая бинарность (двусмысленность) — две реалии, которые не всегда объединены с философской перспективой, не всегда ее реферируют, но присутствуют в мире, часто правят им. Для французского мыслителя событиями-символами стали Колыма, Аушвиц. Исходя из таких экзистенциальных, моральных аномалий человеческого мира, Л. создает свою метафизику свободы, которая является философией ответственности. Этическое измерение интересубъективного Л. стремится возратить в культуру в целом. В статье "Философское определение идеи культуры" Л. пишет о "конце европоцентризма" как, возможно, "последней мудрости Европы", заключающейся в отказе от "все-миссийства". Рассуждая о

культуре как о "местопребывании мира, который характеризуется не просто пространственной присущностью, но созданием в бытии выразительных и воспринимаемых форм нетематизирующей мудростью плоти, которое и есть искусство или поэзия", Л. противопоставляет подразумеваемому в данной дефиниции преодолению противостояния субъекта и объекта собственный параметр культуры — этическое измерение intersубъективного. Только через нормы морали возможно любое значение, любое "означивание". "Смыслонаправленность" предшествует "знаковости культуры". Системы знаков есть лишь схемы конъюнктурных культурологических кодов человечества, по отношению к которым приоритетны этические "первоисточники". Л. считает порочной практику насильственного "овладения" культурой и ее достижениями как некоторой замкнутой в себе ценности ("самоценности") без "означивания" метазнаков. Значение, т.е. постижимое, сводится для бытия к тому, чтобы явить себя вне истории, в своей "обнаженности", к тому, что предшествует культуре и истории — причастность к другому как "акт-существование в существующем", что Л. называет гипостазисом. Поиск новых социальных ориентиров сопряжен у Л. с построением, в известной степени, умозрительно-антропоморфной "конструкции" intersубъектных отношений. Но идейная программа Л. есть нечто большее, чем отвлеченные метафизические рассуждения, сопровождающиеся определенной долей скепсиса по отношению к онтологии. Основные информационные файлы (ассоциаты) выстраиваются Л. по взаимоисключающим направлениям: Я — Другой, тотальное — бесконечное, трансцендентальное — трансцендентное, образ мышления Гегеза — образ мышления Мессии, эгоизм — ответственность за другого, обычное желание — Метафизиче-

545

ское Желание и др. Контекстуально определяя и уточняя их смысл, Л. инспирирует их значения и распространяет на многие области гуманитарного знания, прямо или косвенно причастных к выработке определенных стереотипов сознания, норм поведения, механизмов регулирования межсубъектных отношений, модусов коммуникации. Поэтому непосредственно методологическая парадигма философской аргументации в диалогике Л. вырастает из анализа концептов диалога как смысловых квантов межличностной коммуникации, которые в зависимости от условий трансформируются в различные "гештальты" диалогического пространства — нарративные практики. Риторика манифестации смысловых квантов межличностной коммуникации и их дальнейшая динамика являются акцентированно артикулируемыми в антиконвенционально-плюралистическом контексте. Левинасовская постмодернистская реконструкция коммуникации, исчисляемая не параметрами "формулы" логосферы intersубъективного пространства, а процедурой нарративно привносимого смысла, ризоматично организуется в самореферентную систему, которая находит критерии собственной адекватности, предметного соотношения и смыслополагания внутри себя. Для "обретения" человека необходимо прибегнуть к ценностям "трансцендентального", к Единому. Сущность человека, согласно Л., не должна зависеть от возникновения сущего. Зависимость от порождающей матрицы опасна возвратом к философии субстанции и "овеществлением" человека. Бесконечность в должностовании является индикатором гуманизма.

С.В. Воробьева

ЛЕВКИПП (5 в. до н.э.) — древнегреческий философ (из Милета или Абдер или Элеи). О жизни Л. практически ничего неизвестно.

ЛЕВКИПП (5 в. до н.э.) — древнегреческий философ (из Милета или Абдер или Элеи). О жизни Л. практически ничего неизвестно. Еще Эпикур (по Диогену Лаэртскому) утверждал, что Л. — вымышленная личность. В 19—20 вв. эту мысль разделяли немецкий филолог Э. Роде, Наторп и др. Эта гипотеза неприемлема для большинства исследователей. Л. — современник и предполагаемый учитель Демокрита. Считается создателем античной атомистики. Упоминаются его сочинения "Большой диакосмос" и "О разуме". Согласно Аристотелю, Л. стремился сблизить и примирить утверждения элеатов о невозможности движения материальных тел с чувственным опытом. Допускал существование небытия, т.е. пустоты. Атомизм Л. был настолько созвучен учению Демокрита, что уже в античности их взгляды излагались в общем сочинении. Л. полагал, что множества атомов порождают вихри и затем — миры. Более крупные атомы собираются в середине космоса и формируют плоскую землю. Этот процесс — равно как и образование небесных светил из воспламенившихся атомов — закономерен и необходим.

А.А. Грицанов

ЛЕЙБНИЦ (Leibniz) Готфрид Вильгельм (1646— 1716) — немецкий философ, математик, физик, юрист, историк, языковед

ЛЕЙБНИЦ (Leibniz) Готфрид Вильгельм (1646— 1716) — немецкий философ, математик, физик, юрист, историк, языковед. Основные философские сочинения: "Рассуждения о метафизике" (1685), "Новая система природы" (1695), "Новые опыты о человеческом разумении" (1704), "Теодицея" (1710), "Монадология" (1714). Л. завершает развитие рационалистически ориентированной философии 17 в. Отстаивая собственную позицию в споре об источниках познания (полемика рационалистов и эмпиристов), о категории суб-

станции (монизм Спинозы или дуализм Декарта), Л. предлагает оригинальную, синтетическую философскую систему. Утверждая суверенитет метафизики по отношению к теологии и математике (их различают метод и предмет), Л., тем не менее, требует от суждений философов строгости и обоснованности научных выводов естествознания. Принято выделять две составляющие программы Л.: рационалистический метод и учение о Боге и субстанции. Если Декарт формулирует основное положение рационалистического метода — возможность установить ясные, несомненные, интуитивные утверждения, то Л. исследует их логическую природу. Первичные истины выражают аналитические суждения, в которых предикат раскрывает признаки, уже заключенные в понятии субъекта. Иначе, они отвечают требованиям законов логики: закон тождества, закон противоречия, закон исключенного третьего. В качестве априорных принципов метода Л. выдвигает положения о непротиворечивости всякого возможного бытия и о возможности бесчисленного множества непротиворечивых миров. Возможное — это то, что логически непротиворечиво, тождественно-истинные утверждения; это область вечных истин или истин разума, логических сущностей; возможное противопоставляется действительному, случайному в сфере индивидуального чувственного опыта. Л., однако, критикует окказионализм Мальбранша. По Л., закон достаточного основания (согласно которому существование и изменение всякой вещи, истинность или ложность утверждения могут иметь место только на определенном основании), а также принцип каузальности в естествознании и принцип предустановленной гармонии в онтологии позволяют сделать опыт источником необходимых положений — законов (так как случайное, фактическое с точки зрения относительной истины, логически необходимо с точки зрения абсолютной — "бесконечного интеллекта", гносеологического и онтологи-

546

ческого основания). Два других методологических постулата утверждают, что существование данного мира имеет достаточное основание и таковым выступает оптимальность, полнота, совершенство его устройства. Сущность мира исчерпывается принципом предустановленной гармонии — в нем нет случайных элементов и присутствует всеобщая их взаимосвязь и согласованность. Иначе, предустановленная гармония обозначает соответствие истин разума истинам факта. Совершенство, разумность выражаются в ряде законов, которым подчиняется мир и познание. Л. утверждает всеобщий характер различения и принцип тождественности неразличимых, принцип дискретности и непрерывности, принцип минимума и максимума. Субстанциальное единство мира на уровне истин разума, т.е. порядок и полнота иерархии идеального мира, обозначается категорией Бога. В понимании Л., Бог — актуальная бесконечность человеческого духа, полная реализация чистого познания, которое не осуществимо для индивида. Учением, дополняющим положения метафизики божественного, выступает монадология — плюралистическая онтологическая концепция, описывающая разнообразие действительного мира. Монады — простые, неделимые, непространственные субстанции. Они выступают в качестве исходного начала всего сущего; обладают способностью непрерывного действия. Они не могут изменяться, вступая во взаимодействие, но имеют внутренний импульс к действию, подобно живым организмам. Единство и согласованность монад обеспечены предустановленной гармонией. Монады проявляют себя в перцепции — смене восприятий — и аппетиции — стремлении монады к новым восприятиям. Л. различает три вида монад: простые, отличающиеся смутными представлениями; души, обладающие ощущением и сложными представлениями; духи, или разумные существа. Бог — творческая монада, обладающая свойством актуального абсолютного мышления. Материя — сложная субстанция, в основе которой лежит простая — монада, поэтому Л. относит материю к миру явлений. Мыслитель различает первую и вторую материи. Одна характеризуется простыми качествами — протяженность, непроницаемость, масса, другая — обладает силой, производной от первичной силы простой субстанции. Л. отрицает абсолютный характер пространства и времени, а, следовательно, и пустое пространство. Они являются атрибутами мира явлений. Л. настаивает на различении монадологии и атомизма. Прототипом монады выступает биологическая клетка, а не точка геометрического пространства. В контексте принципиального для 17 в. противостояния эмпиризма и рационализма Л. полагает, что врожденные идеи и принципы могут существо-

вать и существуют в потенциальном, неосознанном виде (врождены привычки, "природная логика", способности и склонности, "преформация"). Внешнее воздействие на душу-монаду инспирирует выявление изначальных потенций разума. Далее, к аргументам против концепции "пустого" сознания — *tabula rasa*, Л. добавляет факты рефлексии (некоторые продукты деятельности разума могут существовать независимо от чувственности), подвижности внимания и существования психически бессознательного в виде бесконечно малых перцепций. Излагая свой взгляд на проблему первичных качеств (простых идей), Л. утверждает, что идеи первичных качеств формируются в нашем сознании при непрерывном участии деятельности разума, тогда как в рефлексии, наоборот, процесс образования простых идей не обходится без соучастия чувственности. Л. затрагивает роль языка в познании. Толкуя его как один из главных инструментов мышления, он полагает, что развитие языка не происходило исключительно дедуктивно — сначала возникли слова — универсалии, а затем — слова, имеющие частные значения, — но и индуктивно, т.е. в обратном направлении. В теории науки Л. указывает на ошибочность отрицания роли аксиоматик в ней. Он отстаивает значимость соблюдения законов формальной логики в естественнонаучном исследовании. Истину Л. понимал как соответствие между идеями и как соответствие простых идей адекватно воспринимаемым фактам. Он ввел различение истин на истины разума и истины факта: первые отличает

необходимость, вторые — случайность. Как следствие, Л. первым обратил внимание на необходимость разработки теории вероятностей и теории игр, комбинаторику. Значительны достижения Л. и в логике. Он стремился синтезировать логику и математику в единую дисциплину, реализуя две идеи. Во-первых, идею истолкования мышления как оперирования знаками, которое должно приобрести вид исчисления — точного описания элементов мышления, позволяющее сконструировать упорядоченную его аксиоматику. Во-вторых, идею всестороннего применения логических исчислений. Л. является автором современной формулировки закона тождества, закона достаточного основания, оригинальной логической символики. Введенные Л. философские постулаты: а) непрерывность разнообразных форм и состояний мира ввиду его завершенности и его завершенности ввиду его непрерывности; б) существование универсума в виде неразрывной лестницы, благодаря чему все живые существа призваны постоянно трансформироваться из одной формы в другую; в) существование предустановленной гармонии, позволяющей всем фрагментам сущего вступать между собой в телесные и внетелесные гармонии, ре-

547

зонансы, лады, а также обретать единые тональности, сыграли значимую роль в эволюции западноевропейского интеллектуализма. Распространению идей Л. в Германии способствовал его ученик Вольф. Многие идеи были восприняты немецкой трансцендентально-критической философией и персонализмом, а также оказали существенное содержательное влияние на формирование философской парадигмы современного постмодернизма. [См. также Монада, Складка, "Монадология" (Лейбниц), "Новые опыты о человеческом разумении" (Лейбниц).]

М.В. Подручный

"ЛЕКЦИИ ПО ВВЕДЕНИЮ В ПСИХОАНАЛИЗ" ("Vorlesungen zur Einfuehrung in die Psychoanalyse". Wien, 1916—1917

"ЛЕКЦИИ ПО ВВЕДЕНИЮ В ПСИХОАНАЛИЗ" ("Vorlesungen zur Einfuehrung in die Psychoanalyse". Wien, 1916—1917; "Neue Folge der Vorlesungen zur Einfuehrung in die Psychoanalyse". Wien, 1933) — одна из фундаментальных работ Фрейда, в которой изложены основы его учения о психоанализе. Книга состоит из двух частей: "Лекции по введению в психоанализ" (подготовленные в 1916—1917) и "Продолжение лекций по введению в психоанализ" (оформленные к 1933). Первая часть включает в себя разделы, посвященные ошибочным действиям, сновидениям и общей теории неврозов и содержит описание теоретических принципов, методов психоанализа, способов истолкования данных, получаемых в результате психоаналитического исследования, и ряда общих положений психоаналитической теории. Описывая различные ошибочные действия, Фрейд делает основной вывод о том, что каждое из таких действий имеет свой скрытый смысл, свое определенное симптоматическое значение и выдает существование неосознаваемой, но вполне реально имеющейся у субъекта тенденции, намерения или желания. Анализируя сновидения, Фрейд описывает их структуру и скрытые закономерности динамики. Он подчеркивает определенное сходство между ошибочными действиями и сновидениями, указывая на то, что подобно тому, как в ошибочном действии существует какая-либо форма ее выражения в поведении, так и в сновидении существует явная форма и скрытое содержание, которые определяются бессознательным. Общая функция сновидений — это устранение раздражений, мешающих сну, через галлюцинаторное удовлетворение потребностей и желаний спящего. В общей теории неврозов главное внимание обращается на субъективное содержание симптомов: каждое слово, фантазия и сновидение больного подвергаются анализу с целью раскрытия их подлинного смысла. Излечение же наступает тогда, когда вытесненные импульсы, влечения и переживания доводятся до сознания. Во второй части Фрейд излагает основные идеи психоаналитических моделей психики (Бессознательное, Предсознательное и Сознательное) и личности [Ид ("Оно"), Эго ("Я") и Суперэго ("Сверх-Я")] и подчеркивает неидентичность сознания и Эго ("Я"). Невроз рассматривается им как результат ослабления силы Эго ("Я") из-за интенсивного давления на него со стороны Ид ("Оно"), в силу которого происходит расходование энергии на противодействие этому давлению (антикатексис). Другой источник невроза, он считает, — это конфликт между Эго ("Я") и Суперэго ("Сверх-Я") в ситуации, когда Эго ("Я") противостоит моральным и социальным запретам и требованиям. Вторая часть книги являет собой один из заключительных вариантов психоаналитического учения и содержит ряд существенно важных психоаналитических идей, обладающих значительным философским, психологическим, социологическим, антропологическим и культурологическим содержанием.

Д.П. Брылев

"ЛЕКЦИИ ПО ФЕНОМЕНОЛОГИИ ВНУТРЕННЕГО СОЗНАНИЯ ВРЕМЕНИ" ("Vorlesungen zur Phänomenologie des innern Zeitbewubtseins", 1905) — работа Гуссерля.

"ЛЕКЦИИ ПО ФЕНОМЕНОЛОГИИ ВНУТРЕННЕГО СОЗНАНИЯ ВРЕМЕНИ" ("Vorlesungen zur Phänomenologie des innern Zeitbewubtseins", 1905) — работа Гуссерля. Опубликована благодаря протекции Хайдеггера в 1928. В 1905—1907 Гуссерль, ставя проблему об отношениях между феноменологией и психо-

логией, ведет уроки по теме "время и пространство". Приемом исключения из цепи любой сверхчувственности (трансцендентности) Гуссерль предложил определять то значение, которое надо вкладывать в "феномены" — см. **Феноменологическая редукция, Гуссерль**. По его мысли, и формальные, и материальные объекты должны описываться в том виде, в каком предстают. Гуссерль пытается предпринять феноменологический анализ времени, присваивая ему понятия интенциональности (см. **Интенциональность**) и сокращения. Он идентифицирует генеалогическое развитие интенциональной жизни по способу вписываться во время. Как строится смысл? Как разумные существа появляются из временности, темпорализации? Хайдеггер писал во вступлении к этому изданию: "Решающим в этой работе является выделение интенционального характера сознания и, говоря в общем, растущая ясность, которую приобретает Интенциональность в своем принципе... Еще сегодня это выражение является не паролем, а заголовком центральной проблемы". Во введении Гуссерль объявляет о своем замысле проанализировать сознание времени, этот хрупкий предмет исследования одновременно и для описательной психологии, и для теории познания. Согласно Гуссерлю, мы все знаем, что такое время. В то же время, как только мы пытаемся понять отношение между объективным временем и субъективным сознанием

548

времени или понять то, как объективное время может складываться в субъективном сознании, или же когда мы пытаемся проанализировать субъективное сознание времени, феноменологическое содержание прожитого времени, мы сталкиваемся с настоящими трудностями, с истинными противоречиями. Гуссерль поясняет, что начнет с критики анализа времени, сделанного Brentano в курсе о восприятии и воображении. В рамках феноменологического анализа сознания времени, по мысли Гуссерля, необходимо вывести из обращения объективное время. В попытке изолировать феноменологическое время Гуссерль исключает всякого рода предположения, утверждения и убеждения в отношении объективного времени. Можно изучать объективное время, но это не предмет феноменологии: "Реальная вещь и реальный мир являются не более чем феноменологическим числом, точно так же таким числом является мировое время, овеществленное время, природное время в понятии естественных наук и как следствие — психологическое время с точки зрения естественной науки, объектом которой является психика". Гуссерль показывает, что пространство и время, в которых мы непосредственно живем, не являются эмпирическими. Когда мы воспринимаем дом или прожитый момент, то получаем о них довольно специфическое экзистенциалистское представление: "Восприятия времени, прожитых мгновений являются феноменологическими числами, в которых проявляется временное в объективном смысле. Так же феноменологически даются моменты прожитого, которые специфическим образом создают восприятия времени как таковые, то есть случайные специфические временные сущности". Но все это, согласно Гуссерлю, не является объективным временем: "прожитый настоящий момент, взятый в себе самом, — это не точка объективного времени". Объективное время не может быть прожитым. Феноменология же интересуется прожитым. Прожитое мгновение места, качества (например, "красный цвет") нельзя путать с объективностью места или цвета. Иногда может иметь место перекрытие воспринимаемого и объективного "красного цвета", но феноменологу интересен лишь пережитый "красный цвет", его восприятие. По мысли Гуссерля, надо отличать феноменологическое "почувствовать" от "воспринять", которое препровождает к объективности вещи. Суметь различить эти два понятия — значит отстраивать феноменологию познания. Эта концепция сущности времени позволяет понять, по Гуссерлю, разницу между феноменологией и психологией в вопросе происхождения времени. Для феноменолога "этот вопрос происхождения направлен к примитивным формам сознания времени, в которых примитивные различия временного в

интуитивном и собственном модусе строятся как первичные источники всех очевидных вещей, относящихся ко времени". По мнению Гуссерля, прожитые мгновения не должны вкрапляться ни в одну реальность: "...мы имеем дело с реальностью только в той мере, в какой она выделена, представлена, интуитивно воспринята, концептуально осмыслена. По отношению к проблеме времени это означает: нас интересуют только прожитые отрезки времени". В вопросе происхождения надо, следовательно, изучить то, как "рождается сознание времени", учитывая, что "каждому времени принадлежит предыдущее и последующее время". Анализируя теорию Brentano о происхождении времени, Гуссерль размышляет: представим, что мы слушаем какую-нибудь мелодию. Когда раздается новый звук, предыдущий еще бесследно не исчез. В противном случае мы были бы неспособны различать отношения между звуками, которые следуют один за другим. Каждое мгновение давало бы нам только один звук, даже пустой отрезок между извлечением нот. Таким образом, мы воспринимаем мелодию. В то же время звуковые представления в сознании не остаются в том же виде. Если бы они оставались без изменения, то у нас не было бы восприятия мелодии: это была бы какофония. Следовательно, происходит специфическое изменение вслед за исчезновением нервного возбуждения, вызванного ощущением. Это ощущение преобразуется в представление, снабженное временным определением. Временное преобразование, постоянно развиваясь, позволяет нам получить представление мелодии: "К каждому данному представлению природой прикрепляется бесконечный поток новых представлений, каждое из которых воспроизводит содержание предыдущего, причем последующее постоянно прикрепляет к предыдущему момент прошлого". Таким образом, по убеждению Гуссерля, воображение является производительным, оно создает "момент" в форме новой правды, представлений, а именно "временный момент". Следовательно, именно в воображении находится начало представлений

времени. До Brentano психологи безуспешно разрабатывали эту проблему. Многие считали, что сознание времени исходит от имманентности, присущности ощущения. Восприятие субъективно прочувствованной продолжительности происходит от стойкости, настойчивости, длительности внешнего раздражения. Но именно здесь, по мысли Гуссерля, кроется ошибка. "Продолжительность ощущения и ощущение продолжительности — две разные вещи... Последовательность ощущений и ощущение последовательности не одно и то же". Действительно, ощущение, поступая в воображение, получает "временный характер, который постоянно преобразуется".

549

Таким образом, с каждым мгновением содержание отталкивается все дальше и дальше". Это преобразование не имеет ничего общего с возбуждением. Это продукт воображения. Ощущение творит: оно производит воображаемое представление, обогащенное временным свойством. Brentano называет это действие "исходной ассоциацией". Отсюда он выводит положение о том, что восприятия последовательности и изменения не существует. По его мнению, когда мы считаем, что слышим мелодию, то это оказывается не более чем видимостью, которая исходит из свежести, живости исходной ассоциации. То же самое относится к усвоению бесконечного времени и будущего: опираясь на прошлое, воображение формирует представление будущего. Brentano также показал, что временные единицы прошлого или будущего не определяют, а изменяют элементы чувственного представления, с которыми они связываются. Лишь настоящее не изменяет восприятие. Но в то же время настоящее и не определяет. Очевидно только то, что любой факт воспринимается как имеющий будущее прошлое, прошлое, которое наступит. Гуссерль критикует данную теорию как психологию: прожитые моменты, о которых говорит Brentano, являются психическими. Они объективированы. У них у самих есть свое время, свое становление, свой способ воспроизведения. С этой точки зрения феноменология здесь ни при чем. Но в то же время в этой теории есть феноменологическое звено, которое сейчас надо элиминировать. Когда Brentano утверждает, что в последовательности появляется "сейчас" и соединяющееся с ним "прошлое", можно сказать, что "единица сознания, которая охватывает настоящее и прошлое, является феноменологическим данным". Гуссерль оспаривает только то, что прошлое появляется в этом сознании в режиме воображения. Он оспаривает и то, что временная форма является временным содержанием или же комплексом новых содержаний, ассоциирующихся с временным содержанием; даже если Brentano не совершает ошибку в том, что все сокращает на манер сенсуализма до простых первичных содержаний, даже если он был первым, кому интуиция подсказала целиком разделить первичные содержания и признаки действия, Гуссерль считает, что его теория не дает того решающего статуса, которого он заслуживает, признаку действия, которое является *сознанием времени*. Переходя к анализу сознания времени, Гуссерль показывает, что восприятие временных объектов может толковаться как мгновенное восприятие и как действие, которое длится. Возьмем все тот же пример с мелодией, когда мы ее слышим. С точки зрения Гуссерля, "каждый раз я слышу только настоящую фазу звука и объективность совокупности звука, который длится, создается в континууме действия, которое одной частью является воспоминанием, другой частью, очень маленькой, точной, — восприятием, и последней частью, более широкой, — ожиданием". Далее Гуссерль вводит мысль о том, что мы ошибаемся, желая изолировать мгновения восприятия. Бесспорно, они существуют. И можно сконцентрировать свое внимание именно на них или даже воспринять, разложив их на еще более мелкие фрагменты (начало звука, его продолжительность, окончание). В чем мы уверены, так это в первоначальном восприятии. Мелодия начинается. Затем она льется. В любой момент, в любое мгновение любой звук мелодии вписывается в континуум; и восприятие звука можно обозначить, по Гуссерлю, как "непрерывность". Таким образом, мы всегда воспринимаем способы протекания различных мгновений продолжительности объекта: "Настоящее звука превращается в прошлое звука, сознание впечатления, текущее беспрерывно, переходит в постоянно новое сознание удержания". Каждая задержка сознанием нового звука является бесконечным преобразованием одной и той же исходной точки. Сознание временности не реализуется только восприятием, ибо: "Когда временный объект течет, когда нынешняя продолжительность прошла, завершилась, сознание сейчас прошедшего объекта отнюдь не затухает с этой продолжительностью, хотя она уже не функционирует в настоящем как воспринимающее сознание или, чтобы сказать понятнее, как сознание впечатления". Какова природа задерживающего преобразования? Суть интуиции времени в каждой точке ее длительности, по мысли Гуссерля, — это "сознание только что прошедшего, а не просто сознание настоящего момента того, что предстает в виде объективности, которая длится". В случае с мелодией сознание задержания содержит в действительности сознание прошлого звука. Гуссерль объясняет, что "задержание не может иметь места, если ему не предшествовало впечатление". Без впечатления нет процесса задержки. Вспомнить же мелодию, уже услышанную на концерте, — это деятельность, целиком отличная от первого прослушивания, так как во время первого прослушивания я не знаю, когда все это закончится. Оттолкнувшись от исходной точки, я выполняю работу по задержке "только что прошедшего", не зная его конца. Во вторичном воспоминании, напротив, я восстанавливаю объективность длительности. Вторичное воспоминание, согласно Гуссерлю, осуществляется в различных формах. Оно появляется само по себе или вызывается намеренно: "Простое намерение увидеть, схватить мы обнаруживаем также на основе удержания — так, когда мелодия, находящаяся внутри единицы удержания, закончилась, мы вновь начинаем думать о пассаже, не

воспроизводя его вновь". Восприятие может относиться к настоящему и к продолжительности. Так, удерживающее сознание "поддерживает" прозвучавшие звуки в сознании, чтобы затем воспроизвести "единицу сознания, которая относится к временному объекту в его целостности, к мелодии... Строящееся, создающееся действие на основе настоящего и удерживающее сознание являются адекватным восприятием временного объекта". Временные объекты состоят на каком-то промежутке времени. Создающие временные действия интегрируют настоящее и прошедшее. Восприятие и невосприятие постоянно переходят одно в другое. Что касается временных объектов, то мы имеем дело с единым континуумом, который непрерывно изменяется, переходя от восприятия настоящего к сознанию континуума. Восприятие у Гуссерля — это действие, которое дает вещь ("воспринятую вещь") как таковую, тогда как воспроизводство дает "повторное представление". Сознание последовательности является исходным дарующим сознанием. В воспоминании же, напротив, я "повторяю" сознание этой последовательности. Я ее себе повторно представляю, вспоминая. Какое различие существует между удержанием и воспроизводством? Первичное воспоминание является исходно дарующим действием. Во вторичном воспоминании же, наоборот, воспроизводство является плодом работы воображения: "повторное представление". То, что мы называем исходным сознанием, впечатлением или же восприятием, является, согласно Гуссерлю, постоянно затухающим действием. Каждое восприятие содержит в себе постоянный поток таких затуханий. От восприятия к воображению, от воображения к воспроизводству — нельзя говорить о длительном переходе, уместно думать о прерывистости, о разрыве. Как пишет Гуссерль, я не могу контролировать первичное появление, течение времени. Я могу лишь посмотреть на них. Повторное же представление, наоборот, я свободен включить быстро, медленно, интенсивно, в рассеянном виде и т.д. С другой стороны, повторное представление может быть более или менее расплывчатым. Это зависит от моего способа представления, а не от временного объекта в себе самом. Представление может содержать ошибки. Представление последовательности может отклоняться от пройденного объективного процесса. Сохраняются лишь его составляющее содержание и связь с другими объектами. Воспоминание устанавливает "то, что воспроизводится и дает ему, устанавливая, ситуацию по отношению к настоящему *сейчас* и границам исходного временного поля, которому само воспоминание принадлежит". Гуссерль затем изучает соотношение между воспроизведенным *сейчас* и прошедшим *сейчас*. Он выделяет воображение повторного воспоминания. В воспоминании мы теряем фазу ожидания, потому что она уже закончилась. Горизонт воспоминания ориентирован на будущее, на будущее, воспроизведенное памятью. Как фиксирует Гуссерль: "Это установленный горизонт". Ожидание находит свою реализацию в восприятии. Это связано с сутью того, что мы ожидаем нечто, что вот-вот будет воспринято. Когда появляется то, что мы ожидаем, настоящее становится прошедшим, которое ему относительно. Как полагал Гуссерль, воспоминание можно увидеть как сознание существа, которое было воспринято. Воспроизведения не являются картинками, у них свойства самого "повторного представления". Только в воспоминании появление имеет измененный характер, благодаря которому объект остается здесь не как присутствующий, а как побывавший здесь. В других случаях, отмечал Гуссерль, я могу представить себе отсутствующее *сейчас*. Тогда я использую изображение-воспоминание, которое я строю как существующее где-то. Впечатление отличается от образа своим свойством своеобразности. В своем погружении в прошлое мы сохраняем индивидуальность мгновений. Воспроизводство участвует в построении объективного времени: "каждое мгновение, которое мы оттолкнули, воспроизводящее воспоминание может сделать нулевой точкой ощущения времени, причем, повторяющимся образом". Так — от отталкивания к отталкиванию — рождается, по схеме рассуждений Гуссерля, сознание объективного времени. Третий раздел посвящен степеням организации времени и временных объектов. Гуссерль рассматривает вопросы, расширяющие предыдущий анализ. Он хочет изучить вещи опыта в объективном времени (вещь опыта изолированного субъекта, интерсубъективно идентичная вещь); многочисленность появлений, составляющих на иной степени имманентные единства в доэмпирическом времени; абсолютный приток сознания, составляющий время. По мысли Гуссерля, так как все, что нас окружает, определяется как существующее мгновенно, то длительность отдельного существа можно осмыслить лишь как фазу процесса, в котором оно также имеет свою точку. Длительность характеризуется тем, что приводит к изменению вещи: "Совершенно лишено смысла желание найти здесь что-то, что оставалось бы неизменным одно мгновение в течение длительности". Поток, составляющий время, является абсолютной субъективностью. Действительно, объективно лишь понятие "один за другим". Объекты времени, которые записываются в поток, субъективно составляют его. Гуссерль рассматривает несколько особых случаев, которые развивает: единица потока сознания и структура одновременности и последовательности; двойная преднамеренность

удержания и структуры потока сознания; созданные имманентные содержания, их очевидность, изменение и неизменность; впечатление и воспроизведение; организация вещей и явлений вещей; созданные восприятия и исходные восприятия; внутреннее восприятие и внешнее восприятие; наконец, структура вневременных трансцендентностей как сверхчувственных. В самом общем плане у Гуссерля, как неоднократно отмечалось, интерсубъективность, теория праксиса (сознание времени является действием) и жизнь духа об-

разовывали своеобразный круг проблем трансцендентальной структуры, разработка которой осуществлялась на протяжении всего текста "Л.поФ.В.С.В.". Фиксируясь на проблеме статуса "чистого Я", Гуссерль вплотную подошел к вопросу о взаимосвязи между Я и Другим (см. Другой).

А.А. Грицанов

ЛЕССИНГ (Lessing) Готхольд Эфраим (1729— 1781) — немецкий философ-просветитель, писатель, критик, основатель национального немецкого театра.

ЛЕССИНГ (Lessing) Готхольд Эфраим (1729— 1781) — немецкий философ-просветитель, писатель, критик, основатель национального немецкого театра. Общим направлением эстетики Л., статус которой в культуре Германии аналогичен высокому статусу эстетики Дидро во французской культуре, стало требование реализма, отказ от подражания чужим образцам, отражение жизни своей страны. Но самым важным в интеллектуальной реформе Л. явилось его новое понимание литературы и искусства вообще. В своей знаменитой "Гамбургской драматургии" (1767—1768) Л. обосновал право третьего сословия быть предметом художественного изображения. Такими стали его драмы: "Сарра Сампсон", "Эмилия Галотти", "Линна фон Барнхельм". Вершиной драматического творчества Л. стала драма "Натан мудрый", главным героем которой явился даже не немец, а еврей, отрицающий все положительные религии и проповедующий свободу совести и братской любви к людям. Театр был главной сферой деятельности Л., но и в других областях искусства он стал подлинным реформатором. В своем эстетическом трактате "Лаокоон, или о границах живописи и поэзии" Л. выступил ярким противником классицизма и феодально-придворной поэзии, сторонником реалистического изображения действительности. Л. не изложил своих философских взглядов в целостном и систематическом виде, уделяя главное внимание все же сфере искусства: его художественные произведения и литературная критика позволяли ему высказывать свои довольно радикальные взгляды. Судя по сохранившимся фрагментам, философское мировоззрение Л. представляло собой соединение философии Лейбница со взглядами Спинозы. Л. считал, что "предопределенная" гармония Лейбница есть не что иное, как искаженное учение Спинозы о единстве души и тела, которые суть одно и то же, но представляющееся то в качестве мышления, то в качестве протяженности. В найденном после его смерти фрагменте под названием "О действительности вещей вне Бога" Л. говорит, что между Богом и вещами нет и не может быть никакого разрыва. Бог существует не вне мира, а в нем самом. Хотя Л. и иронизировал над лейбницеvской гармонией, он принял из его системы принцип развития, подчеркивая действенное начало и непрерывное движение в природе. Все в мире, по Л., находится в движении, в движении к совершенству. Л. стал основателем пантеизма в Германии. Он говорил о единстве окружающего мира, о том, что природа и дух — проявления одной и той же субстанции; закономерности мира вытекают из него самого; мир несотворим и неуничтожим. Однако известен этот спинозизм Л. стал лишь после его смерти благодаря Якоби, опубликовавшему в 1785 в "Письмах Мендельсону об учении Спинозы" свою беседу с Л., в которой последний признает себя спинозистом и говорит, что для него нет лучше философии, нежели философия Спинозы. Мендельсон не поверил Якоби, завязалась переписка, она была опубликована, вызвала многочисленные отклики, ибо Спиноза в Германии был тогда запрещен. О Спинозе заговорили открыто, возник так называемый "спор о пантеизме", вылившийся в дискуссию по главным философским вопросам. После спора Л. стал знаменит. Проблема совершенствования человека и человечества стала основополагающей идеей полемики Л. с пастором Геце, а также трактата "Воспитание человеческого рода" (1780), ставшего своего рода духовным завещанием Л. По словам Чернышевского, "если был в Германии, от Спинозы до Канта, человек не менее их одаренный природою для философии, то это, без сомнения, был Л. — крупнейший представитель радикального крыла немецкого Просвещения".

Т. Г. Румянцева

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ — термин, описывающий ситуацию, сложившуюся в философии в первой трети — середине 20 в. и обозначающий момент перехода от классической философии,

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ — термин, описывающий ситуацию, сложившуюся в философии в первой трети — середине 20 в. и обозначающий момент перехода от классической философии, которая рассматривала сознание в качестве исходного пункта философствования, к философии неклассической, которая выступает с критикой метафизики сознания и обращается к языку как альтернативе картезианского *cogito*. Л.П., или языковая революция, нашел выражение в лингвистической философии Витгенштейна ("Логико-философский трактат"), феноменологии Гуссерля ("Логические исследования"), фундаментальной онтологии Хайдеггера, неопозитивизме. (Уже в "Логико-философском трактате" Витгенштейна подчеркивалось: "Границы моего мира суть границы мое-

го языка"). Основными чертами Л.П. являются отказ от гносеологической и психологической проблематики, критика понятия субъекта, обращение к исследованию смысла и значения, замена понятия истинности

понятием осмысленности, стремление рассматривать язык как предельное онтологическое основание мышления и деятельности, релятивизм и историцизм. Первая волна Л.П. приходится на 1920-е и представляет собой разнообразные попытки прояснения и реформирования языка в соответствии с законами логики, которая трактуется как единая структура действительности. Гуссерль, Витгенштейн, Хайдеггер рассматривают обыденный язык как источник заблуждений и философских проблем, как нечто не подлинное и противопоставляют ему язык, упорядоченный в соответствии с законами логики, верифицированный в соответствии с фактами, или язык, как язык искусства. Первоначально Л.П. осуществлялся в границах синтактико-семантического подхода, ориентировавшегося на анализ ассерторических предложений, абстрагируясь от рассмотрения прагматических аспектов языкового значения, связанных с реальным использованием языка. В рамках логического позитивизма осуществлялась явная абсолютизация репрезентативной функции языка, имплицитовавшая анализ воплощенного в языке знания по образу и подобию отношения субъекта (депсихологизированного сознания) к внешнему миру. Подобный подход может быть описан как метафизика языка, т.к. он сохраняет основные установки эпохи Нового Времени, которая со времен Декарта выдвигала разнообразные проекты улучшения языка. Вторая волна Л.П. приходится на 1940—1950-е, когда проекты улучшения языка заменяются исследованием и описанием различных типов языка в его обыденном функционировании. Структурализм, герменевтика, лингвистическая философия акцентируют свое внимание на контекстах и предпосылках высказываний, на объективированных структурах языка вне связи с субъектом. Идея единого совершенного языка заменяется понятиями различия, многозначности, историчности оснований языка, описанием его политических и социальных функций. Поздний Витгенштейн, а также Селларс и Куайн разработали прагматическую концепцию значения, в соответствии с которой коммуникативной функции языка придавалось главное значение, функция же репрезентации понималась лишь как производная от нее. Квази-субъектом познания выступала в таком контексте надындивидуальная языковая игра, производящая "картину мира" — эпистемическую очевидность, предпосылочную и первичную по отношению ко всем рациональным представлениям индивидуального сознания.

А.В. Филиппович

ЛИОТАР (Lyotard) Жан-Франсуа (р. в 1924) — французский философ, теоретик "нерепрезентативной эстетики", создатель концепции "нарратологии",

ЛИОТАР (Lyotard) Жан-Франсуа (р. в 1924) — французский философ, теоретик "нерепрезентативной эстетики", создатель концепции "нарратологии", обосновывающей ситуацию постмодернизма в философии. С 1959 преподавал философию в университетах Парижа (Нантер, Сорбонна), с 1972 по 1987 — профессор университета Сент-Дени, соучредитель (вместе с Деррида) Международного философского колледжа. На его творчество заметно повлияло неокантианство, философия жизни, экзистенциализм, аналитическая традиция и "философия власти" Фуко. Основные сочинения: "Феноменология" (1954), "Отклонение исходя из Маркса и Фрейда" (1968), "Либидинальная экономия" (1974), "Состояние постмодерна" (1979), "Спор" (1983), "Склеп интеллигенции" (1984) и др. Отражая в одной из своих ранних работ ("Феноменология") главные тенденции этого философского течения в 1950-х, Л. зафиксировал перемещение интересов его представителей от математики к наукам о человеке, от полемики против историцизма к поискам возможных компромиссов с марксизмом. Так, классическая установка феноменологов — сделать "я воспринимаю" основанием "я мыслю" (здесь *cogito* являет собой аналог "я оцениваю" предикативного высказывания) — была ориентирована на фундаацию предикативной деятельности деятельностью "до-предикативной". Но поскольку реальным измерением данной процедуры выступало описание в дискурсе предшествующего дискурсу, постольку "до-предикативное" не могло быть восстановлено таким, каким оно существовало до того, как было озвучено и эксплицировано. По мысли Л., отношение "я воспринимаю" к миру видимому суть то, что именуется у Гуссерля "жизненным миром": "ввиду того, что этот исходный жизненный мир является до-предикативным, любое предсказание, любой дискурс, конечно же, его *подразумевают*, но им его и *недостает*, и о нем, собственно говоря, нечего сказать. [...] Гуссерлианское описание [...] есть борьба языка против него самого для достижения изначального. [...] В этой борьбе поражение философа, логоса, не вызывает сомнений, поскольку изначальное, будучи описанным, не является более изначальным как описанным". При этом резюмируя споры о природе "вечных истин", осуществляемые в рамках феноменологической парадигмы, Л. отмечал: "... не существует абсолютной истины, этого постулата, объединяющего догматизм и скептицизм; истина определяется в процессе становления как ревизия, коррекция и преодоление самой себя, и этот диалектический процесс всегда протекает в лоне живого настоящего". Факт истинности по сути становится уделом истории. Собственную концепцию "нерепрезентативной эстетики" Л. посвятил преодолению моделей репрезентации, утвердив-

шихся в искусствоведении после эстетической системы Гегеля. "Событие" (см. **Событие, Событийность**), по Л., в принципе неопределимо и "несхватываемо": любое изображение всего только указывает на принципиально непредставимое. При этом, согласно Л., "событийность" (не могущая быть подведена под какое-либо универсальное правило) имманентно содержится в любом высказывании: "распря", "несогласие" в этом контексте очевидно приоритетны перед "согласием". Тем самым Л. стремился разрешить наиболее

роднейшую задачу: "спасти честь мышления после Освенцима". По его мнению, трагедия тоталитаризма в Европе неразрывно связана с самой сутью европейского мышления, ориентированного на поиск безальтернативной истины. Такие притязания, по Л., в первую очередь характерны идеологиям модернистского типа или "метанаррациям". Ход рассуждений Л. в данном контексте был таким. Ницше диагностировал приход нового нигилизма, подразумевающего в данном конкретном случае следующее: революционеры воображают, будто бы их оппозиция существующему социальному порядку фундирована *истиной*. Данная истина, выступающая в облике "революционной теории", постулирует, что современный способ производства и обусловленная им надстройка обречены вследствие имманентного противоречия, что будущее наличного настоящего идет к катастрофе (всемирная война, планетарное утверждение фашизма). Избежать этого можно якобы только в том случае, если человечество сумеет посредством радикально-силового решения найти путь к иному способу производства. И тут революционер, по мысли Л. ("Либидинальная экономия"), осознает следующее. Он полагал себя вещающим от имени истины и выражающим нравственный идеал. Революционные ожидания не сбылись. Как следствие — крах революционных ценностей, определяемых ныне как ценности религиозные (поиск *спасения* людей путем *отмщения* всем виновным) и клерикальные (просвещенный интеллектual выступает ныне в ипостаси доброго пастыря масс). Социализм, по Л., оказывается несомненно менее революционен нежели капиталистическая реальность, причинами тому — религиозность социализма и — напротив — циничность вкупе с абсолютным неверием мира капитала. Таким образом, согласно Л., истина революционной теории — не более чем идеал, она являет собой лишь выражение желания истины. "Революционная истина" обусловлена той же верой в истину, что и религия. Согласно Л., капитализм нет надобности упрекать в цинизме и безверии: поскольку капитализм ликвидирует все, что человечество почитало святым, постольку эту тенденцию нужно сделать "еще более ликвидирующей". Согласно Л., "конец истории" в этом контексте необходимо понимать как выход человечества из исторического времени с целью очутиться во "времени мифов". Поэтому философия и должна снять былую маску критики, которую она носила при господстве единственной истины (например, монотеизма), ей теперь пригодится маска политеистического типа. Л. пишет ("Либидинальная экономия"): "Значит, после этого вы отвергаете Спинозистскую или Ницшеанскую этику, разделяющую движения, обладающие большим бытием, и движения, обладающие меньшим бытием, действие и противодействие? — Да, мы опасаемся, что под покровом этих дихотомий вновь возникнет целая мораль и целая политика, их мудрецы, их борцы, их суды и их тюрьмы. [...] Мы говорим не как освободители желания". Согласно Л., мир не может пониматься иначе как в конечном счете выдуманное повествование. В лоне истории, исторического времени мир являл собой истину, открытую единственному логосу. Пришло время совершить обратный переход: в этом главный смысл идеи Л. о "закате метанарраций" (см. **Закат метанарраций**). Как же возможен скачок от *logos* к *muthos*? Только демонстрацией того, что сам логос был мифом. Философия жестко разделяла дискурс теоретический и нарративный: в первом содержится утверждение того, что есть всегда и везде. Во втором все сомневаются, он гласит: "некогда...". Всеобщее и особенное противоположены. Это необходимо преодолеть. Л. пишет: "теории сами представляют собой повествования, только в скрытом виде, и не следует позволять вводить себя в заблуждение их претензией на всевременность". Л. фундирует данный тезис "логикой случая" древнегреческих софистов. Указанная логика сводила всеобщую логику к логике частной, частную логику к логике отдельного события; тем не менее она не становилась в итоге ни более истинной истиной, ни более универсальной логикой. Придание любому дискурсу статуса нарративного отказывает абсолютному дискурсу в праве на существование: "...фактически мы всегда находимся под влиянием какого-либо повествования, нам уже всегда что-то сказано, и о нас всегда уже что-то сказано". Нарративное повествование никогда не ссылается на стерильный факт, на безмолвное событие, его основа — история, грохот многочисленных слов; оно никогда не заканчивается: повествующий обращается к слушателю, который сам некогда станет повествующим, само же повествование обратится в пересказываемое. Не более и не менее этого. В работе "Состояние постмодерна" Л. выявляет доминирующую роль в европейской культуре тенденций формализации знания. Основной формой "употребления" знания являются "нарративы" — повествовательные структуры, характеризующие определенный тип дискурса в различные исторические периоды. Л. выделя-

ет "легитимирующие" макронарративы, цель которых — обосновать господство существующего политического строя, законов, моральных норм, присущего им образа мышления и структуры социальных институтов. Наряду с макронарративами существуют также и "языческие" микронарративы, которые обеспечивают целостность обыденной жизни в ее повседневном опыте на уровне отдельных первичных коллективов (например, семьи), и не претендуют на позиции власти. Сам дискурс, по Л., является метанарративом и создает "социальную мифологию", которая поддерживает функционирование всех механизмов управления. Специфика же нашего времени как "послесовременного" ("постмодерна") заключается, согласно Л., в утрате макронарративами своей легитимирующей силы после катастрофических событий 20 в. Постоянная смена идеологий подтверждает, что вера в господство разума, правовую свободу и социальный прогресс подорвана. Кризис ценностей и идеалов Просвещения, синтезированных в спекулятивной философии Гегеля, означает, с точки зрения Л., отход от тотальности всеобщего и возврат к самоценности индивидуального опыта на микроуровне. "Проект современности", таким образом, ориентирован на автономию морального

закона и с необходимостью обращается к метафизике Канта. Право на индивидуальный выбор в своей реализации приводит к практике сосуществования множества различных языков, гетерогенных "языковых игр", полное тождество которых невозможно ввиду различия их целей ("денотативные", означающие игры) и стратегий ("прескриптивные", действующие языковые игры). Задачей социальной политики становится не насильственная унификация множественности в единое "коллективное тело" социума и даже не поиск универсального языка для возможности диалога между ними, но сохранение именно этой разнородности, поддержка практики различных "языковых игр". (Тем не менее Л. составил, видимо, первый список языковых *монстров* 20 в.: "рабочий-стахановец, руководитель пролетарского предприятия, красный маршал, ядерная бомба левых, полицейский — член профсоюза, коммунистический трудовой лагерь, социалистический реализм".) В работах 1980-х Л. приступает к конкретному рассмотрению терминологии языка власти, отталкиваясь от структуралистской модели соотношения "синхронии" и "диахронии". С точки зрения практического использования языка в качестве инструмента власти, существуют различные методы обработки языкового материала: начиная с минимальных нарративных единиц — слов, из которых строятся предложения, и заканчивая специальными типами дискурса, подчиненными конкретной цели. Так появляются "режимы" предложений и "жанры" дискурса

как методологические процедуры и "правила пользования" языком, посредством которых власть манипулирует им, присваивая себе его содержание различными способами словоупотребления. Несмотря на зависимость таких правил от контекста истории, "проигравшим" всегда неизбежно оказывается референт, потребитель, подчиненный. В сфере коммуникации власть реализуется как технология удержания выгодного для нее "баланса сил": производимый посредством риторики дискурс власти захватывает позицию "центра" в коммуникативной среде и стремится подчинить себе все остальные дискурсивные практики, не допуская их смещения в распределении полномочий и ускользания из-под контроля в сферу "языковых игр". Современная ситуация представлена Л. как онтологическая экстраполяция "языковой игры", в которой преобладание "прескрипции" приводит к подавляющему доминированию экономического дискурса. Оппозиция по отношению к этой ситуации выражает радикализм Л. в его стремлении довести "разоблачение" практики центрирования власти до утопического предела ее полного исчерпания. В результате, наделяя только один дискурс всеми властными полномочиями и придавая ему статус господствующего, Л. тем самым продолжает традиционную линию метафизики. (См. также **Закат метанарратий, Метанаррация, Нарратив, Постмодернистская чувствительность, Modern.**)

А.А. Грицанов

ЛОБАЧЕВСКИЙ Николай Иванович (1792—1856) — русский математик, создатель новой геометрической системы (неевклидовой геометрии), философ, педагог.

ЛОБАЧЕВСКИЙ Николай Иванович (1792—1856) — русский математик, создатель новой геометрической системы (неевклидовой геометрии), философ, педагог. Член-корреспондент Геттингенского Ученого Общества (1842). К столетнему юбилею Л. учреждена Международная премия имени Л. (с 1895). Учился в Казанской гимназии (1802—1807) и Казанском университете (1807—1811). Оставлен при Казанском университете, с которым связана вся его деятельность: магистр математики (1811), адъюнкт (1814), экстраординарный профессор (1816), библиотекарь университета (1819—1835, оставался в этой должности, даже будучи ректором), ординарный профессор (с 1822), декан физико-математического факультета (1820—1822, 1823—1825), ректор Казанского университета (1827—1846), который под руководством Л. стал первоклассным высшим учебным заведением России того времени; инициатор издания и редактор "Ученых записок Казанского университета" (с 1834), помощник попечителя Казанского учебного округа (1846—1856). Главные труды: речь "Сжатое изложение основ геометрии со строгим доказательством теоремы о параллельных" (23.2.1826), книги "О началах геометрии" (1829—

555

1830), "Воображаемая геометрия" (1835), "Применение воображаемой геометрии к некоторым интегралам" (1836), "Новые начала геометрии с полной теорией параллельных" (1835—1838), "Геометрические исследования по теории параллельных линий" (1840), "Пангеометрия" (1855). В СССР было издано полное собрание сочинений Л. в пяти томах (1946—1951). Ему принадлежат также фундаментальные труды в области математического анализа (тригонометрические ряды) и алгебры. Л. является создателем "геометрии Л." — неевклидовой геометрической системы, которая стала поворотным пунктом в развитии математического мышления в 19 в. В своем труде "Геометрические исследования по теории параллельных линий" Л. доказал, что основное положение теории параллельных линий принималось без тщательного анализа необходимости этого положения. Суть дела, по Л., в следующем: в случае одной плоскости, в результате пересечения двух прямых линий, лежащих на ней, третьей прямой линией получается 8 углов. Если сумма односторонних внутренних углов из них равна сумме двух прямых углов, то две пересекаемые прямые линии являются параллельными. Геометрия Евклида утверждает справедливость и обратного утверждения: всякий раз, когда две прямые линии параллельны, то при их пересечении третьей прямой линией сумма односторонних внутренних углов из них равна сумме двух прямых углов. Это составляет основание так называемого пятого

постулата Евклида "о параллельных линиях", который значительно более содержателен по сравнению с другими постулатами. При этом в геометрии Евклида многие предложения возможно доказать и без его применения. Необходимость принятия этого утверждения без доказательства во все времена интерпретировалась ведущими математиками как существеннейший недостаток теории параллельных линий. Поэтому еще со времен Античности предпринимались безуспешные попытки непосредственных доказательств (из введенных до этого четырех постулатов) пятого постулата в форме логического вывода утверждения, заключенного в нем. Л. также делал неудавшиеся попытки отыскания доказательства пятого постулата, однако позднее пришел к необходимости создания новой геометрической системы. Совокупность предложений геометрии, доказываемых без применения постулата о параллельных линиях, составляет основание того, что было названо "абсолютной геометрией". В своем труде "Геометрические исследования по теории параллельных линий" Л. сначала изложил предложения абсолютной геометрии, и только на основании этого подошел к доказательству предложений, которые принципиально невозможно доказать без применения по-

стулата о параллельных линиях. Такая дифференциация и составила основу позднейших работ Л. в этом направлении. Л. так определял основные выводы из своей речи "Сжатое изложение основ геометрии со строгим доказательством теоремы о параллельных": "...Напрасное старание со времен Евклида, в продолжение двух тысяч лет, заставило меня подозревать, что в самых понятиях не заключается той истины, которую хотели доказать и которую поверить, подобно другим физическим законам, могут лишь опыты, каковы, например, Астрономические наблюдения...". При этом Л. выдвигал допущение, что в случае одной плоскости через точку С, не принадлежащую прямой линии АВ, возможно провести как минимум две прямые линии, не пересекающих прямую линию АВ (а это полностью противоречило постулату Евклида о параллельных). По идее Л., оно должно было бы противоречить абсолютной геометрии и, тем самым, привести к доказательству постулата Евклида о параллельных линиях. Однако сделанные Л. выводы из этого допущения и положений абсолютной геометрии привели к созданию полностью непротиворечивой геометрической системы, отличающейся от геометрии Евклида, — неевклидовой геометрии. Л. назвал ее "воображаемой геометрией". Независимо от Л., непосредственно к обоснованию неевклидовой геометрии в 1832 подошел венгерский математик Я.Болъяи. Известно также, что аналогичными проблемами активно занимался германский математик К.Гаусс, который никак не выражался по этому поводу публично: "...возможно даже, что я не решусь на это во всю свою жизнь, потому что я боюсь крика беотийцев /Беотия — область Древней Греции, жителям которой, согласно древним легендам, приписывались ограниченные умственные способности — *С.С./*, который поднимется, когда я выскажу свои воззрения целиком..." (именно К.Гаусс инициировал избрание Л. в член-корреспонденты Ученого общества Геттингена). В дальнейшее развитие идей Л. немецкий математик Б.Риман в своей лекции "О гипотезах, лежащих в основаниях геометрии" (1854) выдвинул общую идею математических пространств (включая пространства функциональные и топологические): он рассматривал геометрию уже в широком смысле как учение о непрерывных многомерных многообразиях (т.е. совокупностях любых однородных объектов), обобщив результаты исследований К.Гаусса по внутренней геометрии поверхностей; провел фундаментальные исследования римановых пространств (обобщивших геометрию Евклида, гиперболические геометрии Л. и эллиптические геометрии Римана). По поводу применимости этих идей к реальному физическому пространству Б.Риман, в первую

556

очередь, ставил вопрос о "...причинах метрических свойств... его", совместно с Л. предварял тем самым то, что было сделано Эйнштейном в общей теории относительности. Л. в своих исследованиях интерпретировал исходные математические абстракции (в том числе основные понятия геометрии) как отражения базисных реальных отношений и свойств материального мира, полагая, что в природе мы "...познаем собственно только движение, без которого чувственные впечатления невозможны... все прочие понятия, например, геометрические, произведены нашим умом искусственно, будучи взяты в свойствах движения... Первыми данными, без сомнения, будут всегда те понятия, которые мы приобретаем в природе посредством наших чувств... Первые понятия, с которых начинается какая-нибудь наука... приобретаются чувствами; врожденным — не должно верить...". По Л., математические абстракции рождаются не по произволу человеческой мысли, а в результате взаимоотношения личности с реальной действительностью: "...Поверхности и линии не существуют в природе, а только в воображении: они предполагают, следовательно, свойство тел, познание которых должно родить в нас понятие о поверхностях и линиях..."; в основаниях математических наук должны лежать "приобретаемые из природы", а не произвольные понятия, а те, кто хотел "...ввести подобные понятия в математику, не нашли себе последователей. Такую участь имели основания форономии Канта...". Противоположение априоризму Канта была одной из важнейших предпосылок создания неевклидовых геометрий. Показав неустойчивость оснований геометрии Евклида, Л. отвергал теорию Канта, интерпретировавшую базисные аксиомы евклидовой геометрии не как результат опыта человечества, а как врожденные формы человеческого сознания. (Мнение Пирса о значении геометрии Л. — см. Пирс.) Л. признавал несостоятельность попыток вывода оснований математики из одних лишь построений разума: "...все математические начала, которые думают произвести из самого разума, независимо от вещей мира, останутся бесполезными для математики...". В ректорской "Речи о важнейших предметах воспитания" Л. говорил, что "...в это заведение вступивши, юношество не услышит пустых слов всякой мысли, одних

звуков без всякого значения. Здесь учат тому, что на самом деле существует; а не тому, что изобретено одним праздным умом...". Для Л. целью научного знания было не развитие оторванных от жизни понятий, а изучение реального мира. Возможность соответствия построенной им геометрии отношениям, существующим в реальном мире, Л. стремился подтвердить опытной проверкой. Признавая фундаментальную роль гипотез для развития науки, Л. требовал при выборе гипотез руководствоваться практикой, позволяющей останавливаться на тех из них, которые вернее отражают соотношения, наблюдаемые в действительности. Руководящим принципом всей деятельности Л.-педагога была мысль о том, что опыт, практика дают уверенность в правильности теоретических выводов. Л. требовал такого начального обучения математике, которое приучало бы учащихся за математическими действиями видеть явления реальной действительности. Л. в своей активной деятельности за правильную организацию народного образования призывал к тому, чтобы каждый пришедший в университет стал гражданином, который "...высокими познаниями своими составляет честь и славу своего Отечества...".

С.В. Силков

"ЛОГИКА СМЫСЛА" ("Logique du sens". Paris, 1969) — сочинение Делеза.

("Логика смысла1" и "Логика смысла2" с комментариями Мишеля Фуко)

"ЛОГИКА СМЫСЛА" ("Logique du sens". Paris, 1969) — сочинение Делеза. Автор подвергает критике платоновско-гегелевскую (классическую) традицию, в рамках которой смысл наделялся статусом трансцендентальности, изначальной заданности, абсолютности; его не устраивает и феноменологическая версия решения данной проблемы. Делез ставит перед собой задачу — преодолеть ограниченность логического и психологического подходов. Следуя панъязыковой стратегии (все есть язык), намеченной классическим структурализмом, он вместе с тем пересматривает ряд его положений. Отказавшись от классической онтологии, автор "Л.С." делает выбор в пользу *философии становления* (Ницше, Бергсон и др.), а также обращается к лингвистической теории стоицизма. Согласно Делезу, проблема смысла — это проблема языка, который является *семиотической* (знаковой) системой. Он пересматривает функции и традиционное понимание структуры знака. Критикуя теорию репрезентации, автор "Л.С." отмечает, что знак не репрезентирует объект, не указывает на наличие последнего, а скорее свидетельствует о его *отсутствии*. В знаке есть лишь "след" объекта. Поэтому язык всегда является чем-то *поверхностным* по отношению к обозначаемым предметам ("телам"). Знак ("означающее") связан с обозначаемым (денотацией) и с означаемым (концептом, понятием, значением). Однако значение и смысл не тождественны. Смысл, по Делезу, — это особая сущность. Он принадлежит и означающему (знаку) и означаемому (понятию). Смысл представляет собой нечто текучее, подвижное, становящееся. Он возникает на границе вещей и предложений. Это явление *поверхности*. Наряду с денотацией, манифестацией и сигнификацией смысл является четвертым типом отношений, зафиксированных в предло-

557

жении. Как отмечает Делез: "Смысл — это выражаемое в предложении — это бестелесная, сложная и не редуцируемая ни к чему иному сущность на поверхности вещей, чистое событие, присущее предложению и обитающее в нем". Поскольку смысл обнаруживается, конституируется в языке в процессе становления, он выражен *глаголом*. Глагол выражает не бытие, а способ бытия. Смысл одновременно является и *событием*, и *со-бытием*: событием, поскольку он процессуален, включен в систему отношений языка и вещей, а также является результатом отношений между элементами самого языка; со-бытием в силу своей сопричастности Бытию. Устанавливая связь языка и смысла и трактуя последний как событие, автор "Л.С." предлагает свое понимание времени. Он обращается к понятиям *Хронос* и *Эон*, выражавшим время в античной философии. Хронос — это понимание времени с акцентом на настоящее, которому подчинено и прошлое и будущее: прошлое входит в него, а будущее определяется им. Хронос — это "утолщенное" настоящее. Эон — это время отдельного события, когда настоящее представлено лишь точкой, выраженной понятием "вдруг", от которой линия времени одновременно расходится в двух направлениях: в прошлое и будущее. Например, смысл выражения "смертельная рана" выявляется через предложение, указывающее на прошлое ("он был ранен"), и через предложение, "забегающее" в будущее ("он будет мертвым"). Смысл как событие, согласно Делезу, находится на границе (поверхности) между прошлым и будущим и избегает настоящего. Время утрачивает свою линейность и теряет способность устанавливать причинно-следственные связи. Рассматривая язык как семиотическую систему, Делез отмечает, что смысл любого знака выявляется только в структуре языка как целостности, т.е. в коммуникационном процессе. При этом автор "Л.С." придерживается *стохастической* теории коммуникации, согласно которой множество элементов может быть представлено при помощи распределения вероятностей. Это означает, что языковые структуры не являются заранее определенными, они выстраиваются самостоятельно в контексте процедуры выражения смысла и построения предложения. В отличие от классического структурализма Делез считает, что нет "универсальной" грамматики и нет упорядоченных структур. Аргументируя это положение, он обращается к структуре предложения, выделяя в нем две серии: первая серия — *денотация*, представленная существительным и общими прилагательными; вторая серия — это *выражение*, представленное глаголом с зависимыми словами. Эти две серии не совпадают друг с другом. Вероятностный характер носит не только

последова-

тельность появления элементов предложения, но и выбор грамматической формы. Результатом взаимодействия данных серий являются *сингулярности* (единичности, оригинальности, исключительности), которые определяют условия события (смысла). Дуальность предложения дополняется, по мысли Делеза, дуальностью каждого слова (знака), поскольку оно также порождает две серии: серию означающего и серию означаемого. Эти серийные ряды смещены относительно друг друга. Серия означающего является избыточной, поскольку язык (знаковая система) всегда больше достигнутого уровня знаний, зафиксированного в понятиях (означаемых). Взаимодействие серийных рядов означающего и означаемого также образует сеть сингулярностей. Как отмечает Делез, сингулярности коммуницируют друг с другом, создавая номадическое (кочующее) *распределение сингулярностей*. Делез пересматривает понимание соотношения структуры и смысла, сложившееся в классическом структурализме, согласно которому структура является машиной по производству смысла, где структура выступает причиной, а смысл — следствием. В трактовке Делеза сама структура оказывается неупорядоченной, лишенной центра, выстраивающейся вместе с выявлением смысла, поэтому смысл — не результат действия причинно-следственных отношений, он — результат игры. Автора "Л.С." не устраивает классическое понимание игры, он вводит понятие "чистой игры" и формулирует ее принципы: 1) отсутствие заранее установленных правил; 2) нет распределения шансов; 3) ходы в игре отличаются качественными характеристиками, ибо каждый ход вводит новые сингулярные точки; 4) чистая игра — это игра без победителей и побежденных. Именно такая игра, с точки зрения Делеза, характерна для мысли и искусства. *Становление* в концепции Делеза пронизывает все, даже трансцендентальность. Последняя представлена "трансцендентальным полем", образованным безличными, доиндивидуальными нейтральными номадическими сингулярностями. В силу этого смысл, согласно Делезу, лишен личностного измерения, субъект не участвует в процессе его возникновения: автор "Л.С." разделяет позицию "смерти субъекта", наметившуюся еще в классическом структурализме. Делез является сторонником сексуальной теории происхождения языка. Десексуализованная энергия связана, по мысли Делеза, с механизмом сублимации и символизации, поэтому любой смысл всегда сенсуально окрашен. "Содержательным" планом языка является физиологический уровень организации человеческого бытия. Именно он, по мнению Делеза, делает язык возможным. И, вместе с тем, язык не совпадает с этим уровнем, он выделен из него. Выделить язык — это значит предотвратить смешение

558

языковых звуков со звуковыми свойствами вещей и звуковым фоном тел. Здесь вырисовывается очередная дуальность языка: с одной стороны, язык — это звуки, которые являются свойствами тел, но с другой — они отделены от физической глубины и имеют совсем иной смысл. Язык возникает на поверхности, которая отделяет звуки от тел, организует их в слова и предложения. Если исчезает поверхность и размывается граница, язык погружается в глубь тела, ряд означающего соскальзывает с ряда означаемого, возникает особый *шизофренический* язык, который присущ искусству и который, по мнению Делеза, характерен для творчества К.Льюиса, А.Арто, П.Клоссовски и др. Такой язык обладает революционным потенциалом. Он способен создать не только языковые модели объектов, которых нет в действительности, но и новый образ мира, сделав тем самым шаг в сторону его изменения. (См. также **Событие, Событийность, Номадология, "Смерть субъекта", Плоскость, Поверхность, Эон, След.**)

Л.Л. Мельникова

"ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ" ("Tractatus Logico-philosophicus") — основное произведение раннего периода творчества Витгенштейна

"ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ" ("Tractatus Logico-philosophicus") — основное произведение раннего периода творчества Витгенштейна и единственная книга, которую он опубликовал при жизни. Написан в 1916—1918, опубликован в 1921 в Германии и в 1922 — в Великобритании. Анализ дневников Витгенштейна показывает, что идея книги зародилась у него еще в 1912—1913. Несмотря на небольшой объем и непривычный для философской работы стиль, "Л.-Ф.Т." сразу же возвел Витгенштейна в ранг крупнейших мыслителей своей эпохи и обеспечил ему пожизненное признание. Парадоксальным образом "Л.-Ф.Т.", написанный в духе немецкой метафизики, оказал основное влияние на антиметафизически настроенную традицию британского эмпиризма, которая всегда неохотно принимала новации с континента, и оказался практически забытым в Германии и Австрии. У немецких университетов были свои кумиры, однако объяснение непопулярности Витгенштейна следует искать не в том, что он затерялся бы на фоне Гуссерля, Наторпа, Рикерта, а в самом тексте книги. Очевидно, что эта небольшая работа нарушала целый ряд канонів академического философствования тогдашней Германии, начиная со стиля и заканчивая основными темами, понятиями и концепциями. Только поддержка Рассела и деятельность ориентированного на эмпиризм Венского кружка, члены которого усмотрели в "Л.-Ф.Т." весомое подкрепление собственных концепций, позволили книге и ее автору получить широкую известность. Хотя Витгенштейн мало интересовался историей философии, он продолжает в "Л.-Ф.Т." разработку проблем, которые были сформулированы еще Кантом. Влияние

Канта на концепцию раннего Витгенштейна является опосредованным: одной из немногих философских книг, прочитанных Витгенштейном, была "Мир как воля и представление" Шопенгауэра, который попытался возродить оригинальные кантовские концепции для того, чтобы противопоставить их ненавистной ему системе Гегеля. Шопенгауэр вновь вводит в философию раскритикованное последователями Канта понятие "вещи в себе" и связанное с ним разделение на мир явлений и мир сущностей, мир детерминизма и мир свободы. Именно в этом противоречивом понятии и заложен основной — этический — смысл кантовской философии, который и лег в основу "Л.-Ф.Т.". Может показаться, что "Л.-Ф.Т." — это всего лишь книга по логике, которая углубляет концепции Фреге и Рассела, создавая предпосылки для развития логического позитивизма. Однако анализ логики и науки нужен Витгенштейну для того, чтобы указать на нелогическое, ненаучное, то, что находится за пределами мышления и знания. Именно поэтому Витгенштейн неоднократно подчеркивал, что основной смысл "Л.-Ф.Т." — это учение о том, что "не может быть высказано". Логическая концепция "Л.-Ф.Т." представляет собой синтез критически осмысленных идей Фреге и Рассела. Понятие пропозициональной функции, различение смысла и значения, а также стремление к созданию логически совершенного языка — таковы черты, заимствованные Витгенштейном у предшественников. Наряду с использованием новейших логических идей, Витгенштейн продолжает ряд тенденций классической философии, смысловым ядром которых является референциальная концепция значения. В "Л.-Ф.Т." Витгенштейн опирается на логический атомизм Рассела, который представляет собой яркий пример подобной концепции и одновременно является типичным вариантом британского эмпиризма в духе Беркли и Юма. В то же время Витгенштейн отказывается от гносеологической проблематики, которая занимала большинство его современников, справедливо полагая, что в философии она служит лишь для создания псевдопроблем и заблуждений. "Л.-Ф.Т." состоит из введения и основной части, включающей семь главных афоризмов и следующих за каждым из них пронумерованных дополнительных афоризмов. Нумерация является иерархической и представляет афоризмы по степени важности. Каждый следующий афоризм служит разъяснением предыдущего. В предисловии Витгенштейн формулирует задачу книги следующим образом: "То, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, о том же, что сказать невозможно, следует молчать". И далее: "Замысел книги — провести гра-

559

ницу мышления Или, скорее, не мышления, а выражения мысли". Задача Витгенштейна — очертить границы логического употребления языка и тем самым показать, в духе Канта, что притязания на выражение метафизических, ненаучных высказываний, которые не описывают ни один из существующих фактов, являются несостоятельными. В конце предисловия Витгенштейн заявляет, что "поставленные проблемы в своих существенных чертах решены окончательно". Тем самым он претендует на то, что "Л.-Ф.Т." является завершением философии как области знания, занимающейся бессмысленными проблемами. За критикой философских проблем, которая была воспринята в качестве позитивистской программы изгнания метафизики из естествознания, скрывается этический смысл, состоящий в том, что философия тщетно пытается говорить о метафизических проблемах средствами языка, применимого лишь в науке. Семь главных афоризмов "Л.-Ф.Т." расположены в иерархическом порядке, который демонстрирует движение от элементарных понятий к более сложным, от атомарных объектов мира к его логической форме. Такую структуру Витгенштейн в конце книги назовет "лестницей", по которой читатель должен подняться до истинного взгляда на мир. Первый афоризм дает наиболее общее представление о мире: "1. Мир есть все, что происходит". Шесть последующих вспомогательных афоризмов разъясняют эту достаточно туманную и абстрактную формулировку, описывая общие принципы представления о реальности, лежащие в основании концепции "Л.-Ф.Т.". Они заключаются в следующем: мир представляет собой совокупность фактов, расположенных в логическом пространстве, а не предметов в физическом пространстве. Витгенштейн четко разделяет понятия предмета и факта, стремясь показать неэмпирический характер своего исследования: предмет, вещь существует в пространстве и времени, он зависит от других предметов, факты существуют в логическом пространстве, являются самостоятельными и определяют все, что происходит или существует. С одной стороны, смысл этого разделения, как окажется далее, носит этический характер: отрицание связи фактов необходимо для обоснования свободы. С другой стороны, представляя мир как логическое пространство, разбитое на факты, Витгенштейн тем самым утверждает возможность полного формализованного отображения реальности в соответствии с логическими законами. Отказываясь от рассмотрения предметов, Витгенштейн тем самым рассматривает реальность как некую семантическую структуру, а не совокупность "чувственных данных". Эта ключевая для книги установка сразу же отдаляет Витгенштейна от традиции эмпиризма и придает его концепции определенный "идеалистический" характер. Второй афоризм разъясняет, что Витгенштейн обозначает понятием факта: "2. Происходящее, факт, — существование со-бытий" /положений дел — *А.Ф./*. Происходящее или факт — это существование положений дел /в других переводах: атомарных фактов, со-бытий — *А.Ф./*, совокупность которых и образуют факт как некоторый контекст, в котором множество ситуаций связываются в единую структуру, обладающую определенным смыслом. Каждое из этих положений дел есть совокупность простых неразложимых объектов, которые представляют собой логические атомы, предел возможного анализа реальности. Объект — это основная онтологическая единица мира, которая включает в себе возможность всех положений дел: "2.0123. Если объект известен, то известны и все возможности его проявления в событиях (положениях дел)". Положения дел могут

существовать или не существовать, тогда как факты существуют всегда, они есть то, что происходит, возможность тех или иных ситуаций. Объекты представляют собой субстанцию мира, которая определяет его логическую форму. Субстанциальность, неизменность объектов гарантирует возможность единой логики, которая является не наукой, а лишь описанием существующего. Хотя объекты неизменны, их сочетания — положения дел — являются меняющимися и нестабильными. Этим подчеркивается, что Витгенштейн отнюдь не намерен распространять логический детерминизм на содержание положений дел: его исследование касается только формы реальности. Данная интенция Витгенштейна игнорируется позитивистскими интерпретациями "Л.-Ф.Т.", которые рассматривают его концепцию как разновидность научного эмпиризма, имеющего дело с физическими объектами. Отсутствие примеров объектов, которое Витгенштейн позднее обосновывает своей априорно-трансцендентальной установкой, также говорит о том, что объекты — это логико-семантические образования, несводимые к физическим телам. Существование и несуществование положений дел — это положительные и отрицательные факты, которые в совокупности образуют действительность. Это значит, что факт всегда указывает на какое-либо положение дел, даже в том случае, если оно не существует. Сознание создает картину фактов, которая воспроизводит структуру действительности. Картина репрезентирует существование и несуществование положений дел, т.е. представляет положительные и отрицательные факты. Таким образом, картина — это факт, а соотношение ее элементов отражает соотношение вещей. Понятие картины, которое широко используется в "Л.-Ф.Т.", долж-

560

но, на первый взгляд, привести Витгенштейна к традиционной познавательной проблематике. Однако понятие картины трактуется Витгенштейном не гносеологически, а онтологически. Витгенштейн, в отличие от других философов, не рассматривает сознание как изолированную сущность, противостоящую реальности. Мысль-картина и мир находятся в изначальной связи благодаря общей логической форме. Картина обладает формой изображения, благодаря которой она связывается с действительностью, соприкасается с ней. Форма — то, что объединяет картину и действительность, мышление и предмет, это некая предустановленная гармония, делающая бессмысленным субъект-объектное взаимодействие. Понятие общей формы позволяет Витгенштейну избежать традиционных гносеологических проблем и перевести свое исследование в область семантической онтологии. Такой подход присущ скорее немецкому идеализму, нежели позитивистским течениям. Витгенштейн приводит некоторые примеры, поясняющие понятия формы и картины: пространственная картина отображает пространственные предметы, цветовая — цветовые и т.д. При всем разнообразии картин, их объединяет нечто общее: логическая форма или форма действительности, т.е. способность изображать действительность. То, что изображает картина, — это ее смысл, соответствие или несоответствие которого действительности определяет ее истинность или ложность. Таким образом, "Л.-Ф.Т." предлагает нам референциальную теорию значения, т.е. значение отождествляется с объектом (референтом). Подобная теория значения в виде корреспонденткой концепции истины проходит через все течения западной философии и приобретает особую важность в философии Нового времени. Впрочем, неопределенность понятия объекта оставляет возможность различных интерпретаций концепции значения "Л.-Ф.Т.". Сам Витгенштейн в поздних работах четко отождествлял свою раннюю концепцию значения с концепцией Августина, т.е. причислял ее к господствующей тенденции классической философии. Третий афоризм дает определение мысли или сознания, связывая его с предложенной ранее структурой реальности: "3. Мысль — логическая картина факта". Сознание понимается Витгенштейном не как нечто противостоящее действительности, а как то, что находится с ней в изначальном неразрывном единстве. Здесь он весьма близок к послекантовскому идеализму. Афоризм "3.02. Что мыслимо, то и возможно" почти в точности воспроизводит гегелевское "Что разумно, то действительно". Исходя из подобного определения, Витгенштейн указывает на невозможность мыслить нелогически, так как логика носит онтологический характер, будучи жестко детерминированной свойствами объектов. Сознание также рассматривается им как полностью определенное реальностью, которая задает возможные способы и формы построения осмысленных высказываний. Такая онтологическая концепция сознания является антипсихологической и неклассической, т.к. отрицает свободу и спонтанность субъекта. Так как мысль всегда предстает в языковой форме (что можно рассматривать как еще один антипсихологический аргумент), Витгенштейн переходит к рассмотрению языка, который является выражением мысли (а, следовательно, и реальности). Понятие предложения, которое является центральным понятием "Л.-Ф.Т.", формулируется следующим образом: "3.1. В предложении мысль воспринимается чувственно воспринимаемым способом". О важности понятия предложения говорит тот факт, что сам Витгенштейн первоначально назвал свою книгу не "Л.-Ф.Т.", а "Пропозиция". Рассмотрением предложения в качестве основной единицы языка Витгенштейн обязан теории Фреге, в которой смыслом наделяются только целые предложения, а не отдельные слова. Если предложение выражает мысль, т.е. некоторую ситуацию, событие, положение дел, то оно является знаком-предложением. Однако в предложении заключена только форма смысла, в то время как его содержание поставляется реальностью. Таким образом, знак-предложение описывает действительность и является фактом. Это определяет его внутреннюю организацию и наличие структуры, которая не случайна, а необходима в силу своего отношения к структуре реальности. Как и Фреге, Витгенштейн убежден, что смысл выражается только фактом (предложением), а отдельные слова (имена) не выражают смысла, они обладают значением. Витгенштейн предлагает рассматривать части предложения по аналогии с пространственными предметами (столами, стульями,

книгами), взаиморасположение которых и выражает смысл высказывания. В отличие от Фреге, Витгенштейн рассматривает предложение как структуру, свойства которой отличны от свойств входящих в него элементов. Предложение — это факт, т.е. некий контекст, в рамках которого его элементы обретают смысл. Элементы предложения, выражающие объекты мысли, рассматриваются Витгенштейном как простейшие и называются именами. Имя не обладает смыслом, но имеет значение: оно представляет объект, т.е. простейшая единица языка соответствует простейшей единице реальности. В силу жесткой связи элементов языка и реальности, предложение может быть аналитически расчленено одним-единственным способом. Следовательно, существует возможность полного анализа языка с целью приведения его в соответствие с

561

требованиями логики. Необходимость подобного шага связана с тем, что в обыденном языке слова употребляются различными способами, которые скрывают связь имени и объекта, вызывая тем самым фундаментальные философские проблемы. Такой совершенный язык должен подчиняться логической грамматике или логическому синтаксису. В качестве примера Витгенштейн приводит попытки формализации, предпринятые Расселом и Фреге, и сам присоединяется к этой линии в философии. Он сравнивает предложение с геометрическими координатами, однозначно задающими точку в математическом пространстве. Подобным же образом предложения как некоторые логические координаты единственно возможным способом задают определенный факт, положение дел. Так как совокупность всех предложений образует язык, то и он представляет собой жесткую структуру, каждый элемент которой соответствует определенной ситуации в мире. Свойства такой структуры описываются логическим синтаксисом, задающим правила того, каким должен быть идеальный язык. Идея логического синтаксиса или идеального языка является не новой и восходит к истокам философии Нового времени. Впервые она формулируется Декартом, затем Лейбницем и рядом других философов. Для Лейбница создание "универсального философского исчисления" становится центральной проблемой философии. Он разрабатывает детальную программу математизации языка, превращения его в универсальный набор символов, обладающих однозначной соотнесенностью с "простыми идеями": по Лейбницу, "если бы существовал какой-то точный язык (называемый некоторыми Адамовым языком) или хотя бы истинно философский род писания, при котором понятия сводились бы к некоему алфавиту человеческих мыслей, тогда все, что выводится разумом из данных, могло бы открываться посредством некоторого рода исчисления, наподобие того, как разрешают арифметические или геометрические задачи". Позднее неясность и двусмысленность обыденного языка беспокоят Кондильяка, который видит в усовершенствовании языка единственную возможность обновления философии. Он указывает, что "если наши страсти вызывают заблуждения, то это потому, что они злоупотребляют расплывчатостью принципа, метафоричностью выражения и двусмысленностью термина, чтобы использовать все это для выведения тех мнений, которые льстят нашим страстям... стало быть, достаточно отказаться от этого бессодержательного языка, чтобы развеять все коварство заблуждений". Совершенный язык, по мнению Кондильяка, должен быть подобен математике: "...ибо слова играют ту же роль, что знаки в геометрии, а способ их употребления — ту же роль, что методы исчисления". Язык математики, который воспринимается в качестве идеала обеспечивает четкое и однозначное соответствие знаков идеям и отсутствие двусмысленности. Концепция Витгенштейна является завершающим аккордом данной традиции, которая стремится рассматривать язык по аналогии с математикой и механикой Ньютона. Почти одновременно с Витгенштейном подобные идеи занимали не только Фреге и Рассела, но и Гуссерля, который в "Логических исследованиях" также стремился к созданию логически совершенного языка. Разделение мысли и языка, которое лишь формально присутствовало в предыдущих афоризмах, снимается в четвертом афоризме, который начинается с утверждения, что осмысленное предложение тождественно мысли. Этим показывается, что реальность, сознание и язык представляют собой единое целое: "4. Мысль

— осмысленное предложение". Данная формулировка является не только определением мысли, но и четким разделением повседневного языка и логически совершенного языка. Осмысленное предложение — это не повседневный язык, который полон двусмысленностей, язык формализованный, упорядоченный в соответствии с законами логического синтаксиса. Искажения в обыденном языке возникают в силу того, что язык состоит из чувственно воспринимаемых знаков, отношения между которыми не являются необходимыми. Поэтому обнаружение логической структуры, скрытой грамматикой повседневного языка требует его реформирования и прояснения. Несмотря на то, что Витгенштейн не исследует гносеологические и многие другие классические философские проблемы, в "Л.-Ф.Т." вполне отчетливо прослеживаются традиционные метафизические установки, обусловленные центральной для "Л.-Ф.Т." референциальной теорией значения. Исследование Витгенштейна, которое рассматривалось представителями неопозитивизма как радикальная антиметафизическая программа, оказывается ангажированным идеями философии Нового времени и западной философии в целом. Таким образом, обыденный язык — это чувственная оболочка мысли, которая во многих случаях скрывает как структуру мысли, так и логику самого языка: "4.002. Язык переодевает мысли. Причем настолько, что внешняя форма одежды не позволяет судить о форме облаченной в нее мысли". Данное свойство языка ответственно за возникновение философских проблем, которые являются не ложными, а бессмысленными. Их бессмысленность связана с тем, что они не соответствуют логике, и, соответственно, структуре реальности, которая является главным условием осмысленности: "4.003. Большинство предложений и вопросов фило-

софа коренится в нашем непонимании логики языка". Витгенштейн убежден, что необходимо выявить логическую форму предложения, которая скрыта его грамматической формой. Такое исследование основано на том, что предложение — это картина действительности, имеющая общий с ней логический строй. Подобно тому, как ноты отражают музыку, а иероглифы — предметы, предложение описывает некоторую ситуацию. При этом нет необходимости в дополнительных объяснениях: понимая предложение, мы представляем себе эту ситуацию. Это позволяет Витгенштейну говорить о том, что предложение показывает свой смысл. Т.е. является картиной происходящего. Понимание предложения является аналитическим и основано на понимании его составных частей, каждая из которых соответствует элементарному объекту реальности. Определяя науку как совокупность всех истинных предложений, Витгенштейн указывает, что философия — не наука, т.к. занимается формой предложения. Витгенштейн предлагает новое понимание философии, противостоящее тому пониманию, которое существовало в классической традиции. Основная цель философии — это прояснение предложений, а не создание философских высказываний или теорий. Поэтому философия — это деятельность, а не статичное учение, набор готовых постулатов. Витгенштейн также резко выступает против попыток представить философию как теорию познания, справедливо указывая на то, что это ведет к психологизму: "4.1121. Психология не более родственна философии, чем какая-нибудь другая наука. Теория познания — это философия психологии". Антипсихологизм является одной из важнейших предпосылок "Л.-Ф.Т.", позволяя Витгенштейну избавиться от многих противоречий, связанных с психологическими концепциями субъекта и значения. Философия определяет границы науки, т.е. позволяет понять, каковы истинные формы выражения действительности. Мыслимое, научное, истинное интересует Витгенштейна как то, что способно изнутри очертить границы невыразимого. Философия призвана провести границу мыслимого и невыразимого, выразимого и невыразимого, внести ясность в язык. Философия представляет собой деятельность по регламентации правил языка, восстановлению порядка там, где он нарушен или скрыт способами повседневного выражения. Для этого опять же необходимо исследование формы предложения, которое позволяет понять не только структуру языка, но и структуру реальности. Предложение может быть разбито на элементарные предложения, входящие в его состав, которые, в свою очередь, состоят из имен. Истинность или ложность предложения определяется истинностью или ложностью входящих в него элементарных предложений. Элементарные, или атомарные, предложения складываются в сложные, или молекулярные, предложения, определяя их истинность. Витгенштейн вплотную подходит к идее тотальной формализации языка и соотношения предложений с фактами: "4.25. Если элементарное предложение истинно, соответствующее со-бытие существует; если же оно ложно, то такого со-бытия нет". Рассматривая возможные условия истинности и ложности, Витгенштейн приходит к выводу, что существуют предложения, обладающие особым статусом. Тавтология и противоречие — это не просто обычные предложения, а часть логической формы языка. Ни то, ни другое не описывает какой-либо ситуации, т.е. не является картиной действительности. Эти типы предложений бессмысленны, т.е. бессодержательны. Однако они являются априорными логическими условиями истинности, ограничивая логическое пространство, внутри которого существуют обычные предложения. "5.143. Противоречие — внешняя граница предложений, тавтология — их центр, лишенный всякой субстанции". Язык как совокупность предложений очерчивает не только собственное пространство, но и указывает на то, что выходит за его пределы. Витгенштейн постепенно подводит читателя к идее, что подробное изложение структуры языка и реальности необходимо лишь для того, чтобы негативным образом обозначить то, что невыразимо и невысказуемо. Эта мысль выражается центральным понятийным противопоставлением "Л.-Ф.Т.", которую Витгенштейн формулирует следующим образом: "4.1212. То, что может быть показано, не может быть сказано". Хотя большая часть книги посвящена именно тому, что может быть сказано, все это — лишь способ приблизиться к сфере этического и метафизического. В этом смысле "Л.-Ф.Т." напоминает "Критику чистого разума", которая также стремится доказать бессмысленность, бессодержательность положений метафизики лишь для того, чтобы снасти ее от притязаний науки. Пятый афоризм Витгенштейна дает формулировку принципов формализации языка, возможность которой была обоснована в предыдущих разделах. Предложение рассматривается как функция, а элементарные предложения — как аргументы его истинности: "5. Предложение — функция истинности элементарных предложений". Для проведения формализации Витгенштейн предлагает использовать основные математические символы формальной логики, предложенные Фреге и Расселом, но при этом критикует их логические концепции. Основным недостатком логических систем предшественников Витгенштейн усматривает в том, что они не рассматривали логику как полностью

априорное знание и пытались найти ей опытное применение и обоснование. Такая установка опять же сближает Витгенштейна с немецким идеализмом и позволяет рассматривать "Л.-Ф.Т." как продолжение многих тем и понятий этой линии в философии. Витгенштейн убежден, что знание элементарных предложений дает нам возможность априорного вывода всех их истинных следствий, т.е. создания полной научной картины реальности. В то же время из одного элементарного предложения нельзя вывести другое, по одной ситуации нельзя судить о другой, факты не связаны между собой причинными отношениями. Это, как полагает Витгенштейн, является условием свободы воли, которая была бы невозможна в случае признания то-

тального логического детерминизма. Подобное отрицание закона причинности восходит к Шопенгауэру, а через него — к Канту. Однако все, что относится к этике и метафизике, может быть выражено лишь негативным образом, поэтому позитивно можно описать только логическую форму реальности. Такая априорная логическая форма выступает одновременно в качестве логики, которая не нуждается в теории познания и теории субъекта, так как ее средств вполне достаточно для полного анализа и понимания действительности. Логика способна априори, без обращения к опыту, решать свои проблемы и осуществлять выводы из предложений: "5.551. Наш основной принцип состоит в следующем: каждый вопрос, который вообще поддается логическому решению, должен быть решаем сразу же". Если бы логика нуждалась в опыте для своих выводов, то она никогда не смогла бы претендовать на создание исчерпывающей аналитической картины реальности. Поэтому, как подчеркивает Витгенштейн, логика не должна определять конкретные примеры элементарных предложений или заниматься их применением. Полная идеальность логики языка и ее взаимосвязь с онтологией позволяет Витгенштейну сделать вывод, о том, что границы языка являются границами мира: "5.61. Логика заполняет мир; границы мира суть и ее границы". Однако и в этом случае Витгенштейн не утверждает полного логического детерминизма, так как логика не определяет, что есть в мире и чего в нем нет. Для этого логика должна была бы быть в состоянии выйти за границы мира и взглянуть на него извне. Это позиция Бога, а в философии — позиция трансцендентального субъекта. Рассуждения о границах мира приводят Витгенштейна к традиционной проблеме субъекта, который рассматривается не гносеологически, а онтологически, что указывает, исходя из концепции "Л.-Ф.Т", на его языковой характер. Последние афоризмы пятого раздела посвящены изложению оригинальной концепции субъекта, которая является продолжением концепций субъекта немецкой трансцендентально-критической философии. Свою позицию Витгенштейн называет "солипсизмом", однако это означает лишь то, что границы субъекта и мира тождественны, т.е. субъект является онтологическим пределом мыслимой реальности, за пределами которой сознание и логика невозможны. Витгенштейн вновь подчеркивает свое неприятие гносеологических и психологических подходов в философии, которые особенно отчетливо проявляются при попытке рассмотрения проблемы субъекта: "5.631. Не существует мыслящего, представляющего субъекта". Мыслящий субъект философии Нового времени — это психологическая сущность, субстанция, противостоящая реальности, которая претендует на то, чтобы быть основанием общезначимости, но не в состоянии воплотить эти претензии в жизнь. Действительно общезначимым субъектом может быть не психологический, а логический субъект, который утверждает, что мир есть мой мир не на основе психологических состояний отдельного индивида, а исходя из присущей всей реальности логической формы. Логический субъект не может, следовательно, быть частью мира, поскольку как и логическая форма он является его условием, предпосылкой, границей: "5.641. Философское "Я" — это не человек, не человеческое тело или человеческая душа, с которой имеет дело психология, но метафизический субъект, граница, — а не часть — мира". Полторы страницы "Л.-Ф.Т", посвященные проблеме субъекта, предлагают концепцию гораздо более точную и последовательную, нежели многотомные труды неокантианцев и гуссерлианцев. Логический субъект "Л.-Ф.Т." можно сравнить с понятием субъекта (духа) в философии Гегеля, который также трактует субъект онтологически и непсихологически. Концепция логического субъекта, предлагаемая "Л.-Ф.Т", исключает идеализм и солипсизм в традиционном смысле, так как гарантирует априорную интерсубъективность. Субъект "Л.-Ф.Т." лишен внутренних характеристик, не обладает сознанием и самостоятельностью, не противостоит реальности, а включает ее. Говорить о нем можно лишь в связи с логической формой, которая является общезначимой для каждого индивида. Шестой афоризм "Л.-Ф.Т." подробно излагает принципы логики как общей формы мира и языка. Витгенштейн переходит к завершающей части своего исследования, вплотную приближаясь к границам выразимого, к предельным основаниям языка. Поэтому наряду с обсуждением логических проблем его исследование все чаще обращается к проблемам этики, ради которых и создавалась книга. Витгенштейн подчеркивает, что логика не просто априорна, она — трансцендентальна. Это озна-

564

чает, что логика абсолютно независима от всякого опыта и не выводима из него. Более того, трансцендентальность означает невозможность полного объективного описания логической формы, так как она является условием подобного описания. Логика — это не учение, а отражение мира, поэтому ее высказывания обусловлены онтологическими структурами реальности. Это значит, что логика не может быть предметом споров и конструироваться различными способами: она едина, неизменна, абсолютна: "6.124. Логические предложения описывают каркас мира, или же, скорее, они изображают его". Ее методом является математика, которая также не обладает содержательным наполнением, однако, в отличие от логики, может через науку применяться к реальности. Тавтологичность логических высказываний выражается в математических уравнениях. Как и логика, математика априорна и не нуждается в фактах для своей деятельности. Через математику логика проникает в механику, на которой основана физика и современное естествознание в целом. Ньютоновская механика способна давать связанное описание мира только потому, что она воплощает принципы единой логической формы: "6.343. Механика — это попытка построить по единственному плану все истинные предложения, которые нужны нам для описания мира". Однако, как и логика, наука не говорит о конкретных вещах, а дает лишь общее описание реальности. Поэтому нельзя утверждать, что наука дает исчерпывающее описание реальности или в состоянии предсказать цепь

будущих фактов. Наука способна с необходимостью описывать лишь то, что подчиняется логической необходимости. Таким образом, Витгенштейн отнюдь не испытывает позитивистской веры в бесконечные возможности науки, а, наоборот, всячески стремится подчеркнуть ее ограниченность. Эта ограниченность оставляет место для этического: оно невыразимо, но границы логики, языка, науки косвенным — негативным — образом указывают на него. О невозможности выражения этического говорит сам характер предложений: "6.4. Все предложения равноценны". Это означает, что среди предложений не может быть ценности, высших положений, так как все они обладают равным статусом. Следовательно, этическое должно находиться вне предложений, а значит вне мышления, логики, реальности: "6.41. Если есть некая ценность, действительно обладающая ценностью, она должна находиться вне всего происходящего и так-бытия. Ибо все происходящее и так-бытие случайны". Высшая ценность не может быть зависима от случайности, и уж тем более она не может стать предметом анализа логики или науки. С другой стороны, какие-либо позитивные характеристики этического также

невозможны, ибо мышление и язык подчинены логической необходимости: "6.421. Понятно, что этика не поддается высказыванию. Этика трансцендентальна". Невыразимость этики, как и в случае Канта, призвана спасти ее от воздействия разума, языка, логики, которые детерминированы жесткими связями и не оставляют места свободе. Если логика показывает "как" мир есть, то "что" он есть показано быть не может и является невыразимым, мистическим: "6.44. Мистическое — не то, *как* мир есть, а *что* он есть". Мистическое — это немислимое, то, что выходит за пределы логики и не подчиняется логической необходимости. Мистическое — это то пространство между фактами, в котором возможна свобода, этика и метафизика. Это "вещь в себе" в духе Канта и Шопенгауэра, которая является еще более трансцендентной, так как Витгенштейн не отводит ей места даже в умопостигаемом мире. Мистическое — это основа метафизики, возможность взглянуть на мир извне, с точки зрения Бога: "6.45. Переживание мира как ограниченного целого — вот что такое мистическое". Существование языка, логики, науки необходимо лишь для того, чтобы каким-то образом намекнуть на мистическое, так как без него мир был бы лишен смысла. Подобно Канту и Шопенгауэру, Витгенштейн не верит в то, что наука способна дать ответ на жизненные вопросы: но эта неспособность и говорит о том, что должно быть нечто вне языка, придающее смысл всему существующему: "6.52. Мы чувствуем, что, если бы даже были получены ответы на все *возможные* научные вопросы, наши жизненные проблемы совсем не были бы затронуты этим. Тогда, конечно, уже не осталось бы вопросов, но и это было бы определенным ответом". Негативный ответ науки на этические вопросы, демонстрирующий ее ограниченность, лишь подчеркивает более высокий

— трансцендентальный — статус метафизических высказываний и отнюдь не означает, как полагали члены Венского кружка, их отрицания. Заканчивая книгу, Витгенштейн признается, что вся иерархическая лестница афоризмов "Л.-Ф.Т." была необходима лишь для того, чтобы подняться до определенной точки зрения

— философской позиции, позиции абсолюта, с которой эта лестница видится лишь как средство, которое должно быть отброшено по достижению цели. Эта цель, которая формулируется последним и единственным седьмым афоризмом, состоит в следующем: "7. О чем невозможно говорить, о том следует молчать". Отсутствие дальнейших комментариев, поясняющих этот афоризм, означает, что исследование достигло границы языка, высшей рационально выразимой точки. Учитывая четкую структуру книги, которая прослеживается во всех афоризмах, едва ли можно, в ду-

565

хе некоторых комментаторов, отбросить последние страницы "Л.-Ф.Т." как несущественные. Целостный замысел Витгенштейна был изначально ненаучным и иррациональным, поэтому "Л.-Ф.Т." можно назвать крупнейшей попыткой создания этической метафизики языка. Таким образом, Витгенштейн не считал свою книгу неким теоретическим опусом, излагающим концепцию языка и логики, а рассматривал ее как практическое действие, путь к истинному взгляду на мир, призванный изменить человеческую жизнь: постижение идей "Л.-Ф.Т." должно было стать их преодолением и отрицанием. Это отличает "Л.-Ф.Т." от подавляющего большинства философских произведений и позволяют рассматривать эту книгу как одно из самых оригинальных произведений 20 в., несмотря на то, что ее философское содержание было вскоре подвергнуто критике представителями аналитической традиции и самим Витгенштейном. Вопреки желанию Витгенштейна, ни Рассел, ни представители Венского кружка, как и многие последующие интерпретаторы, не стали придавать значения этической направленности "Л.-Ф.Т.", но при этом высоко оценили его логическое содержание. Непонимание этой книги стало залогом ее колоссального влияния и популярности, послужило одним из главных импульсов лингвистического поворота (см. **Лингвистический поворот**). Возрождение интереса к "Л.-Ф.Т." и обращение к оригинальному смыслу произошло только тогда, когда его логические идеи оказались устаревшими.

А.В. Филиппович

ЛОГОМАХИЯ — методологическая стратегия философии постмодернизма,
фундированная радикальным отказом от логоцентризма

ЛОГОМАХИЯ — методологическая стратегия философии постмодернизма, фундированная радикальным

отказом от логоцентризма (см. **Логоцентризм**) и ориентирующая на десакрализирующее переосмысление феномена логоса в игровом контексте. Общая парадигмальная установка постмодернистской философии на тотальную логотомию (см. **Логотомия**) может быть функционально дифференцирована на собственно "иссечение логоса", понятое как содержательный процесс, и "дезауирование логоса" — как процесс аксиологический. Последнее и реализует себя в контексте предложенной Деррида стратегии Л., основанной на игровом отношении к логосу, разрывающем самые основоположения классического европейского рационализма (см. **Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм**). На смену традиционной "непротиворечивой логике философов" постмодернизм, по оценке Деррида, выдвигает принципиально игровую квази-логическую систему отсчета, в рамках которой то, что в классической традиции воспринималось в качестве "прочного и устойчивого логоса", на самом деле носит принципиально алогичный характер, "скрывает игру" в самих своих основаниях. В смысловом горизонте концепции "заката метанарраций" (Лиотар) дискурс легитимации, задающий феномен лингвистической нормы, сменяется дискурсивным плюрализмом, открывающим возможности для конституирования релятивных и вариативных языковых стратегий (см. **Закат метанарраций**), — базовая для постмодернизма идея пародии "фундирована финальной дискредитацией самого понятия "лингвистическая норма" (Ф.Джеймисон). Таким образом, программа Л. заставляет философию, в целом, переосмыслить феномены логоса (см. Логос), истины (см. **Истина**), рациональности (см. **Рационализм**) и языка (см. **Язык**) в игровом ключе: постмодернизм конституирует игровую стратегию дискурсивных практик (см. **Дискурс**); придает универсальный и базисный статус языковым играм, фактически постулируя их как единственную и исчерпывающую форму языкового процесса (см. **Языковые игры**); формулирует идею "игр истины" ("что заставляет нас полагать, что истина существует? Назовем философией ту форму мысли, которая пытается не столько распознать, где истина, а где ложь, сколько постичь, что заставляет нас считать, будто истина и ложь существуют и могут существовать" — у Фуко). (См. также **Логоцентризм**, **Логотомия**, **Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм**, **Неодетерминизм**.)

М.А. Можейко

ЛОГОС (греч. logos) — философский термин, фиксирующий единство понятия, слова и смысла,

ЛОГОС (греч. logos) — философский термин, фиксирующий единство понятия, слова и смысла, причем слово понимается в данном случае не столько в фонетическом, сколько в семантическом плане, а понятие — как выраженное вербально. В значении данного термина имеется также не столь явно выраженный, но важный оттенок рефлексивности: "отдавать себе отчет". Исходная семантика понятия "Л." была существенно модифицирована и обогащена в ходе развития историко-философской традиции. В силу богатства своего содержания понятие "Л." прочно вошло в категориальный аппарат философии различных направлений и использовалось в разнообразных контекстах (Фихте, Гегель, Флоренский и др.). Р.Бартом развита идея "логосферы" как вербально-дискурсивной сферы культуры, фиксирующей в языковом строе специфику ментальной и коммуникативной парадигм той или иной традиции, конституирующихся в зависимости от различного статуса по отношению к власти (энкратические и акратические языки). Феномен Л. в рационалистическом своем истолковании фактически стал символом культуры за-

566

падного типа, воплотив в себе фундаментальные установки западной ментальности. Именно поэтому концепт "Л." становится первым адресатом постмодернистской критики классического типа философствования и стиля мышления в целом. Феномен Л. в культуре постмодерна десакрализуется (см. **Логомахия**) и становится объектом решительной негации (см. **Логотомия**). Выступая с позиций нелинейного рассмотрения своего предмета, постмодернизм решительно порывает с презумпцией "линейности" (Деррида), неизменно сопрягая последнюю с идеей Л. В этом контексте постмодернизм ставит целью "освобождение означающего от его зависимости или происхождения от Логоса и связанного с ним понятия "истины" или первичного означаемого" (Деррида). В этом отношении, по самооценке постмодернизма, "перенесение внимания на полисемию или на политематизацию представляет, наверное, прогресс по сравнению с линейностью письма или моносемантического прочтения, озабоченного привязкой к смыслу-опеку, к главному означаемому текста или к его основному референту" (Деррида). Фактически выступая с программой создания методологии нелинейных динамик, постмодернизм осуществляет радикальный отказ от идеи линейности и традиционно сопрягаемой с ней идеи единозначной, прозрачной в смысловом отношении и предсказуемой рациональности, выраженной в понятии Л.

М.А. Можейко

ЛОГОТОМИЯ — одна из парадигмально значимых методологических презумпций философии постмодернизма, фиксирующая отказ от характерной для классической культуры установки на усмотрение глубинного смысла

ЛОГОТОМИЯ — одна из парадигмально значимых методологических презумпций философии пост-

модернизма, фиксирующая отказ от характерной для классической культуры установки на усмотрение глубинного смысла и имманентной логики в бытии и сущности как любого феномена, так и мира в целом (см. Логос). Подобную установку постмодернизм интерпретирует как присущий классической метафизике логоцентризм (см. **Логоцентризм**) и усматривает ее корни в фундаментальной для культуры западного общества презумпции Автора как внешней причины любого явления, вносящей — посредством процедуры целеполагания — смысл и логику в процесс его бытия (см. Автор). В противоположность этому культура постмодерна, по оценке современной философии, ориентирована на новое понимание детерминизма (см. **Неодетерминизм**), а именно — на отказ от презумпции внешней причины (см. **"Смерть Бога"**) и рассмотрение бытия как хаотичного (см. **Постмодернистская чувствительность**) и находящегося в процессе самоорганизации, не предполагающем внешнего причиняющего воздействия как несущего в себе (в виде рефлексивно осознаваемой цели либо в виде объективных факторов будущих вариантов конфигурирования той или иной предметности) "логику" процесса (см. **Событийность, Номадология, Генеалогия, Шизоанализ**). Таким образом, постмодернистская парадигма в философии, фундированная стратегией радикальной Л. как "деконструкции Логоса" (Деррида), принципиально альтернативна парадигме модернистской, фундированной глубинным идеалом "логократии", восходящим к платоновской модели миро- и социоустройства (немецкий экспрессионизм, например). Программная установка Л. формулируется Деррида следующим образом: "проследить и консолидировать то, что в научной, практике всегда уже начинало выходить за логоцентристское закрытие". Подобный негативизм связан с тем, что в европейской традиции логоцентризм неразрывно сопряжен с основоположениями метафизики (см. **Метафизика**), линейной детерминационной схемы и вытекающими отсюда идеями стабильности структуры, наличия центра, факта языковой референции и определенности текстовой семантики. Однако именно против этого блока культурных смыслов (см. **Ацентризм, Бинаризм, Логоцентризм, Онто-гео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Неодетерминизм**) и нацелено острие постмодернистской критики. По оценке последней, процедуры Л. по отношению к культуре логоцентристского типа должны быть реализованы, по меньшей мере, по двум фундаментальным для этой культуры векторам: вектор метафизического истолкования бытия (т.е. негация логоцентристской картины реальности) и вектор герменевтического истолкования познания (т.е. негация логоцентристской когнитивной программы). Так, применительно к онтологии (см. **Онтология, Метафизика**), Фуко постулирует тотальное отсутствие исходного "смысла" бытия мироздания: "за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов". Соответственно этому, гносеологическая стратегия постмодернизма не может быть конституирована как герменевтическая процедура дешифровки скрытого смысла феноменологического ряда бытия, и любая форма дискурса в этом контексте артикулируется "как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае — как некую практику, которую мы им навязываем" (Фуко). Однако в условиях отказа от референциальной концепции знака вербальная сфера также предстает ни чем иным, как спонтанной игрой означающего, находящегося, в свою очередь, в процессе имманентной самоорганизации. Начертанный на знаменах постмодернизма отказ от лого-

567

центристской парадигмы проявляет себя и в данной области: как констатирует Р.Барт, "нет больше логической ячейки языка — фразы". Классическая презумпция наличия "латентного смысла" истории подвергается критике со стороны Деррида, который эксплицитно провозглашает "освобождение означающего от его зависимости или происхождения от логоса и связанного с ним понятия "истины", или первичного означаемого". С учетом контекста историко-философской традиции Дж.Р.Серль интерпретирует процедуру деконструкции (см. **Деконструкция**) как конституирующую "некое множество текстуальных значений, направленных по преимуществу на подрыв логоцентристских тенденций". По оценке Дж.Д.Аткинса, язык "никогда не был, не может быть и наконец перестает считаться "нейтральным вместилищем смысла". — Таким образом, постмодернистская программа Л. реализует себя в максимально полном объеме. В данной своей парадигмальной фигуре философия постмодернизма выражает глубинные интенции современной культуры на переориентацию с исследования систем кибернетического порядка — к исследованию систем анти-кибернетических, т.е. не реализующих в своей эволюции глобального "плана", исходящего от структурного, семантического или аксиологического "центра" системы. Важнейшим аспектом современного понимания детерминизма в качестве нелинейного (см. **Неодетерминизм**) выступает отказ от идеи принудительной каузальности, — собственно, именно этот параметр и выступает критериальным при различении синергетических (децентрированных — см. **Ацентризм**) и кибернетических систем, управляемых посредством команд центра. Согласно синергетическому видению мира, "тот факт, что из многих возможностей реализуется некоторый конкретный исторический вариант, совсем не обязательно является отражением усилий некоторого составителя глобального плана, пытающегося оптимизировать какую-то всеобщую функцию, — это может быть простым следствием устойчивости и жизнеспособности данного конкретного типа поведения" (Г.Николис и И.Пригожин). В современном естествознании "материя стала рассматриваться не как инертный объект, изменяющийся в результате внешних воздействий, а, наоборот, как объект, способный к самоорганизации, проявляющий при этом как бы свою "волю" и многосторонность", — иными словами, "организация материи... проявляется самопроизвольно как

неотъемлемое свойство любой данной химической реакции в отсутствие каких бы то ни было организующих факторов" (А.Баблюянец). (См. также **Логомахия**, **Логоцентризм**, **Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм**, **Метафизика**.)

М.А. Можейко

ЛОГОФИЛИЯ — понятие, введенное философией постмодернизма для обозначения специфики социокультурного статуса

ЛОГОФИЛИЯ — понятие, введенное философией постмодернизма для обозначения специфики социокультурного статуса дискурса (см. **Дискурс**) в западной традиции и фиксирующее аксиологическую приоритетность феноменов рациональности, дискурсивности и логоса в контексте европейской культуры. В понятии "Л.", таким образом, отражается культурная парадигма "видимого глубокого почтения" (Фуко) к дискурсу со стороны классического стиля мышления западного образца. Типологической характеристикой культуры западного типа выступает в этом контексте ее логоцентризм (см. **Логос**, **Логоцентризм**), рационализм и метафизическая ориентация (см. **Метафизика**). Фактически логос и дискурс связываются западным типом рациональности в единый и неразрывный комплекс (см. **Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм**), фундирующий собой систему оснований классической европейской культуры (см. **Универсалии**). Вместе с тем, применительно к европейской (и вообще — западной) традиции можно говорить об амбивалентности восприятия культурой самого феномена дискурса. С одной стороны, акцентированный западный рационализм обеспечивает дискурсу очевидно почетное место в системе ценностей культуры западного типа: по оценке Фуко, "казалось бы, какая цивилизация более уважительно, чем наша, относилась к дискурсу?..". Однако на деле за фасадом Л. европейской культуры может быть обнаружено далеко не однозначное к нему отношение. Прежде всего, по мнению Фуко, за декларируемой и внешне демонстрируемой Л. европейской классики скрывается "своего рода страх" перед дискурсом, то есть реальная "логофобия" (см. **Логофобия**), вызванная имманентным противоречием между линейностью классического стиля мышления и принципиально нелинейной природой процессуальности дискурса.

М.А. Можейко

ЛОГОФОБИЯ — понятие постмодернистской философии,

ЛОГОФОБИЯ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее феномен неприятия классической европейской культурой той особенности дискурса (см. **Дискурс**), которая связана с безграничностью его креативного потенциала по отношению к производству смысла. Это неприятие вызвано той особенностью процессуальности дискурса, что эта процессуальность практически не знает границ, — в то время как презумпция ограничивающего упорядочивания выступает одной из фундаментальных в контексте европейской классики. По оценке Фуко, страх перед дискурсом есть не что иное, как страх перед бесконтрольным и, следовательно, чреватым непред-

568

сказуемыми случайностями разворачиванием креативного потенциала дискурса, страх перед хаосом, разверзающимся за упорядоченным вековой традицией метафизики Космосом (см. **Хаос**, **Метафизика**) и не регламентируемым универсальной необходимостью (см. **Неодетерминизм**), — фактически "страх... перед лицом всего, что тут может быть неуправляемого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного и губительного, перед лицом этого грандиозного, нескончаемого и необузданного бурления дискурса" (см. **Хюбрис**). Не обладая в своем тезаурусе достаточными методологическими средствами для овладения этой стихией дискурса (ибо нелинейные процессы неизбежно воспринимаются как стихийные через призму линейного способа мышления), классическая культура, по мнению Фуко, если не рефлексивно осмысливает, то, по крайней мере, имплицитно чувствует свою уязвимость и беспомощность "перед лицом... грандиозного, неконтролируемого и необузданного бурления дискурса". Именно это обстоятельство вызывает столь глубокую, столь же и тайную Л. европейской классики по отношению к дискурсу, т.е. характеризующий западный тип ментальности фундаментальный "страх... перед лицом внезапного /в случайности флуктуации — *М.М./* появления... высказываний, перед лицом всего, что тут может быть неуправляемого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного и губительного". Феномен Л., характерный для культуры западного образца, порожден, таким образом, глубинным противоречием между имманентной рациональностью и дискурсивностью европейской культурной традиции, с одной стороны, и невозможностью описания в рамках ее классического канона тех свойств дискурса, которые не укладываются в пространство линейной логики. Указанное противоречие делает европейскую классику беззащитной перед лицом своих собственных мировоззренческих оснований, в силу чего за маской "логофилии" (см. **Логофилия**) европейской классики реально "прячется... страх" перед семантической безграничностью дискурсивной среды (Фуко). Именно этот страх за неприкосновенность собственных рационально организованных оснований (и рефлексивно осмысленных как линейно организованные) лежит в основе интенций европейской классики на ограничение дискурсивной сферы: "все происходит так, как если бы запреты, запреты, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием дискурса" (Фуко). Таким образом, именно Л. классической культуры

западного типа лежит в основе ее стремления тщательно регламентировать дискурсивные практики, взять под контроль и, в конечном итоге, ограничить дискурсивную сферу (см. **Порядок дискурса**).

М.А. Можейко

ЛОГОЦЕНТРИЗМ — понятие, введенное постмодернистской философией

ЛОГОЦЕНТРИЗМ — понятие, введенное постмодернистской философией (в контексте парадигмы "постмодернистской чувствительности" — см. **Постмодернистская чувствительность**) для характеристики классической культурной традиции, установки которой критически оцениваются в качестве имплицитно фундированных идей всепроникающего Логоса, что влечет за собой неадекватное, с точки зрения постмодернизма, осмысление бытия в качестве имеющего имманентную "логику" и подчиненного линейному детерминизму. Феномен логоса в рационалистическом своем истолковании, по оценке постмодернистской философии, фактически стал символом культуры западного типа, воплотив в себе фундаментальные установки западной ментальности, выражающиеся в акцентировании активизма властного, формального, мужского начала, т.е. фактически фигуры внешнего причинения (критика "онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма" у Деррида — см. **Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм**). Именно в этом своем качестве понятие логоса как краеугольный камень культуры западного образца подвергается рефлексивному осмыслению в философии постмодернизма: семантико-аксиологическая доминанта европейского рационализма фиксируется Деррида как "империализм Логоса", базовая структура европейского менталитета оценена Кристевой через "Л. европейского предположения", налагающий запрет на свободную ассоциативность мышления и др. Кроме того, согласно позиции Л.Сиксуса, "логоцентризм подчиняет мысль — все концепции, коды и ценности — бинарной системе". Вся западная культурная традиция рассматривается постмодернизмом как тотально логоцентристская, т.е. основанная на презумпции наличия универсальной закономерности мироздания, понятой в духе линейного детерминизма. (Фуко, правда, усматривает также за видимой и культивируемой "логофилией" западной культуры скрытый страх перед непредсказуемыми возможностями дискурса, его потенциальной неограниченной креативностью, т.е. латентную "логофобию" — "своего рода смутный страх перед лицом... внезапного проявления... неудержимого, прерывного... а также беспорядочного".) При тематическом разворачивании содержания культуры такого типа для нее оказываются характерны, по оценке Фуко, как минимум, две "темы": в онтологическом аспекте — "тема универсальной медиации", в гносеологическом — "тема изначального опыта". Первая из

569

названных "тем" аксиоматически полагает в качестве наличного "смысл, изначально содержащийся в сущностях вещей". Подобная посылка инспирирует такое построение философской онтологии, "когда повсюду обнаруживается движение логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть, в конечном счете, всю рациональность мира". На этой основе формируется образ мира как книги и соответственная интерпретация когнитивных процессов: "если и наличествует дискурс, то чем еще он может быть, как не скромным чтением?" (Фуко). Линейная версия детерминизма оценивается философией постмодернизма сугубо негативно, и прежде всего — в аспекте усмотрения в ее основании идеи преформизма (разворачивания исходно наличной имманентной "логики" процесса). Согласно Лиотару, линейный "детерминизм есть гипотеза, на которой основывается легитимация через производительность: ...последняя определяется соотношением "на входе" / "на выходе"... что позволяет достаточно точно предсказать "выход". В противоположность этому, постмодернистская философия фундирована той презумпцией, что закономерности, которым подчинена рассматриваемая ею предметность, принадлежат принципиально нелинейному типу детерминизма (см. **Неодетерминизм**). Процессуальное бытие моделируется постмодернизмом как автохтонное и спонтанное — вне того, что Т.Дан называет "однолинейным функционализмом". Обрисованная позиция постмодернистской философии влечет за собой и радикальную критику классической картины мира как основанной на идеях исходной упорядоченности бытия, наличия у него имманентного смысла (см. **Метафизика, Постметафизическое мышление**), который последовательно разворачивается в эволюции мира и может быть (в силу своей рациональной природы) реконструирован в интеллектуальном когнитивном усилии (см. **Рационализм**). Попытка преодоления Л. осуществляется постмодернистской философией по обоим названным "темам". Так, применительно к онтологии, Фуко постулирует тотальное отсутствие исходного "смысла" бытия мироздания: "если генеалогист стремится скорее к тому, чтобы слушать историю, нежели к тому, чтобы верить в метафизику, что он узнает? Что за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов". Критике подвергается и классическая презумпция наличия "латентного смысла" истории (см. **Постистория**). Соответственно, стратегией гносеологических практик оказывается для философии эпохи постмодерна: "не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир — не сообщник нашего познания, и не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам". Любая форма дискурса в этом контексте выступает "как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком

случае — как некая практика, которую мы им навязываем". В рамках подобной стратегии философствования центральным предметом философии оказывается дискурс, понятый в аспекте своей формы, а это значит, что центральное внимание философия постмодернизма уделяет не содержательным, а сугубо языковым моментам. Однако, в условиях отказа от референциальной концепции знака вербальная сфера также предстает ни чем иным, как спонтанной игрой означающего, находящегося, в свою очередь, в процессе имманентной самоорганизации. Начертанный на знаменах постмодернизма отказ от логоцентристской парадигмы проявляет себя и в данной области: как констатирует Р.Барт, "нет больше логической ячейки языка — фразы". Деррида эксплицитно провозглашает "освобождение означающего от его зависимости или происхождения от логоса и связанного с ним понятия "истины", или первичного означаемого". С учетом контекста историко-философской традиции Дж.Р.Серль интерпретирует процедуру деконструкции как конституирующую "некое множество текстуальных значений, направленных по преимуществу на подрыв логоцентристских тенденций". На этой основе феномен Л. дасакрализуется в культуре постмодерна (см. Логотомия) и оценивается как подлежащий логомахии (см. **Логомахия**). Постмодернизм осуществляет радикальный отказ от идеи линейности и традиционно сопряженной с ней идеи однозначной, прозрачной в смысловом отношении и предсказуемой рациональности, выраженной в понятии логоса: как пишет Деррида, "что до линейности, то я ее всегда ассоциировал с логоцентризмом". Фундированная философией постмодернизма концепция трансгрессии, предполагающая выход за пределы регулируемой логосом сферы традиционно понятой рациональности ("...по ту сторону знания, власти, сексуальности" у Фуко) также ориентирует на "демонтаж Л.", который, однако, при своей семантически исчерпывающей тотальности мыслится постмодернизмом (в силу того, что затрагивает самые основоположения западной культуры) как "дело деликатное" (Деррида). (См. также **Логотомия**, **Логомахия**, **Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм**, **Центризм**.)

М.А. Можейко

570

ЛОКК (Locke) Джон (1632—1704) — английский философ-просветитель, политический деятель, основоположник социально-политической доктрины либерализма.

ЛОКК (Locke) Джон (1632—1704) — английский философ-просветитель, политический деятель, основоположник социально-политической доктрины либерализма. Работы Л. относятся к эпохе Реставрации в Англии. Он стал непосредственным участником политической жизни и борьбы против феодального абсолютизма, занимал некоторое время высокие административные должности. В процессе этой борьбы неоднократно был вынужден покидать Англию, эмигрируя на континент (во Францию и Нидерланды). Вскоре после "славной революции" 1688 Л. возвращается в Англию и выпускает один за другим свои философские и политические труды, написанные им ранее. Важнейший из них — "Опыт о человеческом разуме" (1690), написанию которого он посвятил в общей сложности около 20 лет. Почти одновременно были опубликованы "Письма о веротерпимости", "Трактаты о государственном правлении" и др. К названным примыкают следующие значительные произведения: "О пользовании разумом" (1706), "Исследования мнения отца Мальбранша о видении всех вещей и Боге" (1694). В своем основном труде Л. развил теорию познания, базирующуюся на принципах эмпиризма и сенсуализма, осложненных влиянием номинализма Гоббса и рационализмом Декарта. Исходный пункт учения Л. о познании и его концепции человека — отрицание теории врожденных идей, включая идею Бога. Все знание приобретается нами из опыта, который понимается философом как сугубо индивидуальный, а не результирующий из социального взаимодействия. Опыт по своей структуре состоит из идей, которыми Л. обозначает ощущения и чувственные образы памяти. Эти составляющие — т.наз. "простые идеи", которые входят в состав либо внешнего (external), либо обращенного внутрь (inward) опыта. Внешний опыт состоит из ощущений свойств и восприятий тел, а опыт внутренний, который Л. называет рефлексией, представляет собой познания души о своей собственной деятельности, получаемые через самонаблюдение. Приобретенные из опыта идеи — еще не само знание, а только материал для него. Чтобы стать знанием, все это должно быть переработано деятельностью рассудка (абстракции). Посредством данной деятельности простые идеи преобразуются в сложные. Процесс познания, по Л., и характеризуется как восхождение от простых идей к сложным. Простые идеи внешнего опыта делятся на две группы, различные по их содержанию, — идеи первичных и идеи вторичных качеств. Только идеи первичных качеств, с точки зрения Л., дают нам истинное познание реальных сущностей, а идеи вторичных качеств, если их группировать соответствующим образом, позволяют нам, самое большее, различать в настоящем вещи по их номинальным сущностям. Познание истинно лишь постольку, поскольку идеи сообразны с действительностью. Реальная сущность вещей, с его т.зр., остается неизвестной, а ум имеет дело с номинальными сущностями. Однако Л. нельзя считать агностиком. По Л., наша задача — знать не все, а только то, что важно для нашего поведения и практической жизни, а такое знание вполне обеспечено нашими способностями. Он обратил также внимание на активность субъекта в познавательном процессе. Познание делится, по Л., на интуитивное (высшее), демонстративное и сенситивное, последнее при этом оценивается им как наименее достоверное (низшее),

что вносит в концепцию Л. рационалистический элемент. В основе социальной философии Л. лежит учение, во многом превосходящее просветительские идеи о "естественном праве" и "общественном договоре", согласующееся с его теорией познания. Политическая теория, изложенная им в "Двух трактатах о государственном правлении" (1690), направлена против патриархального абсолютизма и рассматривает социально-политический процесс как развитие человеческого общежития от естественного состояния до гражданского самоуправления. В изначальном естественном состоянии люди взаимно доброжелательны, свободны и равны между собой и перед Богом. Следование разумным естественным законам позволяет достичь согласия при сохранении индивидуальной свободы. Данная концепция подводит Л. к созданию теории разделения властей, где власть делится на: 1) законодательную, 2) исполнительную и 3) федеральную. Отсюда вытекает, что основной целью правительства является защита естественного права граждан на жизнь, свободу и собственность. Правительство не имеет права действовать произвольным образом, оно само обязано подчиняться законам, по сути дела, не им первоначально сформулированным. Народ остается при этом безусловным сувереном и имеет право не поддерживать и даже ниспровергать безответственное правительство. Однако сопротивление также ограничивается разумными пределами и заканчивается с установлением прочного политического баланса. Л. развивает идею буржуазного конституционного правления. Конституционная парламентская монархия, с его т.зр., выступает как наиболее оптимальная форма такого баланса. Он отрицал абсолютный политический приоритет королевской власти. Л. не создал последовательного этического учения. Его этика имеет своим отправным пунктом отрицание существования каких-либо врожденных моральных принципов. На

571

этой основе он развивает концепцию буржуазного здравого смысла. Морально благим он именует то, что ведет к длительному, непреходящему удовольствию человека, т.е. то, что полезно. Морально злым является, наоборот, то, что ведет к длительным страданиям, т.е. вредно. Всеобщий закон нравственности, считал Л., должен иметь основание в Божественном откровении. Представление о Боге у каждого сугубо индивидуально и уникально. Отсюда следует, что невозможно установить единых норм морали и требовать единообразия в решении вопросов совести и вероисповедания. Поэтому веротерпимость — одно из условий законного правления. Защиту религиозной свободы Л. посвятил четыре письма "о веротерпимости". Философия Л. была вершиной в развитии британского материализма нового времени. Его идеи положили начало эмпиризму как одному из направлений французского материализма и ассоцианизму в психологии; использовались в теориях Беркли и Юма. В различной степени, и подчас очень противоречиво, теория познания Л. оказала влияние на деиста А. Коллинза, моралистов Д. Шэфтсбери и Б. Мандевиля, естествоиспытателя Д. Гартли. Этические и политические взгляды Л. во многом были восприняты Толандом, Монтескье. Его политическая философия нашла отражение в политических декларациях французской и американской буржуазных революций. [См. также "Опыт о человеческом разумении" (Локк), "Трактат о гражданском правлении" (Локк).]

И.Н. Андреева

ЛОТЦЕ (Lotze) Рудольф Герман (1817—1881) — немецкий философ, врач, психолог, естествоиспытатель. Родился в Баутцене

ЛОТЦЕ (Lotze) Рудольф Герман (1817—1881) — немецкий философ, врач, психолог, естествоиспытатель. Родился в Баутцене — той самой местности, откуда происходили Лессинг и Фихте. В Лейпцигском университете изучал медицину, физику и философию. Философия не была, впрочем, первою его специальностью, в университете он готовился к званию врача. Но, как говорил сам Л., "склонность к искусству и любовь к изящному" увлекли его занятиями философией. Л. с таким успехом занялся ею, что получил приглашение читать лекции на обоих факультетах: медицинском и философском (1842). В 1844 Л. был приглашен в Геттинген, где занял кафедру философии, сменив Гербарта. За год до смерти был приглашен в Берлин, где вскоре и умер от болезни. Л. вел тихую жизнь, посвященную науке, размышлениям и академическому преподаванию. От строго научных трудов Л. отдыхал в занятиях искусством и литературой. Так он перевел в стихах "Антигону" Софокла на латинский язык. Основные сочинения Л.: "Метафизика" (1841), "Общая патология и терапия как естественные науки" (1842), "Логика" (1843), "Общая физиология телесной жизни" (1851), "Медицинская психология, или Психология души" (1852), "Микрокосм" (1856—1864, в 3 томах), "История эстетики в Германии" (1868), "Система философии" (1874—1879, в двух частях — 1. Логика. 2. Метафизика). Кроме того, в разное время Л. были написаны небольшие по объему, но очень важные по содержанию сочинения: "О понятии прекрасного", "Условия прекрасного", "Пolemические сочинения", статьи в "Физиологическом словаре": "Жизнь", "Жизненная сила", "Душа", "Душевная жизнь", "Инстинкты". Несмотря на обширную ученую деятельность, Л. не оставил особой философской школы (подобно Гегелю или Гербарту). Одна из причин этого состоит в том, что свои сочинения Л. предназначал или для врачей, которые не имели особых симпатий к метафизике, или для обыкновенной образованной публики, для которой было затруднительным усвоение высших философских понятий. Философская система Л., с точки зрения современников, не отличалась от систем, например, Гегеля или Гербарта. Это стало ясно только к концу 19 и в 20 в. В этой связи Л. долго считался последователем Гербарта и Гегеля.

Хотя сам Л. неоднократно заявлял, что он не разделяет многие тезисы этих авторов. В свою очередь, ряд идей Л., не востребованных современниками, оказали влияние на представителей самых различных философских направлений. В методологии неокантианства значимую смысловую нагрузку несли термины философии Л. "жизнь" и "ценность". Такие мыслители 19—20 вв., как Вундт, Дильтей, Brentano, Джемс, Виндельбанд, Фреге, К.Штупф, Гуссерль, Э.Ласк, Хайдеггер и др., испытали значительное воздействие учения Л. Заметно воздействие идей Л. и на американскую философию первой половины 20 в. — Сантаяна, Уайтхед. Русские философы также благосклонно восприняли учение Л. Так, М.Каринский, будучи современником и исследователем творчества Л., признавал его "одним из самых замечательных (если не самым замечательным) мыслителей нашего времени в Германии: он и поныне состоит профессором Геттингенского университета и собирает в своей аудитории едва ли не столько же слушателей, сколько имеет в Иене Куно Фишер, хотя Л. и не отличается теми особенностями таланта преподавания, которые производит такой сильный эффект при чтении Куно Фишера". Философское развитие и образование Л. началось под влиянием трансцендентальной философии Фихте, Шеллинга и Гегеля. Они были первыми философами, к изучению которых обратился Л. И хотя рано,

572

буквально в первые же годы своей философской деятельности, Л. стал независим по отношению к их идеям, тем не менее, влияние Гегеля на его убеждения весьма заметно. Это проявилось в первом философском произведении Л. — "Метафизика". Гегелевская логика здесь присутствует явно: за общими понятиями (или "основаниями", как их обозначал Л.) признавалось истинное бытие. Однако, признавая заслуги Гегеля в работе над понятиями, Л. в то же время видел недостатки как абсолютного метода Гегеля, так и его философской системы в целом. Во введении к "Метафизике" Л. замечает: "Много говорят о какой-то особенной спекулятивной методе. Но как ни в ходу это слово, — она такая же неясная мысль, как если бы кто-нибудь стал обещать такую методу действий, которая делала бы только хорошие дела, а не худые и посредственные. Она есть ничто иное как результат смутных разглагольствий о двойстве познания, по которым только важное спекулятивное познание может приближаться к высшим тайнам, а обыкновенное гражданское — не философской интеллигенции — оставляется на всякого рода употребления". Уже тогда Л. отрицал возможность какого-либо исключительного метода, типа спекулятивного, который существенно отличался бы от общих форм и методов обыкновенного познания. А относительно способности понятий переходить в свою противоположность и примиряться затем в высшем единстве Л. замечал: "Чем более понятия общи, отвлечены, тем более можно находить противоположные ему: следовательно, тем более может быть здесь произвола и тем менее имманентного движения понятий". Гегельянство оказало влияние на Л. более всего тем, что побудило его к умственной критической работе. Еще менее Л. обязан своему философскому развитию философии Гербарта, хотя самого Л. долгое время и считали его последователем. Во всех главных пунктах "Метафизики" — в учении о бытии и первичных качествах, субстанции, формах пространства и времени, движении, взглядах на материю, происхождение и значение категорий — Л. оказался в оппозиции Гербарту. Противоречие это позднее смягчилось, но лишь потому, что Л. подчинился влиянию Лейбница, который, в свою очередь, повлиял на гербартовскую систему. Положительное влияние на развитие взглядов Л. оказало "младогегельянство": Л. сам себя постоянно причислял именно к этой школе, называя ее "идеально-реальной". Развитие философских взглядов Л. показывает, что он являлся человеком, который воплотил в себе как идеальные мотивы, на которые опиралась философия романтизма, так и строгое проведение механистического миропонимания, выработанное наукой в середине 19 в. Его идеалом в философии было то же, что представлялось и романтикам: вывести развитие и смысл мира из вечной идеи, которая заключала бы в себе конечную основу как всех явлений, так и того значения, каким обладают эти явления. В целом у Л. художественный, естественно-научный и философский элементы творчества тесно соединены. Тем самым в его системе представлена попытка воссоздания идеалистической философии на реалистической основе. Одно из главных сочинений Л. — "Микрокосм". Оно имеет подзаголовок: "Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии". Это богатое мыслями и увлекательно написанное сочинение достаточно оперативно было переведено и на русский язык (1870). Произведение было задумано Л. наподобие произведений Гердера "Идеи к философии истории человечества" и Гумбольдта "Космос". В трехтомном произведении Л. прослеживается тесная связь психологии с физиологией и историей культуры и заканчивается изложением космологических и религиозно-философских идей. Проблемы, которые волнуют Л. в "Микрокосме", он формулирует следующим образом: "Какое значение имеют во Вселенной человек и его жизнь?", "Что грозит разложением самому человеку ("микрокосму")?". Общий ответ Л. на второй вопрос: это раздвоенность "микрокосма" между "сердцем и знанием и преданность чему-то". Поэтому Л. подвергает сомнению абсолютную ценность и науки, и души, не выступая при этом против них абсолютно: "Нельзя ублажаться верою в задушевный мир, не пользуясь на каждом шагу действительной жизни выгодами, предоставляемыми наукой и, стало быть, не признавая втихомолку ее истины; точно так же нельзя жить и наукой, не ощущая радостей и бед существования и не чувствуя себя опутанным со всех сторон нитями иного миропорядка, на который наука едва дает нам только самые скудные пояснения". Л. хочет убедить читателя, что систематика положительного знания является всегда поздно, жизнь и история не ждет ее. Люди давно говорили, прежде чем сложилась грамматика; давно жили земледелием, прежде чем сложилась

наука сельского хозяйства. Таким образом, по Л., наука только завершает жизненный подвиг, и будь это иначе, она бы не содействовала ему, а скорее перечила бы и мешала. Идея Л. — подчиненность антропологическому вопросу всех тех проблем, которые предопределили программу трансцендентальной философии. Иначе говоря: все производно от целостности человеческой жизни как высшей ценности бытия. В этом контексте специфично, по Л., и понимание сути природы: "Природа вовсе не

573

какой-нибудь сбор разных приспособлений и орудий, пригодных к удовлетворению тех или других требований идеального мира: она, прежде всего, связанное в себе целое — организм, домохозяйство в огромных размерах, готовое, правда, всею совокупностью своей служить и совокупности идей, принимать от них предначертание задач общей своей деятельности, но с тем, что распорядок выполнения представляет оно самому себе и удовлетворяет каждой отдельной потребности не вдруг и не особым мгновенным усилием или напряжением; напротив, события, по-видимому, совсем не помня своих задач, долго предаются разнообразной игре в свои собственные формы, часто проходят как бы неуказанным путем мимо предназначенных им целей, или даже наперекор тому направлению, какое, в интересе высших идеалов, хотела бы придать им наша торопливая фантазия. Кто вместо маленького лоскутка природы, доступного в пространстве и времени нашему наблюдению, мог бы окинуть одним взглядом все целое, только тот заметил бы окончательное согласие этой кажущейся сумятицы с великими целями, имеющими свою цену". Л. убежден, что механическое понимание природы — это основа мировоззрения. "Механизм", "организм", "целое" — вот основные понятия его понимания природы. Защита механического воззрения на природу и вытекающих из него следствий представляет значительную часть философии Л. Однако, по Л., наряду с механическим мировоззрением, есть и другой взгляд на действительность. Он называет его "истолковательным" (а механическое — "разъяснительным"), мировоззрение же — "идеальным". Согласно Л., "идеальное толкование" выдвигает всегда на первый план внутреннюю связность и последовательность, "разумный смысл" внешней природы. Л. замечает, что между двумя этими взглядами, следует видеть не столько борьбу, сколько соответствие и взаимосвязь. "Эстетическое впечатление картины не зависит, конечно, от знания тех приемов, благодаря которым удалось художнику ее выполнить". Итак, мысль Л. имеет две исходные точки: он глубоко чувствует значение духовной жизни, чувствует, что самое высокое для нас связано с духовным развитием и его идеалами. И в то же время он убежден, что система механических причин и законов необходима для осуществления даже самых высоких идеалов. Система Л. имела своей задачей соединение двух направлений мысли середины 19 в.: механического объяснения и идеального истолкования мировой жизни. "Метафизику" Л. заканчивает словами: "начало метафизики не в ней самой, а в этике". А позже Л. охотно пользовался для выражения своих убеждений формулой: мир ценностей есть ключ к пониманию мира форм. Истина познания заключается в том, что оно раскрывает смысл и назначение мира. То, что должно быть, является причиной всего существующего, а существующее служит для того, чтобы в нем реализовались ценности. Отсюда и своеобразное понимание человека у Л. Книга четвертая "Микрокосма" так и озаглавлена: "Человек". Основные главы этой книги таковы: Глава 1. Природа и идеи; Глава 2. Природа из хаоса; Глава 3. Единство природы; Глава 4. Человек и животные; Глава 5. Разности человеческого рода. "Определить человеку существенное его место в ряду созданий", — такова в этом плане цель философии Л. С его позиций, "...о человеке будем мы судить не иначе... как в своеобразности, в сравнительных выгодах и невыгодах той обстановки, с которой организации его назначено быть во взаимодействии". Т.е. Л. отказывается от сложившейся традиции ("сильно укоренившейся привычки"), когда все живые создания расположены на иерархической лестнице и каждое подчиняется распорядку и очерчивается кругом этой зависимости. Л. отрицает сложившийся философский предрассудок о том, что "будто нельзя познать хорошо человека, не изучив наперед всех низших членов животной череды, во главе которой стоять ему предназначено. Что за педантство воображать себе, будто человека поймет только тот, кто прежде понял инфузорию, насекомое и лягушку!.. Познание человеком самого себя есть, прежде всего, познание его предназначения; средств, данных ему для достижения последнего и перечисляющих тому препятствий; если же и помимо этого есть еще какой-нибудь интерес сравнивать человека... с жизнью тех окружающих нас созданий, которые идут каждые своим особенным путем, то это уже малоценное занятие..." Человечность (человек) возвышается над всяким животным развитием, по мысли Л., прежде всего потому, что она ставит вопрос о своем собственном существовании, своем существе и своем предназначении. Какова "значимость" человека? — вопрос, который мучает Л. Этим термином Л. стремился расширить содержание таких понятий как "действительность", "данность". По Л., кроме того, что "действительность" дана ("события происходят"), они еще и что-то "значат" (Geltung). Иначе говоря, помимо "бытия", существует принципиально иной мир, — мир постижения "смысла бытия". Размышления на данную тему Л. излагает в пятой книге "Микрокосма", которая называется "Дух". Отличительный дар человеческого духа, с точки зрения Л., — способность внутренне постигать бесконечное. Но закономерен вопрос: кто привил нам эту способ-

574

ность? По мнению Л., не опыт дал нам такую способность (не среда формирует человека). Эта способность

непосредственно внедрена в природу нашего существа. Но для своего развития она ("способность человека постигать бесконечное") нуждается в благоприятных условиях опыта. Отсюда и те радикальные для своей эпохи выводы о роли личности, к которым приходит Л.: "Самость, существо всякой личности, основывается не на совершившемся или совершающемся противополжении между Я и не-Я, но состоит в непосредственном бытии-для-себя (Fürsichsein), которое есть, наоборот, причина возможности этого противополжения там, где оно действительно наступает. Самосознание не что иное, как уяснение бытия-для-себя, состоявшееся с помощью средств познания, да и оно вовсе не необходимо связано с саморазличением Я от противополжного ему не-Я. Совершенная личность — в одном Боге, всем конечным духам дано... только слабое его подобие: конечность конечного — не порождающее условие личности, а, наоборот, предел, положенный ее выработке". В логике Л. считал, что всякое суждение есть отношение между содержаниями двух понятий или представлений. Такое понимание суждения было основано на предпосылке, утверждающей, что предмет суждения существует только в понятии или представлении (субъект суждения), но не объективно. Таким образом, соединенные в одном лице всесторонность и основательность сделали Л. одной из ключевых фигур истории философии 19 в.

А.А. Легчилин

ЛЬЮИС (Lewis) Клайв Стейплз (1898—1963) — английский философ, историк культуры, писатель;

ЛЬЮИС (Lewis) Клайв Стейплз (1898—1963) — английский философ, историк культуры, писатель; в современных британских справочниках определяется как "выдающийся моралист", в христианских словарях — как "лучший апологет 20 в.". С 1917 по 1954 — учеба и преподавание в Оксфордском (с перерывом в учебе на участие в 1 мировой войне), с 1954 по 1963 — в Кембриджском университетах. Член Британской Академии наук (1955). Основные сочинения: "Аллегория любви" (1936), "Страдание" (1939—1940), "Просто христианство" (1942—1943), "Человек отменяется, или мысли о просвещении и воспитании, особенно же о том, как учат английской словесности в старших классах" (1943), "Размышление о псалмах" (1958), "Любовь" ("Виды любви", 1958—1960), философские эссе, притчи и романы: "Письма Баламута" ("От беса к бесу", 1942), "Баламут предлагает тост" (1958), "Расторжение брака" ("Причина развода", 1943); перу Л. принадлежат

также сказочно-фантастические "Хроники Нарнии" и трилогия, созданная на стыке нравственного трактата и космической fantasy (по самоопределению Л., "благая утопия"): "За пределами безмолвной планеты", "Переландра", "Мерзейшая мощь"; работы по английской филологии и др. Творчество Л. может быть дифференцировано на два периода: ранний, центрированный на анализе семиотизма культуры, и зрелый, характеризующийся ориентацией на христианскую философию морали. Однако сквозной темой, определяющей проблематику как первого, так и второго названных периодов, выступает тема любви: если в 1930-е творческий интерес Л. был сосредоточен на аллегоризме трактовки любви в контексте средневековой культуры (в вариациях от поэтики трубадуров до Чосера), то к 1950-м у него вызревает фундированная христианской аксиологией концепция любви как практического милосердия. Исходная позиция Л. по вопросу знакового механизма функционирования представлений о любви в контексте культуры может быть охарактеризована как аллегорический семиотизм: так, рассматривая куртуазную концепцию любви, Л. отмечает, что — наряду с парафразами христианской концепции брака как мистического участия в браке Христа с Церковью, с одной стороны, и "непонятого" (misunderstood) в контексте овидианского возрождения Овидия — с другой, — представления трубадуров о любви могут быть рассмотрены в качестве игрового аллегорического парафраза феодального оммажа: "любовное служение изоморфно моделирует служение феодального вассала своему лорду. Общая тенденция может быть корректно описана как феодализация любви", формирующая своего рода дисциплинарно-нормативную систему поведенческих сценариев, отличающихся предельно высокой семиотичностью (см. "Веселая наука"). В фокусе научных интересов Л. этого периода находятся также античная, кельтская и скандинавская мифология, европейская средневековая и ренессансная литература (вплоть до 16 в.). Начало 1940-х знаменуется для Л. радикальным мировоззренческим поворотом к христианству, который им самим сопоставляется с "обращением", описанным Августином в "Исповеди", и осмысливается как обретение новой моральной истины, вне которой высшим достижением нравственного чувства является лишь "смутная неприязнь к жестокости и денежной нечестности": по самооценке Л., до обращения к христианству "о целомудрии, правдивости и жертвенности я знал не больше, чем обезьяна о симфонии". Вера, по Л., выступает основой личной духовной состоятельности, обеспечивая человеку и возможность ос-

таться на высоте в тех ситуациях социального выбора, "когда приходится летать", и возможность утолить исконную эстетическую "тоску по прекрасному", и психологическую возможность обретения глубинного душевного покоя ("не успокоится сердце наше, пока не успокоится в Тебе"). Однако главным пафосом веры остается для Л. пафос моральный, задающий "добро и зло как ключ к пониманию Вселенной". Целью моральной эволюции в вере выступает в его трактовке "новое человечество", определяемое как "хорошие люди" — во всей исходной, стертой в обыденном языке и возвращаемой Л. глубине семантики этого

понятия. "Порою мы попадаем в карман, в тупик мира — в училище, в полк, в контору, где нравы очень дурны. Одни вещи здесь считают обычными ("все так делают"), другие — глупым донкихотством. Но, вынырнув оттуда, мы, к нашему ужасу, узнаем, что во внешнем мире "обычными вещами" гнушаются, а донкихотство входит в простую порядочность. То, что представлялось болезненной щепетильностью, оказывается признаком душевного здоровья". Так же, по Л., заблудился и 20 в.; и в этой связи Л. обращается к исконным и глубинным общечеловеческим нравственным ценностям, объявленным современной культурой "традиционными" в ретроспективном и, следовательно, упраздняющем смысле: "как ни печально, все мы видим, что лишь нежизненные добродетели в силах спасти наш род... Пусть принято считать все это прекраснотушным и невыполнимым... сама наша жизнь зависит от того, насколько мы этому следуем. И мы начинаем завидовать нудным, наивным людям, которые на деле, а не на словах научили себя и тех, кто с ними, мужеству, выдержке и жертве". (В этом контексте сам Л., называвший себя "образчиком былого" и "динозавром", в полной мере выступал носителем моральных ценностей традиционного — а значит, непреходящего — плана). Наличие зла Л. объясняет через феномен свободной воли человека: "именно свобода воли сделала возможным зло". Такая постановка вопроса с неизбежностью выдвигает и вопрос о том, "почему же тогда Бог дал созданиям своим свободу воли?". По Л., это не просто акт доверия и любви со стороны Бога, — наличие свободы есть единственная онтологическая возможность добра как такового: "счастье, которое Бог приготовил для своих созданий, — это счастье свободно соединиться с Ним и друг с другом в порыве любви и восхищения... Но для этого создания должны быть свободными", и в этой связи "без свободы воли, хотя она и обуславливает появление зла, невозможны истинная любовь, доброта, радость — все то, что представляет ценность в мире". Таким образом, наличие у человека свободы воли свидетельствует, по Л., что Бог "считал, что задуманное им стоит риска" (ср. с интерпретацией свободы воли в современной православной философии: прежде всего, В.Н.Лосский). Избрание зла в акте свободного морального выбора есть, по Л., не что иное, как страдание: "страдание — единственное на свете чистое, неосложненное зло". В этом отношении "врата ада заперты изнутри", т.е. желание избавления от страданий отнюдь не означает для избравшего зло желания делать конкретные шаги по направлению к добру (как желание быть счастливым, по сравнению Л., не означает для завистника сознательного избавления от зависти и обретения счастья). Избрание свободы как таковой феноменологически парадоксально, но глубоко закономерно оборачивается в этом отношении тотальной несвободой, в то время как самоотречение, напротив, — подлинным обретением себя: избравшие зло "обрели свою страшную свободу и стали рабами... тогда как спасенные, отрешившись от себя, становятся все свободнее". Аналогичным образом так называемая победа над природой, основанная на доминировании внешних цивилизационных ценностей, оборачивается для человека утратой глубинных изначальных ценностей культуры, т.е. фундаментальным стратегическим поражением: "природа играет с нами хитрую игру. Нам кажется, что она подняла руки вверх, тогда как она собирается схватить нас за горло", и, строго говоря, "победа над природой означает, что одни люди распоряжаются другими при помощи природы". Таким образом, "победив природу, человек отменил человека". Важнейшей сферой человеческого существования, где осуществляется разворачивание человеческого страдания (и где, собственно, оно только и может быть преодолено), выступает для Л. предельно акцентированная и экзистенциально понятая сфера повседневности: бытие реализует себя через быт, и то, что люди склонны считать мелочами, и есть пространство противостояния добра и зла (ср. с православной концепцией, отрицающей деление грехов на "малые" и "большие": грех есть грех, и "малый" страшен именно тем, что вроде бы незаметен; если "большому грешнику" легче увидеть в себе грех и раскаяться, то "малый грех" зачастую "не оплакивается"). В "Письмах Баламута" умудренный опытом бес наставляет новобранца: "набивай до отказа своего подопечного обычностью вещей", — добро же, напротив, дабы не дать ему укорениться в душе, следует сделать как можно более абстрактным; например, для беса существует возможность "обезвредить" молитвы его подопечного о матери, сделав так, чтобы он "всегда видел их "высоки-

576

ми и духовными"; чтобы он связывал их с состоянием ее души, а не с ее ревматизмом", — тем самым "внимание будет приковано к тому, что он почитает за ее грехи, т.е. тем ее особенностям, которые ему неудобны и его раздражают". Двигаясь в этом направлении, можно сделать сферу повседневности поистине убийственной во всей полноте смысла этого слова — вплоть до прямого его значения ("Причина развода"), но вместе с тем именно она открывает для человека безграничное поле возможностей превращения бытового ада в "подобие рая". По Л., если "Бог не дает нам спокойствия и счастья, к которым мы так стремимся" (иначе "уверенность благополучия обратит наше сердце к временному"), то он "очень щедр на радость, смех и отдых. Мы не знаем покоя, но знаем и веселье, и даже восторг". Сознательное и свободное избрание добра неизменно приводит человека к победе над страданием: "если вы не помешаете Богу, все в вас, кроме греха, достигнет радости". Понятие радости (joy) выступает для Л. ключевым в этом контексте, становясь основополагающим в его апологии ("Настигнут радостью"), косвенно сопрягаясь с осуществленной Л. в раннем периоде его творчества аналитикой нормативного требования радости (старопровансальск. — joy) как основоположения любви в куртуазном ее понимании, и неожиданно обретая для Л. глубокий личный символизм, оказавшись позднее именем его любимой и смертельно больной жены (Джой Давидмен; история их краткого супружеского счастья положена в основу до сих пор идущей в

английских театрах пьесы). Тот единственный путь, который, по Л., может привести к преодолению зла, есть любовь в ее полном, действенном, максимально далеком от абстрактного понимании. (В этом контексте Л. четко очерчивает границу между двумя периодами своего творчества: "Когда я много лет назад писал о средневековой поэзии, я был так слеп, что считал культ любви литературной условностью"). Л. выделяет такие фундаментальные формы проявления любви, как: 1) "любовь-нужда", основанная на глубинной потребности ("удовольствии-нужде"). Эта любовь "совершенно верно отражает истинную нашу природу. Мы беззащитны от рождения. Как только мы поймем, что к чему, мы открываем одиночество. Другие люди нужны и чувствам нашим, и разуму; без них мы не узнаем ничего, даже самих себя". Любовь к Богу также, "по самой своей природе, состоит целиком или почти целиком из любви-нужды... Выходит, что любовь-нужда, в самом сильном своем виде, неотъемлема от высочайшего состояния духа... Человек ближе всего к Богу, когда он... меньше всего на него похож... Наме подражание Богу в той жизни должно быть подражанием Христу... Именно эта жизнь, так странно непохожая на жизнь Божественную, не только похожа на нее — это она и есть"; 2) "любовь-дар", основанная на желании и творении блага другому ("ее терпение, ее сила, ее блаженство, ее милость, ее желание, чтобы другому было хорошо, роднит ее с Божественной любовью... и чем она жертвенней, тем богоподобней"); 3) "другой вид любви, оценочный", основанный на "удовольствии-оценке", т.е. на удовольствии, которое не предварено потребностью или желанием: "скажем, вы идете утром по дороге, и вдруг до вас донесся запах с поля или из сада. Вы ничего не ждали, не хотели — и удовольствие явилось как дар". В удовольствии-оценке, по Л., "есть признание непреходящей ценности": "когда человек выпьет в жаркий день стакан воды, он скажет: "Да, хотелось мне пить". Пьяница, хлопнувший стаканчик, скажет: "Да, хотелось мне выпить!" Но тот, кто услышал утром запах цветов из сада, скажет скорее: "Как хорошо!"... В самом примитивном удовольствии-оценке есть неэгоистичное начало — ...мы просто любим...; мы произносим на секунду, как Бог, что это "хорошо весьма" (Быт. I, 31)". Таким образом, "всегда "любовь-нужда" вызывает из глубин нашей немощи, "любовь-дар" дает от полноты, а эта, третья, любовь славит того, кого любит. К женщине это будет: "Я не могу без тебя жить", "Я защищу тебя" и "Как ты прекрасна!". В этом, третьем, случае любящий ничего не хочет, он просто дивится чуду, даже если оно не для него". Анализируя в этом контексте такие виды любви, как "привязанность", "дружба", "влюбленность" (см. Секс, Эрос) и "милосердие", и показывая причастность каждого из них Божественному началу, равно как и ограниченность, невозможность отождествления с Божественной любовью, Л. формулирует свое глубинное credo: "в Господе каждая душа узнает свою первую любовь, потому что он и есть ее первая любовь", — и если и привязанность, и дружба, и влюбленность, демонстрируя лучшие стороны человеческой природы, тем не менее оставляют простор и для порока (раздражительность, ревность, глухота ко "внешнему", выходящему за пределы очерченного любовью круга), то любовь в подлинном ее понимании (т.е. будучи сопряженной с верой, позволяющей ей избегать означенных подводных камней), пронизывая бытие повседневности, выступает гарантом преодоления страдания и обретения счастья. Более двух десятилетий присутствовавший в советской культуре в статусе "самиздата", в последнее десятилетие (с 1989) Л. открывается отечественным читателям во всем многообразии

577

своего творчества: от аналитики семиозиса культуры до нравственной проповеди.

М.А. Можейко

ЛЮБОВЬ — универсалия культуры субъектного ряда, фиксирующая в своем содержании глубокое индивидуально-избирательное интимное чувство,

ЛЮБОВЬ — универсалия культуры субъектного ряда, фиксирующая в своем содержании глубокое индивидуально-избирательное интимное чувство, векторно направленное на свой предмет и объективирующееся в самодостаточном стремлении к нему. Л. называют также субъект-субъектное отношение, посредством которого реализуется данное чувство. Для носителя Л. она выступает в качестве максимальной ценности и важнейшей детерминанты жизненной стратегии, задавая специфическую сферу автономии: нельзя произвольно ни вызвать, ни прекратить Л., ни переадресовать ее на другой предмет. Атрибутивным аспектом Л. является особый эмоциональный ореол ее носителя, выражающийся в душевном подъеме и радостной окрашенности мировосприятия. Л. является сложным комплексным феноменом, поскольку возникает в пространстве соприкосновения противоположных начал: индивидуального и общесоциального, телесного и духовного, сугубо интимного и универсально значимого. Такой пограничный характер феномена Л. породил в истории культуры многочисленные типологии ее форм, построенные на основании различных критериев. Так, древнекитайская типология Л., основанная на критерии ее предмета, включает в себя широкий спектр видов Л. от эротической влюбленности, чадолюбия и патриотизма до меломании и "Л. к небу, усеянному звездами". Классической типологией Л. по критерию формы ее проявления является античная типология, различающая такие виды Л., как филия, сторге, агапе и эрос. Из всех типологий Л., предложенных в историко-философской и культурной традиции, наибольшую роль в развитии европейского самосознания сыграло дихотомическое разделение Л. на земную (грешную) и небесную (праведную и святую). Такое разделение характерно именно для западной культурной традиции и наложило на нее не-

изгладимый отпечаток. Исходно европейская культура в своей трактовке Л. не отличалась от других культурных традиций: Л. мыслилась как особая мировая сила, играющая важнейшую роль в организации мироздания. Проблема возникновения мира разрешается в креационных мифах посредством сюжета об изначальной (или возникшей из изначального Хаоса) божественной брачной паре, прародителях Вселенной. Богиня-мать в данном случае, как правило, отождествляется с землей (реже — с морем), супруг — с небом: Гея и Уран в древнегреческой мифологии, Герд и Фрейер в скандинавской и т.д. Сакральный брак неба и земли интерпретируется как порождение оформленного мира (пространства между ними). Богиня Л. (древнеиндийская Лакшми, древнегреческая Афродита и др.) возникает как персонификация этого процесса. Так, возникновение Афродиты из пены морской связывает ее с водной стихией, т.е. женскими силами плодородия и созидания; отнесенность же к мужскому началу (море вспенивается от крови оскопленного Урана) делает Афродиту причастной к животворной мужской силе. Афродита олицетворяет сам процесс сакрального брака, т.е. творения мира. В античном пантеоне она не просто персонификация Л., но Л., отнесенной к сакральной паре прародителей мира, мыслимой как креационная сила. Эрос в архаической мифологической традиции трактуется в качестве одной из космических протопотенций (наряду с Хаосом и Геей) и персонифицирует тот важный момент созидания, который мы сегодня назвали бы целеполаганием. Более поздняя мифологическая традиция делает Эроса сыном Афродиты, аналогично тому, как Кама, трактуемый в ведийской мифологии как "саморожденный", в более поздней традиции выступает как сын Лакшми. Подобно Эросу, он олицетворяет векторный аспект Л. как творчества (стремление, влечение, желание). Раздвоенность образа Эроса и Камы соответствует расслоению базовой мифологемы Афродиты и Лакшми. Как в Древней Греции, наряду с богиней Л., возникшей в акте космогенеза, фигурирует и другая Афродита — дочь Зевса и Дионы, так же и в Древней Индии Лакшми, с одной стороны, всплывает из первозданного океана на цветке лотоса, а с другой — появляется гораздо позднее как дочь Бхригу и Кхьяти. Такой семантический сдвиг связан с интерпретацией мифологическим сознанием такого феномена, как время. Для архаической его трактовки было характерно разделение времени сакрального, отраженного в креационных мифах, и профанного, события которого проецируются на время сакральное. Это проецирование обусловлено рассмотрением мирового процесса как цепи сменяющих друг друга эпох: пройдя круг, мир оказывается перед лицом катастрофы, и поддержание сложившегося миропорядка требует реконструкции креационного акта. Такие реконструкции (сакральные даты календарных праздников) регулярно возвращают вектор из прошлого в будущее к мифологическому времени креационного акта. Таким образом, космический брак неба и земли периодически воспроизводится в календарную дату, а значит вновь и вновь возрождаются все его атрибуты и персонификации — в том числе и богиня Л. В результате наложения

578

оформляющейся линейной временной схемы на этот циклический процесс повторяющиеся события сакральных циклов выстраиваются в хронологическую последовательность. В рамках античной философии происходит дальнейшее расслоение образа Афродиты, т.е. дифференциация понятия "Л.". Важнейшую роль сыграла в этом процессе философская концепция Платона. Основными компонентами креационного процесса выступают в его концепции "то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку" (Тимей, 50). Однако мировоззренческие акценты позднеческой культуры обусловили доминирование в креационной структуре мужского начала: креационный акт стал пониматься как деятельность, субъектом которой выступает мужское начало (активное, а значит — целеполагающее). Отцовский принцип выступает у Платона носителем цели генезиса, т.е. образа (идеи) будущего продукта, ибо оформляет вещи по своему образу и подобию. Мир идей-образцов тождественен с небом постольку, поскольку относится к мужскому началу; доминирование идеальных образцов над земными вещами выражает не идеалистические, но лишь патриархальные взгляды. Постичь мир совершенных идей, пребывая среди сотворенных подобий, можно лишь посредством приобщения к тем телесным предметам, где образы воплощены наиболее адекватно, т.е. к прекрасным. Подняться до царства нетленных образцов может лишь влекомый Эросом. Платон строит свою знаменитую лестницу Л. и красоты: от единичного прекрасного тела — к прекрасным телам вообще — затем к красоте души — затем к наукам и т.д. — "до самого прекрасного вверх" (Пир, 211с). Платоном поставлена последняя точка в семантическом расслоении понятия Л.: Л., ведущая человека по первым, доступным большинству, ступеням означенного восхождения, он называет Афродитой Пандемос (Всенародной); поднимающую же на вершину упомянутой лестницы, к самой идее прекрасного, — Афродитой Уранией (Небесной). Аналогичные философские модели могут быть обнаружены и в других культурных традициях, как, например, полная семантическая параллель платонизму в учении о бхакти ("Бхагавад-марга"). Однако семантическая раздвоенность образа Лакшми в философском умозрении не породила в восточной культуре двух взаимоисключающих трактовок Л. В европейской культуре это тоже произошло не в хронологических рамках классической античности: эстетический идеал калокагатии, характерный для классического полиса, задавал установку на изначальное единство и имманентную гармонию тела и духа. Грек любил и — был он счастлив в своей Л. или нет — не терзался вопросом о ее природе и сущности (см. произведения Сафо, Архилоха, Гелиодора, Лукиана и др.). Греческий роман — это всегда история преодоления сугубо внешних

препятствий (Харитон, Лонг, Гелиодор — ср. с личными письмами А. Блока или В. Соловьева, чье содержание центрировано проблемой интерпретации Л. как внутренним препятствием между любящими). Оформление двух взаимоисключающих аксиологических трактовок Л. в европейской культуре правомерно связывать с эволюцией неоплатонизма. Согласно Плотину, "всякая душа — Афродита", ибо причастна обоим (и дольного, и горнего) миров. А поскольку речь идет о божественном восхождении, постольку — в платоновской терминологии — душа мыслится именно как Урания, небесная. Пандемос же, оказавшись отлученной от божественного восхождения, приобрела аксиологически негативную семантику: "при восхождении души к Богу она имеет небесный эрос... здесь же она становится низменной подобно блуднице" (Плотин), семантическая раздвоенность образа Л. дополняется раздвоением аксиологическим, что радикально трансформирует платоновскую лестницу Л. и красоты: эрос ведет по ней человека вниз. Понятийные структуры неоплатоников послужили фактически готовым инструментом для выражения идей христианской аскезы. Фома Аквинский окончательно расставляет "точки над i", полагая чувственную Л. несовместимой с добродетелью. Христианской ортодоксией жестко противопоставлена возвышенная жертвенная Л. к Господу (Л. небесная) и Л. земная, рассматриваемая лишь в аспекте греховности. Эта антитеза серьезно сказалась на дальнейшем развитии европейской культуры, задав попытки ее преодоления в качестве важнейшей доминанты эволюции европейского искусства, европейской морали и европейской философии. Все многообразные стратегические модели разрешения данной проблемы, предложенные европейской культурной традицией, могут быть объединены в четыре большие группы. 1. Модели, декларативно постулирующие гармоническое единство тела и духа и восполняющие концептуальную недостаточность пафосностью своего претворения в жизнь. К таким моделям может быть отнесена ренессансная парадигма истолкования Л., дерзнувшая в условиях христианского культурного контекста прокламировать тезис о безгрешии плоти в качестве аксиомы. 2. Модели, пытающиеся органично вписать в христианское мировоззрение идею одухотворенности земной Л. К таковым можно отнести позднее францисканство (в частности, его Прован-

579

сальскую "книжную школу"), где феномен красоты рассматривался как свечение божественной благодати Творца в творении (своего рода "перевод" платоновского эстетизма на язык теологии). 3. Периферические (по отношению к ортодоксии) модели, пытающиеся с помощью сложных семиотических построений "легализовать" феномен телесности, задав ему особую, символическую интерпретацию. Сюда относятся: трактовка эротического вектора Л. как принципиально асимптотичного и незавершенного (куртуазная концепция "amor-entrave"), погружение эротических сюжетов в особое игровое пространство (поэзия трубадуров), корреляция Л. и ратной славы (Л. как награда за подвиг в северофранцузском рыцарском романе "артуровского цикла"), культивируемые в поэзии спекулятивные формы эротической лирики (монастырская литература Овидианского возрождения), а главное — сопряжение Л. со стремлением к знанию истины и к истинному знанию (повсеместно — от ортодоксальных мистиков до сожженного ортодоксами Бруно). 4. Особое место среди рассматриваемых попыток преодолеть разорванность представлений о Л. в европейском менталитете (а стало быть, и разорванность самого этого менталитета) занимают модели, предлагающие отказать от попыток такого преодоления. Подобная позиция может, на первый взгляд, показаться экстравагантной, на деле же она базируется на мужестве не закрывать глаза на наличие упомянутой разорванности, не уповать идиллически на беспрепятственное исчезновение аксиологического дуализма в интерпретации Л., а пытаться выстроить стиль и образ жизни в условиях конфликтного мирозерцания. Формы таких моделей весьма различны: от интеллектуалистских концепций рафинированных философов (типа Декарта) до страстных воззваний пламенных проповедников (типа Савонаролы). Ни одна из названных программ не решает в полной мере задачи создания непротиворечивой и нетравмирующей концепции Л. как целостного феномена. Проблема противостояния телесного и духовного аспектов Л. дает о себе знать и в рамках философии 20 в. С одной стороны, в 20 в. широкое развитие получает натуралистическая традиция интерпретации Л.: пансексуализм классического психоанализа, концепция невротизма Райха, теория "биологической недостаточности" человека Гелена, трактовка Плеснером телесности как сферы реализации человеческой сущности, трактовка эроса как фундаментального феномена (наряду с властью, игрой и смертью) в феноменологической антропологии Э.Финка, концепция нейрофизиологического детерминизма Рорти и др. Однако столь же ярко представлены в философии 20 в. и альтернативные концепции, продолжающие традицию трансцендентализма в интерпретации Л. Так, в концепции Тиллиха, Л. оценивается как связующее звено между сакральной и профанной историей: "вспышка" сакральной истории в профанную, открывающая подлинный смысл повседневных событий, требует кайроса, т.е. выдающегося, масштабного деяния, обнажающего сакральную подоплеку повседневной событийности. Большой кайрос — это грандиозный и радикальный исторический поворот; малый кайрос — это такое отношение человека к человеку, в котором сквозь ткань профанного отчетливо светится сакральная основа, по своему значению и роли в истории он равнозначен большому кайросу. Аналогично, в рамках тенденции аджорнаменто Л. рассматривается как личностно-созидающая сила ("новая антропология" Р.Гвардини, "философия интегральности" М.Ф.Шакка). Сюда же примыкает и концепция Шелера, в понимании которого Л. является тем инструментом, с помощью которого возможно постижение глубинных надвигательных ценностей, отличающих личность от так называемого "эмпирического индивида". Современная философия

постмодерна предлагает радикально новую стратегию интерпретации Л. Прежде всего, она включает в себя программу декогнитизации Л., основной пафос которой заключается в отказе от классических парадигм "Л. к знанию" и "знания посредством Л." (П.Слотердайк). Радикально новую ориентацию получает в постмодернизме и семиотический подход к феномену Л. Структурный психоанализ выявил языковую артикулированность бессознательной сферы, что было оценено в качестве обоснования символической природы желания (Лакан). На этой основе в постмодернизме оформляется философия "новой телесности": "телесность текста" (Р.Барт), "мышление интенсивностей" (Лиотар), "игра сингулярностей" (Батай). В рамках философии "новой телесности" бессознательное оказывается естественным, но не органическим, а желание телесным, но вне физиологии. В терминологии А.Шеридана, если классика была культурой аппетита, то постмодерн — культура неутоленности (ср.: "мышление соблазна" у Бодрийера и "философию желания" Делеза и Гваттари). Контуры новой парадигмы интерпретации Л. очерчиваются в современной философии постмодернизма на стыке таких тенденций, как постмодернистское переосмысление феномена взаимопонимания в контексте субъект-субъектных отношений (Батай, Бланшо, Ф.Джеймисон, Эко), новая — расширительная — трактовка дискурса как средства коммуникации (от Хабермаса к Гоулднеру), синтетическая тенденция в развитии экзистенциальной и психоаналитических программ в современной философии

580

(концепция "бытия-друг-с-другом" как нераздельного и неслиянного у Бинсвангера), разработка игровых моделей человеческого существования в современной антропологической феноменологии (от Хейзинги и Ф. Финка к Р. Кайюа), развитие постструктуралистской концепции эстетических поведенческих практик ("история сексуальности" Фуко). (См. также "Веселая наука".)

М.А. Можейко

ЛЮТЕР, Людер (Luther) Мартин (1483—1546) — немецкий мыслитель и теолог, идеолог Реформации в Германии,

ЛЮТЕР, Людер (Luther) Мартин (1483—1546) — немецкий мыслитель и теолог, идеолог Реформации в Германии, основатель немецкого протестантизма. Магистр "свободных искусств" Эрфуртского университета (1505). Возглавил кафедру моральной философии (с 1508), доктор теологии (1512) Виттенбергского университета. Осуществил перевод Библии на немецкий язык ("Библия, которая есть полное Священное писание на немецком", 1534), сыгравший важнейшую роль в конституировании немецкого литературного языка: при жизни Л. было продано более 100000 экземпляров этой книги. Основные сочинения: "Лекции о Послании к Римлянам" (1515—1516), "Десяносто пять тезисов" (1517), "Разговор об отпущениях и милости" (1518 — первое произведение, написанное Л. на немецком языке), "К христианскому дворянству немецкой нации" (1520), "О вавилонском пленении Церкви" (1520), "О свободе христианина" (1520), "О монашеском обете" (1521), "Верное предостережение всем христианам беречься мятежа и возмущения" (1522), "О светской власти, в какой мере мы обязаны ей повиноваться" (1523), "Против небесных пророков" (1524), "О рабстве воли" (1525) и др. Полное издание произведений Л. на немецком языке насчитывает 67 томов, на латыни издано 38 томов. В истории культуры и религии Западной Европы Л. инициировал возрождение пророчески-библейского, "израильско-христианского" типа религиозной веры: примитивно-чувственные культ и обрядность античного канона были им отвергнуты и замещены духовно-словесными репертуарами служения Богу. (Об учении Дионисия Ареопагита и его школы, согласно которой Бог — "жених" души, а душа — "невеста" Бога, Л. писал: "Это лишь собственные учения авторов, которые они принимают за высшую мудрость. И я когда-то этим занимался, конечно, не без большого вреда. Я говорю Вам: "Ненавидьте это "Мистическое богословие" Дионисия и подобные книги, в которых содержатся подобные басни, как чуму... Своим "Мистическим богословием", вокруг которого невежественные теологи поднимают так много шума, он принес самые большие неприятности. В нем больше платонизма, чем христианства, и я не хотел бы, чтобы чья-нибудь святая душа когда-нибудь знакомилась с этой книжицей". Как "пустую фантазию и мечтание" обозначил Л. представления Бонавентуры о мыслимых сценариях соединения души с Богом.) По мысли Хайлера, Л. не пытался (в духе сект первоначального христианства) слепо и механически подражать образцам павло-иоанновского Евангелия — он освободился от католической мистики, заменив ее набожностью, ориентированной на классическую библейскую, пророческо-евангелическую религию. 1) Л. поставил во главу угла религиозного мировоззрения утверждение мира и личности (ср. у Гёте: "высшее счастье для детей земли — это личность"). 2) Л. провозгласил в качестве подлинной веры собственную убежденность верующего. Христианство у Л. выступило как личный ответ грешной человеческой природы исполненному любви Богу, познаваемому из Библии благодаря вере: "Мы готовы доказать всему миру, что наше учение — не поэтический соблазн и не мечтание, но Писание и ясное Слово Бога. Мы не призываем следовать ничему другому, кроме спасения, и еще мы учим верить или быть твердыми". 3) Л. обратился к Богу как к личному господину и отцу, признав в качестве единственного мыслимого авторитета личность религиозного гения. Отвечая на новозаветный вопрос: "Что мне делать, чтобы унаследовать жизнь вечную?" (Лк. 10:25), Л. заявлял: "...Мы не обновили проповедь, а лишь возродили старое и твердое учение апостолов; мы не создали нового крещения и причастия, Отче наш, веры, мы ничего нового не хотели узнать или привнести в христианство, мы лишь поспорили и поговорили о

старом (о том, что Христос и апостолы оставили и передали нам). Но это мы сделали: мы нашли все то, что Папа скрыл своим лишь человеческим учением. Все, что было скрыто толстым слоем пыли и оплетено паутиной, мы милостью Божией воскресили, очистили, стряхнули пыль и вымели сор, чтобы оно вновь засверкало и все смогли увидеть, что есть Евангелие, Крещение, Причастие, Таинство, Ключ, Молитва, — есть все, что дал Христос и как нужно для спасения". 4) Л. сформулировал цель спасения в милости Бога. По Л., Бог в справедливости своей мог осудить людей на гибель, но по любви своей, наиболее полно явившей себя в распятии Христа, Он избрал путь спасения грешников. (Эта идея Л. — плод т.наз. "Башенного переживания", или "Turmerlebnis", — впоследствии была обозначена как концепция "вмененной праведности", согласно которой все мыслимые грехи людские затмеваются заслугами Христа.) По мнению Л., неисповедимость Бога, являющая себя в нелепости крес-

581

та, такова, что мера Его милосердия — милосердие без меры. В учении Л. любовь эта непосредственно связует человечество с Богом: такое предстояние Богу (Coram Deo) и именовалось Л. оправданием. (Ср. у апостола Павла: "Но Бог свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками. Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся им от гнева. Ибо, если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его".) 5) Л. свел общественный религиозный культ к объединению личностей для лишенного жертвенности общения с Богом. По мнению Л., никакие нравственные и должные дела не могут гарантировать спасение. В труде "О рабстве воли" Л. писал: "...Величие Бога — всепожирающий огонь, Он неподвластен никакому воздействию человеческой воли или разума". Деяния (т.е. дела, изначально замышляемые как "добрые"), по Л., составляют самую суть греха, ибо их основание — желание сделать себя, а не Бога центром Вселенной. Согласно Л., они /добрые дела. — А.Г./ даже не в состоянии создать высшую "предрасположенность" для спасительной милости: "Никаким другим трудом нельзя достичь Бога или потерять его, кроме как верой или безверием, доверием или сомнением; другие дела не доходят до Бога". Л. конституировал нравственно-теологические основания "чистой" религии милости: нравственная деятельность выступала лишь как само собой разумеющееся следствие сильного религиозного переживания. По мысли Л., "не следует спрашивать, нужно ли делать добрые дела, они должны твориться без каких-либо требований" (ср. с позднеиудейскими религиозными законами). Л. первым произнес добросердечные слова о священности и ценности честной профессиональной жизни ("повседневных добрых дел"), открыв тем самым "новую эпоху в отношениях между религией и культурой" (Хайлер и др.). 6) Л. усмотрел смысл откровения в осуществлении личности Иисуса Христа (лютеровская христология предельно акцентирована: "...и так софисты изобразили Христа, как будто бы он был человек и Бог; посчитали его ноги и руки, странным образом смешали обе его природы, что является лишь софистическим познанием Господа Иисуса Христа. Христос же был назван Христом не потому, что имел две природы. Как меня это касается? Он носит свое утешительное имя за свои дела, которые он принял на себя. То, что он по природе своей человек и Бог, касается только Его, но то, что он творит в мире, распространяет свою любовь на всех и на меня и становится моим спасителем и утешителем, — это происходит мне в утешение"). Главным мне пафосом "95 тезисов" Л. был отказ от организационной архитектоники католицизма, от лежащего в ее основании принципа незыблемого авторитета высших церковных иерархов, от ее догматики и теологии, фундированных мистическим приматом безличного. Согласно Л.: А) Подлинное покаяние правомерно понимать как исключительно внутренний процесс, осуществляющийся на протяжении всей жизни истинного христианина (тезисы 1—4). Б) Ни от каких небесных кар церковь освобождать не может (тезисы 5—7). В) Римский первосвященник не располагает какой-либо властью над чистилищем — к его отпущению грехов умершим Бог может и не прислушаться (тезисы 8—29). Г) Институт индульгенций греховен и богопротивен: раскаяние вплоть до готовности принять муку за грехи результируется для верующего в прощение безо всяких индульгенций (тезисы 30—40). Д) Если и существует сокровищница заслуг, накопленных Иисусом Христом и всеми святыми во спасение грешного человечества, то она — как крест, смерть и ад — споспешествует грешнику отнюдь не по милости папы (тезис 58); "ключи от царства" (Мф. 16:19) принадлежат, по Л., не римскому первосвященнику, но всей общине верующих (ср.: где двое или трое соберутся во имя Его, там будет и Он среди них. — Мф. 18:19—20). Е) Уверенность в спасительной силе отпущения грехов не может замещать и заместить веру в спасительность креста (ср. с будущей формулой Л.: "sola fide" — лат. "только верой") (тезисы 53—55). Л. неоднократно подчеркивал и сформулировал в качестве своеобразного символа собственного мировоззрения тезис о том, что "церковь наличествует всюду, где проповедуется и исповедуется слово Божие /Священное Писание — А.Г./; церковь потому и именуется царством веры, что ее глава невидим и является объектом веры. Превращать церковь в видимое царство есть заблуждение... Вера не может терпеть иного главы, помимо Христа". Л. сумел сформулировать и ритуально очертить для верующих новое, принципиально нетрадиционное чувство жизненной основы, резко контрастирующее с ортодоксально-мистическим. Вера для Л. — как для героев и фигурантов Ветхого и Нового Заветов — "живая отважная надежда на милость Божью, надежда настолько определенная, что он не устает об этом повторять. Такая надежда и сознание милости Бога делает его радостным, упрямым и веселым по отношению к Творцу и сотворенному миру". По мысли Л., "верить в Бога ... значит в борьбе обрести такое сердце, которое станет сильным и не

стью, грехам и стыду... Истинная вера — это доверие к Христу в сердце, и это доверие пробуждает в нас только Бог". Согласно учению Л., вера не может и не должна пониматься как экстатическое блаженство мистика в сфере сакрального бессознательного, она не есть опустошение естественной душевной жизни как итог ее религиозной сублимации — вера проявляема ежечасно, в повседневной, обыденной жизни, в привычных состояниях "посюстороннего" бодрствования. Если для католического мистика Бог — "сам в себе пребывающий и сам для себя достаточный", то для Л. Бог есть "открывшийся", "тот, Кто помогает в беде" и "тот, Кто внимает молитве", чья сущность — откровение и который проявляет свою волю и распаивает свое сердце в истории: "Бог — это не какой-то неизвестный и неопределенный Бог, но тот, который сам открыл себя в определенном месте и через свое собственное слово и посредством известных знамений и чудес отобразил себя, равно как возвестил, запечатлел и утвердил для того, чтобы можно было определенно узнать Его и достичь". Как утверждал Л.: "Во всем, посредством всего и над всем осуществляется Его власть, и более не действует ничего... Словечко "власть" не означает здесь покоящуюся силу, какой обычно обладают преходящие цари, о которых говорят: "он силен, хотя спокойно сидит и ничего не делает"; но силу действующую и деятельность постоянную, которая непрерывно встречается нас и воздействует. Поэтому Бог не покоится, а постоянно действует... Бог — огонь, который изнуряет, съедает и усердствует". Принципы, выдвинутые Л., — "*sola fide, sola gratia, sola scriptura*" (лат. "только верой, только милостью, только Писанием") — не только знаменовали восстановление в правах предельных форм выражения религиозного чувства ветхозаветного и новозаветного образца, но и провозгласили радикальнейший подход, в границах которого все крещенные христиане полагались священниками в силу самого их крещения. Была задана поворотная идея "священства всех верующих": каждый христианин был обязан не только с верой принимать слово Божие, но и служить ближнему своему. В конечном итоге Л. заместил католический принцип традиции и сопряженный с ним авторитет живой учительской службы личным авторитетом пророческих гениев Ветхого и Нового Заветов. Полемизируя с Августином, утверждавшим, что он "даже Евангелию верит лишь потому, что его побуждает верить авторитет католической церкви", Л. заявлял: "...это было бы ложно и не по-христиански. Каждый сам по себе должен верить потому, что это слово Бога, и потому, что он сам внутренне чувствует, что это истина... Ты должен сам в своей совести чувствовать Христа и непоколебимо верить, что это слово Бога". Л. не устранился постулировать неодинаковую религиозную ценность различных фрагментов Ветхого и Нового Заветов, полагая, что исконное право каждого истинно верующего "четко выбрать из всех книг те, которые являются наилучшими". По сути, становление западноевропейской цивилизации как социума, поместившего в свои основания идеалы всестороннего раскрепощения человека и обретения им прав и свобод в полном мыслимом объеме, было инициировано последующими высокоэвристическими интерпретациями идей Л., внешне носившими "всего лишь реформаторский" характер. Горизонт радикальной личностной свободы был задан Л. как предельная ценность: для него оказалось принципиально допустимым истолкование Писания через призму "основной событийности" библейско-пророческой веры. Каждый верующий христианин обретал личный религиозно-нравственный индикатор: искренняя опора на учение Павла и Иоанна обуславливала, по Л., абсолютное право любого человека во Христе на собственный выбор, на тот "единственный пробный камень, позволяющий придирчиво рассмотреть все книги, чтобы увидеть, вращаются ли они вокруг Христа или нет". События Библии, как полагал Л., переживаются истинно верующим при его встрече с текстом как вновь и вновь происходящие — происходящие неизбежно, здесь и сейчас. С другой стороны, императив личной свободы исполнял в идейной системе Л. также и роль значимой парадигмы мышления. Л. был убежден в том, что человеческая природа слаба и эгоистична, подвержена воздействию пороков, способна восставать против Бога; род же человеческий "поражен неизлечимой проказой и несмываемой скверной". Тем не менее он считал (в отличие от Аристотеля, этические максимы которого воспроизводились в томистской и оккамистской теологии), что не все поступки людей изначально расчетливы: по мнению Л., фундированному мыслями Протагора, Парменида и Платона, самые важные решения человека не связаны с непосредственной выгодой, они спонтанны и "боговдохновенны". Л. признавал плодотворность и оправданность сочетания в душе человека естественного знания о Боге, с одной стороны, и моральных принципов, фундированных разумом, — с другой. По Л., разум может лишь непрестанно подготавливать веру, но никогда не может заменить ее или превзойти. (При этом Л. полагал, что первозаданная людям созерцательная сила естественного познания постепенно ослабевает.) Формулируя первые в Европе программные стратегии религиозного просвеще-

ния, Л. ратовал за формальное обучение мышлению посредством логики: по его мнению, человеку должно "раздельно и четко называть вещь короткими и ясными словами", причем на родном ему языке. Отстаивая на императорском рейхстаге в Вормсе (1521) принцип автономии совести, Л. подчеркивал, что совесть сопутствует "Божьему гласу в душе", она суть "действенность Бога в душе": "никто не может меня спросить, должен ли он делать то и другое; но он сам может видеть и спросить свою совесть, во что ему верить и что

делать. Я не могу ему советовать и, тем более, приказывать" (Письмо Л. курфюрсту Иоганну от 25 мая 1529). Восстанавливая изначальное звучание библейской мудрости, Л. предвосхитил основной спектр концепций гражданских прав и свобод, впоследствии облагородивших западный мир: "Мысли и чаяния души не могут быть никому подвластны, кроме Бога; поэтому нелепо и невозможно повелениями принудить кого-либо верить так, а не иначе... И если светский владыка твой все же делает это, то скажи ему: "Не подобает Люциферу восседать вместе с Гос-подом; тебе, государь, я обязан служить и телом, и добром своим... но если велишь мне верить иначе, чем я верю, то не послушаюсь я тебя; в этом случае ты тиран и слишком высоко заносишься, — повелеваешь там, где нет у тебя ни права, ни власти". В историю немецкой мысли Л. вошел также как реформатор образования, языка, музыки и т.д. Инициированный Л. синтез жестко-рефлексивных оснований классически-римского мировоззрения /читай: права. — *А.Г./*, его сакрализация повседневной хозяйственной деятельности вкупе с освящением данной интеллектуальной "амальгамы" пафосностью личного выбора индивида очертили условия возможности вовлечения в сценарии человеческой практики как научной (формально-рациональной) компоненты, так и стоического по сути начала, жизненно необходимого для пребывания в рамках стихии "юного" буржуазного строя: по Л., "Бог означает то, чем следует запастись, чтобы во всех несчастьях иметь прибежище и находить благо во всех страданиях".

А.А. Грицанов

М

Das MAN (нем. Man — неопределенно-личное местоимение) — понятие, введенное в "Бытии и Времени" Хайдеггера (1927)

Das MAN (нем. Man — неопределенно-личное местоимение) — понятие, введенное в "Бытии и Времени" Хайдеггера (1927) при анализе неподлинного существования человека. Хайдеггер отмечает, что существует такая озабоченность настоящим, которая превращает человеческую жизнь в "боязливые хлопоты", в прозябание повседневности. Основная черта подобной заботы — ее нацеленность (как практически-действенного, так и теоретического моментов) на наличные предметы, на преобразование мира. С одной стороны, сама эта нацеленность анонимна и безлика, с другой — она погружает человека в безличный мир (М.), где все анонимно. В этом мире нет и не может быть субъектов действия, здесь никто ничего не решает, и поэтому не несет никакой ответственности. Анонимность М. "подсказывает" человеку отказаться от своей свободы (толпа как выразитель М. не принимает осмысленных решений и не несет ни за что ответственности) и перестать быть самим собой, стать "как все". Мир М. строится на практике отчуждения; в этом мире все — "другие", даже по отношению к самому себе человек является "другим"; личность умирает, индивидуальность растворяется в усредненности. "Мы наслаждаемся и забавляемся, как наслаждаются; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как видят и судят; мы удаляемся от "толпы", как удаляются; мы находим "возмутительным" то, что находят возмутительным". Главная характеристика мира повседневности — это стремление удержаться в наличном, в настоящем, избежать предстоящего, т.е. смерти. Сознание человека здесь не в состоянии отнестись к самому себе. Для повседневности смерть — это всегда смерть других, всегда отстранение от смерти. Это приводит к размытости сознания, к невозможности обнаружить и достичь своей собственной сущности (самости). Повседневный способ бытия характеризуется бессодержательным говорением, любопытством и двусмысленностью, которые формируют

"обреченность миру", растворение в совместном бытии, в среднем. Попытка вырваться из беспочвенности М., прояснить условия и возможности своего существования, может осуществляться лишь благодаря совести, которая вызывает существо человека из потерянности в анонимном, призывает человека к "собственной способности быть самостью".

В.Н. Семенова

MODERN (нем. die Moderne, фр. Modernité) — современность.

MODERN (нем. die Moderne, фр. Modernité) — современность. Проблема настоящего времени или *современного* мира трактуется в философии рубежа 20— 21 вв. в русле двух основных версий: 1) По Хабермасу, именно "Гегель — первый философ, развивший ясное понимание современного; поэтому мы должны вернуться именно к Гегелю, если хотим понять *внутреннее* отношение, связывающее современность и рациональность, отношение, которое вплоть до Макса Вебера казалось само собой разумеющимся и которое сегодня ставится под сомнение". (Ср. у Ш.Бодлера: современность — умонастроение, противостоящее академизму, продолжающему классическую традицию. По Бодлеру, принцип "die Neuzeit" или "нового времени" сформулировал Гегель.) По мысли Хабермаса, в гегелевской трактовке современность характеризуется: 1) индивидуализмом нравов; 2) правом на критику или свободой совести; 3) автономией поведения (то, кем я являюсь, зависит от того, что я делаю, а не от того, кем были мои предки); 4) идеалистической философией. Согласно Хабермасу, "проблема построения Современности, исходя из нее самой, возникает в сознании, прежде всего в области эстетической критики... Постепенный

отказ от античной модели произошел в начале XVIII века благодаря знаменитому спору Древних и Современных. Сторонники восстают против понимания Я, свойственного французскому классицизму в той мере, в какой последний уподобляет аристотелевское понятие совершенствования понятию прогресса, при

585

этом идея прогресса была подсказана современной естественной наукой". Проект модерна, сформулированный в 18 в. философами Просвещения, по версии Хабермаса, состоит в том, чтобы "неуклонно развивать объективирующие науки, универалистские основы морали и права и автономное искусство с сохранением их своеобразной природы, но одновременно и в том, чтобы высвободить накопившиеся таким образом когнитивные потенциалы из их высших эзотерических форм и использовать их для практики, т.е. для разумной организации жизненных условий". Как итог, — утверждает Хабермас, — с тех пор, "модерным, современным считается то, что способствует объективному выражению спонтанно обновляющейся актуальности духа времени". По убеждению Хабермаса, для осуществления М. как специфического "незавершенного проекта" необходимо направить "социальную модернизацию в другое некапиталистическое русло, когда жизненный мир сможет выработать в себе институты, которые ограничат собственную систематическую динамику экономической и управленческой системы деятельности". Постмодернизм в интерпретации Хабермаса оказывается покидающим "мир современности" течением "младоконсерваторов", присваивающих "ключевой опыт эстетического модерна, опыт совлечения покровов с децентрированной субъективностью, освобожденной от всех ограничений когнитивного процесса и утилитарной деятельности, от всяческих императивов труда и полезности". II) В современной французской философии авторами концепта "Новое время" называются Кондорсе и Конт. По мысли Лиотара, М. суть эпоха господства метанарративов. Философия Гегеля в таком контексте понимается как подводящая итог и представляющая в совокупности все эти повествования, концентрируя в себе "спекулятивную современность". Метанарратив, по Лиотару, ищет узаконенности в *подлежащем наступлению* будущем, в *подлежащей реализации* Идее (свободы, Просвещения, социализма и т.п.). Но, по мысли Лиотара, современный проект (реализации универсальности) разрушен (итог Освенцима и Холокоста): "победа капиталистической техно-науки над другими кандидатами на универсальное завершение человеческой истории — не что иное, как еще один способ разрушить современный проект, делая вид, что его реализуешь". Народоубийство Освенцима и открывает пост-М. (См. **Модернизм, Постмодернизм.**)

А.А. Грицанов

МАЙЕВТИКА (греч. maieutike — повивальное искусство) — метафора, с помощью которой Сократ прояснял сущность своего метода

МАЙЕВТИКА (греч. maieutike — повивальное искусство) — метафора, с помощью которой Сократ прояснял сущность своего метода философствования, специфицирующего сократический диалог, прежде всего по отношению к софистическому. Согласно Сократу, душа не в состоянии постичь истину, если только она ею "не беременна". Развернутое описание "метода" М. осуществил Платон: "Теперь мое повивальное искусство, во всем похоже на акушерское, отличаясь от него лишь тем, что я принимаю роды у мужей, а не у жен, роды души, а не тела. Мое главное умение состоит в правильном распознавании и отделении рождающихся фантазмов и лживостей в молодых душах от вещей живых, здоровых и реальных. По обычаю акушеров и я должен быть стерильным... от знания; попреки, что мне многие делают, в том, что я влияю на других, несправедливы, ибо никогда я никак не обнаруживал своего невежественного знания ни по одному из вопросов, ведь это вправду хула. Правда в том, что сами боги вынуждают меня к этому повивальному делу, запрещая мне рожать самому. По сути я во всем не то, что есть мудрец, из меня не родилось ни одного мудрого открытия, что было бы детищем моей души. Те же, коим нравилось быть со мной, пусть поначалу лишь видимым образом, некоторые вовсе несведущие, следуя за мной, действительно нечто производили, по благодати необычайной богов, которые им это разрешали. И ясно, что от меня они не получили ничего, и лишь у себя самих нашли нечто замечательное, что и произвели; но и помогая им в этом деле, я награжден — я и боги". М. базируется на отождествлении философа с носителем чистого сознания, функция которого — лишь вопрошать. Это фиксируется в принципе "знаю, что не знаю ничего". Вместе с тем полагается, что знание можно найти только через самопознание другого, но для этого необходимы процедуры очищения и уточнения, что осуществляется посредством постановки вопросов о сути тех или иных (прежде всего социальных) феноменов. Последнее выступает образцом для рассуждений Платона об эйдосах. (См. также Сократ.)

Д.В. Майборода

МАЙМОНИД (Maimonides), настоящее имя Моше бен Маймон или сокращенно на иврите Рамбам (Раби Моше бен Маймон) (1135—1204

МАЙМОНИД (Maimonides), настоящее имя Моше бен Маймон или сокращенно на иврите Рамбам (Раби Моше бен Маймон) (1135—1204) — еврейский мыслитель, врач — лейб-медик египетского султана Саладина, философ и теолог. Последние годы жизни провел в Каире, занимаясь торговлей драгоценными

камнями. Один из наиболее авторитетных раввинов средневековья. Основные философские сочинения: "Наставник заблудших" ("Морэ невухим"; ок. 1190, написано на арабском языке, позже переведено на древнееврейский), "Книга заповедей" и др. Упорядочил, опираясь, в частности, на ряд подходов философии Аристотеля, труднопонимаемые до того времени предания Талмуд-

586

да, осуществив оптимальное их истолкование. М. — автор первого полного систематизированного кодекса еврейского права — "Мишнэ Тора", позволявшего избегать утомительных поисков соответствующих тезисов в Талмуде. Автор символа веры иудаизма, выраженного в 13 пунктах, адаптированный текст которого помещен во многих еврейских молитвенниках (двенадцатый пункт гласит: "Я всем сердцем верую в приход Машиаха, и даже если он задерживается, я все равно буду ждать его"). Согласно М., высшие принципы Истины, отраженные в постулатах еврейской религии, нуждаются в строгом и рациональном обосновании. По мысли М., разум и вера лишь на поверхности производят впечатление взаимоисключающих друг друга. Разумное доказательство существования Бога, единства Его бытия и бестелесности, по М., вполне осуществимо. Мирское, согласно М., то есть, то отсутствует: поскольку оно не имеет в себе оснований собственного бытия, постольку оно отсылает нас к бытию иного порядка — к бытию необходимому. Или: в свете концепции творения в мирском присутствует нечто более высокое, чем необходимое бытие. Утверждая иное, мы ставим под сомнение свободу Божьего промысла. Так как Бог являет собой действующую и финальную причину универсума, то действующий интеллект един и отличен от умов людей, наделенных лишь пассивным интеллектом. Действуя, люди уменьшают дистанцию между собой и подлинным интеллектом. Умирая, люди утрачивают индивидуальные различия промеж собой: остается лишь чистый, высший интеллект — в этом смысле (как фрагмент указанного интеллекта) человек бессмертен. Аргументы М. оказали определенное влияние на организацию мышления Фомы Аквинского (неоднократно цитировавшего "Раби Моисея") и Спинозы. Неоднократно подвергался критике со стороны еврейских и мусульманских ортодоксов. М., видимо, единственный философ нашей эры, символизирующий единение четырех культур: греко-романской, западной, еврейской и арабской.

А.А. Грицанов

МАКИАВЕЛЛИ (Machiavelli) Никколо ди Бернардо (1469—1527) — итальянский мыслитель, политический деятель, историк и военный теоретик

МАКИАВЕЛЛИ (Machiavelli) Никколо ди Бернардо (1469—1527) — итальянский мыслитель, политический деятель, историк и военный теоретик. Секретарь Совета десяти Флоренции (1498—1512), отвечавший за дипломатические связи республики. Основные сочинения: "Государь" (1513, впервые опубликован в 1532), "Рассуждения о первых десяти книгах Тита Ливия" (1516—1517), "О военном искусстве" (1519—1521), "История Флоренции" (1520—1525) и др. Отдавая симпатии "народу" (активным и зажиточным горожанам) в отличие от нелюбимых им городских низов, плебса и церковно-клерикальных кругов папского Рима, М. разрабатывал правила политического поведения людей и превозносил этику и мощь "гордой" дохристианской Римской империи. С точки зрения М., наиболее жизнеспособными государствами в истории являлись те республики, граждане которых обладали максимально возможной степенью свободы, самостоятельно определяя собственную судьбу. М. характеризовал самостоятельность, величие и мощь государства как идеал, для достижения которого политики должны использовать всевозможные средства, не думая о моральной стороне своих поступков и о гражданских свободах. М. ввел понятие "государственный интерес" для выражения претензий государства на право не обращать внимания на законы, которые оно призвано гарантировать, в случае, если этого требуют т.наз. "высшие государственные интересы". Целью действий правителя безусловно, т.обр., является успех, а не добродетельность или порочность. (Согласно М., "правление заключается главным образом в том, чтобы твои подданные не могли и не желали причинить тебе вред, а это достигается тогда, когда ты лишишь их любой возможности как-нибудь тебе навредить или осыплешь их такими милостями, что с их стороны будет неразумие желать перемены участи".) "Государь" М. — это своеобразное технологическое руководство по захвату, удержанию и использованию государственной власти. Будучи сторонником республиканского устройства государства, М. не видел перспектив для него в масштабах всей Италии и советовал "новому государю" "по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла". Преступления, совершенные во имя Родины, по мнению М., — это "славные преступления". С точки зрения М., "ни один порядочный человек не упрекнет другого, если тот пытается защитить свою страну всеми возможными средствами". При этом М. призывал уделять особое внимание "общему благу" — общенациональным интересам, ибо широкие народные массы при известных условиях мудрее любого государственного лидера. (По М., истинная земная мудрость достижима посредством тщательного наблюдения за поступками людей и при помощи изучения истории.) Разделяя тезис христианства об изначальном зле человеческой природы, М. настаивал на целесообразности осуществления воспитательных функций в обществе государством, а не церковью. При этом М. был убежден, что максима традиционных религии и морали не должно придаваться никакого значения, если они не в состоянии содействовать усилению потенциала благоустроенного социума. Выступая в Древнем Риме как "необходимейший инструмент поддержания цивилизованного государства",

М., утратила эту функцию по мере насаждения христианством идеалов смирения и послушания: римскую этику самосохранения и самоутверждения М. ставил безусловно выше христианского идеала смирения. Основополагающей особенностью всякого общества М. полагал борьбу и жестокую конкуренцию между людьми. По М., именно человеческий эгоизм и потребность в его насильственном обуздании породили государство как особый социальный институт: "Добрые примеры порождаются добрым воспитанием, доброе воспитание — хорошими законами, а хорошие законы — теми самыми смутами, которые многими безрассудно осуждаются". Стяжательство, по мнению М., — это не только атрибут природы современных ему людей, но и неизбывный человеческий жребий: человек у М. "скорее забудет убийство отца, нежели конфискацию наследуемого имущества". Рассудительный государь поэтому может позволять себе убивать, но отнюдь не грабить. Доблесть результативной преобразующей деятельности людей М. предлагал определять с помощью набора понятий *virtu* — основополагающего достоинства удачливого правителя — способности интеллекта и воли человека поступать бодро и динамично. М. считал, что одной частью собственной жизни мы можем распоряжаться самостоятельно, другая же — удел факторов и сил, неподвластных нам. Итогом этого является то обстоятельство, что одинаковые действия, осуществленные в разные времена, resultируются принципиально разнокачественно. Счастливая фортуна, т.обр., — гармония политического действия и окружающей эпохи. После замены республиканской администрации Флоренции тиранией Медичи М. был изгнан. М. испытал тюремное заключение, подвергался пыткам. Среди первых критиков М. были Кампанелла и Ж. Боден. В 1546 среди "отцов" Тридентского собора был распространен мемориал, в котором было сказано, что "Государь" написан рукой Сатаны". В 1559 все сочинения М. были включены в первый "Индекс запрещенных книг". М. писал: "Пусть судьба растопчет меня, я посмотрю, не станет ли ей стыдно". (Самой известной попыткой литературного опровержения М. было сочинение Фридриха Великого "Антимакиавелли", написанное в 1740; в нем отмечалось: "Я дерзаю ныне выступить на защиту человечества от чудовища, которое желает его уничтожить; вооружившись разумом и справедливостью, я осмеливаюсь бросить вызов софистике и преступлению; и я излагаю свои размышления о "Государе" Макиавелли — главу за главой, — чтобы после принятия отравы незамедлительно могло бы быть найдено и противоядие".) В церкви Санта Кроче на могильном памятнике М. находится надпись: "Никакая эпитафия не выразит всего величия этого имени". Труды М. знаменовали начало нового этапа развития политической философии Запада: рефлексия над проблемами политики, по убеждению М., должна была перестать кореллироваться нормами богословия либо максимами нравственной философии. Произошел окончательный разрыв с мировоззрением св. Августина: все помыслы и все творчество М. увязывались с пафосом Града Человеческого, а не Града Божьего. Политика тем самым утвердила себя самое как самостоятельный объект исследования — как искусство создания и усиления государственной власти.

А.А. Грицанов

МАЛЬБРАНШ (Malebranche) Никола (1638— 1715) — французский философ, главный представитель окказионализма.

МАЛЬБРАНШ (Malebranche) Никола (1638— 1715) — французский философ, главный представитель окказионализма. Основные произведения: "О разыскании истины" (1675), "Христианские размышления" (1683), "Беседы о метафизике" (1688) и др. Отправным пунктом учения М. стала неспособность картезианского дуализма объяснить проблему взаимодействия души и тела. Многие понятия Декарта, такие как субстанциальный дуализм, интеллектуальная интуиция и др., связанные с окказионалистской проблемой, приобретают в трактовке М. христианско-августинианское звучание. Утверждая принципиальную невозможность взаимодействия души и тела в силу их абсолютного разграничения, М. считал, что эти две субстанции имеют принципиально различную природу и потому под так называемой телесной причиной, или причиной волевого акта, следует понимать не что иное, как лишь "повод" для истинно "действующей" причины, т.е. Бога, с помощью которого только и возможно такое взаимодействие. Таким образом, взаимосвязь тела и духа может быть, по М., объяснена как результат непрерывного непосредственного вмешательства божественной воли, понятого как чудо. В своей идеалистической интерпретации основных идей Декарта М. дошел до утверждения о невозможности естественного влияния не только тела на душу, но и тела на тело. В гносеологии М. различает четыре вида или пути познания объектов: познание бытия Бога через посредство самих вещей; познание материальных тел через идеи вещей; познание своей собственной души через так называемое внутреннее чувство и познание душ других людей и чистых духов через познание по аналогии. Согласно М., знания людей о своей душе и душах других людей, а также о Боге являются все же областью веры, а не разума, поэтому к ним не могут быть применены критерии ясности и отчетливости, как это возможно в знании о материальных вещах. В толковании идей М. был близок к Платону, считая, что, созерцая последние, человек видит их в Боге; не Бог существует в мире, а мир

в Боге. "Все существует в Боге", "Бог есть место духов" — эти и подобные им высказывания М. были близки к спиритуализму, в то время как признание им "материальных творений" придавало его учению пантеистическую окраску ("Бог находится повсюду в мире"). М. оказал большое влияние на Беркли, который довел до логического завершения ряд идей М., направив их на отрицание материальности как таковой. В 18 в. идеи М. были подвергнуты резкой критике со стороны английских материалистов-сенсуалистов, особенно Локка, и французских просветителей.

Т.Г. Румянцева

МАМАРДАШВИЛИ Мераб (1930—1990) — грузинский и российский философ.

МАМАРДАШВИЛИ Мераб (1930—1990) — грузинский и российский философ. Работал в редакциях журналов "Вопросы философии" и "Проблемы мира и социализма" (Прага), в Институте международного рабочего движения. В 1968—1974 — заместитель главного редактора журнала "Вопросы философии". В 1974 был уволен по идеологическим причинам. С 1980 — научный сотрудник Института философии АН Грузии (Тбилиси). Философская и публично-просветительская деятельность М. сыграли важную роль в становлении независимой философской мысли в Советском Союзе. Большое духовное и образовательное значение имели курсы лекций по философии, прочитанные им в 1970—1980-х в различных вузах страны, а также многочисленные интервью и беседы с ним, записанные и опубликованные в годы перестройки. Сквозная тема философии М. — феномен сознания и его значение для становления человека, культуры, познания. Сознание М. рассматривал как космологическое явление, связанное с самими основаниями бытия, а онтологию сознания он считал неустранимой структурой современной парадигмы рациональности (онтология рассматривалась М. конструктивно — как предельная форма мыслимости и практикования, а не репрезентативно). Ранние работы М. связаны с деятельностью Московского логического кружка, который сложился в начале 1950-х на философском факультете МГУ. Кружок стремился исследовать мышление как исторически развивающееся органичное целое. Средством такого исследования должна была стать особая содержательно-генетическая логика, разработка которой предполагалась в кружке. Первоначально такая логика разрабатывалась на пути экспликации и описания метода и логики "Капитала" Маркса. В этой связи М. исследовал процессы анализа и синтеза "диалектического целого" (системы), взаимосвязь формы и содержания мышления, соотношение логического и исторического в исследовании систем и др. Проблемы, поставленные логическим кружком и этими исследованиями, получили своеобразное отражение в более поздней работе М. "Формы и содержание мышления" (1968), где на материале немецкой трансцендентально-критической философии М. по существу воспроизводятся фрагменты актуальных дискуссий 1950-х о путях построения содержательно-генетической логики и демонстрируется собственный подход к этим проблемам. Однако вскоре логический кружок вплотную столкнулся с проблемой онтологии мышления, т.е. с проблемой выбора предельных объяснительных категорий по отношению к феноменам мышления. Результатом осознания этого стала формулировка участниками кружка различных подходов и исследовательских программ. М. занял последовательную картезианскую позицию, положив в основание трактовки мышления представление о нем как состоянии сознания. Эта позиция во многом определила стиль и направление его последующих исследований, а категория сознания стала центральной в его философии. Построение позитивной теории сознания М. полагал невозможным, поскольку сознание как таковое в силу своей интенциональности не может быть схвачено в категориях "предмета" или "вещи". Возможным решением он считал разработку метатеории, направленной на наличные языковые и символические формы, посредством которых могут схватываться те или иные структуры сознания. Эту задачу можно обозначить как задачу экспликации и вычленения фундаментальных философских допущений относительно структуры сознания или задачу историко-философского метаописания сознания. Таким образом, историко-философское самоопределение становится другой отличительной чертой подхода М. Саму философию он полагал принципиально открытой культурной формой, в которой происходит экспериментирование с самими предельными формами и условиями мыслимости. Результатом этого экспериментирования, производимого с наличным языком и мыслительным материалом, является изобретение форм, открывающих новые возможности мышления, человеческой самореализации, культуры. Реальное поле философии М. полагал единым как некоторый континуум философских актов, реализующих определенную мысленную неизбежность. Считал, что различия в философских системах возникают лишь на этапе языковой экспликации этих актов и их интерпретации. Таким образом, М. различал "реальную философию", которая едина, и "философии учений и систем", предметом которых является "реальная философия". Принципиальной чертой реальной философии как онтологической основы философии является предельная персоналистичность, экземплифицированность и индивидуальность. М. полагал, что только в точках индивидуации и экземплификации ак-

ТОВ сознания как реальных философских актов происходит онтологическое "доопределение мира". За счет понятия реальной философии и принципа индивидуации осуществлял выход за рамки гносеологической трактовки сознания к онтологической постановке проблемы. Разработка метода истории философии как метатеории сознания осуществлялась М. на различном материале. Так, работа "Формы и содержание мышле-

ния" посвящена критике гегелевской теории познания и гегелевского метода истории (оппозиция гегельянству являлась общей установкой участников логического кружка). Вместе с тем, кантовская априорная форма, гегелевская содержательная форма рассматриваются М. в ней как методологические структуры мышления, посредством которых разрешались реальные гносеологические проблемы классической философии. Эта книга особенно важна в плане понимания последующих работ философа, поскольку категория "формы" занимает в них фактически одно из центральных мест. В дальнейшем под "формой" вообще М. понимал некоторую генеративную структуру или "орган" мысли, познания, культуры. Имея некоторое обобщенное, но вместе с тем до конца аналитически не прослеживаемое содержание, "форма" всегда предполагает некоторую неопределенность, преодолеваемую только в экземплифицированных актах сознания. Доопределяемое в актах сознания конкретное содержание формы всегда исторично и в этом смысле случайно, однако сама форма не сводима к этим содержаниям, поскольку обладает по отношению к ним порождающей функцией. Форма, по М., — это порождающая конструкция мыслей, смыслов, переживаний, человеческих состояний вообще. Это своеобразная искусственная приставка к естественным способностям человека и "машина", производящая предельные человеческие состояния. В 1960-х М. обращается к анализу сознания в работах Маркса, в ходе которого он показывает, что политэкономическая теория Маркса имплицитно содержит неклассическую концепцию сознания. Марксовы абстракции "практики", "превращенной формы", "идеологии", "надстройки" существенно трансформировали классическое поле онтологии и эпистемологии. М. показывает, как с помощью этих абстракций и особого метода мышления Маркс вышел за рамки рефлексивной конструкции самосознания, заданной Декартом и немецкими классиками. Особенно глубокую разработку у М. получает категория "превращенной формы". Эта категория указывает на те свойства и структуры сознания, которые не поддаются развертке на уровне актов рефлексии. Спецификой превращенной формы является действительно (а не в сознании наблюдателя) существующее извращение содержания или такая его переработка, при которой оно становится неузнаваемым прямо. В своих лекциях по античной философии, лекциях о Декарте ("Картезианские размышления") и Канте ("Кантианские вариации") М. анализирует аппарат философской мысли как язык "реальной философии", за которым стоят определенные феномены сознания и структуры мышления. С одной стороны, это всегда экземплифицированные акты сознания тех или иных мыслителей и философов, а с другой — акты, в которых выкристаллизовывались порождающие структуры европейского мышления. Теория припоминания Платона и его абстракция рациональной структуры вещи ("идея"), принцип *cogito* и теория непрерывного творения Декарта, априорные формы и принцип интеллигибельности Канта, Марксова концепция превращенных форм сознания и понятие "практики" — эти философские парадигмы, с точки зрения М., являясь определенной трактовкой феномена сознания, в значительной степени конституировали онтологическое поле философии и европейский тип рациональности. Отличия классического и неклассического типов рациональности становятся темой специальной работы философа. Область философских интересов М. не ограничивалась историей философии. Возможности исследования феномена сознания обсуждались им в рамках гносеологии, социальной философии, методологии психологии, на материале психоанализа и, наконец, на материале искусства. В лекциях о Прусте и его романе "В поисках утраченного времени" М. анализирует художественное произведение как "производящее произведение", в котором смыслы не предзаданы в авторском замысле, а устанавливаются по ходу создания самого произведения. Сама форма романа выступает здесь своеобразной "машиной", или "органом", сознания, позволяющей человеку отдать себе отчет в собственных чувствах и переживаниях, довести эти состояния до формы сознания. Исходную бытийную структуру сознания М. полагал символичной. Символ, в отличие от знака, не предполагает непосредственного референта, он указывает на бытийную структуру, а не на предметное содержание сознания. Символы — это своего рода "органы", или "орудия", сознания, структуры, изменяющие режимы сознательной жизни, то, с помощью чего организуются предельно когерированные состояния (например, символ смерти). Другим выделенным им принципом организации сознания является его иерархичность или полиструктурность. Сознание не гомогенно, его невозможно редуцировать к какой-то одной структуре. Различные структуры сознания накладываются друг на друга, переозначивают себя в семиотических процессах, а кроме того, еще и экранируются, т.е. проецируют себя на другие структуры как на

экраны. Именно свойство экранирования создает иллюзию рефлексивной объективации сознания, когда вся сложная иерархическая структура сознания, включающая бытийно-символический уровень, процессы семиотизации и др., сводится к предметному содержанию. Вторичные структуры сознания, упаковывающие исходные структуры и несущие их в неузнаваемом, превращенном виде, становятся доступными для производства, технологизации, тиражирования, массовизации и т.д. Вместе с тем, ставшее массовым производство сознания создает опасность его фрагментаризации, разрыва с генеративными структурами. Ответственность интеллектуала, философа и ученого сегодня состоит в "обязательности формы", т.е. в постоянном усилии по выполнению полных и целостных актов мысли, воспроизводящих интеллигибельную форму мышления в целях воспроизводства и сохранения ее в культуре. Другой опасностью, которую обсуждал М. в последние годы, является антропологическая катастрофа, порождаемая разрушением интеллигибельных форм цивилизации, культуры, языка, онтологических структур сознания. М. рассматривал человека как не-

которую возможность или потенциальность самоосуществления. Становление и самоосуществление человека в таком смысле невозможно вне интеллигибельного пространства, допускающего самореализацию, и вместе с тем, вне усилия самого человека по восстановлению достоверности сознания и усилия мысли на собственных основаниях. Ситуация антропологической катастрофы была описана М. с помощью принципа "трех К". Первые два "К": Картезий (установление достоверности знания и соразмерности человека миру в актах "Я есть", "Я могу"), Кант (принцип формальной интеллигибельности) задают онтологическую основу рациональности, а третье "К" (Кафка) — неопишемую ситуацию абсурда, когда при всех тех же знаках и предметных номинациях и наблюдаемости их натуральных референтов не выполняется все то, что задается первыми двумя принципами. Третье "К" порождает "зомби-ситуации", вполне человекоподобные, но в действительности для человека потусторонние, лишь имитирующие то, что на деле мертво. Продуктом их, в отличие от Номо sapiens, т.е. от знающего добро и зло, является "человек странный", "человек неопишемый". Проблема человеческого бытия, с точки зрения К-принципа, состоит в том, что ситуации, поддающиеся осмысленной оценке и решению (например, в терминах этики), не даны изначально, создание и воспроизводство таких ситуаций каждый раз требует человеческих усилий по осуществлению "актов мировой вместимости", относящихся к кантовским интеллигибилиям и декартовскому *cogito ergo sum*. Как философские идеи, так и политические взгляды М. (*если народ пойдет за Гамсахурдия, я пойду против народа*) не утратили своей остроты в современной культуре, — не случайно открытие в 2001 в Тбилиси памятника М. (работа Э.Неизвестного) вызвало идеологически окрашенные уличные столкновения, (См. также **Сверх-Я**.)

А.Ю. Бабайцев

МАНИХЕЙСТВО — религиозно-философское учение, возникшее в 3 в. на Ближнем Востоке и распространившееся в 3—11 вв. от Северной Африки до Китая.

МАНИХЕЙСТВО — религиозно-философское учение, возникшее в 3 в. на Ближнем Востоке и распространившееся в 3—11 вв. от Северной Африки до Китая. В поздней Римской империи и Византии подвергалось ожесточенным гонениям со стороны государства и ортодоксального христианства. В Средней и Центральной Азии нашло более благоприятную почву и в 8—9 вв. стало государственной религией уйгуров. М. основано на идее религиозного синкретизма и дуалистической природы бытия (свет — тьма, добро — зло); оно соединяет в себе идеи парсизма, христианства, буддизма, гностицизма и других древних верований Востока (область Месопотамии). Как религиозно-философское учение М. представляло собой: 1) рационалистический подход; 2) радикальную форму материализма; 3) пафосный дуализм добра и зла, понимаемых в М. не просто как моральные, но также и как онтологические и космические начала. (По мысли Августина, "манихеи утверждают существование двух начал, во всем различных и противоположных, но в то же время вечных и взаимосвязанных, неразделимых ... эти две субстанции — в вечной борьбе и смешении".) Основатель М. — Сураик, прозванный Мани (214—277), из персидского княжеского рода. Как утверждает сказание, в отрочестве он оставляет родной дом по указанию явившегося Ангела. Получает разностороннее религиозное образование: от отца — в рамках парсийской веры, самостоятельно — через комплекс вавилонских учений. Мани выступает с проповедью своей религии при дворе царя Сапора (Сабура, 238). Подвергается гонениям. Уходит с миссионерством на Восток — в Китай, Индию, Восточный Туркестан (по другой версии, был казнен, а проповедническую деятельность вел уже другой человек, взявший то же имя). В 270 возвращается в Персию. Идеейно противостоит мобедам — жрецам господствующей религии. В 277 вступил в диспут с великим мобедом Кирдэром при дворе Бахрама I и отказался доказывать истинность своей веры глотанием расплавленного свинца и показом чудес. По преданию, Мани был обезглавлен, а из его содранной кожи сделано чучело. По другой версии, основы М. были заложены за 100—150 лет до рождения Мани. Главные положения учения якобы сформировал купец Скиорианк ("Тайны", "Главы", "Евангелие", "Сокровища").

591

Оставшееся после него состояние хранила некая вдова, у которой был раб по имени Кубрик. По смерти вдовы последний завладел этим состоянием, взял себе имя Манес, что означало либо сосуд, либо (греч.) "дух" или "ум". К этому времени у Манеса уже было 22 ближайших ученика. Дальнейшие события жизни Мани совпадают с первой версией. Основное же различие заключается в том, что в первом случае Мани является непосредственным создателем религии, тогда как во втором он выступает, по всей видимости, адептом некоего тайного культа, чье учение он решает разгласить. Мани оставил много литературных трудов: "Сабуркан", "Книга тайн", "Евангелие", "Книга гигантов", "Свет достоверности" и др., из которых до 20 в. дошли только отдельные фрагменты, чем и обуславливается сложность систематизации учения Мани. Дуалистическое учение М. разветвляется в системе "трех времен". В "первое время" существуют два вечных противостоящих принципа: Добро и Зло, Свет и Тьма. "Природа Света едина, проста и истинна", поэтому не допускает слияния с Тьмою. "Второе время" — этап смешения двух принципов. Зло (материя) вторгается в царство Света. Благой Отец, Владыка Света, порождает Матерь Жизни, а та — Первочеловека, который вступает в борьбу с архонтами (духами зла), терпит поражение и пленяется тисками материи. Для

спасения Благой Отец порождает через Матерь жизни Духа живого (Логос), который побеждает архонтов и создает космос для очищения Света, поглощенного материей. Солнце и луна способствуют освобождению божественного Света: Луна принимает души умерших во время своего увеличения, а с убыванием отправляет их к Солнцу, которое пересылает их к Богу. "Третье время" — период окончательного разделения Света от материи и торжества Добра. Люди в М. являются творениями тьмы (материи), которая заключила их души — искры Света — в оковы плоти. Человек создан по образу Первочеловека, увиденного материей на Солнце, поэтому он божественен. Освобождение души — исторический процесс, происходящий через Великих посланников Благого Отца. Мировоззренческую и историко-религиозную доктрину характеризует следующий текст самого Мани: "Учение мудрости и добрых дел приносилось в мир время от времени, в непрерывной последовательности, через посланников Божиих. Так, в один круг времени пришло это истинное учение через посланного, называемого Буддою, в земле индийской; в другое время через Заратуштра (Зороастра) — в стране персидской; еще в другое — через Иисуса, в краях западных. После того сошло на землю это нынешнее откровение... через меня, Мани, посланника истинного Бога, в стране вавилонской". С величайшим почитанием Мани относился к Иисусу, указывая, что через этого человека действовал небесный дух, Христос, просвещавший низшую природу людей. Однако для манихеев Христос воплотился лишь внешним образом, такой же внешней и лишь видимой была Его смерть и воскресение. Мани разделял и свойственный гностицизму обычай противопоставления Бога Ветхого Завета Богу Нового Завета. Моисей, по Мани, не был вдохновлен Богом, это было теневое начало, именно поэтому Ветхий Завет надлежит отвергнуть. Очищение добра от зла среди людей происходит, согласно версии М., стараниями "избранных", которые вместе с "послушниками" и образуют церковь. "Избранные" очищаются от зла не только посредством чистой жизни, безбрачия и отказа от семьи, но и воздерживаясь от материальных забот, занимаясь лишь самосовершенствованием. "Послушники" же ведут жизнь менее совершенную, заботясь об "избранных", чтобы они ни в чем не нуждались. Согласно учению М., грех происходит не от свободной воли, а от универсального злого начала, которое проникает в нас. Из плоти и духа следуют две субстанции, две души и два разума, один благой, другой порочный, порождая борьбу между ними: плоть желает одного, дух — противоположного. По мысли Мани, "Сыны Света" имеют определенную многоступенчатую иерархию от Учителей — "Сынов кротости", до рода оглашенных (мирян). Следование духовной иерархии, по Мани, позволит Свету одержать победу. Основу культа М. составляли молитвы, гимны и строгий этический аскетизм, с элементами ритуалов буддийской, стоической, пифагорейской жизни. Это позволяло тайно распространяться учению Мани. В 3—4 вв. оно захватило огромную территорию от Китая до Африки. Во времена императора Диоклетиана начинаются карательные действия против манихеев со стороны государства и ортодоксального христианства. Движение продолжает существовать до 10—11 вв. Последствием существенно влияло на формирование павликянства и богомилства и — наряду с гностицизмом — легло в основу ересей альбигойцев и катаров. Сохранилось в Средней Азии до настоящего времени. Источниками являются сочинения Августина Блаженного, который 8 лет принадлежал М., но только лишь на первой из трех ступеней посвящения. Немецкий ориенталист Кесслер собрал фрагменты М. учения и издал отдельным трудом (1889).

В.В. Лобач, А.А. Лезгилин

МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА НЕОКАНТИАНСТВА — направление в русле неокантианства,

МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА НЕОКАНТИАНСТВА — направление в русле неокантианства, предпринявшее попытку трансцендентально-логической интерпретации учения Канта. Свое название получила от

592

имени города, в университете которого начал свою деятельность основатель школы — Коген, сплотивший вокруг себя группу последователей и единомышленников (Наторп, Кассирер и др.). Как и Кант, представители М.Ш. стремятся объяснить возможность научного знания (математического естествознания, главным образом) и обосновать его общезначимость. При этом их не устраивает широко распространенная в то время благодаря Ф. Ланге психо-физиологическая интерпретация кантовского трансцендентального субъекта, исходящая из его специфической структурной организации, тождественность которой якобы и обуславливает общезначимость научной картины мира. М.Ш. делает решающий акцент на само научное знание, существующее в форме математического естествознания, а в качестве решающей задачи философии провозглашает поиск логических оснований и предпосылок этого знания. Путь решения данной задачи идет, т.обр., от самого факта научного знания к его объективно-логическим предпосылкам. Аналогичная тенденция имела место уже в теоретической философии (трансцендентальной логике) Канта. Суть ее выражал сам трансцендентальный метод Канта. От факта научного знания он шел к выявлению его логических условий и предпосылок, в роли которых у него выступали априорные, присущие самой мысли логические основания, осуществлявшие синтез всего многообразия ощущений. В результате этого синтеза и получалась т.наз. картина природы как единственно возможная, т.е. построенная математическим естествознанием. Поэтому в качестве своей задачи Кант и ставил осуществление трансцендентальной де-

дукции этих априорно-логических форм — чистых понятий или категорий, которая доказывала бы, что они являются необходимым и достаточным логическим условием математического естествознания и природы вообще. Считая трансцендентальный метод наиболее сильной стороной ортодоксального кантианства, марбуржцы в то же время осознают, что не все части данного учения являются чистым выражением этого метода (имеются в виду субъективный характер кантовского трансцендентализма, когда предпосылки научного знания оказываются тесно связанными с организацией сознания познающего субъекта, а также метафизический принцип о реально-объективном существовании "вещей в себе"). Представители М.Ш. стремятся поэтому очистить трансцендентальный метод Канта от психологического и метафизического моментов и утвердить его в чисто логической форме. С этой целью они требовали, подобно Канту, для всякого философского положения какого-нибудь "трансцендентального" обоснования или оправдания. Это означает, что ничто не может быть принято просто как нечто данное, а должно быть сведено к имеющимся налицо исторически доказуемым фактам науки, этики, искусства, религии и т.д., т.е. культуры и всей ее творческой работы, в процессе которой человек строит себя и объективирует свою сущность. Более того, трансцендентальное обоснование предполагает, что такое объективирование не есть процесс произвольный; основой всякой работы объективирования является закон логоса, разума, *ratio*. Если установлены факты науки нравственности и т.п., то рядом с ними "должно быть доказано само основание их "возможности", и вместе с тем это должно быть "правовое основание" (Наторп). Необходимо, т.о., показать и сформулировать в чистом виде законосообразное основание, единство логоса во всякой творческой работе культуры, что в конечном счете означает сведение всех этих фактов к последней единой основе и источнику всякого познания, в роли которого у марбуржцев выступает само мышление. Методом философии, с этой точки зрения, становится творческая работа созидания культуры и вместе с тем познание этой работы в ее чистом законном основании и обоснование ее в этом познании. В деле оправдания научного знания марбуржцы идут даже дальше своего учителя, так как стремятся найти априорные логические основания всей человеческой культуры, включающей в себя, по их мнению, и познание природы, и морально-эстетические, и религиозные принципы. Другое дело, что все эти области культуры они жестко связывают с определенными науками, поэтому и сами логические основания культуры оказываются в конечном счете сведены опять-таки к основаниям науки. Таким образом, философия становится логикой всего культурного творчества человечества, логикой, которая, по словам Наторпа, "должна установить единство человеческих познаний через выяснение того общего последнего фундамента, на который все они опираются". В самой же этой логике доминирующее влияние приобретает "логика чистого познания", исследующая основания истинной объективированной науки, ее логическую структуру. Проблема поиска логической структуры науки оказывается тесно связанной у марбуржцев с обоснованием единого источника познания. Предполагается, что как бы ни отличались друг от друга научные дисциплины, их логическая структура, в принципе, должна быть тождественной, что, по Когену, является выражением систематического единства науки. Цель философии конкретизируется теперь следующим образом — установить и обосновать внутреннее систематическое единство знания через построение так называемой логики чистого познания, предметом которой (как собственно и философии в целом) становится вся система существенных закономерностей познания или чистое познание, осу-

593

ществляемое трансцендентальным субъектом. Оно ограничивается исключительно сферой самого мышления, которое провозглашается началом всякого познания, а потому ничто не может и не должно попасть в него извне. Так, принцип внутреннего систематического единства задал тон всей последующей исследовательской работе М.Ш., обуславливая трансформацию ортодоксальной кантовской трактовки "вещи в себе", данности, ощущения, а также всю последующую реконструкцию процесса "построения предмета чистой мыслью", являющую собой яркий образец т.н. беспредпосылочной гносеологической философии. Кантовская вещь в себе теряет свою метафизическую основу, и хотя два неразрывно связанные между собой ее признака — объективность и полная независимость от сферы субъективного бытия — и здесь остаются неизменными, они ассоциируются у марбуржцев с искомым, вечным идеалом философии и науки — знанием, которое целиком складывается из определений самого объекта и не включает в себе никаких посторонних субъективных элементов. В этом смысле "вещь в себе" превращается в объективную сторону регулятивной идеи разума, идею завершенной системы науки, что явно лежит за пределами эмпирического познания как трансцендентная цель, которая, хотя и направляет процесс познания, никогда не входит в его состав, оставаясь всегда заданным, пограничным понятием, с каждым шагом познания отодвигающимся вдаль, а потому его (познания) недостижимым идеалом. Так как чистое познание, по марбуржцам, может иметь дело только с тем, что оно само же и производит, то его предмет может быть только продуктом деятельности самого мышления. В этом смысле предмет познания трактуется в качестве своеобразной цели, результата познания, который, в принципе, не может быть данным. Он задан в качестве своеобразной проблемы, задачи, выдвигаемой опять же самим мышлением. Сутью процесса познания становится, т.о., решение этой задачи, где неизвестное — *X*, проблема — служит лишь импульсом для развертывания мышления, но не представляет собой никакого содержания. Так, параллельно с решением проблем "вещи в себе" и данности осуществляется своеобразная трансформация кантовского понятия ощущения, которое из основы познания превращается в форму самой же чистой мысли в виде неопределенного стремления, знака

вопроса, проблемы, которая ставится и разрешается все тем же мышлением. Войдя, таким образом, в чистое познание в качестве вопроса, оно перестает быть противопоставленным мышлению фактором; более того, ощущение превращается в мышление, благодаря чему марбуржцы сохраняют единство происхождения знания и снимают противоречие двух

уровней познания. Так процесс познания превращается в их философии в автономный, совершенно самостоятельный и бесконечно саморазвивающийся процесс построения предмета чистой мыслью. Чистая мысль с ее априорными принципами становится единственным источником познания, его первоначалом, причем и по форме, и по содержанию, так как она не только ничего не черпает извне, но и сама задает свой предмет познания. Мысль сама создает свой материал, а не обрабатывает материал, данный чувствами извне... все имеет свое начало и конец в мысли. Остается, таким образом, чистое мышление, которое в процессе познания конструирует свой предмет; знание и предмет познания становятся здесь тождественны. Сущность мышления состоит в построении предмета; это, по словам Когена, мышление, конструирующее предметы и само протекающее в форме предметов. Отрицая традиционное представление о данности, М.Ш. считает главным принципом деятельности чистого мышления не аналитическую переработку заранее данного вещного содержания, а связь, взаимное проникновение логических актов объединения и расчленения, синтеза и анализа, непрерывность переходов от одного акта к другому, в процессе чего и создается единство предмета и многообразие его определений. Эта т.н. связь-синтез представляет собой как бы начало, лежащее в основе мышления. По словам Наторпа, Коген "выковал" для него специальное понятие — *Ursprung* — нечто вроде первоначала древних философов (только в гносеологическом смысле). Универсальную модель такого "первоначала" марбуржцы усматривают в заимствованном из математики понятии бесконечно малой величины, в которой им видится своеобразное единство логической единицы мышления и элементарного "атома" бытия. Именно в этой точке соприкосновения мышления и бытия, не имеющей пока никакой определенности, и начинает формироваться мысленный объект как предмет познания, который постепенно определяется в серии актов категориального синтеза, протекающего по априорным законам мышления. Построенный таким образом предмет познания всегда остается незавершенным, ибо каждый синтез открывает бесконечные возможности для всех последующих, а сам процесс познания предмета выглядит как бесконечный процесс становления этого предмета. Речь здесь, разумеется, идет о не о созидании мышлением реального предмета объективной действительности, существующего вне и независимо от сознания (на манер гегельянства), а о конструировании человеческим мышлением науки в лице математического естествознания, бытия, как предмета этой науки, ее действительности и т.п. А эту действительность во многом созидает именно само

594

научное мышление, которое всегда знает действительность науки такой, какой оно же ее и создало. Только в этом чисто гносеологическом смысле и следует трактовать сакраментальную фразу Когена о том, что подлинная действительность содержится лишь в науке, "напечатанных книгах". Это означает, что наука (соответствующая ей картина действительности) создается чистым мышлением. Что же касается объективного, реального мира и т.п., то логику все это вообще не должно волновать, ибо она, по марбуржцам, имеет дело лишь с познанием, осуществляемым в науке, с духом научности и т.д. Процесс построения предмета чистой мыслью — это, таким образом, построение мира, природы, как они построены наукой. Создав модель беспредпосылочной гносеологии, опирающейся исключительно на логически необходимые положения самого объективного знания, вне его связи с предметами объективного мира и социокультурной деятельностью людей, марбуржцы сумели выявить целый ряд существенных закономерностей функционирования научного знания, объяснить его систематичную связанность, целостность и т.д., оказав тем самым влияние на дальнейшее развитие науки и философии, хотя такая ориентация философии только на факт науки оказалась явно недостаточной для обоснования истинности научного знания, так как при решении этой проблемы была акцентирована гл. о. чисто формальная сторона дела, что привело к полному забвению содержательного момента. Работы основных представителей М.Ш. показывают их явную неудовлетворенность достигнутыми результатами, свидетельством чему служат более поздние попытки как Когена, так и Наторпа отыскать некий безусловный принцип оправдания науки. Эти поиски переносят философов из области теоретической философии и гносеологии сначала в область морали с ее регулятивной идеей блага, а затем и к запредельному опыту — сфере надприродного, метафизического абсолюта.

Т.Г. Румянцева

МАРИТЕН (Maritain) Жак (1882—1973) — французский философ, крупнейший представитель неотомизма.

МАРИТЕН (Maritain) Жак (1882—1973) — французский философ, крупнейший представитель неотомизма. Получил воспитание в духе либерального протестантизма, в юности испытал влияние социалистических идей. С 1899 изучал естествознание и философию в Сорбонне. С 1901 под влиянием философа Ш.Пегги переходит на позиции христианского социализма. После принятия католичества в 1906 М. — приверженец системы Фомы Аквинского. В 1914 М. становится профессором философии католического института в

Париже. В 1919 он организует кружок по изучению томизма, просуществовавший до 1939. В заседаниях кружка участвовали Ж.Кокто, М.Жакоб, М.Шагал, И.Стравинский, Бердяев. В 1940 М. эмигрирует в США, где живет до 1945, являясь профессором Принстонского и Колумбийского университетов. С 1945 по 1948 он выполняет обязанности посла Франции в Ватикане, в 1948—1960 вновь преподает в Принстонском университете, а с 1960 безвыездно живет во Франции, занимаясь написанием философских произведений (с 1964 — М. — профессор Католического института в Париже). На 11 Ватиканском соборе его философия получает признание в связи с обновленческой политикой Иоанна XXIII и Павла VI. Основные философские произведения — "Интегральный гуманизм" (1936), "Символ веры" (1941), "Краткий трактат о сущности и существующем" (1947), "О философии истории" (1957), "Философ во граде" (1960), "О милосердии и гуманности Иисуса" (1967), "О церкви Христовой" (1970). Согласно М., деструктивность философии Нового времени выступила причиной утери ценностного фундамента средневековой культуры. Вслед за Лютером, по мысли М., эту разрушительную линию продолжил Декарт, инициировавший акцентированный антропоцентризм, культ разума и ориентацию на манипулирование окружающей реальностью. Бэконовско-локковская традиция, согласно М., фундировала установки на нравственный релятивизм и стремление к получению прибыли любой ценой. Искаженная же трактовка Руссо "естественной природы" людей результировалась в успехе буржуазно-демократического эгалитаризма. Причисляя себя к представителям "вечной философии", в наиболее полном виде изложенной Фомой Аквинским, М., тем не менее, не является адептом средневекового томизма, стремясь дополнить его рядом тезисов Фрейда, Бергсона, Сартра, Камю и др. Задача неотомистского варианта "вечной философии" состоит, по М., в том, чтобы принять вызов своего времени, осветить с католической точки зрения культурные, исторические и социально-политические феномены 20 в., дать ответы на жгучие вопросы, поставленные эпохой революций, мировых войн, технических свершений и научных открытий. Основная проблема Фомы Аквинского, проблема гармонии веры и знания, соотношения религии и философии разрешается М. в связи с тем глубочайшим переворотом в познании и социальной жизни, который преподнес человечеству 20 в. Именно христианство, по М., внушило людям, что любовь стоит большего, чем интеллект, как бы он ни был развит. Христианство выразило естественное стремление человека к высшей свободе и его истинное предназначение, заключающееся в труде, служении ближнему, создании ценностей культуры, совершенствовании, милосердии и искуплении грехов. В основе онтологии М. лежит учение о раз-

595

личии между бытием, сущностью и существованием. Бог не творит сущностей, не придает им окончательного вида бытия, чтобы затем заставить их существовать, по М., Бог наделяет бытие свободой становления. Бог творит существующие (экзистенциальные) субъекты, которые свободно, в соответствии со своей индивидуальной природой, в своем действии и взаимодействии, образуют реальное бытие. Бог знает все вещи и всех существ изнутри, в качестве субъектов. Люди познают все сущее извне, превращая эти субъекты в объекты. Лишь одно существо в целом мире мы знаем как субъект — самих себя, свое собственное "я". Для каждого из нас "я" — это как бы центр Вселенной, и в то же время если бы меня не было, во Вселенной почти ничего бы не изменилось. Философия, конечно, познает в объектах субъекты, но она объясняет их в качестве объектов. Это и определяет границу, отделяющую мир философии от мира религии. Только религия входит в отношения субъектов к субъектам, постигает таинственное бытие объектов в качестве субъектов. М. критикует Гегеля за тоталитаризм разума, за попытку включения религии в философское знание. Он критикует и экзистенциализм за представление о радикальной абсурдности существования. Опираясь на понятия "экзистенция" и "свобода", экзистенциализм, по мнению М., не дает истинного понятия ни о том, ни о другом. Религиозное видение мира христианством показывает, что осмысление мира приходит не извне, а изнутри, что существование человека не абсурдно, а имеет глубинный смысл, исходящий из основ творения, из его субъектов, а не только из существующих объектов. Неправы поэтому и те экзистенциалисты, которые унижают разум перед лицом Создателя. Разум достаточно хорошо познает субъекты созидания мира через созданные объекты. Этим и обусловлены возможности философии, когда она мыслит во взаимодействии с религией. Отвергая марксову идею о роли философии как средства радикального изменения мира, М. выдвигает и обосновывает свою собственную концепцию роли философа "во граде", т.е. в обществе. Философия есть по существу незаинтересованная деятельность, ориентированная на истину, а не на утилитарную активность для овладения вещами и общественными процессами. И только поэтому философия выступает как одна из тех сил, которые способствуют движению истории. "Философ во граде" — это человек, который напоминает людям об истине и свободе. Преодолевая привязанность к интересам политических и социальных групп, философ требует возврата к независимой и непоколебимой истине. Даже когда философ заблуждается, он приносит пользу, свободно критикуя то, к чему привязаны современники. Становясь же властелином дум, философ не имеет права навязывать свои рецепты решения социальных проблем, чтобы не стать диктатором от идеологии. Все диктаторы ненавидят философов, поскольку последние раскрывают людям глаза на то, что общественное благо без свободы всего лишь идеологическая фикция. Прогресс опытных наук идет путем вытеснения одной теории, которая объясняла меньше фактов и познанных явлений, другой, которая обладает большей объяснительной силой. Прогресс метафизики идет главным образом путем углуб-

ления. Различные философские системы составляют в своей совокупности становящуюся философию, поддерживаемую всем тем истинным, что они несут в себе. Люди получают возможность свободно отбирать из противоположных доктрин то, что в наибольшей степени соответствует их стремлению к добру и, таким образом, строить свою жизнь на верной основе. Прогресс философии отражает те горизонты истины и свободы, которые предстают человеческой цивилизации и культуре на пути ее никогда не завершающегося развития. М. считает необходимым четко различать свободу человеческую и свободу божественную. На уровне социальных и политических проблем проявляет себя стремление к человеческой свободе, являющейся необходимой предпосылкой для свободы божественной. Человеческая свобода — это свобода выбора каждого человека, необходимая для расцвета личностей, составляющих народ и объединяющихся во имя его блага. Достижение такой свободы позволяет личностям обрести ту степень независимости, которая обеспечивает экономические гарантии народа и собственности, политические права, гражданские добродетели и духовную культуру. Воззрения М. на человеческую свободу положены в основу многих программ современной христианской демократии. Фашизм и коммунизм, по мнению философа, пытаются искоренить из общества человеческую свободу, преследуют конечную цель в виде искоренения свободы божественной. Развитие буржуазного либерализма, открывая возможности для человеческой свободы, в то же время поощряют эгоизм и индивидуализм, препятствующий достижению божественной гуманности. Коммунизм является отчасти реакцией на этот индивидуализм, но, претендуя на абсолютное освобождение коллективного человека, он освобождает человека от его индивидуальной свободы. Перед лицом буржуазного либерализма, коммунизма и фашизма необходимо новое решение проблемы свободы, учитывающее не только человеческие, но и божественные ценности. Такое решение призвана осуществить выдвинутая М. концепция интегрального гуманизма. Интегральный гуманизм рассматривает человека в целостности его природного и сверхприродного

596

бытия, а его свободу — как органическое единство человеческой и божественной составляющей. Благо человека связано не только с уровнем материальной жизни, но и с уровнем жизни духовной, с торжеством божественных ценностей — истины, добра, красоты, милосердия, взаимопомощи. Драма современных демократий как раз и состоит в неспособности замкнувшегося в себе индивида прийти к чему-то хорошему, к гармонии и расцвету личности, к ценностям справедливости и сотрудничества, которые провозглашаются конечными целями демократического развития. Осуществление идеи интегрального гуманизма ведет к становлению нового, более высокого типа демократии, основанного на торжестве христианских ценностей, преодолении классовых антагонизмов, расцвету культуры. По М., это не означает установления порядка, при котором исчезло бы все зло и всякая несправедливость. Работа христианина состоит не в осуществлении утопии, в чем-то похожей на коммунистическую, а в постоянном поддержании и усилении в мире внутреннего напряжения, медленно и болезненно ведущего к освобождению. Интегральный гуманизм, в понимании М., есть в значительной степени новый гуманизм, базирующийся на новом понимании христианства, на новом христианстве, уже не чисто сакральном, а секуляризованном, земном, соединившем в себе божеское и человеческое. Этот неогуманизм возникает и как ответ на вызов марксистского понимания истории и советского тоталитаризма, поставившего своей целью формирование нового человека и торжество так называемого социалистического гуманизма. Анализ М. глубоко вскрывает религиозную подоплеку коммунистической веры, показывает, что коммунизм является в своих истоках именно религией, относящейся к числу наиболее властных и догматических. Это — атеистическая религия, в которой диалектический материализм представляет собой догматику и в которой коммунизм как режим жизни имеет этическое и социальное содержание. Интегральный гуманизм, по М., соединяет в себе и органически сочетает все истинно гуманное, что содержалось в предшествующих, односторонних типах гуманизма, и в то же время отбрасывает все негативное, бесчеловечное. Если марксистский гуманизм связан с представлением о конце истории после победы коммунизма во всемирном масштабе и создании коммунистического рая, то интегральный гуманизм утверждает себя в реально продолжающемся историческом процессе, в котором постоянно существует проблема преодоления зла. Из социалистического гуманизма он берет веру в силу взаимопомощи, но отвергает механический коллективизм. Из буржуазного либерализма он заимствует понимание важности индивидуального развития, но не доводит его до апологии индивидуализма и эгоизма. Новый гуманизм не требует самопожертвования людей ради лучшей, более праведной жизни людей и их сообществ. Он не навязывает истории чего-то абсолютно нового, а призывает к обновлению человека в рамках возможного, с восстановлением ценностей, уже достигнутых в прошлом. Он стремится органично сочетать осторожное обновленчество с консерватизмом, с новым консерватизмом в политике, который позволяет восстанавливать утерянные в чем-то традиционные ценности и идеалы. Таковы, по М., практические итоги современного прочтения томизма как "вечной философии".

Л.В. Кривицкий

МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН (Markus Aurelius Antoninus; 121—180) — римский консул (с 140), римский император династии Антонинов (161—180),

МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН (Markus Aurelius Antoninus; 121—180) — римский консул (с 140), римский император династии Антонинов (161—180), философ, представитель позднего стоицизма. Автор мемуаров "Наедине с собой. Размышления". Бог у М.А.А. — первооснова всего сущего, мировой разум, в котором после смерти тела растворяется всякое индивидуальное сознание. Вселенная — тесно связанное целое, единое, живое существо, обладающее единой субстанцией и единой душой. В центре антиматериалистического учения М.А.А. стоит частичное обладание человека своим телом, душой и духом. (При этом, в отличие от традиционной схемы стоицизма, М.А.А. разграничивал душу, т.е. пневму, с одной стороны, и интеллект, т.е. нус, — с другой. Интеллект у него размещается вне души в статусе самостоятельной реальности.) Носитель последних — благочестивая, мужественная и руководимая разумом личность — воспитатель чувства долга и обитель испытующей совести. Посредством духа всякий человек сопричастен божественному и тем самым создает идейную общность, преодолевающую все ограничения. Бог дает каждому человеку особого доброго гения в руководители. Именно исполнение морального долга придает жизни смысл в этическом и антропологическом ее модусах. Этике М.А.А. был присущ фатализм, проповедь смирения и аскетизма: "Все следует делать, обо всем говорить и помышлять так, как будто каждое мгновение может оказаться для тебя последним. Самая продолжительная жизнь ничем не отличается от самой краткой. Ведь настоящее для всех равно, а следовательно, равны и потери — и сводятся они всего-навсего к мгновению. Никто не может лишиться ни минувшего, ни грядущего. Ибо кто мог бы отнять у меня то, чего я не имею?" Вопреки собственному высокому положению в римском государстве М.А.А. стоически верил в человеческий род как единое сообщество: "Для меня, как Антонина,

597

град и отечество — Рим, как человека — мир. И только полезное этим двум градам есть благо для меня". В целом, хотя творчеству М.А.А. (надо иметь в виду, что "Мемуары" не предназначались для обнародования) присущ дух бренности и текучести всего мирского, бессмысленности и никчемности собственно жизни, он продолжал разделять базовые идеалы стоицизма. На онтологическом и космологическом уровнях он придерживается тезиса пантеизма Единое=Все, откуда все происходит и куда все впадает. Становление христианства, совпадающее по времени с закатом стоицизма, придало религиозным мыслям М.А.А. особый оттенок: "Боги, или они не могут ничего, или же могут что-то. Если не могут, когда ты зываешь к ним с мольбами, — почему? Если могут что-то, то почему бы не попросить их избавить нас от страхов и бесконечных желаний, жалоб, домогательств или избегания чего-либо? Почему же, если они могут оказать помощь людям, они не делают этого? Возможно, ты скажешь: "Боги мне дали силу и умение сделать это самому". Так не лучше ли будет, если ты сам себе поможешь, свободно используя то, что во власти твоей, вместо того, чтобы рабски пресмыкаться в трусливой опаске перед тем, что не от тебя зависит? И кто же тебе сказал, что боги так завистливы, что не захотят поспособствовать тому, кто верит в свою силу? Начни, попроси их об этом и увидишь".

А.А. Грицанов

МАРКС (Marx) Карл (1818—1883) — немецкий социолог, философ, экономист.

МАРКС (Marx) Карл (1818—1883) — немецкий социолог, философ, экономист. Изучал право, философию, историю, историю искусств в Бонне и Берлине (1835—1841). Докторская степень философского факультета Йенского университета (1841). Основные сочинения: "К критике гегелевской философии права. Введение" (1843); "К еврейскому вопросу" (1843); "Экономическо-философские рукописи" (условное название необработанных черновиков молодого М., написанных в 1844, опубликованы в 1932 одновременно Д. Розановым и на немецком языке под названием "Исторический материализм" С. Ландшуттом и И. Майером); "Святое семейство" (1844—1845); "Немецкая идеология" (1845—1846); "Нищета философии: реплика на книгу Прудона "Философия нищеты" (1847); "Манифест коммунистической партии" (совместно с Энгельсом, 1848); "Классовая борьба во Франции" (1850); "Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта" (1852); "К критике политической экономии. Предисловие" (1859); "Господин Фогт" (1860); "Капитал" (т. 1—3: 1-й том опубликован в 1867, 2-й — в 1885, 3-й — в 1894); "Гражданская война во Франции" (1871); "Критика Готской программы" (1875) и др. (В 1905—1910

Каутский отредактировал и издал под названием "Теории прибавочной стоимости" 4-томные заметки и черновые наброски М., — видимо, предполагавшийся им 4-й том "Капитала"). Адекватный анализ содержания работ М. затруднен рядом нетрадиционных (для процедур историко-философских реконструкций) обстоятельств: 1) Десятки тысяч профессиональных ученых и просветителей конца 19—20 в. обозначали собственную философско-социологическую и иногда даже профессиональную принадлежность как "марксист", тем самым стремясь присвоить себе исключительное право "аутентичной" трактовки концепции М. 2) Отсутствие объемлющего корпуса опубликованных произведений, ряд из которых (особенно в СССР) в процессе переизданий подвергались существенным трансформациям идеологического порядка. 3) Придание учению М. статуса одного из компонентов государственной идеологии, в одних случаях, и опорного элемента идеологий политических движений, в других, неизбежно результировалось, соответственно, либо в

его упрощении и схематизации для усвоения народными массами, либо в его бесчисленных модернизациях и эстетизациях гурманами от политики. 4) "Разноадресность" работ М., могущих выступать и как предмет полемики в ученых кругах ("Капитал"), и как пропедевтические заметки для близких по устремлениям неофитов ("Критика Готской программы", статьи в периодической печати). Столь же условное, сколь и распространенное в неортодоксальной марксоведческой традиции вычленение творчества "молодого" (до "Немецкой идеологии" и "Манифеста...") и "зрелого" М. не может заретушировать то, что несущей конструкцией всей его интеллектуальной деятельности оставалась высокая философская проблема поиска и обретения человеческим сообществом самого себя через создание неантагонистического социального строя. (Хотя этот вопрос из проблемного поля философии истории М. нередко пытался решать не совсем адекватным социологическим и экономическим инструментарием.) Как социолог основную задачу своего творчества М. видел в научном и объективном объяснении общества как целостной системы через теоретическую реконструкцию его экономической структуры в контексте деятельностного подхода. В отличие от Конта, исследовавшего индустриальные общества и трактовавшего противоречия между предпринимателем и рабочим как преходящие, М. изначально постулировал их значимость как центральных в социуме, более того, как ведущего фактора социальных изменений. Таким образом, по М., социально-философское исследование противоречий современного ему общества оказывалось неизбежно сопряженным с прогнозами об его истории-

598

ческих судьбах. (М. не употреблял в своих трудах понятия "капитализм", ставшего популярным на рубеже 19—20 вв.) Полагая человеческую историю историей борьбы между собой больших общественных групп ("Манифест..."), М. пришел к выводу о том, что эволюция производительных сил буржуазного общества сопровождается противоречивым в собственной основе процессом роста богатства немногих и обнищанием пролетарского большинства. Революция последнего, по мнению М., будет впервые в истории революцией большинства для всех, а не меньшинства ради себя самого. "Когда в ходе развития исчезнут классовые различия и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов, тогда публичная власть потеряет свой политический характер. Политическая власть в собственном смысле слова — это организованное насилие одного класса для подавления другого. Если пролетариат в борьбе против буржуазии непременно объединяется в класс, если путем революции он превращает себя в господствующий класс и в качестве господствующего класса силой упраздняет старые производственные отношения, то вместе с этими производственными отношениями он уничтожает условия существования классовой противоположности, уничтожает классы вообще, а тем самым и свое собственное господство как класса. На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех". Сформулировав всеобщую теорию общества (см. **Исторический материализм**), М. не сумел корректно преодолеть заметный европоцентризм своей концепции, оставив открытым вопрос о соотношении "азиатского", с одной стороны, и античного, феодального и буржуазного способа производства, с другой. (Это позволило в дальнейшем некоторым критикам М. не без оснований проинтерпретировать главную особенность "азиатского" общественного устройства — зависимость всех без исключения трудящихся от государства, а не от класса эксплуататоров — как закономерный итог марксовой идеи обобществления средств производства и, следовательно, как реальную перспективу социальных экспериментов такого рода.) Исторический опыт показал, что в индустриальном обществе (тем более, планируемом) немислима редукция политической организации к экономической системе. Даже в качестве экономических мечтаний идея "превращения пролетариата в господствующий класс" не может выступить моделью аналогичного переустройства властных и управленческих институтов, обязательно основанных на разделении труда. Революционный императивизм неизбежного саморазрушения буржуазного строя в границах своей философско-социологической доктрины М. выводил из концепции всевозрастающей пауперизации населения, сопряженной с ростом производительных сил общества. Эта идея, дополняемая тезисами о "технологической" безработице и росте "резервной армии" труда, оказалась не вполне корректной как в экономическом, так и в исторических аспектах. (Хотя, безусловно, ведущие "болевы точки" буржуазного общества именно 19 в. М. обозначил точно.) Сформулированный "молодым" М. вопрос путей и средств достижения человеком, искалеченным общественным разделением труда, гармоничной целостности, обрел более счастливую судьбу. Выступив в дальнейшем в облике проблемы человеческого отчуждения и самоотчуждения (предпосылку которых М. усматривал в частной собственности на средства производства и анархии рынка), эта идея спровоцировала появление весьма мощной интеллектуальной традиции, в значительной мере обусловившей состав доминирующих парадигм человековедения 20 в. Не будучи особо влиятельными при жизни М., его идеи, пройдя региональную и национальную адаптацию и модернизацию (зачастую весьма кардинальную): А.Лабриола в Италии, Г.Плеханов и В.Ленин в России, К.Каутский и Р.Люксембург в Германии и др. — стали смысловым, доктринальным и моральным ядром идеологий, теорий и программ деятельности практически всех революционистских движений 20 в., провозглашавших собственные мессианизм и социальную исключительность. Организациям такого типа оказался более чем приемлем потаенный дискурс доктрины М.: мир людей атрибутивно делим на "своих" и "несвоих", находящихся в состоянии антагонистического конфликта; ситуация эта кардинально разрешима только

через захват "своими" государственной власти; достигим посредством "перманентной" революции, т.е. гражданской войны планетарного масштаба. [См. также "Немецкая идеология" (Маркс, Энгельс).]

А.А. Грицанов

МАРКСИЗМ — идейное течение второй половины 19—20 вв., традиционно связываемое с концепцией общество- и человековедения, сформулированной в работах Маркса

МАРКСИЗМ — идейное течение второй половины 19—20 вв., традиционно связываемое с концепцией общество- и человековедения, сформулированной в работах Маркса. Центральной для М. самого Маркса выступала идея коммунизма — процедуры уничтожения частной собственности, в результате которой общество будущего возьмет в свои руки централизованное управление средствами производства; сопряженное упразднение капитала будет, согласно М., означать также упразднение наемного труда. Экспроприация буржуазии и национализация промышленности и сельского хозяйства приведут, по мысли Маркса, к окончательно-

599

му освобождению человечества. В этом контексте М. осуществлял функцию религии — как доктрина, основанная на слепой вере в то, что рай абсолютного удовлетворения человеческих желаний принципиально достижим посредством силовых процедур социального переустройства. Унаследовав в своем творчестве романтический идеал "солидарного" общества, основанный на идеализированном образе небольшого древнегреческого города-государства, популярном в немецкой трансцендентально-критической философии, Маркс особо акцентировал перспективную значимость удовлетворения централизованно определяемых и регулируемых "истинных" или "насуточных" потребностей индивидов. М. отказывал индивиду в праве принимать самостоятельные экономические решения, заклеив эту сферу как "негативную свободу". Источник подобных теоретических иллюзий заключался, в частности, в том, что владение частной собственностью предполагалось единственным источником экономической власти. Становление олигархического класса номенклатуры в СССР, соединившего экономическую власть с политической, исторически опровергло этот догмат Маркса. М. приобретал распространенность повсюду, где артикулируемые властью несправедливость и неравенство воздвигали преграды на пути человеческих желаний, направляя недовольство и агрессию людей на "злоумышленников", которыми любая социальная группа могла оказаться практически в любой момент. В своей эволюции М. преодолел ряд разнокачественных этапов и состояний. 1) М. ортодоксального толка, адаптируемый различными мыслителями к региональным особенностям и условиям (Г.Плеханов, А.Лабриола и др.). 2) М. "ревизионистского" толка, сохраняющий понятийный строй учения Маркса и, одновременно, отвергающий его революционистско-насильный пафос (К.Каутский, Э.Бернштейн и др.). [Не случайно, концепция М. в версии Каутского оказала весьма значимое, даже текстовое воздействие на терминологический облик философского катехизиса временно стабилизировавшегося социализма конца 1930-х, например сталинский "Краткий курс истории ВКП(б)" и его раздел "О диалектическом и историческом материализме".] 3) М. ленинского типа, доводящий до крайне радикальных форм те аспекты учения М., которые были посвящены проблеме активного субъекта исторического процесса (социальный класс, трудящиеся массы, образованное меньшинство и т.п.). Пролетарский мессианизм марксовской парадигмы представители этого направления замещали идеей об организации профессиональных революционеров, о революционной партии нового типа, способной возглавить и направить процессы радикального революционного общественного переустройства (В.Ленин, Л.Троцкий, И.Сталин, Мао Цзедун и др.). Персонально именно эти адепты М., придя к власти, трансформировали его в идеологию, основанную на национализме (Мао Цзедун) и империализме (Ленин, Сталин). М. в данной версии практически реализовывался как источник обучения, финансирования и поддержки тоталитарно ориентированных террористических политических течений. (Революционно-волюнтаристские амбиции этой категории теоретиков и практиков М. в значительной степени фундировались состоявшимся в 1870—1880-х отказом самого Маркса от традиционалистской для обществоведения 19 в. концепции социального прогресса, — в частности, от идеи, согласно которой передовая страна "показывает менее развитой лишь картину ее собственного будущего".) 4) М., стремящийся совместить категориально-понятийные комплексы Маркса с парадигмой деятельностного, практического подхода в его философском измерении (Д.Лукач, А.Грамши, К.Корш и др.). 5) Версии М., связанные со стремлением их представителей, сохраняя марксову парадигму в ее классическом издании (материалистическая субординация системных элементов социальной жизни в их статике и динамике и т.п.), выйти за пределы проблемного поля, задаваемого ортодоксальной марксовской трактовкой сущности человека, которая якобы "в своей действительности" есть "совокупность всех общественных отношений". Выступая философией индустриализма, философией техногенной цивилизации, философией преобразующей человеческой практики, М. продемонстрировал уникальный потенциал самообновления в 20 в. — ряд современных философских течений в той или иной мере фундируются идеями и подходами М.: структурализм (Л.Гольдман, Альтюссер и др.); фрейд- и лаканомарксизмы (Жижек и Люблинская школа психоанализа); "гуманистическая школа" (Блох, югославский журнал

"Праксис" — Г.Петрович, М.Маркович, С.Стоянович и др., польская "философия человека" — Л.Колаковский, А.Шафф и др.); линия деконструктивизма (Ф.Джеймисон и др.). Высокая степень жизнеспособности М. обусловлена его (по сути чисто гегельянской) установкой на постижение интегрированным научным знанием общества и человека как целостной системы, а также его обликом особого вида знания "для посвященных". Доступ к истинным знаниям полагается в рамках М. зависимым от обладания некоей подчеркнуто целостной и элитарной формой миропонимания (традиционно — "научным социализмом" и "научным коммунизмом"), которая и делает общественную группу, этими представлениями обладающей, выше всех остальных людей. Демократия, свобода индивида, процедуры

убеждения и компромиссы как условия нормального существования общества и социальные максимы имманентно противопоставлены М., реально настаивающему на организованной коммунистической идейной индоктринации как центральному условию обретения людьми "царства свободы". (См. **Неомарксизм.**)

А.А. Грицанов

МАРКУЗЕ (Markuse) Герберт (1898—1979) — немецко-американский социолог и философ, представитель Франкфуртской школы.

МАРКУЗЕ (Markuse) Герберт (1898—1979) — немецко-американский социолог и философ, представитель Франкфуртской школы. Сооснователь Франкфуртского института социальных исследований вместе с Адорно и Хоркхаймером (с 1933). В 1933 эмигрировал в Женеву. В США — с 1934. В 1939—1950 работал на правительство США, в информационных органах Управления стратегической разведки. Преподавал в Колумбийском (1934—1941, 1951—1954), Калифорнийском (1955—1964) университетах и Университете в Сан-Диего (1965—1976). Основные труды: "Онтология Гегеля и основание теории историчности" (1932), "Разум и революция. Гегель и становление социальной теории" (1940), "Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда" (1955), "Советский марксизм. Критическое исследование" (1958), "Одномерный человек: Исследование по идеологии развитого индустриального общества" (1964), "Конец утопии: Герберт Маркузе ведет дискуссию со студентами и профессорами Свободного университета в Западном Берлине" (1967), "Негации. Эссе по критической теории" (1968), "Психоанализ и политика" (1968), "Эссе об освобождении" (1969), "Идеи к критической теории общества" (1969), "Контрреволюция и восстание" (1972), "Эстетическое измерение: К критике марксистской эстетики" (1977) и др. На начальном этапе своего философского творчества, часто квалифицируемом как "хайдеггерианский марксизм" и совпавшем с пребыванием М. во Фрейбургском университете (1928—1932), мыслитель находился под влиянием идей Хайдеггера. К периоду знакомства с ним М. уже имел ученую степень доктора немецкой литературы (1922), серьезно штудировал тексты Маркса и располагал солидным политическим опытом участия в Ноябрьской (1918) революции в Германии, примыкая к СДПГ. Однако М. не устраивала ортодоксальная марксова доктрина социал-демократов, недооценивавшая философские аспекты этого учения. Испытывая настоятельную потребность в придании историческому материализму Маркса подлинно философского фундамента, М. обращается к хайдеггеровской аналитике Dasein, видя в ней радикально новую точку отсчета для современной социальной философии. В синтезе экзистенциальной онтологии и исторического материализма, осуществленном в

контексте философской антропологии, М. усмотрел искомый идеал т.наз. "конкретной философии". Однако после знакомства с ранее не опубликованными "Философско-экономическими рукописями 1844 года" Маркса, наметился радикальный разрыв М. с идеями Хайдеггера, которые кажутся ему крайне абстрактными и не способными охватить реально-исторические структуры современности. При этом, влияние Хайдеггера будет иметь место и в более поздних работах М. Следующий период творчества М. характеризуется отходом от марксизма и переходом к философствованию без экономических категорий Маркса. В качестве объекта исследования у М. выступила новая квазиреальность в виде "технологической рациональности": на первый план выдвигалось уже не экономическое содержание социальности, не природа экономического господства и т.п., а сам тип западной цивилизации с имманентно присущим ему подчинением природы. Последнее обстоятельство, в свою очередь, согласно М., порождает и подчинение внутренней природы всего импульсивного, и, как результат, — господство человека над человеком. На данном этапе своего творчества М. активно применял категориально-понятийные ряды и некоторые гипотезы наиболее спорной части фрейдистского учения (идеи о неизбежном конфликте между природой человека и его общественной формой существования) в качестве методологического фундамента для критического рассмотрения и диагностики современного общества. Предлагая современное философское толкование взглядов Фрейда, М. признал психоаналитическую идею о детерминации культуры архаическим наследием, но утверждал, что прогресс все же возможен при самосублимации сексуальности в Эрос и установлении либидинозных трудовых отношений (социально полезной деятельности, не сопровождающейся репрессивной сублимацией). С точки зрения М., конфликт между инстинктами людей и цивилизацией не извечен, он присущ лишь "специфически исторической организации человеческого существования". "Влечение к жизни" (Эрос) и "влечение к смерти" (Танатос) несовместимы с "правилами игры" цивилизации. Они подавляются обществом и сублимируются (Эрос) либо переориентируются (Танатос) на внешний мир в форме труда — покорения природы — и на внутренний мир — в ипостаси совести. "Принцип реальности" Фрейда, в основе которого лежит факт

нужды и результирующий в борьбе людей за существование, согласно М., в настоящее время трансформировался. Общественно значима не только и не столько сама нужда, сколько то, как она распределена между членами общества. В интересах привилегированных групп, по мнению М., на плечи большинства индивидов пада-

601

ет дополнительное социальное давление ("прибавочная репрессия"). Принцип реальности эволюционирует в "принцип производительности". По мнению М., достигнутый уровень науки и техники создает принципиально новую систему удовлетворения зачастую "ложных" материальных потребностей людей в высокоразвитых обществах. Становится возможным освободить инстинкты от ненужного подавления, тело может стать самодостаточной целью, труд в состоянии превратиться в свободную игру человеческих способностей. Но необходимость сохранения существующего социального порядка диктует, по М., всевозрастающее усиление репрессий в облике несоизмеримо выросшего общественного контроля. Результатом этого процесса в условиях современной индустриальной цивилизации выступило формирование "одномерного человека" — объекта духовного манипулирования с пониженным критическим отношением к социуму и включенного в потребительскую гонку. Общественные изменения в этих условиях могут осуществляться, по М., только через "Великий отказ" от господствующих ценностей как капитализма, так и тоталитарного социализма ("культурная революция"), а революционные инициативы становятся уделом социальных аутсайдеров (люмпенизированных слоев) вкупе с радикальной интеллигенцией и студентами. М. принадлежал к идеологам "новых левых", но позже отверг наиболее одиозные положения своего миропонимания и дистанцировался от леворадикального движения. В конце жизни М. безуспешно пытался осуществить разработку новых моделей и типов рациональности, призванных освободить чувственность из-под гнета культуры. В ряде поздних работ, в которых М. анализировал глубинные истоки человеческого бытия, вновь сказалось некоторое влияние взглядов Хайдеггера. В основании современной индустриальной цивилизации, по М., лежит определенный исторический проект в виде вполне конкретного отношения человека к миру, мышления — к деятельности в нем. Этот проект М. именует "технологическим проектом" или технологической рациональностью, суть которой в том, чтобы поработить природу и приспособить ее к человеку. Но это стремление, согласно М., оборачивается против самого человека как части природы, в чем и заключается иррациональность репрессивной рациональности, глубоко укорененной в самом бытии. [См. также "Разум и революция" (Маркузе), "Одномерный человек" (Маркузе), "Эрос и цивилизация" (Маркузе).]

А.А. Грицанов, Т. Г. Румянцева

МАРСЕЛЬ (Marcel) Габриэль Оноре (1889—1973) — французский философ, основоположник католического экзистенциализма, профессор в Сорбонне.

МАРСЕЛЬ (Marcel) Габриэль Оноре (1889—1973) — французский философ, основоположник католического экзистенциализма, профессор в Сорбонне. В 1929, в 40-летнем возрасте, принял католическое вероисповедание. После осуждения экзистенциализма папской энцикликой 1950 как учения, несовместимого с католической догматикой, М. окрестил свое учение "христианским сократизмом, или неосократизмом". Основные философские произведения: "Метафизический дневник" (1925), "Быть и иметь" (1935), "Человек — скиталец" (1945), "Люди против человеческого" (1951), "Метафизика Ройса" (1945), "Таинство бытия" (в 2-х томах, 1951), "Эссе по конкретной философии" (1967) и др. Все сочинения М. состоят из фрагментарных размышлений, дневниковых записей. И это не просто стилистическая особенность формы, такой характер изложения обусловлен фундаментальными принципами его философии. Он связан прежде всего с традиционной для христианских мыслителей формой исповеди, откровенным раскрытием сомнений и метаний мысли на пути к Богу. Цель исповеди — передать интимную жизнь мысли, ее истинную экзистенцию, которая сегодня совсем другая, нежели та, что была вчера и что будет завтра. Философия существования, раскрывающая подлинную сущность экзистенции человека, должна, по М., излагаться не мертвым языком абстракций, а так, чтобы звучал "одиноким голос человека", слышимый "здесь" и "теперь". Будучи убежденным католиком, М. в то же время отрицал томизм как рационалистическое учение, пытающееся примирить веру с позитивной наукой. Существование Бога следует выводить из существования человека, тайны, "которая заложена в человеческой психике. Если истина не совпадает с ортодоксальной верой — тем хуже для ортодоксии. М. построил свою собственную, оригинальную систему философских категорий, возведя в ранг категорий некоторые житейские понятия. Бытие и обладание, воплощение, трансцендентное и онтологическое, верность и предательство, мученичество и самобуйство, свобода и подчиненность, любовь и желание, надежда и отчаяние, свидетельство и доказательство, тайна и проблема — таковы словесные выражения тех обобщений, к которым мысль философа возвращается постоянно при всех бесчисленных поворотах ее свободного, принципиально недетерминированного движения. Почти все эти категории парные, но они выражают не единство противоположностей, как в диалектике Гегеля, а противопоставленность двух миров — мира онтологического и мира трансцендентного. Первый из них образуется связями, ощущениями и чувствами человеческого тела и базирующимся на

них сознанием. Вещи обладают непроницаемостью лишь по отношению к телу. Тело обладает качеством абсолютного посредника, помимо которого мы не имеем

602

никакой информации об окружающем нас мире. Явленный через тело, этот мир выступает для нас как мир онтологический, как то, что существует независимо от нас. В акте трансцендирования, противоположном онтологическому, осуществляется соединение человека с иным миром, постигается зависимость души человека от Бога. Центральные понятия философии М. — бытие и обладание. Это тоже взаимно исключают друг друга, вневременные друг другу категории. Центральное противоречие человеческой жизни — противоречие между "быть" и "иметь". Я имею — значит, я целиком погружен в онтологический мир, отягощен материей, собственностью, телесной жизнью, заслоняющей для меня подлинное бытие, Бога, бытие в Боге. Наиболее ярким примером обладания является собственность. Наша собственность нас поглощает. Она поглощает наше бытие, отнимает у нас свободу, давая вместо нее лишь видимость свободы. Нам кажется, что собственность принадлежит нам, на самом деле мы принадлежим ей. Наши действия постоянно обременены собственностью, заботой о теле, его потребностях. Произвольное принятие решений в мире обладания еще не есть подлинная свобода. Истинная свобода как раз и заключается в том, чтобы стать самим собой, преодолеть подчинение обстоятельствам, а это значит — вернуться душой к Богу, частицей которого мы в действительности являемся. Противоположность между обладанием и бытием отчетливо проявляется в противоположности между желанием и любовью. Желание есть стремление обладать чем-то чуждым, отчужденным: чужим телом, чужими вещами, какими-то чужими качествами и т.д. Любовь преодолевает противоположность себя и другого, переносит нас в сферу собственного бытия. Примером стремления к обладанию является и жажда власти. Коммунизм попытался уйти от обладания в форме власти вещей, но погряз в стремлении к обладанию в виде почти неограниченной власти и государства над людьми. Одним из самых опасных типов обладания, по М., является идеология — власть над идеями и мыслями других людей. Идеолог — раб тирана, помогающий обладать мыслями и стремлениями других рабов. Даже обладание своим телом, обладание собственным сознанием делает нас другими, не такими, каковы мы в себе. Первый объект, с которым человек себя отождествляет, — это его тело, образец принадлежности. Осознание своей воплощенности, т.е. мистической связи духа с телом, своей несводимости к телу и воплощенному в нем сознанию, — исходный пункт экзистенциальной рефлексии, благодаря которой человек выходит к осознанию своего истинного бытия. Экзистенциальный взгляд на реальность становится возможен только как

осознание себя в качестве воплощенного. Телесность означает вписанность в пространство и время, она предполагает временность человека, его постоянное приближение к смерти. Неизбежность смерти и связанные с ней бесчисленные несчастья, подстерегающие человека на его жизненном пути, нередко повергают его в отчаяние. Но метафизические корни пессимизма и неспособности к преодолению отчаяния служением Богу, по мнению М., совпадают. Способом такого преодоления является надежда. Надежда возлагается на то, что не зависит от нас, что в реальности есть нечто, способное победить несчастье, что существует нечто трансцендентное, несущее нам спасение. Надежда возможна, по М., только в мире, где есть место чуду. Истоки "реки надежды" не находясь непосредственно в видимом мире. Нельзя указать ни на какую технику осуществления надежды. Надежда есть порыв, скачок, призыв к союзнику, который есть сама любовь. Потеря надежды приводит человека к самоубийству. Мысль о самоубийстве заложена в самом сердце человеческой жизни, которая в силу погруженности в обладание видится себе лишенной смысла. Условия, в которых возможна надежда, строго совпадают с условиями, приводящими в отчаяние. Во власти человека положить конец если не самой жизни в ее глубинном понимании, то, по крайней мере, ее конечному и материальному выражению, к которому, по мнению самоубийцы, эта жизнь сводится. На самом деле самоубийство представляет собой не отказ от обладания жизнью, а отступничество от подлинного бытия, его действительное отрицание, предательство Бога в себе. Абсолютной противоположностью самоубийству является мученичество. Если самоубийца действительно отрицает Бога и закрывается от него, то мученик действительно утверждает Бога и открывается ему. Христианская идея умерщвления плоти также должна быть понята как освобождающая смерть. Но самоотверженная душа совершает действия, коренным образом отличающиеся по своей сути от души, погрязшей в эгоизме. Она не только является самой свободной, но и несет свободу другим. Впадение в зло, грех, проявления эгоизма, насилие, убийство и самоубийство означают предательство подлинной сущности человека, предательство Бога внутри него. Верность Богу приводит человека на трудный путь служения ему, на путь добра. Кажется, сама структура нашего мира рекомендует нам отступничество от Бога. Теперь, когда рассеялись иллюзии 19 в. о взаимосвязи добра и прогресса, сами обстоятельства, по М., подстрекают к предательству. Но именно поэтому 20 в., с религиозной точки зрения, — привилегированная эпоха, в которую предательство, присущее этому миру, открыто проявляет себя. Тотальное насилие,

603

распространившееся в мире, ставит человека в ситуацию постоянного испытания его верности самому себе. Испытания на верность, посылаемые каждому человеку в течение его жизни, предполагают невозможность

рациональных доказательств бытия Бога, исходящих из анализа мира обладания. К Богу ведет не доказательство, а свидетельство, и в природе всякого свидетельства заложена возможность быть подвергнутым сомнению. Доказательства бытия Бога суть попытки превратить тайну этого бытия в рационально разрешимую проблему. Но между таинственным и проблематичным существует онтологическое различие, обусловленное тем, что они принадлежат разным мирам. Эпистемологи, как и позитивисты, вообще не замечают тайны познания, они попытаются трансформировать их в проблемы. Проблема — это то, с чем сталкивается познание, то, что преграждает ему путь. Напротив, тайна есть то, во что человек вовлечен сам. Зона природного совпадает с зоной проблем. Прогресс существует лишь в сфере проблем. Постоянная связь существует между проблемностью и техникой. Всякое же индивидуальное бытие есть символ и выражение трансцендентной тайны. Оно погружено в мир, который превосходит всякое понимание. Поэтому научная психология не дает подлинного постижения человека, она рассматривает каждого человека не как "я", а как "он", как живой объект, который функционирует определенным образом. Человек есть свобода, а не только природа; тайна, а не только совокупность проблем. Всегда можно логически и психологически свести тайну к проблеме, но это будет порочная процедура. Субъектом научного познания является мышление вообще, сознание как таковое. Но тайна человека может быть постигнута только всей полнотой существа, вовлеченного в драму, которая является его собственной. Тайна бытия может открываться существу только в состоянии сосредоточения. Это медитативное состояние глубинной сосредоточенности позволяет ощущать свою свободу и свою связь с Богом. Молитва Богу является единственным способом мыслить о нем. Конкретные подходы к онтологической тайне следует искать не в логическом мышлении, а в выявлении духовных данностей — таких как верность, надежда, любовь. Именно сосредоточенность на собственных духовных особенностях позволяет нам познавать самих себя.

Л.В. Кривицкий

МАТЕРИАЛИЗМ (лат. *materialis* — вещественный) — философское миропонимание, мировоззрение

МАТЕРИАЛИЗМ (лат. *materialis* — вещественный) — философское миропонимание, мировоззрение, а также совокупность сопряженных идеалов, норм и ценностей человеческого познания, самопознания и практики, усматривающие в качестве основания и субстанции всех форм бытия — материальное начало, материю. Включая в собственную структуру в качестве самостоятельных версий натурализм, эмпиризм, ряд школ аналитической философии и др., европейский М. восходит своими истоками еще к античному атолизму. Внеся значительный вклад в полемику с радикальными версиями философии идеализма, М. достигает пикового значения своего позитивного воздействия на жизнь общества в эпоху Просвещения (Дидро, Гольбах и др.), осуществляя уничтожающую критику реакционно-религиозной идеологии католицизма эпохи буржуазных революций. 19 в. в истории М. ознаменовался, с одной стороны, утратой им доминирующего положения в среде философской интеллигенции Западной Европы, с другой — приданием ему (усилиями ряда радикальных его представителей — Маркс, Энгельс, Дюринг и др.) статуса особой самоосознающей "магистральной линии", "партии" в истории философского знания, "от века" противостоящего идеализму (см. "**Основной вопрос философии**"). Вследствие избыточного акцента представителей философского М. конца 19 — первой четверти 20 в. на задачах теоретического обоснования беспрецедентно популярных в этот период идей революционизма и силовых сценариев макроэкономических трансформаций, М. 1920-х остановился в своем развитии на жестко замкнутой системе теоретических догматов и упрощенной онтологии. В дальнейшем, усилиями мыслителей философского М. "новой волны" (Д.Лукач, А.Грамши и др.) разрабатывается деятельностная парадигма М., сочетавшая в себе диалектико-материалистические подходы Маркса с категориально-понятийными изысками и поисками новейших философских систем 1920—1930-х (Хайдеггер и др.). Определенный дополнительный импульс эволюции школ М. в 1930—1940-х придали теоретические реконструкции фрагментов ранних рукописей Маркса, посвященных проблеме отчуждения и самоотчуждения человека, объясняемые через философскую рефлексии над процессом отчуждения труда. В конце 20 в. догматы философского М. нередко исполняют роль философско-идеологической пропедевтики для категорий социальных аутсайдеров, разделяющих идеалы позитивности массовых общественных деяний деструктивного типа. [См. также **Маркс, "Немецкая идеология"** (Маркс, Энгельс).]

А.А. Грицанов

МАТЕРИЯ (лат. *materia* — вещество) — философская категория, которая в материалистической традиции

МАТЕРИЯ (лат. *materia* — вещество) — философская категория, которая в материалистической традиции (см. **Материализм**) обозначает субстанцию, обладающую статусом первоначала (объективной реальностью) по отношению к сознанию (субъективной реаль-

глубокую сущность мира (его объективное бытие); 2) некатегориальный, в пределах которого М. отождествляется со всем Универсумом. Историко-философский экскурс в генезис и развитие категории "М." осуществляется, как правило, путем анализа трех основных этапов ее эволюции, для которых характерна трактовка М. как: 1) вещи, 2) свойства, 3) отношения. Первый этап был связан с поиском некоторой конкретной, но всеобщей вещи, составляющей первооснову всех существующих явлений. Впервые такую попытку постижения мира предприняли ионийские философы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), которые тем самым внесли коренные изменения в мифологическую картину мира. Они пришли к знаменательному заключению, что за текучестью, изменчивостью и многообразием мира стоит некое рациональное единство и порядок, поэтому задача состоит в том, чтобы обнаружить этот основополагающий принцип, или начало, — *arche*, которое правит природой и составляет ее суть. Роль такой первоосновы М. как субстанции выполнял тот или иной субстрат (лат. *sub* — под и *stratum* — слой) — то, что является материальной основой единства всех процессов и явлений): у Фалеса вода ("Все есть вода, и мир полон богов"), у Анаксимандра "апейрон" (буквально "бесконечное"), у Анаксимена воздух. Каждое из первоначал указывает на вариативный ход рассуждений их авторов, стремящихся во многом обнаружить единое, но вместе с тем демонстрирующих разный уровень философствования. Так, позиции Фалеса и Анаксимена не выходят за пределы зримого мира, ибо и вода, и воздух — это субстанции, в первую очередь, близкие человеку в его повседневном опыте и широко распространенные в мире природы, хотя каждая из этих первосубстанций может в некотором смысле претендовать на статус метафизической сущности, исходного и определяющего все принципа бытия. В то же время попытка теоретического построения мира на подобной субстратной основе встретила серьезные трудности, поэтому Анаксимандр предложил на роль основы бытия некое бескачественное начало, способное выступить строительным материалом для мысленного проектирования Вселенной. Этим понятием Анаксимандр уводил мысль от зримых феноменов к более элементарной и недоступной прямому восприятию субстанции, чья природа хотя и была более неопределенной по сравнению с привычными субстанциями эмпирической реальности, зато потенциально была ближе к философской категории. В результате ионийские философы расширили контекст мифологического понимания за счет включения в него безличных и концептуальных

объяснений, базирующихся на наблюдениях за природными явлениями. Таким образом, учение о стихиях явилось первой натурфилософской стратегией определения первоначала (*arche*) мира, которое представлялось недифференцированным и неструктурированным. В рамках субстанционального подхода новой стратегией интерпретации устройства Вселенной стал атомизм, как учение об особенном строении М. Эта концепция развивалась через учение Анаксагора о качественно различных гомеомериях к представлению Левкиппа и Демокрита, согласно которым мир состоит из несотворенных и неизменных материальных атомов — единой субстанции, где число их бесконечно. В отличие от недифференцированных стихий, атомы уже рассматриваются как дифференцированные, различающиеся между собой количественными характеристиками — величиной, формой, весом и пространственным расположением в пустоте. Позднее его учение развивалось Эпикуром и Лукрецием. Атомистическая версия строения материального мира развивалась на основе выявления общего в нем. В результате атомы стали тем рациональным средством, с помощью которого можно познать механизм Вселенной. Рациональный смысл вещного понимания М. усматривается: во-первых, в том, что существование природного мира в самом деле связано с наличием некоторых всеобщих первоначал (естественно, обладающих не абсолютным, а относительным характером), бесконечные комбинации которых составляют неисчерпаемое множество наблюдаемых объектов. Так, органическая химия выявила четыре органогенных элемента — (С) углерод, Н (водород), О (кислород) и N (азот), выступившие аналогами четырех "корней" Эмпедокла (огонь, воздух, вода, земля); во-вторых, в вещном подходе, несмотря на его нефилософский характер, видели большое мировоззренческое и методологическое значение, ибо он ориентировал человека на реальный поиск и изучение первичных элементарных структур, существующих в самой природе, а не в иллюзорном мире абсолютных идей. Второй этап становления категории М. связывают с эпохой Нового времени, периодом зарождения классической науки, цель которой состояла в том, чтобы дать истинную картину природы как таковой путем выявления очевидных, наглядных, вытекающих из опыта принципов бытия. Для познающего разума этого времени объекты природы представлялись в качестве малых систем как своеобразные механические устройства. Такие системы состояли из относительно небольшого количества элементов и характеризовались силовыми взаимодействиями и жестко детерминированными связями. В результате вещь стала представляться как относительно устойчивое тело, перемещающееся в пространстве с

605

течением времени, поведение которого можно предсказать, зная его начальные условия (т.е. координаты и силы, действующие на тело). Таким образом, наука Нового времени качественно не изменила субстанционального представления о М., она его лишь несколько углубила, ибо М., равную субстанции, наделила атрибутивными свойствами, которые были выявлены в ходе научных исследований. В данном случае всеобщая сущность вещей видится не столько в наличии у них единого субстрата, сколько некоторых атрибутивных свойств — массы, протяженности, непроницаемости и т.д. Реальным же носителем этих атрибутов выступает та или иная структура первовещества ("начало", "элементы", "корпускулы", "атомы" и т.п.). В этот период было выработано представление о М., которая может быть количественно определена

как масса. Такое понятие М. обнаруживается в работах у Галилея и в "Математических началах натуральной философии" Ньютона, где излагаются основы первой научной теории природы. Таким образом, особое механическое свойство макротел — масса — становится определяющим признаком М. В связи с этим особое значение приобретает вес как признак материальности тела, поскольку масса проявляется в виде веса. Отсюда и сформулированный впоследствии М.В. Ломоносовым и Лавуазье закон сохранения М. как закон сохранения массы, или веса, тел. В свою очередь Д.И. Менделеев в "Основах химии" выдвигает понятие вещества с его признаком весомости как тождественное категории М.: "Вещество, или М., есть то, что, наполняя пространство, имеет вес, то есть представляет массы, то — из чего состоят тела природы и с чем совершаются движения и явления природы". Таким образом, для второго этапа характерно то, что: во-первых, М. интерпретируется в границах механистического мышления как первичная субстанция, первооснова вещей; во-вторых, она определяется прежде всего "сама по себе" вне ее отношения к сознанию; в-третьих, понятие М. обозначает только природный мир, а социальный остается за скобками данного понимания. Вместе с тем и новоевропейская цивилизация была насыщена разнообразными взглядами, которые пытались преодолеть телесность как определяющий признак М. В результате это приводило к выходу за границы традиционного понимания М., в том случае, когда, например, Локк или Гольбах определяли М. на основе фиксации отношения субъекта и объекта. Подготовительным этапом новой трактовки категории М. может рассматриваться концепция марксизма, формирующаяся как рационалистическая теория, которая ассимилировала диалектический метод Гегеля, и как философская программа для метатеоретического обеспечения дисциплинарного естествознания (результат научной революции первой половины 19 в.). Поэтому Маркс и Энгельс подвергают ревизии концепцию первомагии, указывая на ее конкретно-научный, а не философский смысл; трактуют М. уже как философскую абстракцию; определяют статус М. в рамках основного вопроса философии (об отношении мышления к бытию); вводят практику как критерий познания и образования понятий. В условиях фундаментальной революции в естествознании конца 19 — начала 20 вв., радикально меняющей представления человека о мироздании и его устройстве, вводится представление о М. как о том, "что, действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения" (Плеханов). Согласно позиции Ленина, М. — это философская категория, которая обозначает лишь единственное всеобщее свойство вещей и явлений — быть объективной реальностью; данное понятие может быть определено не иначе как только через отношение М. к сознанию: понятие М. "не означает гносеологически ничего иного, кроме как: объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им". В рамках современной философии проблема М. уходит на второй план; лишь некоторые философы и, в большей степени, естествоиспытатели продолжают использовать в своей деятельности понимание М. как субстратной первоосновы вещей, т.е. вещества. Предпринимались попытки осмыслить М. в границах диалектико-материалистического анализа практик означивания (статья Кристевой "Материя, смысл, диалектика") как то, что "не есть смысл", то, "что есть без него, вне его и вопреки ему". При этом данная радикальная гетерогенность (материя/смысл) определялась одновременно в качестве "поля противоречия". Современная философия ориентирована на построение принципиально новых онтологий (см. Онтология).

А.В. Барковская

МАХ (Mach) Эрнст (1838—1916) — австрийский физик и философ. Окончил Венский университет (1860).

МАХ (Mach) Эрнст (1838—1916) — австрийский физик и философ. Окончил Венский университет (1860). С 1861 приват-доцент Венского университета. Профессор физики университета в Граце (1864—1867). Профессор физики (с 1867) и ректор (с 1879) Пражского (с 1882 — Немецкого в Праге) университета. Профессор философии Венского университета (1895— 1901). Автор книг "Принцип сохранения работы, история и корень его" (1871), "Механика. Историко-критический очерк ее развития" (1883), "Анализ ощущений и отношение физического к психическому" (1886), "Принципы учения о теплоте" (1896), "Научно-популярные лекции" (1896), "Познание и заблуждение" (1905), "Культура и механика" (1915) и др. Полагая необходимым для современного ему научного познания

жестко отграничиться от спекулятивной метафизики, М. находил соответствующие подходы в неокантианстве. "Критика чистого разума", — отмечал М., — изгнала в царство теней ложные идеи старой метафизики". Собственную задачу М. усматривал в аналогичной процедуре по отношению к старой механике. По мнению М., наука суть попытка экономного обращения с опытом. "Задача науки — искать константу в естественных явлениях, способ их связи и взаимозависимости. Ясное и полное научное описание делает бесполезным повторный опыт, экономит тем самым на мышлении. При выявленной взаимозависимости двух феноменов, наблюдение одного делает ненужным наблюдение другого, определенного первым. Также и в описании может быть сэкономлен труд благодаря методам, позволяющим описывать один раз и кратчайшим путем наибольшее количество фактов... Всякая наука имеет целью заменить, т.е. сэкономить, опыт, мысленно репродуцируя и предвосхищая факты... И язык как средство общения есть инструмент экономии". В границах процедуры описания огромного количества различных

опытов посредством одной краткой формулы с широкой областью применения, наука минимизирует для человека шанс оказаться в абсолютно нетривиальной ситуации. Наука "срывает волшебный покров с вещей", разрушая наши иллюзии: все незнакомое и необычное, по мысли М., оказывается в итоге всего лишь частным случаем хорошо знакомого способа связи между данными опыта. Вне такого сценария, был убежден М., "руководство жизнью" (Беркли) неосуществимо. Познание у М. — всего лишь процесс прогрессивной адаптации человека к среде. "Наука возникает всегда как процесс адаптации идей к определенной сфере опыта. Результаты процесса — элементы мышления, способные представить эту сферу как целое. Результаты, естественно, получаются разные, в зависимости от типа и широты опытной сферы. Если опытный сектор расширяется или объединяются до того разобщенные сферы, элементы привычного мышления показывают свою недостаточность, чтобы представить более широкую сферу. В борьбе между приобретенной привычкой и адаптивным усилием возникают проблемы, исчезающие после завершённой адаптации и через некоторое время возникающие вновь... Наибольшая часть концептуальной адаптации состоялась бессознательно и невольно, ведомая сенсорными фактами. Эта адаптация стала достаточно широкой и соответствует большей части представляемых фактов. Если мы встречаемся с фактом, значимо контрастирующим с обычным ходом нашего мышления, и не можем непосредственно ощутить его определяющий фактор (повод для новой дифференциации), то возникает проблема. Новое, непривычное, удивительное действует как стимул, притягивая к себе внимание. Практические мотивы, интеллектуальный дискомфорт вызывают желание избавиться от противоречия, и это ведет к новой концептуальной адаптации. Так возникает интенциональная понятийная адаптация, т.е. исследование". Источником проблем М. полагал "разногласие между мыслями и фактами или разногласие между мыслями". В таком контексте М. и проводит критическую линию по отношению к механике начала 20 в. Он полагает, что, хотя в качестве математической модели атомистическая теория и пригодна для оптимизации эмпирических исследований, признание за атомами реального существования заводит ученого в дебри метафизических спекуляций. По версии М., абсолютные пространство и время (пережитки средневекового миропонимания и "концептуальные чудовища") вкупе с причинностью и атомизмом должны быть элиминированы из научного знания: бессмысленно рассуждать о пространственном и временном положении тела безотносительно к какому-либо другому телу. (Именно этот посыл М. оказал заметное воздействие на идеи А.Эйнштейна и логических позитивистов.) Природа не содержит "причин" и "следствий", в ней все просто "случается" — и это может быть зафиксировано формулами функциональных взаимоотношений. Согласно модели М., "остается один тип устойчивости — связь (или отношение). Ни субстанция, ни материя не могут быть чем-то безусловно устойчивым. То, что мы называем материей, есть определенная регулярная связь элементов (ощущений). Ощущения человека, так же как ощущения разных людей, обычно взаимным образом зависимы. В этом состоит материя". М. (и это впоследствии оказалось весьма интересной постановкой проблемы) жестко критиковал физиков за их чрезмерную приверженность к доказательству (в духе платоновско-картезианских трактовок). Такой выбор идеала ("строгость") был, по мнению М., "ложным и ошибочным". Научную гипотезу (по обозначению М., "новое правило") вовсе не обязательно искусственным образом дедуцировать из т.наз. "первопринципов"; вполне достаточно того, что она выдерживает соответствующую проверку. По мысли М., "главная роль гипотезы — вести к новым наблюдениям и новым исследованиям, способным подтвердить, опровергнуть или изменить наши построения... гипотезы суть усовершенствование инстинктивного мышления, в них можно найти все звенья цепочки... Короче, значение гипотезы — в расширении нашего опыта". "Если в течение приемлемого периода времени гипотеза достаточно часто подвергалась прямой проверке, то наука должна признать совершенно излишним любое другое доказательство". В основании

607

явлений, по М., располагаются ощущения, факты чувственного мира, сопряженные с соответствующими построениями и чувствами. Природа, о которой рассуждает наука, согласно мысли М., и не вещь в себе и не истинная объективная данность. "Мир, — писал М., — не заключается в таинственных сущностях, которые, также загадочно действуя одна на другую, порождают доступные нам ощущения. Цвета, звуки, пространство, время и т.п. связаны между собой, как по-разному связаны чувства и волевая предрасположенность. Из столь пестрой ткани выделяется то, что относительно стабильнее и продолжительнее, вследствие чего отпечатано в памяти и выражено в словах. Так, относительно устойчивые комплексы, функционально распределенные в пространстве и во времени, именно поэтому обретают специфические имена и обозначаются как тела (Körper). Но эти комплексы непродолжительны и неабсолютны... Относительно устойчивым представляется комплекс воспоминаний, чувственных предпочтений, связанных с определенным телом (Leib), который можно обозначить как Я". Именно комплексы неразложимых элементов (например, цвет и форма) и ощущений, согласно М., конституируют тела, а не наоборот. Отвергая как декартовский дуализм, так и претензии субстанции (как метафизической сущности) на действительное существование, М. трактовал "элементы" как не принадлежащие ни к сфере психического, ни к сфере физического. Ощущение, по схеме М, суть глобальный факт, форма приспособления живого организма к окружающей среде; настройка слуха и зрения, а в целом — итог эволюции видов. Как отмечал М., "становится понятным феномен памяти... которая выше индивида. Психология спенсеровского и дарвиновского типа, вдохновленная эволюционной теорией, но основанная на частных позитивных исследованиях, обещает

результаты более богатые, чем все предыдущие спекуляции... Вещь, тело, материя суть не что иное, как связь элементов, цветов, звуков и т.п., не что иное, как так называемые знаки (Merkmale)". Заменяя "ощущения" элементами, М. стремился преодолеть интенцию мышления, согласно которой составляющие фактов создаются сознанием. "Элементы" призваны осуществить переход от физического к психическому в рамках единой системы знания. Базовые категории современной науки (атом, абсолютное пространство, время, причинность, масса, сила и т.п.) М. интерпретировал как метки комплексов ощущений, находящихся в функциональной взаимосвязи и фундированных биологическими потребностями. Осуществил ряд важных физических исследований в области механики, акустики, оптики и др. Широкая известность имени М. в границах советского философского ликбеза была обусловлена существенным воздействием его идей на ментальность российской социал-демократии начала 20 ст., за чем воследовала скандальная критика Ленина в издании парафилософского порядка — книге "Материализм и эмпириокритицизм". На эти обвинения М. отвечал следующим образом: "В моих словах просто отражены общепринятые мнения, и если я превратился в идеалиста и берклианца, то в этих грехах вряд ли повинен".

А.А. Грицанов

МЕЙЕРСОН (Meyerson) Эмиль (1859—1933) — французский философ и химик польского происхождения.

МЕЙЕРСОН (Meyerson) Эмиль (1859—1933) — французский философ и химик польского происхождения. Область интересов — эпистемология и история науки. Основные усилия приложил к реформированию кантианства в духе "нового рационализма" как философии науки, оппонирующей (нео)позитивистской методологии. Свою концепцию определял как "философию тождества". Испытал влияние идей А.Лаланда, П.Дюгема, Ж.-А.Пуанкаре, а также философии Бергсона. Молодым человеком М. уехал из Польши в Германию, где работал химиком в лаборатории Р.Бунзена. Затем (в 1882) переехал во Францию, где также сначала работал в химической лаборатории. Увлёкся проблемами истории и методологии науки, что привело его в философию (которую он понимал прежде всего как эпистемологию, логику и методологию научного познания). Был секретарем Психологического института при Сорбонне. Предтеча неореализма. В 1908 выпустил свой основной труд "Тождественность и действительность. Опыт теории естествознания как введение в метафизику". Другие работы М.: "Об объяснении в науках" (т. 1—2, 1921); "Релятивистская дедукция" (1925, работа получила положительную рецензию А.Эйнштейна, который, в частности, писал: "Я считаю, что книга М. является лучшей из книг по теории познания"); "О движении мысли" (1931, основная работа "позднего" М.); "Реальность и детерминизм в квантовой физике" (1933, работа вышла в серии, редактируемой Л.де Бройлем). Исходные установки философии М. задавались "антиметафизической установкой", требующей ревизии классического рационализма, и антипозитивизмом в "негативной" части его философии науки и задачами методологической рефлексии науки, центрированной на проблематике смысла и содержания научной теории — в "позитивной" части. "Мы хотели... апостериорным путем познать те априорные начала, которые направляют наше мышление в его устремленности к реальности. С этой целью мы анализируем науку — не для того, чтобы извлечь из нее то, что рассматривается как ее результаты (как это часто делают материалисты и "натуралисты"), — еще меньше для

608

того, чтобы вдохновиться ее методами (на что притязают позитивисты), — мы скорее рассматриваем ее как сырой материал для работы, как уловимый продукт — образчик человеческой мысли в ее развитии". По М., наука исторична, она предопределяется во многом своим "субъективным прибавлением", каждый раз связанным с социокультурным опытом эпохи. В то же время наука сохраняет единство, но наследует предшествующие достижения не столько как готовое знание, сколько как "фактичность", которая подлежит дефрагментации до исходного "материала", который переоформляется в новую схему на основе изменения перспективы видения и принципов упорядочивания материала во вновь продуцируемой теории (начинающей с исходной ситуации рассуждения, с нулевой точки отсчета, с данного момента, предстающего как относительное начало времени). Объединяя интенции, идущие от Канта и Бергсона, М. говорит об изначальной логической (методологической) организованности длительности опыта, в котором разум предрасположен фиксировать повторяющееся и тождественное в явлениях. Разум, стремясь отождествлять нетождественное, характеризуется: 1) своим соотношением с реальностью: в своих работах М. часто пользуется термином "вещь-в-себе", репрезентирующим мир как объект (научного) (по)знания; 2) своим принципиально единым внутренним схематизмом — и на обыденном, и на научном уровнях он подчинен одним и тем же правилам (разница, хоть и существенная, лишь в том, что в науке разум ищет инварианты, конструируя понятия, а на уровне "здорового смысла" он создает идеализацию устойчивого объекта как совокупности устойчивых отношений); 3) своей собственной изменчивостью в познании и социокультурных контекстах. Эти тезисы и легли в основание "философии тождества" М., призванной за изменчивостью увидеть инвариантность соотносимого с реальностью (опытом) разума. В этом своем качестве философия не есть "строительные леса" (согласно известной позитивистской метафоре) научной теории, которые затем отбрасываются за ненадобностью, а условие возможности самой науки как таковой.

Элементы "ошибки", неадекватности, неполноты, недостаточности и т.д., принципиально встроенные (присутствующие, наличествующие) в любом научном знании, не говоря уже о необъяснимых (неэксплицированных, нерелексируемых) внутри самой теории оснований, способно выявить только "объемлющее" знание, философская рефлексия, что только и позволяет открывать новые перспективы видения и горизонты, требующие своего познавательного "достижения". Наука в этом смысле, согласно М., несамодостаточна. Она несамодостаточна и в другом отношении — только философия способна блокировать поспешные и необоснованные экстерниоризации и онтологизации теоретических конструктов науки (чем "грешит", с точки зрения М., и философия, построенная на позитивистской методологии), что никоим образом не отрицает необходимости философского анализа этих процессов экстерниоризации и онтологизации. Более того, одну из своих целей М. видел именно в том, чтобы показать, что нет никаких оснований для резкого противопоставления познавательных конструктов и действительности "самой по себе" ни на основе методологии философии, ни на основе фактического материала истории науки. Это возможно сделать, с одной стороны, через анализ выставляемых и удерживаемых наукой знаниевых рамок, внутри которых движется познание (внутри рамок природа может вести себя "как угодно", но подчиняться "выставленным" принципам и законам; "тождественность — это вечная рамка нашего ума"), и через вскрытие тех априорных начал мышления, которые задают и обеспечивают его устремленность к "тождественному" — с другой. В обоих случаях содержательный анализ знания заменяется его формальным анализом — вскрытием самих условий возможности знания. Отсюда (историческая) реконструкция познания, по М., должна быть направлена не столько на различие "достижений" и "заблуждений", сколько на поиск алгоритмов мыслительной деятельности (если таковые обнаружатся), одинаково проявляющих себя как в "ошибках", так и в истинном (по)знании. Эта установка М. стала впоследствии одной из конституирующих для неорационализма как подхода в философии науки. В этой своей устремленности критический рефлексирующий разум последовательно "отделяет" от наличного знания: 1) непосредственно привносимое опытом, обнаруживая за эмпирическим знанием его логическую организованность, воплощение определенного "закона", что говорит о том, что эмпирическое знание невозможно по определению, так как исходит из круга в определении; 2) связанное с той или иной научной традицией, т.е. (а) разделяемые внутри "сообщества" и (б) в определенное время схемы и представления о стандартах действия, предвзятые идеи (от которых "мы никогда не бываем вполне свободны"); 3) априорные образцы работы разума, его постоянно воспроизводимые (и в науке, и в обыденном мышлении) устойчивые структуры, собственно и предопределяющие стремление разума "отождествлять различное", замещать бесконечное разнообразие мира ощущений и восприятий тождественными (инвариантными) во времени и пространстве связями и отношениями. Между рациональной схемой тождества и реальностью постоянно существует "зазор", который и призвано заполнять и сужать

609

усложняющееся в этом своем стремлении научное (по)знание, осознающее в философской саморефлексии, что кроме познанного всегда принципиально будет существовать непознанное (иррациональное в различных аспектах), что тождество всегда будет содержать различие-различение, а потому принципиально никогда не достижимо (примечательно в этом контексте отсылки М. к Брэдли и Б.Бозанкету — представителям абсолютного идеализма). Согласно М., "всякое рассуждение, сводясь в сущности к отождествлению, имплицитно различное как исходный пункт и тождественное как конечный пункт. Отсюда необходимость содержания, которое устраняет возможность всякой подлинной тавтологии...". Всю эту конструкцию можно обозначить как "схему М.", сыгравшую значительную роль в рационалистических версиях философии науки, последовательно структурировавшей первый и второй ее уровни вплоть до представления о целостности сложноуровневой организованности знания и не менее последовательно критиковавшей ее третий уровень за априоризм (одним из первых эту критику предпринял Башляр, что, в том числе, и позволило ему вписать эту "схему" в неорационализм). Сам же М., хотя впоследствии и смягчил свою формулировку, все же исходил в своем творчестве из признания того, что "в науке есть нечто действительно априорное, а именно прежде всего ряд постулатов, в которых мы нуждаемся для построения эмпирической науки, т.е. для формулировки того положения, что природа закономерна и что мы можем познать ее течение". Однако его априоризм в отличие от кантовского настаивает на том, что разум не способен приписывать свои законы природе. Для понимания априорных оснований разума М. рассматривает понятие "закона" и "принцип причинности". Основной тезис, который М. пытается обосновать на материале истории науки (способность которой к реконструкции исторических фактов есть критерий ее ценности для философии науки), состоит в том, что конкретное содержание, вкладываемое в них, исторически изменчиво, но сами они остаются основами познающего разума. Закон — это то, что неизбежно включается в теоретические конструкции, с помощью которых описывается реальность (он приложим к созданным понятиям, а не к единичным явлениям — "закон природы, которого мы не знаем, в строгом смысле слова не существует"). "...Закон — это идеальное построение, которое выражает не то, что происходит, а то, что происходило бы, если бы были осуществлены соответствующие условия". Но при этом М. одновременно признает, что: "Без сомнения, если бы природа не была упорядочена, если бы в ней не было сходных объектов, из которых можно создавать обобщающие понятия, мы не могли бы формулировать законы". Таким образом, закон рассматривается М. как методологичес-

кий принцип, как готовая эвристическая схема исследования все новых объектов. Эту же роль выполняет и принцип причинности, по сути эксплицирующий закон в конкретике изменяющихся условий: "согласно причинному принципу должно существовать равенство между причинами и действиями, т.е. первоначальные свойства плюс изменение условий должны равняться изменившимся свойствам". Другое их различие состоит в том, что понятие закона элиминирует время, не учитывает временную процессуальность, причинность же описывает процессы во времени, применяется к разделенным временными интервалами событиям. Она есть не что иное, как принцип тождества, примененный к существованию вещей во времени. Однако в обоих случаях, по М., имеет место отождествление как продукт разума, позволяющий ему "объяснять". Закон устанавливает вневременной порядок в многообразии существующего, причинность указывает на порядок в становлении. "Внешний мир, природа кажутся нам бесконечно и непрерывно изменяющимися во времени. Между тем принцип причинности убеждает нас в противоположном: мы имеем потребность понять, а понять мы можем только в том случае, если допустим тождество во времени". Отсюда: "Вопреки постулату Спинозы порядок природы не может вполне соответствовать порядку мысли. Если бы это было так, то получилось бы полное тождество во времени и пространстве, т.е. природа тогда не существовала бы". Тем самым открывается путь к своеобразной дереализации непосредственной данности в (по)знании — стремление свести все к пространственным отношениям, выразимым геометрически, что в дальнейшем открывает путь к их выражению в математических формализмах. "...Мы приходим к законам, насилуя, так сказать, природу...", — указывает М. Как примеры отождествления в физике он рассматривает принципы инерции и сохранения энергии, в химии — принцип сохранения массы. М. показывает их предысторию как цепь сменяющих друг друга различных по содержанию, но сходных по форме конструкций, непосредственно не выводимых из опыта, но ищущих в нем своего подтверждения (через согласование с ним). На каждый данный момент времени научное знание есть достигнутый компромисс двоякого рода. С одной стороны — между фактами (которые сами есть сложные познавательные конструкции, так как "конструкции факта и преобразования разума постоянно переплетаются") и теориями: "теории, конечно, не выводятся из фактов и не могут быть доказаны с помощью этих фактов", но задача теорий — "объяснить" факты, согласовать их по мере возможно-

610

сти с требованиями нашего разума". С другой стороны — "практическое использование" понятия причинности также требует компромиссного консенсуса, вводящего ограничения на рассматриваемые условия, ограничивая их "ближайшими" причинами (снятие требования "полной причинности"). В этом отношении (по)знание принципиально динамично в своей "компромиссности" и "согласованности" в стремлении к "тождественности", которой, к тому же, согласно М., противостоит "принцип Карно", выработанный в термодинамике (как ее второй принцип) и вводящий представление о действующей тенденции к изменению, к росту разнообразия, т.е. характеризующий становление, а не тождество. Иначе "принцип Карно" можно трактовать как вторжение в науку реальности, привносящей с собой представление о временной необратимости и несимметричности процессов и свидетельствующей о появлении иррационального как трансцендентного разуму, как неподдающегося правилам "объяснения", свойственным разуму, как того, что не может быть сведено к тождеству: "Ни одно, даже самое незначительное, явление не может быть вполне объяснимо. Тщетно пытаемся мы "свести" одно какое-нибудь явление к другим, заменяя его все более и более простыми: каждое такое "сведение" является ущербом для тождества..." Только наличие хотя бы минимального содержания делает теорию нетавтологичной, но нетавтологичность рано или поздно раскроется как внутренняя противоречивость, т.е. иррациональность. В этом отношении иррациональны и основания любой теории в силу того, что они не могут быть объяснены внутри нее самой и ее собственными средствами. Отсюда (по)знание динамично и в своем стремлении "изжить" иррациональное, рационализировать его, сняв сложившиеся ограничения и расширив, тем самым, область своего применения (в этом ключе может быть проанализирован переход от ньютоновской к квантовой механике и создание теории относительности). Однако в своем динамизме, "переходя от теории к теории, от отождествления к отождествлению, мы совершенно уничтожили реальный мир. Сначала мы объяснили, т.е. отвергли, изменение, отождествив предшествовавшее с последующим, — и ход мира был приостановлен. У нас осталось пространство, наполненное телами. Мы образовали тела из пространства, свели тела к пространству — и тела, в свою очередь, исчезли. Это пустота, "ничто", как говорил Максвелл, небытие... Время и пространство растворились. Время, течение которого больше не влечет за собой изменения, неразлично, не существует; и пространство, лишенное тел, уже ничем не отмеченное, тоже исчезает...". Отсюда осталось сделать лишь полшага к концептуализации тезиса о "дереализации реальности и создании "реальности второй ступени" неорационализма. Так же как и последний, М. удерживает, но более отчетливо, представление о присутствии реальности хотя бы через "сопротивление материала". Сам же априорный принцип тождества ("истинная сущность логики", "форма, по которой человек отливает свою мысль", "интегрирующая часть нашего разума") трактуется у М. как проявляемая тенденция мышления, работающего в конкретном материале. В этом же ключе он говорит о "правдоподобности" знания, так или иначе выражающего "подготовленность" разума к восприятию тождества, что и составляет "единственный априорный элемент этих положений" — "все же остальное является эмпирическим". Однако научно организованный разум отличается от обыденного в том числе и в этом отношении именно тем, что

он руководствуется "эвристической рефлексией, которую он должен быть готовым модифицировать или отбросить, если реальность... выказывает свою строптивость". Наука через философию критична по отношению к самой себе, она способна менять свои перспективы (а тем самым стиль и сам способ мышления) и перестраивать сам предмет своего (по)знания (строая новую теорию, способную увидеть "факты" в ином свете), осозная, что что-то до сих пор "ускользало от ее внимания, и понимая, что такое "ускользание" будет обнаружено и в будущем. Отсюда и построение стратегии развития науки, ставшее впоследствии "общим местом" в методологии и логике науки: "Когда, следуя предположению касательно интимной природы явлений, ученый-исследователь наталкивается на констатацию, противоположную его ожиданиям, он, очевидно, тотчас пробует объяснить то, что обнаружил, как аномалию, возможную в результате действия привходящих факторов; он формирует то, что называют вспомогательными гипотезами. Разумеется, он эти гипотезы, в свою очередь, проверяет, он их будет подтверждать или разрушать посредством эксперимента, он будет подтверждать или изменять их или сразу отбрасывать, и это сможет, в конце концов, заставить его изменить или отбросить его первичное предположение". Постоянное же изменение гипотез, побуждаемое нарушающим инертность разума опытом, кроме всего прочего задает определенную векторность научному поиску, важно только, чтобы эти гипотезы формулировались максимально строго и жестко, иначе их трудно локализовать и верифицировать. И тем не менее, "всякий реальный процесс, достигнутый в этой области, бесконечно ценен. Ясно поняв, где мышление приближается к тавтологии (которая не может быть никогда действительно и полностью реализована в нем, поскольку в этот момент мышление перестанет быть мышлением), мы более от-

611

четливо распознаем модальности его движения, его прогресса, мы понимаем, до какой границы мышление было строго дедуктивным, априористическим, т.е. в чем оно приближается к тождеству, какой линии исследования мы должны следовать, чтобы проводить такую идентификацию, и каково также различие, которое мы отодвигаем в сторону в большинстве случаев совершенно бессознательно". Однако в любом случае мы находимся внутри рамки, задающей нам границы возможной рационализации материала и позволяющей нам строить предмет таким, а не иным образом. Кардинальное изменение в науке есть, таким образом, изменение самой этой рамки (которая по-прежнему будет удерживать априорность стремления к тождественности), т.е. принципов и возможности выводимости согласно строгим правилам теоретической конструкции. Все, что "не попадает" под действие этих правил, обречено оставаться иррациональным (как невыводимое таким способом) до следующего витка познания. Открытие же новой перспективы, т.е. выбор иного аспекта отождествления, поддерживается постоянной и принципиальной динамичностью (по)знания. Согласно М., "наука есть и остается (по крайней мере, оставалась до сего времени) строго реалистичной, создательницей онтологии. Как бы ни хотели непосредственно исходить из фактов, каких бы усилий не предпринимали, чтобы исключить всякую гипотезу, из физики во всяком случае не исключается эта метафизика". (См. также Неорационализм.)

В.Л. Абушенко

МЕЙНОНГ (Meinong) Алексиус фон (1853—1920) — австрийский философ и психолог, ученик Brentano.

МЕЙНОНГ (Meinong) Алексиус фон (1853—1920) — австрийский философ и психолог, ученик Brentano. Профессор (1882). Преподавал философию в Университетах Вены (1878—1882) и Граца (с 1882), где им была основана первая в Австрии лаборатория экспериментальной психологии (1886—1887). Основные сочинения: "Исследования Юма" (в двух томах, 1877—1882), "По поводу предположений" (1902), "Исследования по теории предметов и психологии" (1904) и др. Разделяя тезис британского эмпиризма, усматривавшего в "отношениях" и "универсалиях" "продукты сознания", М. полагал, что теории отношений, истины, значения, суждения принадлежат к сфере психологии. М. разделил выводы своего ученика, польского философа К.Твардовского ("К учению о содержании и предмете представлений", 1894), вычленившего в структуре "психического феномена" три отдельных элемента: ментальный акт, содержание этого акта и его предмет. По мысли М., недопустимо считать содержание и предмет тождественными, ибо в этом случае то, что расположено перед сознанием (собственно предмет) непонятным образом оказывается частью (содержанием) схватывания этого предмета. Физические же тела не могут являться компонентом ментального акта. Даже в случае размышления о несуществующем предмете (гном или квадратный корень, например) ментальный акт мышления действительно существует. Соответственно, с точки зрения М., все, что является частью содержания последнего, тоже должно существовать: русалка не может быть содержанием ментального акта, но может выступать его предметом. Одновременно, по модели М., в ментальном акте присутствует нечто такое — его содержание, что обусловлено его направленностью на данный (а не какой-то иной) предмет. "Содержание" у М. не есть ни подобие предмета, ни разновидность ощущения, оно суть качество ментального акта, позволяющее ему быть направленным на определенный предмет. Амбивалентность человеческого познания, включающая психическую природу субъекта и предметность его восприятия, делает, по мысли М., атрибутивной частью гносеологии психологию познания и теорию предметов. Последняя, согласно М., являет собой "совершенно новую философскую

дисциплину" — учение о чистом предмете как о таковом — эмпирическое учение, не допускающее каких-либо ограничений на включение в свою сферу тех или иных предметов. По М., "все есть предмет". М. ориентировался на косвенное осмысление предмета, указывая на "схватывающие" его "переживания" (соответствующие психические события), основными классами которых выступают представление, суждение, чувствование и желание. Все они не способны конституировать либо модифицировать предмет: предмет всегда логически первичен по отношению к собственному "схватыванию". По версии М., всегда существует некоторое психическое "переживание", ответственное за презентацию мышлению того или иного предмета. М. выделил два типа предметов: 1) элементарные предметы, сенсорные данные (цвета, звуки и т.п.); 2) предметы более высокого порядка, к которым им причисляются формы или структуры. Простые предметы конституируются на основе функционирования периферийных органов чувств, предметы же высшего порядка — результат продуцирующей активности субъекта. Так, "желтый лист", по М., есть предмет существующий. Есть предметы "реальные", но "несуществующие": различие между "желтым" и "красным" реально, но оно "не существует" в том смысле, в каком существуют красная книга и красный лист. "Реальные несуществующие" (например, "число три") М. именует "логически существующими". Есть и иные варианты — "круглый квадрат" нельзя полагать ни существующим, ни логически существующим, его место "вне бытия".

612

Согласно схеме М., правомерно говорить о "внебытии чистого предмета", т.е. о том, что "имеются" предметы, не имеющие бытия, но имеющие определенные характеристики. "Необоснованная благожелательность по отношению к действительности", предполагающая действительность всех предметов, по мысли М, не оправдана: по его мысли, имеются виды бытия, принципиально отличные от конкретных единичных сущностей. М. разграничивает предметы-"объективы" (objectives) и "предметы" ("объективное"), могущие существовать либо не существовать (алмазная гора, например), но о которых бессмысленно говорить являются ли они "фактами" или "событиями". И, наоборот, об "объективах" (существовании алмазных гор) недопустимо осмысленно утверждать, что они существуют, но в качестве предметов высшего порядка они "существуют логически", при этом они либо есть факт, либо не есть факт. По мысли М., мы можем "предполагать" "объектив", мыслить его существующим, но не утверждать и не отрицать его (что обязательно для суждения). Твердо настаивая на объективности (т.е. на том, что они не являются характеристикой утверждающего или созерцающего сознания) фактов, модальных различий, отношений, вещей и чисел, М. был вынужден постулировать реальное существование во Вселенной совершенно фантастических и — мягко выражаясь — странных ее ингредиентов. Дополняя "объективы" и "объективное" такими классами предметов как "достойное" (истинное, доброе и прекрасное) и "желаемое" ("предметы" долженствования и надобности цели), М. сформулировал ряд перспективных подходов к теории ценностей. Парадоксальные выводы онтологии М., базирующиеся на допущении истинности высказывания "А не имеет бытия", приобрели позднее широкую популярность в контексте эволюции неклассических логик. В 1968—1978 в Граце было издано 8-томное собрание сочинений М.

А.А. Грицанов

МЕРА — философская категория, традиционно используемая в контексте отображения взаимосвязи и взаимозависимости количественных и качественных изменений

МЕРА — философская категория, традиционно используемая в контексте отображения взаимосвязи и взаимозависимости количественных и качественных изменений. Подобный подход в трактовке М. был конституирован и легитимизирован в историко-философской традиции Гегелем: "Все вещи имеют свою меру, т.е. количественную определенность, и для них безразлично, будут ли они более или менее велики; но вместе с тем это безразличие также имеет свой предел, при нарушении которого (при дальнейшем увеличении или уменьшении) вещи перестают быть тем, чем они были". М., таким образом, трактуется как интервал или диапазон, в границах которых вещи и явления, изменяясь, сохраняют тем не менее единство своих качественных и количественных параметров, т.е. остаются идентичными сами себе, самотождественными. М. у Гегеля тем самым исполняет роль соединительного логического звена между категориально-понятийными комплексами, описывающими, с одной стороны, непосредственное бытие, — и сферу сущности, с другой. Выступая также в качестве несущей конструкции гносеологической процедуры перехода от абстрактного к конкретному, М. в своем развертывании в рамках схемы Гегеля могла приобретать статус мерила "особости" либо даже "индивидуальности" того или иного объекта или явления. Классическая философия различает простую или непосредственную М. (как М. отдельного объекта вне системных взаимодействий), системную М. (как М. объекта, понятого в качестве элемента некоей целостности) и реальную М. (как М. объекта, рассматриваемого с точки зрения всех его возможных систем взаимодействий, где репрезентируется его качество). Проблема "горизонта", "предела" конкретизации М. применительно к феноменам действительности оказывается тесно сопряженной с философским вопросом о возможности аппликации М. к миру человека и его деятельности. Тезис Протагора о том, что человек есть М. всех вещей, остается противопоставлен пониманию М. как элементу объективной

и общезначимой совокупности характеристик природного и социального бытия. Особую смысловую нагрузку в этом плане приобретает также основополагающая философская проблема принципиальной возможности не только выявления, но и создания человеком определенной "мерности" бытия. Несовпадение "мерности" программ человеческой деятельности и "мерности" существования определенных природных систем породило, в частности, совокупность экзистенциальных вопросов бытия человеческой цивилизации, именуемых "глобальными проблемами".

А.А. Грицанов

МЕРЛО-ПОНТИ (Merleau-Ponty) Морис (1908— 1961) — французский философ, представитель феноменологии и экзистенциализма.

МЕРЛО-ПОНТИ (Merleau-Ponty) Морис (1908— 1961) — французский философ, представитель феноменологии и экзистенциализма. Профессор философии в Коллеж де Франс, профессор детской психологии в Сорбонне. Испытал влияние идей гештальтпсихологии, Гуссерля, Хайдеггера, Сартра. Главные темы творчества М.-П. — специфичность человеческого бытия как открытого диалога с миром; характер и механизмы "жизненной коммуникации" между сознанием, поведением человека и предметным миром; присутствие и конституирование в опыте экзистенции фундаментальных смыслообразующих структур и содержаний, организующих опыт как целостность и мир как конкрет-

613

ную ситуацию; способы феноменологического анализа и прочтения интенциональной жизни сознания и экзистенции и др. При рассмотрении специфики существования субъективности и ее отношений с миром М.-П. отвергает как "реализм" (отождествляя его с эмпиризмом и механицизмом, редуцирующим следствие к причине, "материально взятому стимулу" и объясняющим жизнь сознания "действием социологической или физиологической каузальности"), так и "критическую философию" (классический трансцендентализм, философию рефлексивного анализа). Последнюю философ упрекает в сосредоточении на анализе "возможного" ("чистого") сознания, или "чистых сущностей сознания", и игнорировании проблемы "непрозрачности" и сопротивляемости мира, онтологической устойчивости и конститутивности феноменального слоя, разнообразия фактических модусов сознания. Выдвигая требование "придать конечности позитивное значение", М.-П. ставит своей целью исследовать человеческий опыт в реальном синкретизме рационального (необходимого) и случайного, в его историчности и действительной неоднородности, со всеми его "случайными содержаниями" и тем, что в нем считается "бессмысленным". Человек с необходимостью является "взглядом" на ситуацию, продуцированием ее смысла (значения), что позволяет ему преодолевать созданные структуры, производить новые, отвергать наличное и "ориентироваться по отношению к возможному" ("Структура поведения", 1942). Ввести в сознание "коэффициент реальности" и трансформировать трансцендентальную философию посредством интегрирования в ее корпус "феномена реального" М.-П. предполагает на пути разработки феноменологической идеи сознания как "сети значащих интенций", то прозрачных для самих себя, то скорее переживаемых, чем познаваемых. Анализ онтологически первичных "синтезов" опыта, выявление продуктивной деятельности дорефлексивных и допредикативных его форм позволяет, по мнению философа, "растянуть" интенциональные нити, связывающие нас с миром, прояснить их и показать тем самым, как происходит "встреча", "наивный контакт" человека с миром, как рождается, конституируется смысл в глубинах дорефлексивного опыта экзистенции. Именно перцептивный опыт в его "перспективизме" (акт восприятия всегда выполняется "здесь и теперь", т.е. в определенной перспективе, которая обусловлена местом, телом и прошлым опытом человека, задающими ему его "ситуацию", "точку зрения") является, по мнению М.-П., тем "типом первоначального опыта человека", в котором конституируется "реальный мир в его специфичности". Философское же Я не должно позволять фактическим условиям "действовать без его ведома" ("На-уки о человеке и феноменология", 1954). Философская рефлексия должна стать более радикальной, делая себя причастной к "фактичности иррефлексивного" и проясняя свои собственные основания и истоки; она должна "поставить сознание перед его иррефлексивной жизнью в вещах", перед его собственной историей, которую оно "забыло". "Феноменология восприятия" (1945) М.-П. есть попытка найти ответ на вопрос: "где рождается значение?". Анализ опыта тела воспринимающего субъекта, его навыков показывает нередуцируемость смыслов феноменального слоя сознания и доказывает его фундаментальный онтологический характер. Феномены, которые интеллектуалистская философия сводила к "простому заблуждению", должны быть прочитаны в качестве "модальностей и вариаций тотального бытия", считает М.-П. Истолкование этого "слоя живого опыта", через который первоначально даны субъекту вещи, мир, Другой, позволит понять систему "Я — Другой — вещи" в стадии становления, т.е. "раскрыть действительную проблему конституирования". В понятии экзистенции М.-П. стремится реинтегрировать психическое и физиологическое. "Первоначальная операция означивания" осуществляется в пространстве феноменального тела (лишь в абстракции двумя полюсами которого являются субъект и мир) как "значащего ядра", "узла живых значений". Тело порождает смысл, проецируя его на свое материальное окружение и определяя тем самым горизонт экзистенциального пространства человека, его возможности понимания мира, других и себя самого. Тело открывает субъективности мир, располагая ее в нем. Этот тре-

тий, по мнению М.-П., род бытия между "чистым субъектом" и объектом трактуется как "застывшая экзистенция", а экзистенция — как "постоянное воплощение". Перцептивное сознание всегда "засорено" своими объектами, оно увязает, застревает в них, имеет свое "тело" в культуре, истории, прошлом опыте человека. Характеризуя сознание одновременно как спонтанность и отложения в нем прошлого опыта, М.-П. делает вывод об "анонимности тела", невозможности "абсолютно центрировать" экзистенцию, наличии деперсонализации в центре сознания, относящейся не только к генезису мысли субъекта, но и к ее смыслу. Не прозрачная для сознания интенциональность тела, синтезирующая опыт, "дологическое единство телесной схемы" — такие описания процесса конституирования опыта и значения дает М.-П. Вместе с тем, его "философия двусмысленности" пытается сохранить идею открытости ситуации, экзистенции как "движения принятия фактов на себя". М.-П. стремится задать движение означивания одновременно как "центробежную и центростремительную силу" и заявляет о предпочтении

614

неоспоримого понятия опыта" неоднозначному понятию "сознание". В последний период творчества М.-П. занимался поисками оснований самого перцептивного опыта, истоков и механизмов изначальной включенности человека (как телесности) в мир, свидетельством которой и является перцепция. Задаваясь вопросом: "как наш опыт открывает нас тому, что не есть мы?", он замышляет разработку онтологии, которая дала бы новое понимание внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, перцепции (не являющейся ни объектом, ни "операцией" субъекта, как бы его ни интерпретировали, но представляющей собой "архетип первоначальной встречи") и "плоти" (отсутствующего в предшествующей философии предельного понятия, не составляемого соединением тела и духа, этих двух субстанций, но являющегося "элементом", "конкретной эмблемой" некоего "общего способа бытия" ("Видимое и невидимое", 1964). Понимая философию как "разъяснение человеческого опыта", М.-П. уделяет большое внимание также анализу проблем политики; литературы и искусства; истории и методологии ее понимания; интересубъективности и онтологии исторического праксиса; языка, его природы, истории и патологии. В разработке проблем истории и языка М.-П. опирается на идеи структурной лингвистики и структурной антропологии. Он исходит из различия языка "сказанного" (закрепившегося в сложившихся формах выражения и, в качестве такового, представляющего собой определенный порядок и систему) и "говорящего" (речевой практики, живого, подвижного, творческого языкового акта, в котором осуществляется трансцендирование, преодоление говорящим субъектом наличных значений, "к чему его побуждает происходящий вокруг него износ слов"). Язык для М.-П. есть "динамическая реальность", неустойчивая совокупность наличных (общепризнанных) и нарождающихся значений, открытое предприятие говорящих субъектов, "которые хотят понимать и быть понятыми". Анализ отношений между языком и мыслью, словом и его смыслом (значением, которое должно поддерживаться "всеми другими словами", т.е. гештальтом языка, языком как целым, тотальностью) и др. позволяет М.-П. говорить о "перспективном" характере смысла: смысл слова "находится не позади, а впереди", он "не является с необходимостью результирующей всех предыдущих смыслов". Соответственно, история языка, которая для М.-П. является лишь одним из примеров "всей истории в целом", исследуется им как принципиально незавершенное стремление к обретению и расширению смысла. Создание новых языковых форм, сменяющих омертвевшие, — это непредсказуемое переплетение "случайностей и порядка", "одновременно случайное и логичное движение вещей". Таким образом, идет ли речь о человеке и его теле, или о мире, истории, языке, искусстве и др., экзистенциальная феноменология М.-П. рассматривает их через анализ динамического слияния (сращивания, переплетения, взаимопревращения) субъективного и объективного, внешнего и внутреннего, воспринимающего и воспринимаемого, видящего и видимого, смысла и бессмыслицы, логики и случайного. При анализе "этой странной системы взаимообмена" — в результате которого "вещи и мое тело сплетены в единую ткань", ибо я изнутри участвую в артикуляции Бытия, — экзистенциальная феноменология М.-П. пытается понять эту артикуляцию Бытия в стадии зарождения и оформления и, в этом онтологическом контексте, осознать: что значит воспринимать, осмыслять, ощущать, представлять, видеть? Философские идеи М.-П. продолжают оказывать влияние на представителей феноменологии, герменевтики и постструктурализма. Другие работы М.-П.: "Гуманизм и террор" (1947), "Смысл и бессмыслица" (1948), "Язык несказанного и голоса молчания" (1952), "В защиту философии и другие эссе" (1953), "Приключения диалектики" (1955), "Знаки" (1960), "Око и дух" (1961), "Проза мира" (1969). [См. также **Плоть мира**, **"Око и дух"** (Мерло-Понти), **"Феноменология восприятия"** (Мерло-Понти).]

Т.М. Тузова

МЕТАНАРРАЦИЯ (или "метаповествование", "метарассказ", "большая история")

— понятие философии постмодернизма, фиксирующее в своем содержании

феномен существования концепций, претендующих на универсальность,

МЕТАНАРРАЦИЯ (или "метаповествование", "метарассказ", "большая история") — понятие философии постмодернизма, фиксирующее в своем содержании феномен существования концепций, претендующих на универсальность, доминирование в культуре и "легитимирующих" знание, различные социальные институты, определенный образ мышления. Как правило, М. основаны на идеях Просвещения: "прогресса

истории", свободы и рационализма. Постмодернизм рассматривает М. как своеобразную идеологию модернизма, которая навязывает обществу и культуре в целом определенный мировоззренческий комплекс идей; ограничивая, подавляя, упорядочивая и контролируя, они осуществляют насилие над человеком, его сознанием. В силу этого постмодернизм подвергает сомнению идеи модернизма, его систему ценностей, настаивая на игровой равноправности множества сосуществующих картин мира, провозглашает "закат М.". Концепция "заката М." впервые была предложена Лиотаром в работе "Постмодернистское состояние: доклад о знании", основанной на идеях Хабермаса и Фуко о процедуре "легитимации знания", его правомерности. Лиотар рассматривает легитимацию как "процесс, посредством которого законодатель наделяется правом огла-

615

шать данный закон в качестве нормы". Человек в данной ситуации оказывается в полной зависимости от стереотипов, ценностей, провозглашенных приоритетными в данном обществе. А социальная реальность оказывается искусственно сконструированной в результате взаимодействия различных дискурсивных практик, где М. служат средством легитимации для знания, социальных институтов и для всей современной эпохи в целом. В своей основе модерн базируется на идеях-М. рационализма, Прогресса истории, сциентизма, антропоцентризма, свободы, легитимности знания. Данные представления, доминирующие в то время в культуре "М.", утверждали нормативный образ будущего, конструировали историю, задавая ей определенный вектор развития. М. предлагают субъекту истории различные мировоззренческие установки, способствуя формированию общественного мнения, порой искажая наше представление о действительности. Господство М. в то время свидетельствует о доверии субъектов к идеям Просвещения, Прогресса. Так, рационализм вселил в человека веру в разум, науку, освободив от суеверий, вследствие чего мир стал доступным для осмысления и трансформации, более "прозрачным", в силу его "расколдовывания" (М.Вебер). История понималась как Прогресс, стремление к достижению совершенства. Исторический процесс наделялся разумностью, обладая собственной логикой, представлял собой взаимосвязь эпох, периодов, традиций. Наиболее прогрессивной была установка на изменение статуса человека, утверждение его самооценности (Руссо). Исследования социального неравенства и преобразование социальной структуры было одной из целей эпохи модерна. В свою очередь, знание заявляет о себе в качестве инструмента радикального преобразования общества. Фуко определяет знание как "совокупность элементов, регулярно образуемых дискурсивной практикой и необходимых для создания науки". Проблема знания у Фуко тесно связана с обоснованием легитимности социальных институтов. М. служит оправданием власти, которая стремится к подчинению знания своим целям, налагая на него определенные ограничения. Фуко настаивает на идее, что формы организации власти (государственный аппарат, различные социальные институты, университет, тюрьма и т. д.), осуществляя насилие над человеком, не остаются нейтральными и по отношению к знанию. Они деформируют содержание знания, это способствует его трансформации в ходе истории, что в конечном итоге и привело к "кризису легитимности знания". Фуко выстраивает "генеалогию" знания, опираясь на регуляторы социальных отношений, которые формируют знания в различные эпохи. В Античности, по Фуко, социокультурным канонам выступала "мера" или "измерение" как средство установления порядка и гармонии человека с природой и космосом, что легло в основу развития математического знания. В эпоху средневековья появляется иной дискурс формирования знания — "опрос" или "дознание", в результате чего происходит формирование эмпирических наук о природе и обществе. Методы извлечения знаний у людей в судах инквизиции были перенесены на добывание знаний о природе. Это обусловило развитие естественных наук. В Новое время приоритетной формой регулирования социальных отношений была процедура "осмотра — обследования" как средства восстановления нормы или же фиксация отклонения от него. Фуко отмечает, что изучение больного человека и привело к становлению медицинских наук, а наблюдение безумцев — к появлению психиатрии и к развитию гуманитарного знания в целом. В силу этого Фуко делает вывод, что знание не может быть нейтральным, поскольку является результатом властных отношений в обществе, легитимируя интересы определенных социальных групп, оно является идеологией. Исследуя современный статус знания, Лиотар тоже указывал на связь знания и власти; "проблема знания в век информатики более, чем когда бы то ни было, является проблемой правления". Знание, обладая легитимностью, задает определенные рамки поведения в культуре, регламентируя их. "Знание предстает тем, что наделяет его носителей способностью формулировать "правильные" предписывающие и "правильные" оценочные высказывания". Это сближает знание с обычаем. Роль консенсуса, по Лиотару, состоит в том, чтобы отделить тех, кто владеет нормативным знанием, от тех, кто не владеет им. Как любая идеология, различные нарративы (см. **Нарратив**) содержат в себе положительные и отрицательные моменты, наделяя легитимностью социальные институты. Лиотар, сравнивая нарративы с мифами, разграничивает их; считая, что для мифов характерна фиксация основ легитимности в прошлом, а для нарративов — в будущем, где "истинная идея обязательно должна осуществиться". Лиотар, характеризуя научное знание, указывает, что оно отдает предпочтение лишь одной денотативной языковой игре и автономно по отношению к другим языковым играм, обладая памятью и заданностью. А нарративная форма допускает множество языковых игр. Лиотар рассматривает две основные версии легитимирующих повествований: политическую и философскую. Предметом политической выступает человечество как герой свободы. В данном контексте право на науку необходимо

отвоевать у государства, которое легитимно не через себя, а народом. "Государство прибегает к наррации свободы всякий раз, когда оно, используя имя нации,

616

берет на себя непосредственный контроль за образованием "народа" в целях наставления его на путь прогресса". Во второй версии: "всеобщая история" духа, где дух есть "жизнь", а "жизнь" является собственной саморепрезентацией и оформлением в упорядоченную систему знания всех своих проявлений, описываемых эмпирическими науками". В настоящее время приоритеты сместились, и движущим людьми принципом является не самолегитимация знания, но самообоснование свободы. В конечном итоге, по Лиотару, наука перестает быть легитимной. "Постмодернистская наука создает теорию собственной эволюции как прерывного, катастрофического, не проясняемого до конца, парадоксального процесса. И ею предлагается такая модель легитимации, которая не имеет ничего общего с большей производительностью, но является моделью различия, понятого как паралогизм". Выход из "кризиса М." Лиотар видит в необходимости "предложить общественности свободный доступ к базам данных". На сдвиг в дискурсе гуманитарного знания в современной культуре указывает и И.Хассан, выделяя конститутивные черты направлений — модернизм и постмодернизм. Эпоха модерна, по его мнению, представлена М., которые носят замкнутую форму, обладают целью, замыслом и иерархичны по своей структуре. Постмодернизм, отказываясь от "больших историй" или М., предлагает "малые истории": открытые, цель которых игра, случай, анархия. Специфическая версия интерпретации понятия "М." дана Ф.Джеймисоном: с одной стороны, Джеймисон рассматривает "повествования" как "эпистемологическую категорию", которая может быть представлена как идеология, обладающая собственной логикой и ценностной системой представлений (образов, понятий), существующая и играющая свою роль в данном обществе, с другой — М. трактуется им как речевая ситуация "пересказа в квадрате". (См. также **Закат метанарраций**.)

Е.П. Коротченко

МЕТАФИЗИКА (греч. *meta ta physika* — после физики: выражение, введенное в оборот александрийским библиотекарем Андроником Родосским,

МЕТАФИЗИКА (греч. *meta ta physika* — после физики: выражение, введенное в оборот александрийским библиотекарем Андроником Родосским, предложившим его в качестве названия трактата Аристотеля о "первых родах сущего") — понятие философской традиции, последовательно фиксирующее в исторических трансформациях своего содержания: 1) в традиционной и классической философии М. — учение о сверхчувственных (трансцендентных) основах и принципах бытия, объективно альтернативное по своим презумпциям натурфилософии как философии природы. В данном контексте вплоть до первой половины 18 в. (а именно: вплоть до экспликации содержания ряда понятий философской традиции Вольфом) М. отождествлялась с онтологией как учением о бытии (см. **Онтология**). Предмет М. в данной ее артикуляции варьируется в широком ееере от Бога до трансцендентально постигаемого рационального логоса мироздания (см. **Логос, Трансцендентное и Трансцендентальное**). Конституируемое в этом мыслительном контексте классическое математизированное естествознание парадигмально фундировано презумпцией метафизического видения мира (Деррида в этом плане интерпретирует математику как "естественный язык выражения взаимосвязи М. и идеи Единого или Логоса"). Понимание М. как учения "о первоосновах" приводит в рамках данной традиции как к практически изоморфному отождествлению М. и философии как таковой, так и к тенденции метафорического использования термина "М." в значении "общая теория", "общее учение" (вплоть до "М. любви" у Шопенгауэра или "М. секса" у Дж.Ч.А.Эвола); 2) в неклассической философии М. — критикуемый спекулятивно-философский метод, оцениваемый в качестве альтернативного непосредственному эмпиризму (в позитивизме), специфически понятой диалектике (в марксизме — см. **Диалектика, Марксизм, Неомарксизм**), неотчужденному способу бытия человека в мире и адекватному способу его осмысления (у Хайдеггера), субъектному моделированию реальности (в феноменологии — см. **Феноменология, Гуссерль**) и т.д. Так, "позитивная философия" Конта решительно дистанцируется от метафизической проблематики, артикулируемой в качестве спекулятивного пространства "псевдопроблем" и бесодержательных суждений, не подлежащих верификации; В.Ленин противопоставляет "метафизическому решению раз навсегда ("объяснили!") вечный процесс познания глубже и глубже"; феноменология расценивает М. как "преднаidenность мира", основанную на "некритическом объективизме", пресекающем возможность конструирования его субъектом; а по оценке Хайдеггера, "метафизика как метафизика и есть, собственно говоря, нигилизм". Начало данной интерпретации М. может быть возведено к гегелевскому употреблению термина "М." для обозначения принципиальной ограниченности рассудка по сравнению с разумом (в кантовской интерпретации последних). В силу унаследованной эпохой модерна от классики интенцией на отождествление М. с философией как таковой отказ культуры от аксиологического акцента на метафизичность стиля мышления связан и со своего рода кризисом статуса философии как "царицы наук" в системе культуры (см. **Методология, Философия**). Реакция на этот кризис нашла свое выражение в интенциях конституирования М. в качестве удовлетворяющей всем требованиям

сциентизма "строгой науки" (Гуссерль), "индуктивной науки" (Х.Дриш — см. **Витализм**), "точной науки" (Г.Шнейдер), "фундаментальной науки" (Й.Ремке) и т.п.; 3) в постнеклассической интерпретации М. — это классическая философия как таковая (прежде всего, в идеалистической своей артикуляции), т.е. философия, характеризующаяся такими фундаментальными презумпциями, как: а) презумпция наличия объективирующегося в логосе единства бытия (см. **Логос, Лого-центризм**) и б) презумпция единства бытия и мышления (см. **Идеализм**). В этой системе отсчета философия классической традиции конституируется, согласно постмодернистской ретроспективе, как "философия тождества" в отличие от современной философии как "философии различия" (см. **Тождества философия, Различия философия, Идентичность**). Согласно оценке Хабермаса, данные презумпции теряют свой аксиоматический статус под влиянием таких культурных феноменов, как: а) радикальная критика сциентистскотехногенной цивилизации, фундированной в своих рациональных гештальтах жесткой субъект-объектной оппозицией (см. **Бинаризм**), и б) де-трансцендентализация сознания, интерпретируемого в качестве "ситуативного" (как в смысле исторической артикулированности, так и в смысле процессуальной процедурности). Верхним хронологическим пределом культурного пространства, в рамках которого феномен М. может быть обнаружен, выступает философия Ницше: по Хайдеггеру, Ницше может быть интерпретирован как "последний метафизик", и если в его учении "преодоление М." конституируется в качестве задачи, то в философии Хайдеггера эта задача находит свое разрешение. При переходе к постнеклассическому типу философствования то проблемное поле, которое традиционно обозначалось как философия сознания, трансформируется в философию языка: по оценке Т.С.Элиота, философия 20 в. пытается опровергнуть "метафизическую теорию субстанциального единства души" (см. **Аналитическая философия, Хайдеггер, Гадамер, Витгенштейн, Куайн**) и, в целом, "остановиться у границы метафизики". Современная философия если и использует концепт "М.", то исключительно в нетрадиционных аспектах (например, М. как "глубинная грамматика" в аналитической философии, "метафизика без онтологии" у Р.Дж.Коллингвуда или "сослагательная М." у В.Е.Кемеров). Постмодернизм продолжает начатую неклассической философией традицию "критики М.", а именно — "ницшеанскую критику метафизики, критику понятий бытия и знака (знака без наличествующей истины); фрейдовскую критику самоналичия, т.е. критику самосознания, субъекта, самождественности и самообладания; хайдеггеровскую деструкцию метафизики, онто-теологии, определения бытия как наличия" (Деррида). Предметом постмодернистской критики становится, по выражению Делеза, "божественное бытие старой метафизики". Согласно программной позиции постмодернизма, современный "теоретический дискурс" призван окончательно "заклеймить... метафизические модели" (Ф.Джеймисон). Философия постмодернизма конституирует предметность своей рефлексии как опыт не бытия, но становления (см. **Переоткрытие времени**). По оценке Сартром Батая как одного из основоположников постмодернистского типа философствования, его "оригинальность... в том, что он... поставил не на метафизику, а на историю". (Во многом аналогичные тенденции могут быть зафиксированы и в современном естествознании: отказ от попыток объединения единичных фактов в единую метафизическую систему в теории катастроф Р.Тома, синергетическое видение мира как конституируемое, по оценке И.Пригожина и И.Стенгера, "за пределами тавтологии" — см. **Неодетерминизм**). Дистанцирование от самой презумпции возможности М. выступает в качестве практически универсальной позиции постмодернистских авторов: Кристева отмечает, что "любая рефлексия по поводу означивания разрушает метафизику означаемого или трансцендентального эго" (см. **Кристева, Означивание, Трансцендентальное означаемое**); Деррида констатирует совершающийся постмодернизмом "поворот против метафизической традиции концепта знака" (см. **Пустой знак**); Фуко строит модель познавательного процесса как "максимально удаленного от постулатов классической метафизики" с ее презумпциями имманентности смысла бытию и его умопостигаемости в усилении незаинтересованного (так называемого "чистого") сознания и определяет современную когнитивную ориентацию как стремление "скорее к тому, чтобы слушать историю, нежели к тому, чтобы верить в метафизику" (см. **Фуко, Генеалогия**). В контексте постмодернистской философии языка в принципе невозможно конституирование "метафизических концептов самих по себе": согласно позиции Деррида, "никакой... концепт... не является метафизическим вне всей той текстуальной проработки, в которую он вписан". В рефлексивной оценке Кристевой используемый постмодернистской философией понятийный инструментарий выступает как "система обозначений, стремящаяся избежать метафизики". В контексте разрушения традиционного концептуального ряда объект — феномен — ноумен посредством фигуры "онтологической видимости" постмодернистская философия осмысливает себя скорее как "патафизика /начиная от "патафизики" А.Жарри — *М.М./*, ...как преодоление метафизики, которая

определенно основана на бытии феномена" (Делез). В условиях аксиологической приоритетности в современной культуре презумпции идиографизма, в философии постмодернизма понятие "М." как фундированное идеями Единого, общности и универсализма, вытесняется понятием "микрофизики" как программно ориентированного на идеи принципиальной плюральности, разнородности и отдельности (см. **Постмодернистская чувствительность**): например, в посвященном исследованию творчества Фуко сборнике "Microfisica del potere: interventipolitici" (Италия, 1977) эксплицитно ставится задача исследования не "М.

власти", но ее "микрофизики" (ср. с "микрополитикой" у Джеймисона и у Делеза — см. **Событийность**). В свете данных установок постмодернизм осмысливает свой стиль мышления как "постметафизический" (см. **Постметафизическое мышление**). Однако поскольку, по оценке постмодернизма, "история М." в определенном смысле есть и "история Запада", постольку — при программном радикализме постмодернистской антиметафизичности — "во всякой системе семиотического исследования... метафизические презумпции сожительствуют с критическими мотивами" (Деррида). (В качестве примера может служить использование концепта "Метафизическое желание" в философии Другого Левинаса — см. **Другой, Левинас, "Воскрешение субъекта"**; аналогична, по оценке Рорти, "безнадежная" попытка конституирования Хайдеггером "универсальной поэзии" как специфического варианта М.) В контексте западной культурной традиции даже "общеупотребительный язык", согласно оценке Деррида, — "вещь не невинная и не нейтральная. Это язык западной метафизики, и он несет в себе не просто значительное число презумпций всякого рода", но, что наиболее важно, "презумпций... завязанных в систему", т.е. задающих жестко определенную парадигмальную матрицу видения мира. В связи с этим свою задачу постмодернистская философия определяет как освобождение от этой жесткой однозначности, ради которой "предстоит пройти через трудную деконструкцию всей истории метафизики, которая навязала и не перестает навязывать всей семиологической науке... фундаментальную апелляцию к "трансцендентальному означаемому" и к какому-то независимому от языка концепту; апелляция эта не навязана извне чем-то вроде "философии", но внушена всем тем, что привязывает наш язык, нашу культуру, нашу систему мысли к истории и системе метафизики" (Деррида). В этих условиях сама критика М. может оказаться процедурой, выполняемой сугубо метафизически, и единственным методом, позволяющим избежать этого, является, согласно позиции Деррида, метод "косвенных движений и действию, непременно из засады", в силу чего постмодернизм последовательно подвергает деструкции практически все базисные презумпции самого метафизического стиля мышления (см. **Ацентризм, Бинаризм, Номадология, Плоскость, Поверхность**). (См. также **Постметафизическое мышление, Метафизика отсутствия**.)

М.А. Можейко

"МЕТАФИЗИКА" — собрание четырнадцати книг Аристотеля разнородного содержания, традиционно располагавшихся после ("мета-") его "Физики".

"МЕТАФИЗИКА" — собрание четырнадцати книг Аристотеля разнородного содержания, традиционно располагавшихся после ("мета-") его "Физики". По используемой лексике и общему содержанию, эти книги примыкают ко "Второй аналитике". Скорее всего, большинство книг "М." — это отдельные части из несохранившихся логических сочинений, посвященных формам доказательного знания. В связи с этим уместно напомнить, что в "М." первая философия рассматривается как наука, строящаяся на аподиктических доказательствах, первые посылы которых представляют собой общие для всех наук начала или определения. Стоит отметить, что в европейской традиции общее название книг стало употребляться как синоним слову "философия" — "метафизика" стала обозначать науку об отвлеченных началах. Сквозная тема книг "М." — критика различных взглядов предшествующих философов, главным образом Платона и пифагорейцев, как учений, которые не могут быть использованы в виде теорий о "сущем как таковом", а также выяснение вопроса о том, что следует понимать под первой философией, и какие ее понятия должны быть исходными. Помимо этого, в "М." проясняется также значение многих понятий: тождество, качество, соотношенное, часть, целое и т.д. По утверждению Аристотеля, первая философия (или, как мы теперь говорим, метафизика) исследует "сущее как таковое", иначе говоря, анализирует утверждения или отрицания в том виде, в каком они относятся ко всему сущему. Так, согласно аристотелевскому замечанию, "исследование начал умозаключения также есть дело философа, т.е. того, кто изучает всякую сущность вообще". Чтобы детально рассмотреть знание о сущем как таковом, Аристотель начинает с анализа умозрительного знания. По его мнению, существуют только три вида последнего: физика, математика и первая философия. Физика изучает сущее, которое способно двигаться. Исследует она его посредством определений, не мыслимых отдельно от материи. Например, сущность "вогнутого" может мыслиться отдельно от материи, а сущность "курносого" — нет. Предмет математики — сущее, которое не способно двигаться. Определения математики лишь иногда мыслятся отдельно от материи, но в большинстве случаев,

как и в физике, они предполагают некий субстрат. Только первая философия изучает неподвижное и самостоятельное существующее. Она есть также наука о сущности, т.е. о сути бытия вещи. Основное же определение философии таково: "наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе". Однако сущее и единое, по Аристотелю, — одно и то же. Например, "он есть человек" и "он есть один человек" выражают одну и ту же вещь. Отсюда следует, что философия есть наука о едином. "Так что сколько есть видов единого, столько же и видов сущего, и одна и та же по роду наука исследует их суть". Каждый род, будучи воспринимаемым одним чувством, изучается одной наукой. В первой философии постигают вместе с тем не отдельный какой-либо род, а сущее в целом. Поэтому, по мысли Аристотеля, все частные науки составляют части первой философии. Далее, поскольку противоположности относятся к одно-

му роду, а значит, изучаются одной наукой, философия исследует помимо единого и иное, т.е. лишенность или инаковое. Согласно Аристотелю, раскрывая сущность, философ должен сперва "исследовать начала умозаключения". В соответствии с этим, изучению сущего как такового и должно предшествовать указание достоверного начала для *всего*. Таким началом, по Аристотелю, выступает закон противоречия: "невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении". Согласно этому закону, если мыслится что-то одно, то ему должно соответствовать только одно определение, выражающее суть бытия. Нельзя быть человеком и не быть им, т.е. быть двуногим живым существом и не являться таковым. Отсюда истинное никогда не может быть ложным; следовательно, нечто одно необходимо или утверждать или отрицать. Тезисы "все течет" Гераклита, "всякое смешано во всяком" Анаксагора, "пустое и полное одинаково имеются в любой частице" Демокрита и подобные изречения других философов расходятся, с точки зрения Аристотеля, с этим началом. Заблуждение же этих философов коренится в том, что они в качестве сущего признавали исключительно чувственно воспринимаемое, а не определение его сути. Однако в действительности сущее — это именно суть бытия, или определение. Философия должна исследовать то, что составляет сопутствующие свойства сущего как такового и противоположности его как сущего. Диалектика и софистика, также имея дело с сопутствующими свойствами вещей, не изучают при этом сущее как таковое, т.е. определения, выполняющие роль первых посылок аподиктического доказательства. Сущее как таковое имеет первые причины, которые должен постигать философ, раскрывая суть бытия вещей. К первым причинам, по Аристотелю, относятся: форма, материя, начало движения и цель. Например, у дома начало движения — строительное искусство и строитель, цель — сооружение, материя — земля и камни, форма — замысел дома. Форма представляет собой сущность чувственно воспринимаемых вещей как действительных. Материя — это сущность чувственно воспринимаемых вещей в возможности. Возникновение происходит из противоположного, поэтому предполагает материю как субстрат различных альтернатив. Состоит материя из элементов — предельных частей, на которые делимы тела по виду. Элементов четыре: огонь, воздух, вода и земля. Светила совершают непрерывное движение потому, что возможность противоречащего их круговому движению отсутствует, а значит, они лишены материи. Если в сущности, способной к возникновению, содержится начало движения, то такая сущность называется природой. Природа, по Аристотелю, — это то, из чего нечто возникает, и сообразно с чем нечто возникает. Возникновение происходит из состояния лишенности. Поэтому для возникающих сущностей основными считаются три причины, или начала: материя, форма и лишенность. Последние два начала образуют "противоположение". Началами для цвета будут соответственно поверхность, белое и черное, для дня и ночи — воздух, свет и тьма. Основное начало для вечных сущностей — деятельность. Этой сущностью является ум или Бог, т.е. такое движущее, которое не нуждается в том, чтобы его самого приводили в движение. Зрительным образом Бога служит небесный купол, обладающий круговым движением. Данное начало самодостаточно, вследствие чего "Бог есть вечное, наилучшее живое существо". В наибольшей степени уму отвечает целевая причина. На этом основании именно движение светил представляет собой цель всякого движения. Влияние книг "М." на все последующее развитие европейской философской мысли было чрезвычайно плодотворным. Неоплатоники, средневековые схоласты, философы Нового времени во главе с Гегелем — все они так или иначе обращались к творческому наследию Аристотеля и черпали свое вдохновение в книгах "М."

А.Н. Шуман

МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ — понятие постмодернистской философии,
МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ — понятие постмодернистской философии, конституирующееся в концептуальном пространстве постметафизического мышления (см. **Постметафизическое мышление**) и фиксирующее в своем содержании парадигмальную установку на отказ от трактовки бытия в качестве наличного и ориентацию на его понимание как нон-финальной процессуальности. В постмодернистской рет-

роспективе классическая философия предстает как метафизика "наличия" или "присутствия" (см. **Метафизика**), в то время как неклассический тип философствования (начиная с критики "натуралистического объективизма" Гуссерлем и исключая интерпретацию Хайдеггером Бытия как чистого присутствия, подвергнутую Деррида критике в качестве метафизического "рецидива") оценивается философией постмодернизма как инициировавший "критику метафизики, критику понятий бытия и знака (знака без наличествующей истины); фрейдовскую критику самоналичия, т.е. критику самосознания, субъекта, самотождественности и самообладания; хайдеггеровскую деструкцию метафизики, онто-теологии, определения бытия как наличия" (Деррида). Уже пред-постмодернистские авторы демонстрируют смену аксиологических приоритетов: семантически нагруженным оказывается в их системе отсчета не данное ("присутствующее", или "наличное"), но, напротив, — отсутствующее. Так, у Ингардена в семантическом пространстве текста центральную смысловую (смыслообразующую) нагрузку несут так называемые "места неполной определенности". Собственно, "полное, исчерпывающее определение предметов" в литературном или музыкальном произведении оценивается им как "нечто, выходящее за пределы... эстетического", — именно, "множество возможностей,

обозначенных местами неполной определенности", открывают горизонт "актуализации" тех версий смысла, которые не являются наличными, но "пребывают лишь в потенциальном состоянии" (Ингарден). В семантико-аксиологической системе постнеклассического (постмодернистского) типа философствования понятие "presens" подвергается деструкции во всех возможных аспектах своего содержания: и presens как "наличие" в смысле завершенной данности "наличного" бытия, и presens как "присутствие" в смысле бытия в present continuous. Постмодернизм отвергает возможность метафизического учения о "смысле бытия вообще со всеми подопределениями, которые зависят от этой общей формы и которые организуют в ней свою систему и свою историческую связь [наличие вещи взгляду на нее как eidos, наличие как субстанция/сущность/существования (ousia), временное наличие как точка (stigma) данного мгновения, или момента (nun), наличие cogito самому себе, своему сознанию, своей субъективности, соналичие другого и себя, интерсубъективность как интенциональный феномен эго]" (Деррида). Постмодернистская текстология фундирована презумпцией "пустого знака", выражающей постмодернистский отказ от идеи референции как гаранта наличия смысла знаковых структур (см. **Пустой знак, Трансцендентальное означаемое**): смысл не экспли-

цируется (что предполагало бы его исходное наличие), но конституируется в процессе означивания (см. **Означивание**) как наделения текста ситуативно актуальным значением, не претендующим на статус ни имманентного, ни предпочтительного (правильного, корректного и т.п.). Таким образом, отсутствие исходного значения делает текстовое пространство незначимым (в смысле наличия одного, "наличного", смысла), но открытым для означивания, предполагающего версифицированную плюральность возможных семантик. Аналогична и постмодернистская концепция "нонсенса" как отсутствия смысла, являющегося условием возможности смыслогенеза. Конституирование в философии постмодернизма М.О. в качестве одной из парадигмальных презумпций во многом конгруэнтно переориентации современного естествознания "от бытия к становлению": так, возможные версии упорядочивания неравновесных сред трактуются синергетикой в качестве диссипативных, т.е., с одной стороны, оформляющихся за счет энергетических потерь системы (энергетического отсутствия), а с другой — принципиально неатрибутивных, имеющих лишь ситуативно актуальную значимость.

М.А. Можейко

"МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ" — главное философское произведение Декарта.

"МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ" — главное философское произведение Декарта. Работа над сочинением была завершена в 1640. Еще до его опубликования Декарт предложил трактат на обсуждение с тем, чтобы, получив возражения от своих оппонентов, дать дополнительные пояснения и аргументацию в защиту своей позиции. В обсуждении приняли участие философы Гоббс, Гассенди, теологи М. Катер, А. Арно, французские математики и др. С приложением их возражений и авторскими ответами на них и под названием "Meditationes de Prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur..." ("Размышления о первой философии, в которых доказываются существование Бога и бессмертие человеческой души...") первое издание "М.Р." вышло в Париже на латинском языке в 1641. Второе издание (Амстердам, 1642), дополненное новыми возражениями Декарту (на сей раз оппонентом выступил П. Бурден), вышло под названием "Meditationes de Prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur..." ("Размышления о первой философии, в коих доказываются существование Бога и различие между человеческой душой и телом..."). Французский перевод сочинения (Париж, 1647), просмотренный, исправленный и одобренный самим Декартом, содержит в себе внесенные им изменения в латинский текст. В 19—20 вв. издаются различные переводы "М.Р." на евро-

621

пейские языки. Первый русский перевод "М.Р." был выполнен с французского текста в 1901 (Петербург). В "М.Р." не только изложены основные принципы картезианской философии (см. Картезианство), но и в развернутом виде представлены цели, мотивация, условия, пути и процесс картезианских поисков, ход его мыслей и аргументация. Настаивая на необходимости и возможности разработки суверенной территории философской рефлексии с ее собственными исходными, аподиктическими достоверностями и собственным методом их достижения, а именно практикой строгого "собственноличного" размышления как самостоятельного, автономного, достоверного и легитимного способа познания универсальной истины с помощью "одного лишь естественного света нашего ума", Декарт выстраивает и предлагает на суд читателя новый способ философствования — в его автономности от религиозного, политического и др. авторитетов, равно как и от власти традиции, повседневности с ее обычаями и "принятым", чувственного опыта и др. Этот способ философствования — рефлексивный конструктивизм: тог, кто хочет мыслить, преследуя цель познать универсальную истину, должен решиться взять на себя личную ответственность за себя, познающего, он должен сделать свое сознание автономным (создающим и воспроизводящим себя на собственных основаниях), а для этого — предельно "различая", выявлять, осознавать и удостоверять "материал" и способы работы своей мысли, стремиться к тому, чтобы от начала до конца контролировать синтезы своего опыта. В послании декану и докторам теологического факультета Сорбонны, которым философ предварил изложение своей

концепции, именно два вопроса — о Боге и о душе — он называет главными, важнейшими среди тех, "которые следует доказывать скорее посредством доводов философии, чем богословия", ибо если верующим достаточно верить в существование Бога и бессмертие души, то неверующим невозможно внушить религию или даже нравственную добродетель, предварительно не доказав им этих двух истин с помощью "естественного разума". Доказательство бытия Бога и различия души и тела человека при помощи "естественного разума", осуществляемое на основе разработки метода "для правильного руководства разума и отыскания истины в науках", "для решения всяких затруднений в науках" и расположения лучших из очевидных и достоверных доказательств в столь ясном и точном порядке, чтобы их истинность "сделалась для всех несомненной", и является несущей конструкцией "М.Р.". Познание Бога, по Декарту, легче и достовернее, чем познание мирских вещей, для этого человеку не надо выходить за пределы собственной природы: "все доступное для нас

знание о Боге может быть доказано доводами, за которыми никуда не надо обращаться, кроме нас самих, и через простое рассмотрение природы нашего ума". Решение своих задач, таким образом, Декарт усматривает на пути поиска в самом человеческом сознании той исходной живой очевидности, которая по праву могла бы быть названа абсолютной самоочевидностью, безусловной достоверностью (самодостоверностью), имеющей право быть моделью, образцом всякой истины и основанием, фундаментом всего заново выстраиваемого Декартом корпуса человеческого знания, — и именно по той причине, что она есть достоверность, достигаемая и удостоверяемая нами самими, вживую. Ум, "вполне свободный от всяких предрассудков и способный легко отрешаться от услуг внешних чувств", на пробуждение которого в нас рассчитывает Декарт, — и первая задача на пути реализации картезианского проекта, и предпосылка, условие его понимания. С этого усилия расчистить, высвободить и создать автономную территорию собственноличного философствования с ее живыми безусловными очевидностями сознания начинается и разворачивается декартовский поиск достоверных оснований "первой философии" ("метафизики") как надежного фундамента всего корпуса человеческого знания. Способ, каким Декарт будет искать достоверное и очевидное знание истины, доказывающей существование Бога и отличие души от тела, — рефлексивное обращение, во-первых, к природе (сущности) человеческого ума, размышляющего о самом себе и, как показывает Декарт, усматривающего свою сущность единственно в мышлении; во-вторых, к значению (сущности) простого факта присутствия в человеческом сознании идеи существа более совершенного, нежели сам человек. Предвосхищая то, что философия 20 в. в лице Гуссерля назовет различием так называемой "естественной" и философской установок и операцией редукции, Декарт с самого начала предупреждает читателя о том, что предлагаемый им путь размышлений весьма удален "от обыкновенной дороги": размышляющему вместе с ним нужно пробиться, выйти к особому региону — *идеи* того, о чем идет речь, и именно на этом, неэмпирическом, уровне, или уровне идеи, оставаться, работать и, всегда помня это, удерживать себя. Иными словами, для того, чтобы быть понятым и избежать недоразумений, возникающих при возможных смешениях уровней рассмотрения, Декарт с самого начала специально обращает внимание читателя на тот специфический режим сущностного усмотрения, в котором должен будет работать всякий, кто решится следовать за ним: слово "идея", настойчиво подчеркивает он, будет взято не в "материальном смысле, как действие моего разума" (при этом действительно нельзя ска-

622

зать, что идея совершеннее меня, — соглашается он с одним из возражений его критиков), но в "объективном смысле", а именно как "тот объект, который представляется через это действие, и тогда, если даже не предполагать, что он существует вне меня, он, тем не менее, может быть совершеннее меня в силу своей сущности". И именно опираясь на опыт данностей сущностного усмотрения, Декарт будет строить свое философское доказательство действительного существования Бога и отличия души человека от тела. В прямом соответствии со своей первой задачей — расчищения пространства возможной мысли от всего того, что, всегда уже присутствуя в нашем опыте в стихийном ходе нашей "привычной жизни", выполнено не нами самими (и, в силу этого, является не удостоверенным нами самими, т.е. сомнительным, случайным, механическим, автоматическим и недостоверным), а затем уже выявления в самом этом "очищенном" сознании безусловно истинного, достоверного и самоочевидного — в первом из шести размышлений Декарт обосновывает необходимость радикального методического "общего сомнения" "во всех вещах вообще и в материальных вещах в частности". Тому, кто хочет "установить в науках что-нибудь прочное и постоянное", "необходимо хоть раз в жизни предпринять серьезную попытку отделаться от всех мнений, принятых... некогда на веру, и начать все сначала с самого основания" — не с целью доказать их ложность или поочередно разбирать все их бесконечное эмпирическое разнообразие, но с тем, чтобы критически выверить сами принципы, основания, на которые, как на безусловные, можно опираться в познании. Иными словами, получение внешнего опыта, пригодного для построения знания, должно предваряться радикальной работой сознания, разума над самим собой. В качестве ненадежных и недостоверных источников познания Декарт срезает и выводит из игры наш повседневный, чувственный опыт (чувства нередко нас обманывают; к тому же нет верных признаков, посредством которых можно было бы отличать бодрствование от сна и др.). Печатью недостоверности и сомнительности отмечены, по Декарту, также конкретно-научное знание (физика, астрономия, медицина и т.п.) и все предшествующие философские концепции. Декарт радикален и настойчив в своем пафосе и требовании "трудового бдения" ума: усомнившись во всех прежних мнениях,

удалившемся — "как от заведомо ложного" — от всего, в чем можно допустить хотя бы малейшее сомнение, и впоследствии всегда необходимо упорно и постоянно удерживать себя в этом "умышленном" состоянии, задерживая свои суждения, ибо "долгое и привычное пользование ими как бы дало им право вторгаться в мой дух даже против моей воли и почти распоряжаться моим доверием...". Таким "неестественным" с точки зрения повседневного опыта человека способом и пытается Декарт разбудить в нас "естественный свет ума", отыскать, актуализировать его самоочевидности — то, что "врождено" человеку, но засорено, скрыто, задавлено, искажено анонимными, неиндивидуированными процессами и механизмами повседневного опыта с его "принятым", привычным, некритически заимствованным, взятым на веру, полученным с воспитанием и др. Однако сомнение у Декарта не безгранично. Отвергнув данности опыта внешнего мира, редуцировав всякие чувства и всякое тело, в том числе, и свое собственное, я, по Декарту, упираюсь в несомненность факта своего существования, "если только убедил себя или даже подумал о чем-нибудь". И положение "Я есмь, я существую" — в силу своей *самореферентности* — оказывается абсолютно достоверной, безусловной истиной. Это — истина, в которой мы, на пределе, границе сомнения, только и можем, наконец, осуществить полноценный акт индивидуации собственного опыта. Это — цельная и неделимая достоверность внутреннего опыта, или та наличная очевидность, в которой выполняется требование живой, безусловной и абсолютной полноты нашего присутствия в собственном опыте мысли. "Я есмь, я существую" "неизбежно истинно каждый раз, как я его произношу или постигаю умом". И именно из этой точки строит и развертывает Декарт свою концепцию радикального различения того, что принадлежит духу ("мыслительной природе"), и того, что принадлежит телу. При этом Декарт настаивает: это знание ума о своей собственной природе, как, впрочем, и знание о телах, не дается ни зрением, ни осязанием, ни представлением: чтобы его получить, нужно отучить ум "от привычки постигать представлением". Оно дается только "усмотрением умом" — ясным и отчетливым. Второе размышление и преследует цель составить ясное и отчетливое ("чистое") понятие о душе, "которое было бы вполне обособлено от всевозможных понятий о теле". Ее атрибут — мышление: "оно одно не может быть отстранено от меня. *Я есмь, я существую* — это достоверно. На сколько времени? На столько, сколько я мыслю, ибо возможно и то, что я совсем перестал бы существовать, если бы окончательно перестал мыслить". Таким образом, "Я", для Декарта, есть "мыслящая вещь", или "вещь, которая сомневается, понимает, утверждает, отрицает, желает, не желает, представляет и чувствует". Тот слой живой самоочевидности, к которому прорывается Декарт, и лежит на уровне нашего живого переживания работы нашего собственного мышления в различных его формах: "сам я сомневаюсь, понимаю и желаю", сам представляю и т.п.; и даже ес-

623

ли я заблуждаюсь, сама моя способность представления (желания, чувствования, понимания, заблуждения и т.д.) "не перестает действительно существовать во мне и быть частью моего мышления". Невозможно, чтобы я, мыслящий, не существовал, когда я вижу, или, что то же самое, когда я мыслю, что вижу". Несомненным, следовательно, остается переживание нами неизбежности нашего собственного присутствия в нашем опыте мышления в широком смысле слова; и даже если предмета нашего ощущения в реальности нет, всегда истинным остается факт наличия во мне самом мышления об этом (или чувства "в этом точном смысле слова"). Иными словами, мышление, по Декарту, обязательно предполагает обнаружение сознанием самого себя в любом из своих опытов. В третьем размышлении, характеризуя "мыслящую вещь" как "сомневающуюся, утверждающую, отрицающую, знающую весьма немного и многое не знающую, любящую, ненавидящую, желающую, нежелающую, представляющую и чувствующую", Декарт задает поле и предмет строгого философствования как рефлексивного описания различных видов человеческого опыта на уровне идеи того, что может содержаться в любом из них, т.е. любой из них берется уже в качестве нашего опыта мышления о нем. Все, что мы воспринимаем, чувствуем, желаем и т.д., фиксируется и описывается Декартом на уровне рефлексивных эквивалентов и в качестве принадлежащего достоверности *cogito*. Именно идеи, если их рассматривать "только сами по себе, без отнесения к какой-нибудь другой вещи", не могут, по Декарту, быть ложными. "Ибо воображаю ли я себе козу или химеру, будет одинаково истинным, что я воображаю и ту и другую. На этом уровне философствования не следует также опасаться встретить ложь в аффектах или желаниях, ибо хотя я могу желать дурных и никогда не существовавших вещей, все-таки существование моего желания не станет от этого менее истинным". Разграничивая три вида идей — "рожденных вместе со мной", "чуждых и пришедших извне" (из опыта восприятия внешнего мира) и "созданных, выдуманных мною самим", — Декарт настаивает на особом статусе первых: "Ибо то, что я обладаю способностью понимать, что такое вообще вещь, или истина, или мысль, проистекает, как кажется, исключительно из моей собственной природы". В их истинности убеждает нас тот же "естественный свет ума", который убеждает нас в верности заключения о нашем существовании из факта нашего сомнения. Такого же рода очевидности, а именно: "во всей действующей причине должно быть, по крайней мере, столько же реальности, сколько находится в ее действии"; "в бесконечной субстанции находится больше реальности, чем в субстанции конечной"

Декарт кладет в основание своего исследования факта присутствия в человеке, этом конечном существе, идеи "существа наисовершеннейшего и бесконечного". Это

— идея Бога, "субстанции бесконечной, вечной, неизменной, независимой, всеведущей, всемогущей, со-

здавшей и породившей меня и все остальные существующие вещи...". Она, по Декарту, "первое во мне, чем понятие конечного", ибо каким бы образом человек мог узнать, что он сомневается и желает, т.е. что ему чего-то недостает и что он несовершенен, если бы в нем *уже* не было идеи бытия более совершенного, чем его собственное. Иными словами, именно через сравнение с уже имеющейся в его внутреннем опыте идеей наисовершеннейшего существа человек только и может узнать недостатки своей природы. И Декарт приходит к выводу: идеи Бога не могло бы быть в человеке, если бы она не была вложена в него "какой-нибудь действительно бесконечной субстанцией". В идее божества "ничто не встречается только потенциально", как это имеет место в человеке (наше даже прогрессирующее знание не может быть актуально бесконечным), в ней "все актуально и действительно". Это — актуальная бесконечность. Среди главнейших совершенств, мыслимых в идее Бога, Декарт называет также единство, простоту и неделимость всего, находящегося в нем. И только причастность человеческой души к этому бесконечно превышающему его надэмпирическому порядку, полагаемому в идее совершенной, божественной субстанции, позволяет физическому, эмпирическому человеку и рождаться, и сохранять себя в качестве мыслящего существа. Итак, очевидность своего доказательства бытия Бога Декарт основывает на том, "что я существую и имею в себе идею всесовершеннейшего существа, т.е. Бога...". По Декарту, эта идея

— как бы знак, запечатлеваемый мастером на своем произведении: "она рождена и произведена вместе со мной тогда, когда я был создан, подобно идее обо мне самом". Постигание человеком своей причастности к божественному надэмпирическому порядку, уже содержащее в себе идею Бога, осуществляется, по Декарту, благодаря той же самой способности, какой человек постигает себя самого. И поскольку "естественный свет нашего ума учит нас, что ложь и обман необходимо зависят от какого-нибудь недостатка", Декарт делает вывод: Бог не может быть обманщиком. Эта достоверность лежит в основе картезианского понимания возможности познания истины человеком, она цементирует картезианскую теорию познания. Обсуждая в четвертом размышлении вопросы о распознавании истины и заблуждения, о сущности заблуждения или лжи, встречающихся в суждениях, Декарт утверждает наличие в человеке способности их различения, дан-

624

ной ему Богом в таком виде, чтобы "при ее правильном употреблении" человек "никогда не мог ошибаться". Однако поскольку он — конечное, ограниченное, слабое существо, занимающее срединное положение между Богом (верховным бытием, на человеческое истолкование неисповедимых целей которого Декарт накладывает строгий запрет) и небытием, в нем эта способность ограничена, и эмпирически он подвержен бесконечному числу заблуждений и недостатков. Декарт связывает способность человека заблуждаться с наличием в нем волящей способности, тоже дарованной ему Богом. Человек обладает не только разумом (ограниченной в нас познавательной способностью, или способностью постигать идеи вещей), но и свободной, т.е. не заключенной ни в какие границы волей. "Воля составляет одну как бы неделимую вещь, и, по-видимому, ее природа такова, что от нее не может быть ничего отнято без того, чтобы она не уничтожилась". Она свидетельствует о том, что человек носит в себе образ и подобие Бога. Человек может заблуждаться именно по той причине, что не удерживает волю — эту способность совершать или не совершать, утверждать или отрицать, преследовать или избегать одну и ту же вещь — в границах постигаемого ясно и отчетливо. И именно с ее безразличием в отношении тех вещей, которые человек не постиг ясно и отчетливо в момент решения воли, связывает Декарт способность человека заблуждаться и грешить. Чем меньше в человеке безразличия, тем более свободна его воля. Отсюда выводы — познавательная деятельность разума должна всегда предшествовать решению воли; величайшим и главнейшим совершенством человека является свободная воля как способность каждого твердо решать никогда не высказывать суждения о вещах, истинность которых не известна ему с очевидностью, и выдерживать это свое намерение. Или, иными словами, удерживать свою волю, определяющую практику утверждения или отрицания чего бы то ни было, в строгих границах тех очевидностей естественного света ума, которые достигаются приостановкой и срезанием непосредственных данностей нашего повседневного, обычного хода жизни. В пятом размышлении разъясняется телесная природа вообще, рассматриваются идеи телесных вещей, присутствующих в нашем мышлении, и устанавливается их познавательная легитимность. отождествляя истину и бытие, Декарт утверждает истинность всего того, что уже содержится в нашем разуме в качестве идей (сущностей). Они организуют наш опыт познания, и, возможно, не существуя "вне моего мышления", все же не являются вымышленными. Примеры, приводимые Декартом в подтверждение этого: так же, как существование не может быть отделено от сущности Бога, от

сущности прямолинейного треугольника не может быть отделено равенство суммы его углов двум прямым; от идеи горы — идея долины. Безусловный и истинный характер того, что дается в сущностном усмотрении, никак не может быть поставлен под сомнение аргументом о его несуществовании в реальности: "гора и долина, независимо от того, существуют они или нет, неотделимы друг от друга". "Из того же, что мы не можем мыслить Бога иначе как существующим, не следует, что эту необходимость его существования навязывает сама наша мысль", — считает Декарт. Напротив, "необходимость, заключающаяся в самой вещи, т.е. необходимость бытия Бога, заставляет меня иметь такую мысль". Познание истинного Бога, по Декарту, — условие и предпосылка достоверности и истинности всякого иного знания. В шестом размышлении Декарт показывает отличие души человека от его тела; исследует различные формы познавательной способности человека — понимания как чисто интеллектуальной деятельности, при которой дух обращается к себе са-

мому (вещи мыслящей, непротяженной и неделимой) и к идеям, открываемым с помощью естественного света ума; представления как способа познания материальных вещей (тела как немыслящей, протяженной субстанции, имеющей длину, ширину, глубину, форму, положение, движение, части и др.), при котором дух обращается к ним и сравнивает их с идеями, полученными из чувственного опыта или образованными им самим; способность чувствовать. На основе анализа двух последних познавательных способностей человека Декарт строит свое доказательство действительного существования материальных вещей. Характеризуя соотношение и различия между всеми познавательными способностями, он отмечает, что дух может ясно и отчетливо понимать себя независимо от представления и чувствования, но обратного, — а именно, понимать их без себя ("без мыслящей субстанции, с которой они были бы связаны или которой они принадлежали бы") — он не может: в понятии этих способностей уже заключается некоторого рода интеллектуальная деятельность. В отличие от телесной вещи, которую всегда можно делить на части, дух неделим, т.е. способности воли, чувствования, познания и др. не могут быть названы частями духа: "тот же самый дух действует весь сразу при хотении, чувствовании, познании и т.п."

Т.М. Тузова

МЕТАЯЗЫК — 1) в классической философии: понятие, фиксирующее логический инструментальный рефлексии над феноменами семиотического ряда, 2) в

МЕТАЯЗЫК— 1) в классической философии: понятие, фиксирующее логический инструментальный рефлексии над феноменами семиотического ряда, 2) в философии постмодернизма: термин, выражающий процессуальность вербального продукта рефлексии

625

над процессуальностью языка. Конституируется в процессе формирования постмодернистской концепции критики как стратегии отношения к тексту, характерной для культуры классического типа (см. Kritik) и противопоставлении ей стратегии имманентного анализа текстовой реальности. Постмодернистская трактовка М. восходит к работе Р.Барта "Литература и метаязык" (1957), в рамках которой осуществлено последовательное категориальное разграничение таких феноменов, как "язык-объект" и М. И если "язык-объект — это сам предмет логического исследования", то под М. понимается "тот неизбежно искусственный язык, на котором это исследование ведется", — собственно, конституирования М. выступает условием возможности того, что "отношения и структура реального языка (языка-объекта)" могут быть сформулированы "на языке символов (метаязыке)" (Р.Барт). Специфика постмодернистского операционального употребления понятия "М." связана с тем, что он осмыслен как адекватный и достаточный инструмент для аналитики такого феномена, как "литература", что в контексте классической традиции далеко не являлось очевидным: "писатели в течение долгих веков не представляли, чтобы литературу (само это слово появилось недавно) можно было рассматривать как язык, подлежащий, как и всякий язык, подобному логическому разграничению" /т.е. его дифференциации, подразумевающей выделение в его рамках соответствующего мета-уровня — *М.М.И* (Р.Барт). Подобная ситуация была обусловлена традиционным для классической культуры дисциплинарным разграничением "языка" и "литературы" (ср. традиционные школьные конъюнкции: "белорусский язык и литература", "русский язык и литература" и т.п.). Подобное положение дел постмодернизм связывает с отсутствием в классической литературе интенции на собственно рефлексивные формы самоанализа: "литература никогда не размышляла о самой себе (порой она задумывалась о своих формах, но не своей сути), не разделяла себя на созерцающее и созерцаемое; короче, она говорила, но не о себе" (Р.Барт). Лишь в контексте становления неклассической культуры "литература стала ощущать свою двойственность, видеть в себе одновременно предмет и взгляд на предмет, речь и речь об этой речи, литературу-объект и металитературу". В качестве этапов становления подобного подхода могут быть выделены следующие: 1) предыстория М., т.е. возникновение того, что Р.Барт обозначает как "профессиональное самосознание литературного мастера, вылившееся в болезненную тщательность, в мучительное стремление к недостижимому совершенству" (типичной фигурой данного этапа выступает для Р.Барта Г.Флобер); 2) формирование неклассической (пред-постмодернистской) установки на синкретизм видения феноменологически понятой литературы, с одной стороны, и ее языковой ткани — с другой, т.е., по Р.Барту, "героическая попытка слить воедино литературу и мысль о литературе в одной и той же субстанции письма" (данный этап вполне репрезентативно может быть иллюстрирован творчеством Малларме); собственно, конституирование письма как феномена сугубо неклассической языковой культуры (см. **Письмо**) и знаменует собой начало подлинной истории М.; 3) конституирование традиции, позволяющей "устранить тавтологичность литературы, бесконечно откладывая самое литературу "на завтра", заверяя вновь и вновь, что письмо *еще впереди*, делая литературу из самих этих заверений" (данный этап прекрасно моделируется творчеством М.Пруста); 4) разрушение незыблемой в свое время (в рамках классической культуры) идеи референции, когда "слову-объекту стали намеренно, систематически приписывать множественные смыслы, умножая их до бесконечности и не останавливаясь окончательно ни на одном фиксированном означаемом", что наиболее ярко было продемонстрировано сюрреализмом в рамках модернизма (см. **Модернизм**) и фактически подготовило почву для возникновения постмодернистской концепции "пустого знака" (см. **Пустой знак**); и, наконец, 5)

оформление парадигмы так называемого "белого письма", ставящего своей целью "создать смысловой вакуум, дабы обратить литературный язык в чистое здесь-бытие (etre-la)" (творчество А.Роб-Грийе) и непосредственно предшествующее постмодернистской концепции означивания (см. **Означивание**). Собственно постмодернистский подход к феномену М. связан с тем, что в "наш век (последние сто лет)" адекватные поиски ответа на то, что есть литература, по оценке Р.Барта, "ведутся не извне, а внутри самой литературы" (см. *Kritik*). Собственно, постмодернистская критика в своей процессуальности фактически и представляет собой не что иное, как "лишь метаязык" (Р.Барт). Однако М. не может рассматриваться в постмодернистской системе отсчета лишь в качестве своего рода "вторичного языка... который накладывается на язык первичный (язык-объект)" (Р.Барт). Основным требованием, предъявляемым постмодернистской критикой к М., является требование наличия у него интегративного потенциала (потенциала интегративности): М. должен быть способен (в силу таких своих свойств, как "связность", "логичность" и "систематичность") в максимальной степени "интегрировать (в математическом смысле)" ("вобрать в себя" или "покрыть собою") язык того или иного анализируемого автора или произведения, выступив по отношению к нему в качестве квази-системы. Вместе с

626

тем, в процессе критики, т.е., по Р.Барту взаимодействия ("взаимного "трения") языка-объекта и М., сама литература не может сохранить внерефлексивной автохтонности и разрушается как язык-объект, "сохраняясь лишь в качестве метаязыка". В этом контексте постмодернистские романы (литература) фактически являются трактатами о языке, романами о приключениях языка, нарративами М. о самом себе (см. **Нарратив**), — по оценке Фуко, неклассическая литература типа романов де Сада и Батая (см. **Сад**), как раз и моделирует ту сферу, где "язык открывает свое бытие" (Фуко). Важнейшими особенностями постмодернистской интерпретации М. являются следующие: во-первых, в контексте постмодернистской концепции симуляции (см. **Симуляция**) феномен М. осмыслен в качестве симулякра (см. **Симулякр**): "истина нашей литературы — ...это маска, указывающая на себя пальцем" (Р.Барт); во-вторых, М. понимается не только (и не столько) в качестве наличного логического инструментария анализа языковых феноменов, сколько в качестве процессуальности вербального продукта рефлексии над процессуальностью языка; в-третьих, сама эта процессуальность интерпретируется как трансгрессивная по своей природе (см. **Трансгрессия**), ибо язык, согласно постмодернистской точке зрения, открывает свое бытие именно и только "в преодолении своих пределов" (Фуко), — таким образом, поиск литературой своей сущности, т.е. мета-анализ собственной языковой природы может осуществляться лишь "на самой ее грани, в той зоне, где она словно стремится к нулю, разрушаясь как объект-язык и сохраняясь лишь в качестве метаязыка" (Р.Барт). В этом отношении современная литература ведет своего рода перманентную "игру со смертью", и в этом отношении она "подобна расиновской героине (Эрифиле в "Ифигении"), которая умирает, познав себя, а живет поисками своей сущности" (Р.Барт). Но именно ее смерть (в классическом ее смысле) оборачивается условием возможности новой жизни (жизни в новом качестве): литература "переживает свою смерть". Подобная квазирефлексивность литературы выступает, по постмодернистской оценке, именно тем условием, благодаря которому "сами поиски метаязыка становятся новым языком-объектом" (Р.Барт), что открывает новый горизонт возможностей его бытия.

М.А. Можейко

МЕТОД (греч. *methodos* — путь к чему-либо, проследивание, исследование) — способ достижения цели,

МЕТОД (греч. *methodos* — путь к чему-либо, проследивание, исследование) — способ достижения цели, совокупность приемов и операций теоретического или практического освоения действительности, а также человеческой деятельности, организованной определенным образом. М. в науке — это также и заданный сопряженной гипотезой путь ученого к постижению предмета изучения. В границах античной философии было впервые обращено внимание на взаимосвязь результата и М. познания. Систематическое исследование М. связано с генезисом экспериментальной науки. Поиски универсального М., приложимого к любым ипостасям действительности (идеал "методологического монизма"), не увенчались успехом. М. общенаучного характера принято считать индукцию и дедукцию, анализ и синтез, аналогию, обобщение, идеализацию, типологизацию, сравнение и др. Философские М. в науке, как правило, опосредуются другими, более приватными, тем не менее, именно они (не всегда явно осознаваемые учеными) задают общую направленность исследования, принципы подхода к изучаемому объекту, характер интерпретации полученных результатов. М. складываются в ходе рефлексии над объектной (предметной) теорией в некоторой метатеоретической области внутри определенных парадигматических ориентации и закрепляются в принципах, нормах и методиках исследования, реализуются через навыки, умения и т.д. конкретных исследователей и обеспечиваются соответствующими инструментальными средствами. Предметное развертывание М. осуществляется в процедуре, доводящей действие факторов, синтезированных в М., до отдельных операций. Следование М. обеспечивает регуляцию и контроль в исследовательской (как и любой иной) деятельности, задает ее логику.

МЕТОДОЛОГИЯ — учение о способах организации и построения теоретической и практической деятельности человека.

МЕТОДОЛОГИЯ — учение о способах организации и построения теоретической и практической деятельности человека. Философия выявляет общественно-историческую зависимость репертуаров и средств деятельности людей от уровня их развития и от характера разрешаемых ими проблем. В границах обслуживания типовых программ деятельности смысл М. сводим к обеспечению их нормативно-рационального построения. Общественно-историческая и культурная обусловленность М. выявляется в ходе изменения ее оснований, а также в процессах выработки новых методологических средств. Значимую роль в разработке философских проблем М. сыграли Сократ, Платон, Аристотель, Ф.Бэкон, Декарт, Кант, Шеллинг, Гегель и др. Специфический подход к проблеме предлагает системо-мыследеятельностная М. Сложность отношений М. и философии, как известно, определялась тем, что и М. может трактоваться с позиции философии, и философия может характеризоваться в рамках некоей обобщенной М. Пока в науке доминировала вера в незыбле-

627

мые познавательные стандарты, философия реконструировалась в категориально-понятийных комплексах общей М. познания. Но поскольку в 20 в. познавательные стандарты обнаружили собственную зависимость от самого процесса познания, от развитости познающего субъекта и от типа познаваемых объектов, постольку в основаниях М. выявились социально-исторические, человеческие, личностные, культурные измерения, потребовалось их принципиально иное философское осмысление. В этом плане М. обнаружила свою условность в контексте постоянно воспроизводящихся репертуаров и процедур деятельности людей. В развитии современной М. все большее место занимают вопросы, связанные с динамикой познавательных проблем, культурно-исторической природой познавательных средств, изменчивостью категорий и понятий, формированием новых познавательных установок и т.д. Эти вопросы так или иначе сопряжены с включением в структуру М. философских представлений. Методологическая работа философии не ограничивается анализом познания, она рассматривает схемы деятельности, создаваемые людьми для обновления и воспроизводства социального бытия. Задачей М. становится выяснение, конструирование и преобразование схем деятельности, интегрированных в повседневный опыт человеческих индивидов. М. становится важным пунктом осмысления и переосмысления современной культурной проблематики. Внимание М. к схемам обыденного поведения и к мышлению людей объясняется тем, что в их повседневном опыте традиции и стандарты деятельности перестают играть прежнюю роль. Действия и поступки людей, их общение и мышление утрачивают черты естественности стереотипных актов. Автоматизмы человеческого бытия уступают определяющую роль всевозрастающей совокупности оригинальных ориентиров, вырабатываемых людьми в процессах проблематизации, программирования, проектирования и решения конкретных жизненных задач. Осуществление новых нетрадиционных схем деятельности становится уделом все большего числа людей. Эффективность этой работы — это вопрос существования и обновления современной культуры. Последняя живет и трансформируется в значительной мере благодаря тому, что, осмысливая собственную методологичность, культивирует общественно-гуманитарные измерения М.

А.А. Грицанов

МЕХАНИЦИЗМ — способ объяснения движения и взаимодействия изучаемых объектов исходя из механических закономерностей.

МЕХАНИЦИЗМ — способ объяснения движения и взаимодействия изучаемых объектов исходя из механических закономерностей. В истории философии и науки М. проявлялся в нескольких формах. Одна из них связана с рассмотрением движения как внешнего по отношению к неизменяющейся, вечно самотождественной субстанции, являющейся носителем движения. В результате логически равноправными могли выступать утверждения о том, что изучаемые, познаваемые объекты могут находиться, а могут и не находиться в движении. Зарождение этой формы М. можно обнаружить уже в античной философии (Демокрит, элеаты). В философии Нового времени развитие и обоснование этой формы М. оказываются связанными с расчленением знаний о субстанции (материи) и движении в различных областях науки, допущением существования особых видов "невесомой" материи (теплорода, светорода, электрических и магнитных флюидов) и особых природных сил соединения их с изучаемыми изменениями тел ("плавательная сила", "магнитная сила" и т.д.). Эта форма М. в науке и философии была преодолена, когда было раскрыто, что многообразные природные силы и формы энергии суть проявления одного и того же единого сохраняющегося движения, суть его различных видов (закон сохранения и превращения энергии). Другая историческая форма М. связана с употреблением понятия движения в одном узком смысле: как пространственного перемещения тел (механическое движение). Даже тогда, когда в философии были выдвинуты утверждения о движении как атрибуте и способе существования материи (Толанд, Гольбах, Дидро), то, строго говоря, в виду имелось движение как перемещение, а не движение как изменение и взаимодействие вообще. Третья историческая форма М., которая существует и в настоящее время, связана с крайностями применения метода редукции более сложных форм движения к более простым, когда

игнорируется многоуровневость внутренне противоречивой природы движения и качественное своеобразие законов каждого уровня, не сводимое к законам других уровней движения. Для М. в целом как мировоззренческой установки характерно сведение сложного к простому, целого к сумме частей, отрицание качественно своеобразных законов у объектов с различным типом системной организации.

Е.В. Петушкова

"МИР КАК ВОЛЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ" (опубликовано в 1818, дополнялось в изданиях 1844 и 1859) — сочинение Шопенгауэра.

"МИР КАК ВОЛЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ" (опубликовано в 1818, дополнялось в изданиях 1844 и 1859) — сочинение Шопенгауэра. В предисловии автор поясняет, что материал работы излагается систематически, с целью облегчения его усвоения, но должен функционировать как целостный организм, т.е. как единая мысль. По мысли Шопенгауэра, "в зависимости от того, с какой стороны рассматривать эту единую мысль, она оказывается тем, что называли метафизикой,

628

кои, тем, что называли этикой, и тем, что называли эстетикой. И она в самом деле должна быть всем этим, если она действительно то, чем, как уже было указано, я ее считаю". В отличие от архитектурной системы, предполагающей порядок, книга должна быть "единственной мыслью". Как уверяет Шопенгауэр, она "должна сохранять полное единство. Если она, тем не менее, может быть для ясности усвоения разделена на части, то связь этих частей должна быть органической, т.е. такой, где каждая часть так же поддерживает целое, как целое поддерживает ее, где ни одна из частей не есть ни первая, ни последняя, где мысль в целом обретает посредством каждой части большую ясность и даже наименьшая часть не может быть вполне понята, если предварительно не понято целое". Ко второму изданию книги Шопенгауэр добавил в качестве нового введения приложение "Критика кантовской философии", состоявшее из 49 глав, то есть по объему не уступающее основному тексту. Как пояснил Шопенгауэр, для того, чтобы понять его книгу, следует предварительно изучить три источника: сочинения Платона, Канта и индуистскую философию, изложенную в Упанишадах, — произведении, которое, по его мысли, немцы "еще только открывают для себя". Оно, по Шопенгауэру, представляет собой "наиболее реальное преимущество этого века над предыдущим, поскольку, по моему мнению, влияние литературы санскрита на наше время будет не менее глубоким, чем в XV веке было возрождение греческой литературы". Первая книга "Мир как представление" начинается с утверждения: "Мир — мое представление". Шопенгауэр считает, что эта истина справедлива для всех живых существ, но лишь человек может привнести ее в сознание. Эта концепция мира как осознанного представления о мире есть, согласно тезису автора, отправная точка философского духа. Шопенгауэр полагает, что я могу быть уверен единственно только в том, что "не знаю ни Солнца, ни Земли, а знаю только глаз, который видит это Солнце, руку, которая осязает Землю...". Иными словами, человек знает, что "окружающий его мир существует только как представление, т.е. по отношению к другому, к представляющему, который есть он сам". Это представление о мире выражает все виды любого возможного и мыслимого в мире опыта. Речь идет о понятии более общем, чем понятия времени, пространства и причинности. С точки зрения Шопенгауэра, "...если каждая из этих форм, которые мы постигли как отдельные виды закона основания, имеет значение лишь для отдельного класса представлений, то, напротив, распадение на объект и субъект служит общей формой для всех этих классов, той формой, в которой вообще только возможно и мыслимо любое представление, каким

бы оно ни было — абстрактным или интуитивным, чистым или эмпирическим". Согласно Шопенгауэру, "...все, существующее для познания, следовательно, весь этот мир, — лишь объект по отношению к субъекту, созерцание созерцающего, одним словом, представление". Этот закон относится не только к настоящему, но и к прошедшему и будущему. Познание проходит через взгляд, которым субъект смотрит на мир. Шопенгауэр формулирует вопрос: каков же этот субъект? По его версии, "то, что все познает и никем не познается, есть субъект. Он, следовательно, носитель мира, общее, всегда предпосылаемое условие всего являющегося, всякого объекта; ибо только для субъекта есть все, что есть. Таким субъектом каждый находит самого себя, но лишь поскольку он познает, а не поскольку он объект познания. Объект — уже его тело, которое мы поэтому, с этой точки зрения, называем представлением. Ибо тело — объект среди объектов и подчинено закону объектов, хотя оно — непосредственный объект". Как и всякий объект созерцания, тело действительно подчиняется формальным условиям мысли, времени и пространства. Это порождает множественность в представлениях: Шопенгауэр различает интуитивные представления, условиями которых являются время, пространство и причинность (интуитивный разум) и абстрактные представления, или понятия (рассудок). Общее у них то, что представление есть встреча субъекта и объекта. Для Шопенгауэра материя есть причинность, так же, как и закон опыта. В этом смысле всякая интуиция является интеллектуальной и "абсолютная истина состоит в прямой или не прямой связи с ней". Шопенгауэр связывает свою философию с трансцендентальным идеализмом Канта, считая, что доводит его критику до логического завершения. Вторая книга "Мир как воля" открывается мыслью о том, что если я признаю, что мир есть мое представление, то следует признать и то, что "мир есть моя воля". Воля открывается внутренним опытом моего тела, отличным от самого тела, которое есть лишь один из многих объектов представления. Мое тело, в котором я

существую в мире, проявляется как тождественное мне, субъекту познания. Это расширенное толкование понятия воли предполагает, что она — не только психологическое качество человека. Шопенгауэр пишет: "Каждый истинный акт его воли сразу же и неминуемо есть движение его тела; он не может действительно желать этот акт, не воспринимая одновременно, что этот акт являет себя как движение тела... Действие тела — не что иное, как объективированный, т.е. вступивший в созерцание акт воли... Все тело — не что иное, как объективированная, т.е. ставшая представлением, воля; воля — познание тела a priori, а тело — познание воли

629

a posteriori". Согласно схеме "М.какВ.иП.", "познающий субъект именно благодаря этому особому отношению к собственному телу, которое вне этого отношения для него только представление, подобно всем другим, есть индивид". Шопенгауэр настаивает на приоритете бессознательной воли перед сознательным интеллектом: "Воля есть сущность человека, а интеллект — ее проявление". Воля, определяемая рационально, есть не что иное, как высшая степень, расцвет воли, являющейся сущностью всех живых тел в лестнице животных тел, более того, ее следует признать сущностью даже сырой материи. Единая в самой себе, эта воля объективируется в природе, начиная от элементарной физической силы и кончая жизненной силой. Но в этом не следует видеть никакого плана, который свидетельствовал бы о божественном разуме: воля утверждается абсурдно, не имея ни причины, ни цели. Для Шопенгауэра вещь в себе остается непознаваемой: термин "воля", обозначающий феномен, наиболее близко нам знакомый, позволяет лишь мыслить о ней в ее "объективности". Но "воля как вещь в себе полностью отличается от своего явления и совершенно свободна от всех его форм, которые она принимает только в своем проявлении". Или: "Воля там, где ее озаряет познание, всегда знает, чего она хочет теперь, чего она хочет здесь, но никогда не знает, чего она хочет вообще; каждый отдельный акт имеет цель, но общее воление ее не имеет. Единственное самопознание воли в целом — это представление в целом, весь созерцаемый мир. Он — ее объектность, ее откровение, ее зеркало". В третьей книге "О мире как представлении" Шопенгауэр констатирует, что различные проявления единой воли, степени ее объективации, природные силы, виды животных, человеческие индивидуальности следует отождествить с "идеями" Платона или "вещью в себе" Канта, рассматриваемыми как формы, находящиеся вне пространства и времени, а значит, независимые от принципов разума. Автор пишет: "Время, пространство и причинность — такие свойства нашего интеллекта, в силу которых единое, собственно, имеющееся существо каждого рода, представляется нам множеством однородных, постоянно вновь возникающих и гибнущих существ в бесконечной последовательности. Восприятие вещей посредством такого устройства нашего интеллекта и соответственно ему — восприятие имманентное; напротив, то, которое осознает, как происходит это восприятие, — трансцендентальное. Его достигают in abstracto посредством критики чистого разума, но в виде исключения оно может возникнуть и интуитивно". Так, по мысли Шопенгауэра, происходит в эстетическом опыте. В этом виде опыта каждый человек способен подняться до незаинтересованного созерцания идей. Созерцание приостанавливает, по крайней мере временно, примат воли к жизни. Эстетическое наслаждение порождается упражнением способности к познанию, освобожденной от обслуживания воли и ставшей созерцанием чистого объекта чистым субъектом: "Возможный переход от обычного познания отдельных вещей к познанию идеи происходит внезапно, когда познание вырывается из служения воле, и субъект именно вследствие этого перестает быть только индивидуальным и есть теперь чистый, безвольный субъект познания, который уже не следит, согласно закону основания, за отношениями, а покоится и растворяется в устойчивом созерцании предстоящего объекта вне его связи с какими-либо другими объектами". Позже Шопенгауэр отмечает: "Индивид как таковой познает только отдельные вещи; чистый субъект познания — только идеи". Познание в созерцании дает доступ к идеям, тогда как дискурсивное, или абстрактное, познание руководимо принципом разума. Эти два вида познания диаметрально противоположны. Художник обладает исключительной способностью к созерцанию; его гений представляет собой своего рода избыток этой способности, родственной безумию. По убеждению Шопенгауэра, "...редко встречается соединение подлинной гениальности с преобладающей разумностью; напротив, гениальные индивиды часто подвержены сильным аффектам и действию неразумных страстей. Весьма энергичное воздействие созерцания настолько превосходит бесцветные понятия, что уже не они, а это воздействие влечет за собой поступки, которые именно поэтому и становятся неразумными. Они в разговоре думают не столько о человеке, с которым они беседуют, сколько о предмете беседы, который живо преподносится им. Гениальность и безумие имеют точку соприкосновения, в которой они близки друг другу и даже переходят друг в друга". Гений освобождается от власти принципа разума. Он познает Идеи и сам становится, "познавая их, коррелятом идеи, следовательно, уже не индивидом, а чистым субъектом познания". Но, добавляет Шопенгауэр, все люди способны пережить этот опыт, во всяком случае до определенной степени, "в противном случае они не смогли бы наслаждаться произведениями искусства". Чувство прекрасного и возвышенного предполагает наличие этой способности. Гений идет дальше в познании этого рода, поскольку он способен, восприняв Идею, преобразовать ее, сделать видимой в своей работе: "Художественное произведение — лишь средство облегчить познание идеи". Художник познает уже не действительность, а лишь идею. Он стремится воспроизвести в своем произведении лишь чистую идею. Он отлича-

ет ее от действительности: "Художник, который познал только идею, вне действительности, воспроизводит в своем творении чистую идею, выделяет ее из действительности, устраняя все мешающие этому случайности. Художник заставляет нас смотреть на мир его глазами. То, что его глаза таковы, что он познает сущность вещей вне всех их отношений, — это дар, которым обладает гений, врожденная способность". В эстетическом созерцании соединяются, таким образом, с одной стороны, познание объекта как идеи, а с другой — сознание того, кто познает, то есть чистого познающего субъекта. Когда человек руководствуется в жизни лишь волей, он испытывает потребности и желания, которые никогда не удовлетворяются. Но познание идеи — это "как чистое созерцание, как способность раствориться в созерцании, потеряться в объекте, забыть об индивидуальности, как отказ от способа познания, следующего закону основания и постигающего только отношения... Субъект и объект уже находятся вне потока времени и всех других отношений". Затем Шопенгауэр развивает эту концепцию, иллюстрируя ее примерами, взятыми из различных жанров искусств. Он показывает природу чувства возвышенного, а затем чувства прекрасного: "Называя предмет прекрасным, мы выражаем этим, что он — объект нашего эстетического созерцания; это имеет двойное значение; с одной стороны, что видение этого предмета делает нас объективными, т.е. что, созерцая его, мы сознаем себя уже не индивидом, а чистым, свободным от воли субъектом познания; с другой, — что мы познаем в предмете не отдельную вещь, а идею". Шопенгауэр рассматривает различные виды изящных искусств, показывая их специфические связи с эстетическим наслаждением: архитектуру, скульптуру, живопись. С его точки зрения, "объект искусства, изображение которого — цель художника и познание которого, следовательно, должно предшествовать его творению, как зародыш и источник, есть идея". И далее: "Идея вполне созерцательна и, хотя представляет бесконечное множество отдельных вещей, вполне определена". Хотя в поэзии, согласно Шопенгауэру, слова "непосредственно передают лишь абстрактные понятия, тем не менее очевидно намерение заставить слушателя созерцать в этих словах, представляющих понятия, идеи жизни". Шопенгауэр ставит автобиографию выше грандиозных исторических эпосов, в которых не находится места описаниям психологии. Идею легче отразить в биографическом произведении. Высшая форма поэзии — трагедия как выражение человеческой судьбы. Музыка, по убеждению автора, имеет еще большее значение, поскольку она выражает не идеи, а непосредственно саму волю к жизни: "Музыка, обходя идеи и будучи независима также от явленного мира, полностью этот мир игнорирует... Музыка — такая же непосредственная объективация и отражение всей воли, как и сам мир, как идеи, явление которых во множественности составляет мир отдельных вещей. Следовательно, музыка в отличие от других искусств — отнюдь не отражение идей, а отражение самой воли, объектностью которой служат и идеи...". В книге четвертой "О мире как воле" излагается философия "практической жизни". Но Шопенгауэр не выдвигает никакого нравственного императива: "Философия всегда носит теоретический характер, так как, каким бы ни был непосредственный предмет ее исследования, ей свойственно только рассматривать и изучать, а не предписывать... Добродетели не учат так же, как не учат гениальности. Для добродетели понятие столь же бесплодно, как для искусства, и может служить лишь орудием". Шопенгауэр отличается определенным пессимизмом. В свете метафизики воли человеческий опыт открывает нам, что основу всякой жизни составляет страдание: "...Постоянное страдание есть существенное свойство жизни" или "Жизнь — это море, полное рифов и водоворотов; человек в силу осторожности и благоразумия их избегает и все же знает, что, даже если ему благодаря своим энергии и умению удастся проскользнуть меж ними, он все равно будет постепенно продвигаться к великому, полному, неизбежному и непоправимому кораблекрушению; что он идет курсом по направлению к собственной гибели, к смерти". Шопенгауэр приводит множество примеров страдания: тщетность желаний, без конца появляющихся вновь и вновь, скука как основное человеческое чувство. По мнению философа, на уровне индивида утверждение воли к жизни выражается, прежде всего, в эгоизме и несправедливости. Эгоизм, просвещенный разумом, может подняться над несправедливостью и создать государство и право. Но понятие безусловного долга внутренне противоречиво, и добродетель может основываться лишь на созерцании идентичности воли во мне и в другом, на сострадании. Выйдя за рамки справедливости и сострадания и придя к наивысшему осознанию самой себя, воля самоуничтожается. Когда остается лишь знание, воля исчезает. Самоотрицание воли происходит не в акте самоубийства, — в нем все еще проявляется воля к жизни, — но в аскетизме. Единственным актом свободной воли может быть, согласно Шопенгауэру, лишь освобождение от мира явлений. Книга завершается размышлением о том состоянии, в котором человек доходит до полного отрицания собственной воли (экстаз, наслаждение, озарение, единение с Богом) и Идею которого невозможно передать другому: "То, что остается после полного утра-

нения воли для всех тех, кто еще преисполнен ею, в самом деле ничто. Но и наоборот: для тех, чья воля обратилась и пришла к отрицанию себя, этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями — ничто". В книге "М.какВ.иП." Шопенгауэр сформулировал нетрадиционную философскую проблему, остающуюся актуальной и по сей день: вопрос о статусе и природе мира как объекта философской рефлексии.

"МИФ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ. АРХЕТИПЫ И ПОВТОРЕНИЕ" ("Le mythe de l'éternel retour. Arhétypes et répétition. Paris, 1949"; есть переиздания; рус. перев., 1998) — книга Элиаде,

"МИФ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ. АРХЕТИПЫ И ПОВТОРЕНИЕ" ("Le mythe de l'éternel retour. Arhétypes et répétition. Paris, 1949"; есть переиздания; рус. перев., 1998) — книга Элиаде, в сжатом виде излагающая суть его философских взглядов и посвященная проблеме судеб европейской цивилизации. Работа написана в форме популярного этнологического очерка и состоит из четырех глав, насыщенных философскими комментариями. Такая форма избрана для решения двух задач: показа читателю-неспециалисту возможностей философского осмысления процессов, происходящих в современной культуре, и изложения основ некоей "архаической онтологии". Этим термином обозначается особая форма философской антропологии, разрабатываемая на основе спекулятивной традиционалистской метафизики, в соответствии с которой переосмысливаются работы Гуссерля, Ж.Дюмезиля, Э.Дюркгейма, Фрейда, Хайдеггера, Юнга. Вместе с тем замысел работы значительно шире — она претендует на роль "введения в философию истории". Центральная тема работы — значение и взаимоотношения двух проявившихся в мировой истории типов мировоззрения: "архаического", "традиционного", "восточного", "доисторического" (т.е. "циклического", обусловленного мифом о цикличности времени) и "современного", "западного", "историцистского" (т.е. иудео-христианского, опирающегося на представление о поступательном развитии истории к определенной цели). Элиаде показывает, что архаический человек наделяет реальностью, значимостью и смыслом только те предметы и действия, которые причастны к трансцендентной, сакральной, мифологической реальности. Эта реальность постигается первобытным обществом (или религиозным сознанием вообще) посредством интенционального переживания абсолютного объекта — "архетипа". Для обозначения такого рода актов используются термины "теофания", "эпифания", "иерофания", теологическое происхождение которых соответствует основной идее феноменологии Элиаде — утверждению тождественности неких вневременных религиозных структур и структур чистого сознания. В момент мистического ("герменевтического", "интуитивного") постижения проявлений сакрального или священного (это понятие Элиаде заимствует у Р.Отто) практически устраняется различие между субъектом и объектом, человеком и абсолютном. Обусловленное структурой бессознательного стремление религиозного человека ("Homo religiosus") постоянно возобновлять эти состояния является причиной существования культурных универсалий ("культуры архетипов"). Именно прием систематизации культурных универсалий — смысловых единиц символического языка мифа — красной нитью проходит через весь текст книги. Первая глава, которая называется "Архетипы и повторяемость: Постановка проблемы", посвящена, прежде всего, проблеме классификации. Выделив в качестве критерия архаический способ осмысления вещи и наделения ее статусом "реально существующей", Элиаде выделяет и описывает следующие классы универсальных мифологических символов: 1) символы соответствия всего сущего трансцендентному прототипу ("небесному архетипу") — мифы о происхождении ландшафтов, поселений, храмов; 2) символы "центра мира" как точки соединения областей имманентного и трансцендентного — мифы о "пупе Земли", о мировом древе или горе, о священном браке Земли и Неба; 3) символы повторения архетипического жеста в "центре мира" ("imitatio dei", "повторение космогонии") — космологические мифы, изначальные ритуалы и обряды. Описывая последние, Элиаде контурно намечает свою теорию ритуала, центральное положение которой гласит: функция ритуала — устранение течения конкретно-исторического ("профанного") времени и замена его временем традиции ("сакральным временем"). Глава заканчивается постановкой проблемы соотносительности бытия и времени, для чего подвергаются рассмотрению идеи, символы и ритуалы, связанные с трактовкой времени в разных мифологических, религиозных и философских системах. Это рассмотрение используется в качестве аналитического материала для решения фундаментальной задачи традиционалистской антропологии — выхода из кризиса современного мира с помощью преодоления историзма ("отмены истории"), причем именно историзм объявляется основной негативной составляющей самосознания современной западноевропейской культуры. Элиаде убежден, что отказ архаического человека осознавать свое бытие как историческое позволяет ему ускользнуть из-под пресса истории, преодолеть ее ужас. Именно это обстоятельство делает изучение этнографии и истории религии актуальным для философа, "обеспокоенного растущим чувством страха перед абсурдом бытия", столь характерного для современного человека. Соответственно, выделяются

следующие архаические способы защиты от истории: во-первых, "концепция архетипов", в согласии с которой исторический персонаж превращается в образцового героя, а историческое событие — в миф или легенду, а во-вторых, циклические или астральные теории, благодаря которым история получает оправдание, и муки, вызванные ее давлением и даже насилием, обретают эсхатологический смысл. Вторая глава называется "Возрождение времени" и построена как историко-этнографический очерк поисков архаическим человеком способа "отмены истории". При этом ключевыми понятиями оказываются "Год", "Новый год", "Космогония", так что особое внимание при изучении соответствующих ритуалов и обрядов обращается на их циклический характер, который связывается с представлением о том, что мир творится не однократно, а

периодически. В свете такого понимания Элиаде стремится объяснить и происхождение базовых элементов человеческой культуры, в частности, земледелия. Оно вопреки распространенной точке зрения объявляется возникшим отнюдь не из сугубо практических потребностей. Земледелие, согласно Элиаде, относится не только к реальным, но и к символическим действиям "вегетации растительности", которые входят в ритуал периодического возрождения времени. Такому возрождению противопоставляется творение истории, и здесь акценты заметно смещаются в соответствии с системой ценностных предпочтений автора. Элиаде проводит различие между "историческими" и "внеисторическими" временами и народами, чему соответствует более привычное различие между народами "цивилизованными" и "примитивными". Лишь последние, по его мнению, способны по-настоящему пребывать в "раю архетипов", т.е. существовать без исторической памяти и в неведении относительно необратимости событий во времени. В третьей главе, которая называется "Несчастье" и "история", основной темой оказывается как раз иго истории от ее рождения до превращения в злобного Хроноса. Показывается, что процесс "историзации" сознания инициировали когда-то мессиански настроенные древнееврейские пророки, а греческие философы-рационалисты и христианская элита, сакрализовавшая страдания и гнет истории, сделали введение "историзма" событием почти необратимым. На примере анализа проповедей израильских пророков и библейского мифа о жертвоприношении Авраама рассматривается, как было разомкнуто циклическое время, в результате чего и обрели ценность события истории, как были дискредитированы действия культурного героя, а иерофании неизменной сакральности превратились в теофании изменчивой воли Яхве. Элиаде считает, что "придуманная" евреями и христианами вера какое-то время позволяет переносить гнет истории, но как только набирает силу процесс секуляризации, порожденный все тем же историческим сознанием, человек оказывается перед перспективой отчаяния, которое вызывается постоянным ужасом перед нечеловеческими силами истории. Четвертая глава называется "Ужас перед историей", и в ней в соответствии с циклической композицией текста книги и стилистическим приемом Элиаде, суть которого — в постепенном наращивании сотериологического пафоса, вновь проводится сравнение обозначенных ранее типов мировоззрений. Однако теперь это сравнение осуществляется в свете тех ответов, которые, по мнению Элиаде, силится дать историзм современному человеку. Это человек переживает неимоверные страдания и вследствие этого измучен насущным вопросом о том, как ему вынести усиливающийся гнет истории. После рассуждений о борьбе двух концепций — "неисторической архаической" и "иудео-христианской исторической" — новый ракурс помогает Элиаде перейти к теме вины иудейской, христианской и философской элит в деле разрушения архаической культуры архетипов. Утверждается, что древнееврейские пророки и христианские теологи создали опасность профанации ощущения времени, так как они опирались на ветхозаветный историзм и отвергли мистическое единство с космическими циклическими ритмами. Сельские же слои населения Европы долгое время оставались вне этой опасности, так как не проявили склонности к историческим и морально окрашенному христианству. Согласно этой точке зрения, крестьяне соединили космизм язычества и монотеизм иудео-христианства в своеобразное религиозное образование, в рамках которого космос вновь одухотворяется идеей поклонения культурному герою, задавшему изначальные нормы поведения, и именно они выражены в ритуалах вечного возвращения. Таким образом, предпринимается попытка указать на более или менее современные способы преодоления ужаса истории, символом которого стали две мировые войны. Причиной этих беспрецедентных катастроф объявляются историцистские амбиции Гегеля, Маркса и Гитлера. В частности, Элиаде обвиняет Гегеля в том, что его понятие исторической необходимости оправдало все жестокости, извращения и трагедии истории, а его учение об Абсолютном Духе лишило историю человеческой свободы. Эти идеи в книге сравниваются с учением древнееврейских пророков о событии как воле Яхве. Их сходство доказывается на том основании, что оба учения, по убеждению Элиаде, способствовали разрушению мифа о вечном возвращении. Таким образом, в контексте внешне нейтрального обобщения огромного массива эмпирического материала в книге в

633

популярной эссеистской форме представлен целый комплекс идей традиционалистской метафизики и предпринята попытка внедрить в массовое сознание сопутствующие такой метафизике ценностные ориентации. Именно указанная "сверхзадача" сделала этот текст Элиаде подозрительным в глазах многих узких специалистов. В результате книга вызвала широкий резонанс в среде философов, религиоведов и культурологов, но была довольно прохладно встречена этнологами и антропологами.

А.И. Макаров, А.И. Пигалев

МОДЕРНИЗМ — неклассический тип философствования,

МОДЕРНИЗМ — неклассический тип философствования, радикально дистанцированный от классического интеллектуальным допущением возможности плюрального моделирования миров и — соответственно — идеей онтологического плюрализма. Таким образом, проблема природы "вещи-в-себе" выступает в М. псевдопроблемой, что задает в культуре западного образца вектор последовательного отказа от презумпций метафизики (см. **Метафизика, Постметафизическое мышление**). К предпосылкам формирования идей М. может быть отнесено: 1) конституирование комплекса идей о самодостаточности человеческого разума

(элиминация из структур соответствующих философских рассуждений трансцендентно-божественного разума как основания разума в его человеческой артикуляции); 2) складывание комплекса представлений о креативной природе Разума, с одной стороны, и о его исторической ограниченности — с другой; (Идея абсолютности, универсальности и тотальности Разума была поставлена под сомнение еще Кантом, выдвинувшим стратегию "критики" различных — "чистого" и "практического" — разумов — см. **Kritik**.) 3) позитивистские идеи (начиная от Конта), согласно которым человеческий разум по своей природе контекстуален и способен трансформировать социальную реальность (в соответствии с правилами социологии как дисциплинарно организованной науки), и аналогичная этим идеям программа, предложенная в рамках марксизма, согласно которой разум полагался исторически изменчивым и способным к заблуждениям (идеология как "ложное сознание"); задача философской рефлексии усматривалась в "изменении мира" ("Тезисы о Фейербахе" Маркса). Таким образом, идеал отражения действительности и когнитивный пафос классического мировоззрения замещался установкой на социальный конструктивизм; 4) традиция художественного символизма, очерчивавшая пространство и задавшая механизмы абстрактного моделирования возможных миров. Таким образом, тезисы исторической изменчивости разума во всех его изменениях (от политического до художественного), социального конструктивизма через посредство осмысленной деятельности человека, позитивности "разрыва" с классической традицией составили основу М. как особого типа философствования. В качестве основных характеристик М. могут быть зафиксированы: 1) отказ от моноонтологизма, презумпция на принципиальную открытость системы мира: психологическая артикуляция бытия у Шопенгауэра, лингво-математическая у Куайна, экзистенциальная у Сартра и т.п. (см. **Онтология**); 2) интенция на инновацию (при перманентной смене критериев новизны), нашедшие свое выражение в педалированном акцентировании в М. метафоры "молодость"; акцентированный антитрадиционализм (вплоть до постулирования значимости воинствующего эпатажа, перманентного бунта и поворотных разрывов с предшествующей традицией); 3) пафосный отказ от классической идеи "предустановленной гармонии" (инициированный сомнениями по поводу амбиций разума), в рамках которого отсутствие гармонии полагается неизбывной характеристикой существования человеческого рода (см. **Хаос, Хаосмос**); 4) преодоление трактовки человека как "слепок" Бога и отказ от монистического гуманизма (плюральные версии гуманизма в экзистенциализме, марксизме, неофрейдизме и т.д.; переосмысление сущности и направленности гуманизма как такового: идея "сверхчеловека" Ницше, "негативный гуманизм" Глюксмана и др.), что вылилось в социальный конструктивизм, породивший разнобразие плюральных стратегий формирования "нового человека", предельное свое выражение обретших в радикализме марксистского революционизма (см. **Сверхчеловек, Ницше**); 5) подчеркнутый анти-нормативизм, основанный на рефлексивном осмыслении того обстоятельства, что люди живут по нормам, ими же самими и созданными, исторически преходящими и релятивными, и в перспективе приводящий к отказу от идеала традиции; 6) идея плюральности и конструктивности Разума, выводящая на программы трансформации ("перекодирования") культуры, что, в свою очередь, порождало потребность в новом художественном языке. Стратегия обновления языка оказывается, таким образом, соразмерной возможным трансформациям социального мира, — понятия мыслятся не как предзаданные "истинной" природой онтологии, а как конструируемые: от трактовки творчества как процедуры самовыражения художника — до идеи о невозможности и немислимости бессубъектной онтологии; 7) идея вариативности разворачивания процессуальности: многовариантность становится для М. типичным и атрибутивным параметром

634

культуры: три финала в "Трехгрошовой опере" Б.Брехта, четыре рассказчика в "Шуме и ярости" у У.Фолкнера, четыре версии легенды о Прометее в "Прометее" Кафки, несколько развития сюжета из одного зачина у Э.Хемингуэя в "Посвящается Швейцарии" — расхожая формула "возможны варианты" становится знаменем времени — с течением этого времени это приведет к формированию идеи пустого знака, открытого для вариативного означивания (см. **Пустой знак, Означивание**). В общем разворачивании традиции философии западного типа М. выступает важнейшим этапом конституирования постмодернистской парадигмы в философии (см. **Постмодернизм**).

А.А. Грицанов, М.А. Можейко, В.Л. Абушенко

МОДУС (лат. *modus* — мера, образ, способ) — философский термин, с помощью которого в 17—18 вв.

МОДУС (лат. *modus* — мера, образ, способ) — философский термин, с помощью которого в 17—18 вв. обозначали свойство предмета, присущее ему не постоянно, а лишь в некоторых состояниях, — в отличие от атрибута (неотчуждаемого свойства предмета). По определению Гегеля, М. есть "инобытие абсолютного, потеря последним себя в изменчивости и случайности бытия, переход абсолютного в свою противоположность без возврата в себя, лишенное целостности многообразие определений формы и содержания".

С.В. Воробьева

МОЛНИЯ — естественно-научное и метафорическое понятие, нередко используемое в рамках описаний механизмов мироздания и промысла Логоса, а также ассоциируемое со светом и просвещением. В

большинстве религий и мифов божество спрятано от людских взоров, а лишь затем внезапная вспышка М. на миг являет его в ипостаси деятельной мощи. Данный образ Логоса, пронизывающего тьму, является универсальным (Блаватская). В мировоззрении античных народов М. или огненный эфир выступали символами, эмблемой верховной, суверенной, творческой власти. (Так, этими атрибутами демиурга обладал, в частности, Юпитер: три его М. символизировали случай, судьбу и предусмотрительность — силы, формирующие будущее.) Если жертвенный столб и ступени, крест и распятие репрезентируют устремления человека к "горнему" миру, то М. символизирует обратное воздействие — "верхнего" мира на мир "дольный". Ваджра, являющая собой в тибетской символике "М. и одновременно бриллиант", нередко олицетворяет также взгляд "третьего глаза" Шивы, терминатора любых материальных форм. В контексте содержательных текстуальных реконструкций фрагментов Гераклита — М. суть божественный бич, удар Зевса или Перуна, от которого получают свой закон существа, движущиеся об-разом постепенного перемещения ("все ползущее бичом пасется"; "всем сущим правит Перун"). Гераклитовский Логос (как "сосредоточенный смысл" и как "мгновенное, правящее многим") управляет по "способу М.", стремительно захватывая все одним и "сам есть М.". — М. в таком контексте — нерассуждающая, сверхчеловеческая, всех-восторгающая и всеметающая сила типа "озарения". (Ср. описание начала войны 1914 Н.Бором: "у людей в подобном совместном порыве поражает то, что он, с одной стороны, стихийно несвободен, как, скажем, лесной пожар или любое другое естественное явление природы, а с другой — в подавшемся ему индивиде он порождает ощущение величайшей свободы".) Анализ, постижение действия М. — немислимы. Согласно Гераклиту, для постижения божественного Логоса необходима вера, ибо он "ускользает от познания" из-за своей невероятности... "золото" огненного Логоса заранее знает цену вещам — оно их высшая возможность... М. — тайная и истинная суть вещей, их исполнение. Логос — М. всегда дарит, освобождает мир и людей, а не карает их, здесь правит сама новизна — новое, открываемое событием. Логос суть дыхание новизны. Бог, по мысли Гераклита, не занимается запретами: "Богу все прекрасно, и хорошо, и справедливо, люди же принимают одно за правильное, другое за неправильное". (Ср. у Витгенштейна: "мир есть все то, что имеет место, и все то, что не имеет места... как есть мир — для высшего совершенно безразлично. Бог не проявляется в мире".) В мифологической, исторической и историко-философской традициях вождей, вбирающих в себя зевсовы М., именовали "бичами Божиими". (Ср. у М.Волошина "слова св. Лу — архиепископа Труасского, — обращенные к Аттиле" в эпитафии к "Северовостоку": "Да будет благословен приход твой, Бич Бога, которому я служу, и не мне останавливать тебя"; аналогично — заглавие неоконченного романа об Аттиле — "Бич Божий" — у Е.Замяти-на.) Атрибутами высшей власти неизбежно полагались непостижимость, отказ от любых условностей; состязательность с Логосом всегда означала отказ от поиска путей к человеческому пониманию. В русскоязычной философской традиции правомерность придания понятию "М." статуса философского термина обозначали Г.Померанц и (особо акцентированно) В.Бибихин. По версии последнего, начиная с низвержения Перуна князем Владимиром посредством "молниеносного" жеста, молниеподобный поворот утвердился как главный прием власти в России, а сама М. конституировалась как заповедный закон отечественной истории. (Ср. у М.Волошина: "Что менялось? Знаки и возглавья? // Тот же ураган на всех путях. // В комиссарах дух самодержавья, // Взрывы революции в царях...".) Пола-

635

гая ведущим критерием исторической состоятельности любой страны умение заметить и молниеносно преодолеть сложившееся "от-стояние" от События (течения событий) мира (присущим в особенности менталитету России), Бибихин, тем не менее, вынужден констатировать наличие сопряженной и принципиально неразрешимой (в том числе и для России) проблемы трансляции власти, ибо у М. "наследников не бывает".

А.А. Грицанов

МОНАДА (греч. monas — единица, единое) — понятие доклассической и классической философии, используемое для обозначения фундаментальных элементов бытия.

МОНАДА (греч. monas — единица, единое) — понятие доклассической и классической философии, используемое для обозначения фундаментальных элементов бытия. Термин введен в платоновской Академии на базе традиции пифагореизма в рамках бинарной оппозиции М. и диады (греч. diás — двоица), являющейся математическим эквивалентом типичной для античной философии оппозиции определенности формы и текучей множественности возможностей аморфного начала (ср. айдион и апейрон у Анаксимандра, предел и беспредельное в раннем пифагореизме и т.п.). Так, у Спевсиппа (преемник Платона по руководству Академией и сын его сестры Потоны) М. идентифицируется с мужским началом, персонафицированным Зевсом, и, соответственно, с духовным началом мира (умом-нусом), в то время как диада является олицетворением начала женского (материнского) и идентифицируется с мировой душой и материей. Семантика М., таким образом, представляет принцип оформленности, стабильности и единства, в связи с чем в неопифагореизме указанная оппозиция структурируется как аксиологически асимметричная: в концепции Нумерия, например, М. выступает как высший принцип бытия по отношению к подчиненной ей диаде. В

эпоху поздней схоластики и Возрождения понятие М. вновь было актуализировано в учениях таких мыслителей, как Николай Кузанский и Бруно, и обрело семантику исходного и исключительного элемента мироздания, утратив свою сопряженность с диадой. В фокус значимости выдвигаются элементарность М. (служащая отправной точкой для создания Николаем Кузанским структурной модели бытия, прокладывающей дорогу разработке концепции бесконечно малых и дифференциального исчисления) и феномен сопряженности М. с ментальным началом (у Бруно М. выступает не только физическим, но и психическим элементом бытия, задавая гилозоистический импульс натурфилософским построением Ренессанса). Суарес использует его для обозначения единичной вещи как фундаментального акта бытия ("бытийственности"), первичного по отношению и к материи, и к форме как таковым. Понятие М. играет значительную роль в философии Нового времени.

Идея сопряженности М. с духовным началом развивается Кембриджской школой платонизма, и в частности, Г. Мором (1614—1687), создавшим учение о бесконечно малых элементах бытия (фигурах), основным свойством которых является не форма и оформленность, а одухотворенность. В натурфилософии Ф.М. ван Гельмонта (1618—1699) понятие М. становится основополагающим. (Натурфилософия ван Гельмонта является развитием взглядов его отца, ученика Парацельса, Я.В.Гельмонта (1577—1644), создавшего натурфилософскую картину мира, основанную на восходящей к алхимии идее о возможности превращения исходных элементов мироздания — воздуха и воды — в многообразии сущего: через промежуточные состояния газа и пара оформляются соль, сера и т.д.; Я.В.Гельмонтом введено в научный оборот понятие газа как агрегатного состояния). Согласно теории ван Гельмонта, исходной единицей бытия является М., и если физический мир состоит из предельных материальных частиц, то духовный мир — из предельных М.-мыслей. Это, однако, не означает дуальности бытия, ибо различие между М.-частицами и М.-мыслями не принципиально и является не качественным, но лишь количественным, связанным с мерой проявленности в каждой конкретной М. духовного начала. Бог как гарант мирового единства и гармонии интерпретируется ван Гельмонтом как особая "центральная М.", неизменная в своей единственности — в отличие от других существ, представляющих собой сложные системы соподчиненных М. Натурфилософия ван Гельмонта оказала влияние на формирование взглядов Лейбница, факт общения которого с ван Гельмонтом является исторически установленным; имеется предположение, что именно от него Лейбницем был воспринят термин "М.". Однако по своему содержанию концепция М. у Лейбница является глубоко оригинальным, концептуально фундированным учением — монадологией. М. занимает в концепции Лейбница статус элемента бытия, однако она не имеет ничего общего с механической единицей. М. неделима, но не в механическом смысле натурфилософски артикулированного греческого атома (atom), а в смысле лексически абсолютно эквивалентного, но семантически более богатого и социально артикулированного латинского индивидуума (Individuum). М. понимается Лейбницем по аналогии с "Я": все они "вылеплены из одного теста", образуя мировое единство, но каждая индивидуальна и неповторима ("две индивидуальные вещи не могут быть совершенно тождественными"), конституируясь как единство существования и перцепции. С оценочной точки зрения (в зависимости от степени совершенства М. и их перцептивной проявленности), может быть усмотрено "бесконечное

636

число ступеней между Богом и ничто". В рамках этой онтологической "макробесконечности" Лейбниц дифференцирует М. на: 1) низшие или "голые" (nues), которые представляют собой бесконечно малые перцепции, т.е. "спят без сновидений" (в тезисе Лейбница "вся природа полна жизни", включая и абиотический ее уровень, в форме специфического гносеологического гилозоизма предвосхищены естественно-научные сценарии эволюции сознания); 2) развитые М.-души (ames), являющие собой смутные перцепции (типа "шороха падающей песчинки"), наделенные памятью, но еще лишенные самосознания (страдательные ames животных); 3) М.-духи (espírits) как отчетливые и прозрачные перцепции, характеризующиеся апперцепцией и рефлексией (человеческий дух); 4) высшие, более совершенные по сравнению с людьми М. (post humanum), которые в принципе возможны, но не даны нам в достоверном знании, ибо "высшие М. непостижимы для низших"; в этом контексте Лейбницем эксплицитно высказана идея о возможности существования во всей вселенной внемных разумных существ, превосходящих своим физическим и духовным развитием человечество (ср. с идеей "достойнейших классов разумных существ", могущих населять иные планеты, в произведениях Канта докритического периода); 5) Бог как "верховная М.-граница" или "предел" разворачивания вектора совершенства, который, выступая функционально "основанием бытия" всех М., тем не менее, не теряет характерного для христианского теизма личностного статуса, ибо каждая М. есть, прежде всего, индивидуальность "Я" и в этой связи "как бы малое божество". Вместе с тем, данная линейная схема (вектор разворачивания перцептуальных потенций М.) дополняется у Лейбница принципиально нелинейной моделью организации бытия. М. является бесконечно малой, но с точки зрения своей содержательности — неисчерпаемой (ср. с "подобочастными" Анаксагора), ибо каждая из М. есть не что иное, как "сжатая вселенная", трансформированная в "физическую точку" (ср. с предположенной в физике 20 в. гипотетической моделью фридмонного пространства: каждый фридмон при восприятии его извне функционирует как элементарная частица, при восприятии изнутри — как галактика). Кроме того, каждая М. находится на определенной стадии своего развития, и потому, с одной стороны, детерминирована своим прошлым, а с другой — "беременеет" будущим. Она есть своего рода поток

трансформаций, ибо наделена стремлением к самореализации (*appetitio*) и внутренним импульсом к совершенствованию и абсолютизации своего существования (*conatus*), которые, однако, возможны лишь посредством ее развития в связи со всеми другими М. (как совершенствование личности невозможно вне связи с другими личностями и со всем общест-вом как целым), что задает в концепции Лейбница презумпцию всеобщей и универсальной связи бытия (*liaison universellen*). Природа этой связи принципиально немеханична. М., по Лейбницу, образует самодостаточное и завершенное, а потому замкнутое единство ("М. вовсе не имеют окон"). Однако дискретность механического контактного взаимодействия между М., нуждающегося в "окне", заменяется у Лейбница универсальностью мирового единства — в мире не обнаруживается дискретности, ибо он организован как тотальная дискретность: духовная сущность каждой М. проявляет себя в телесном обнаружении и каждая М. проявляет себя уникальным образом по отношению к каждой другой М., которая, таким образом, оказывается неразрывно связанной с ней. Любая М. есть "живое зеркало Вселенной", и в силу этого "Вселенная, какова бы она ни была, в своей совокупности есть как бы океан, малейшее движение в нем распространяет свое действие на самое отдаленное расстояние". В силу этого наличное состояние бытия не является единственно возможным: пульсация "свертывания" (сжатия в "физическую точку") и разворачивания содержания М. (ср. с астрофизической концепцией пульсирующей Вселенной) обеспечивает не только бесконечность жизни, но и качественную бесконечность ее проявлений. Однако действительный мир — не просто один из логически допустимых и даже не просто наилучший из возможных, — действительность мира организована как актуальная бесконечность, содержащая в себе всю полноту возможностей, ибо глядя на Вселенную, М. смотрит в зеркало, и видя в нем себя, созерцает всю бесконечность Вселенной. Мир образует замкнутое единство микро- и макрокосма, фундированное у Лейбница идеей предустановленной гармонии. Монадология Лейбница, таким образом, представляет собой одну из первых в европейской культуре концептуальную модель сложной развивающейся системы, что позволило Лейбницу во многом разработать и обогатить категориальный аппарат для выражения сложных комплексных отношений между подсистемами, находящимися в отношении когерентной и взаимостимулирующей трансформации с друг другом и с целым, а также сформулировать ряд идей, могущих быть отнесенными к ряду блестящих экзemplификаций проявления философией своего прогностического потенциала. Таким образом, монадология Лейбница значительно дистанцируется (как семантически, так и по своей значимости) от означенной выше традиции разработки категории М., которая, однако, развивается вплоть до конца 19 в. Так, Вольф приписывает М. свойство *phaenomena substantiata* ("простых субстанций"). А.Г.Баумгартеню именно применительно к бытию М. впервые были введены в философский оборот понятия "в се-

637

бе" и "для себя", легшие позднее в основу концепции Канта. Гербарт вводит понятие "реал", содержание которого синтезирует содержание понятий "М." у Лейбница и "вещи-в-себе" у Канта. В связи с открытиями начала 20 в. в области строения вещества и развитием квантовой механики данная (натурфилософская) версия монадологии теряет базу для своих онтологических аппликаций. Что же касается того направления философской мысли, которое прорабатывает психологическую нагруженность понятия М., то в его рамках были сформулированы многие идеи, воспринятые современной неклассической философией. Так, Лотце понимает под М. индивидуальную духовную сущность "Я", связанную с Абсолютом в качестве его органичной части и посредством него со всеми другими М.-"Я". В этом контексте критерием гносеологической истинности Лотце полагает значимость того или иного содержания знания для индивидуального "Я". Введенное им в философский оборот понятие "значимости" (*Gelten*) получает свою дальнейшую разработку в Баденской школе неокантианства ("ценности не существуют", но "значат" (*gelten*) у Виндельбанда) и в феноменологии Гуссерля. А генетически восходящая еще к Бруно трактовка М. в духе микрокосма (Бог как "монада монад") и лейбниевский "индивидуализм" М. содержательно детерминировали монадологический подход к личности в рамках такого направления философии, как персонализм (Ш.Ренувье, Дж.Э.Мак-Таггарт и др.). Новое звучание понятие М. обретает в современной философии постмодернизма, в частности, в концепции событийности Делеза (см. Событийность). Для иллюстрации собственных идей Делез обращается к монадологии Лейбница, в частности — к интерпретации им М. в качестве "зеркала Вселенной": единичная М. приводится Делезом в соответствие с сингулярным событием (см. Событие), и в этой системе отсчета каждая М. в трактовке Делеза "улавливает и ясно выражает только определенное число сингулярностей, а именно те сингулярности, в окрестности которых она задана", связывая их в семантически значимую серию — "Эон" (см. Эон). Понятие "М." используется и Ф.Джеймисоном при анализе соотношения феноменов индивидуальности и одиночества в условиях "конца буржуазного эго". В ряде исследований по синергетике понятие М. метафорически употребляется для обозначения "молекул-гипнонов" (И.Пригожин) как не кооперированных в единое целое.

М.А. Можейко

"МОНАДОЛОГИЯ" — очерк философской системы Лейбница, написанный в
"МОНАДОЛОГИЯ" — очерк философской системы Лейбница, написанный в 1714 в последнее пребыва-

ние автора в Вене и предназначенный принцу Евгению Савойскому. "М." замыкает философскую трилогию, начатую "Новыми опытами о человеческом разумении" и продолженную "Теодицеей". "М." впервые опубликована в 1721 после смерти Лейбница в латинском переводе под названием "Начала философии, или Тезисы, написанные в честь принца Евгения". Французский оригинал был впервые опубликован И. Эрдманом, который и назвал этот трактат "М.". На процесс создания Лейбницем учения о монадах оказали влияние философские идеи пифагорейцев, средневековой мистики, Бруно, а также естественно-научные идеи, в особенности открытия Сваммердамма, Мальпиги, Левенгука. Свое учение Лейбниц обосновывает в контексте принципов рационализма и формальной логики и основывает на двух положениях: во-первых, субстанция как исходный конститутивный элемент бытия должна отличаться простотой и неделимостью; во-вторых, она должна обладать способностью действия и самостоятельностью. Монады как исходные начала всего сущего просты и неделимы, это "истинные атомы природы", "элементы вещей", которые, однако, не обладают протяженностью и фигурой, и в силу этого есть "метафизические точки", "духовные единицы бытия". Монады вечны и неуничтожимы, они не могут возникнуть или погибнуть естественным путем. Они рождаются "из непрерывных, от момента до момента, излучений (fulgurations) Божества" и могут быть уничтожены только сверхъестественным путем. Простота монад не исключает их логически бесконечной сложности. Монады, будучи бесконечно малой величиной, неисчерпаемы и бесконечно содержательны. Каждая монада индивидуальна, так как необходимо отлична одна от другой. Мир в такой интерпретации предстает как максимальное разнообразие множества существований, с одной стороны, и как неисчерпаемое богатство явлений, с другой. Дуализму Декарта, монизму Спинозы Лейбниц противопоставляет субстанциональный плюрализм. Лейбниц полагает, что вся природа полна жизни (витализм), а монады — центры жизненной силы, они исполнены колоссальной активности, либо потенциальной, либо актуальной. Смысл активности — в способности к изменению своих свойств и качеств, причем все изменения в монадах "исходят из внутреннего начала, так как внешняя причина не может иметь влияния внутри монады". Спонтанные и инициированные изнутри изменения при этом не разрушают сущностное единство монады, а максимум возможных амплитуд этих изменений свидетельствует о максиме интегральной активности монад. Концепция субстанции Лейбница в отличие от соответствующих концепций Декарта и Спинозы позволила воссоздать действительность в терминах качественности, деятельности и изменчивости; противопоставить количественному подходу к миру, прочно утвердившему в новоевропейской фи-

638

лософии, — качественный; механицизму — динамизм. Монады динамичны в силу своего внутреннего импульса к совершенствованию и абсолютизации своего бытия и поэтому "в них есть самодовление, которое делает их источником их внутренних действий и, так сказать, бестелесными автоматами". Деятельность монад заключается в восприятиях (перцепциях), стремлении (appetitus), которое есть переход от одного восприятия к другому, и апперцепциях. Реализация этой деятельности ведет, согласно Лейбницу, к вселенской иерархии монад во главе с верховной монадой — Богом, где каждая монада отличается от другой степенью отчетливости в восприятиях и одержима стремлением к повышению своего места в этой иерархии. Лейбниц отождествляет саморазвитие монад с ростом их самопознания и выделяет следующие виды монад: 1) простые, "голые" монады (nues), обладающие смутными восприятиями, бесконечно малыми перцепциями, в которых нет ничего раздельного и отчетливого. Они "спят без сновидений" и составляют неорганическую природу; 2) развитые, монады-души (ames), их восприятия более отчетливы и сопровождаются памятью, но они лишены самосознания и представляют собой страдательные души животных; 3) монады-духи (esprits) — способны не только к ясным перцепциям, но и апперцепциям, составляют души людей. Мировая последовательность после монад-душ человеческих предполагает бесконечное число степеней совершенства как воплощения разных этапов всеобщего процесса постижения абсолютной истины. Завершением этой безграничности выступает Бог как бесконечный "предел", в котором нет границ, и "совершенство абсолютно бесконечно", Бог — высшая монада, которая едина, всеобща, необходима и которая "содержит в себе столько реальности, сколько возможно". В "М." представлены четыре доказательства бытия Бога. Лейбниц вносит логическое уточнение доказательства бытия Бога. "Бог существует" — это аналитическое суждение и не содержит никакого противоречия, и "этого достаточно уже, чтобы познать существование Бога априори". Апостериори позволяет убедиться в существовании Бога, по Лейбницу, космологическое доказательство. В мире "существуют случайные существа, которые могут иметь свое последнее, или достаточное, основание только в необходимом существе, имеющем в себе самом основание своего существования". Третье доказательство от вечных истин, без "которых не было бы не только ничего существующего, но даже и ничего возможного". Четвертое доказательство связано с наличием "предустановленной гармонии" в мире, автором которой является Бог. Бог выступает способом гармонизации монад. Монады "замкнуты и не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти. Акциденции не могут отделяться и двигаться вне субстанции... ни субстанция, ни акциденция не смогут извне проникнуть в монаду". Но монады находятся в зависимости одна от другой, и эта взаимозависимость в подобном "спиритуалистическом" континууме допустима лишь как взаимная согласованность в перцепциях

и апперцепциях монад. Лейбниц допускает идеальное влияние одной монады на другую, происходящее посредством Бога, который установил порядок между монадами, приняв во внимание каждую из них, и в каждой "он находит основание, побуждающее его приспособлять одну к другой". Мир в учении Лейбница, таким образом, качественно многообразен, все в нем уникально и неповторимо, но в то же время един, через плюрализм монад Лейбницем проводится идея всеобщего монизма. Монады подобны синхронизированным часам, тогда как Бог — "верховный часовщик", заложивший в монады абсолютные программы и тем самым создавший эту синхронность, в силу которой все в универсуме дышит "взаимным согласием". Теория "предустановленной гармонии" есть одна из форм артикуляции позиции деизма Лейбница. "Предустановленная гармония" действует и в духовном, и в физическом мирах, но с той разницей, что души действуют согласно законам конечных причин, а тела — согласно законам действующих причин, но оба царства гармонируют между собой. Лейбниц фиксирует также гармонию между физическим царством благодати, "между Богом как устройтелем машины универсума и Богом, рассматриваемым как Монарх божественного Государства Духов", т.е. "Бог как зодчий полностью удовлетворяет Бога как законодателя". Теория "предустановленной гармонии" позволяет Лейбницу достичь компромисса между понятиями действующей и целевой причин. Механицизм (мир — "божественная машина", "естественный автомат") является способом, которым достигается высший финализм, в силу чего происходит не только спиритуализация причин, но и натурализация целей. Теория "предустановленной гармонии" имеет целый ряд транскрипций: онтологическую (единство разнообразия), гносеологическую (познавательная деятельность всех монад и ее результаты составляют единую гармоническую систему), этическую ("под этим совершенным правлением не могут оставаться ни добрые дела без награды, ни злые без возмездия"), эстетическую (реализация принципа совершенства). Идея предустановленной гармонии задает также единство микро- и макрокосмоса. Вся бесконечная Вселенная "представлена" в каждой из монад, и каждая монада со своей всегда уникальной "точкой зрения" репрезентирует мир и уподобляется "живому зеркалу Вселенной". Эти бесчисленные "образы мира" как бы умножают Вселенную в бесчисленное количество раз, раскрывая ее бесконечное со-

639

держательное богатство, и "как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы перспективно умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько различных универсумов, которые, однако, суть перспективы одного и того же соответственно различным точкам зрения каждой монады". Таким образом, идея предустановленной гармонии позволяет реализовать совершенство какое только возможно, где предусматривается и наибольшее разнообразие, и наибольший порядок. Мир Лейбница — это мир многогранный, неисчерпаемый в своем содержании, и в то же время — единый и гармоничный. Воистину — наилучший из миров, который из великого множества миров мудростью Бога познается, благостью избирается, могуществом производится. В этом аспекте монада Лейбница выступает предельным выражением идеи системности, так как не только она сама как элемент постигается через ее место в бесконечной системе отношений, но и система определяется через монаду (элемент), которая будучи бесконечно уникальной, продуцирует свою систему, свой особый мир.

И.И. Лещинская

МОНИЗМ (греч. *monos* — один)

МОНИЗМ (греч. *monos* — один) — 1) тип организации философского знания, определяющийся наличием в нем одного основного принципа, в соответствии с которым осуществляется все содержательное наполнение философской системы; семантически противостоит дуализму и плюрализму; 2) признание в рамках этого принципа единого начала, общего закона устройства мироздания, определяющего все многообразие сущего, в т.ч. и человеческого бытия. В отличие от дуализма и плюрализма, М. отличается большей внутренней последовательностью, монолитностью, что в то же время с неизбежностью приводит к большей схематизации реальности. Сложность охватить всю действительность в рамках одного принципа приводит к тому, что исторически возникавший М., как правило, трансформировался в дуализм или плюрализм. Однако в истории философии имело место и обратное движение, что было вызвано решением имманентных философских проблем той или иной философской системы (движение от Декарта к Спинозе, от Канта к Фихте). Поскольку понятие М. используется преимущественно во втором значении и поскольку современная философия в большинстве своих систем не занимается построением онтологии, т.е. лишена традиционной иерархии проблемных философских полей, постольку понятие М. употребляется сегодня, как правило, в историко-философском смысле.

В.И. Ретунский

МОНТЕНЬ (Montaigne) Мишель Эйкем де (1533—1592) — французский мыслитель, юрист, политик

МОНТЕНЬ (Montaigne) Мишель Эйкем де (1533—1592) — французский мыслитель, юрист, политик. Из купеческой семьи; родовое имя — Эйкем. Первый в семье носитель дворянского имени (по названию

приобретенной в 15 в. прадедом М. сеньории Монтень). Изучал философию в Гийенском коллеже и Университете Бордо. Продолжил обучение в Тулузском университете. Член парламента Бордо (с 1557). Дважды становился мэром Бордо. Интеллектуально сформировался под воздействием идей стоицизма и скептицизма. Основные сочинения: "Опыты" (в трех книгах — первая их редакция издана в 1580, окончательная — в 1588), "Путевой журнал" (написан в жанре индивидуального дневника в 1580—1581, издан в конце 18 в.) и др. В 1676 "Опыты" М. были внесены Ватиканом в "Индекс запрещенных книг". Не стремясь к созданию собственной философской системы, выступил основоположником жанра философско-морализаторского эссе в европейской культуре. Был общеизвестен как глубокий знаток и тонкий интерпретатор классической традиции: в "Опытах" М. были содержательно использованы более 3000 цитат античных и средневековых авторов. Целью творчества М. было написание своеобразного "учебника жизни": по М., "нет ничего более прекрасного и оправданного, чем хорошо и честно исполнить роль человека". Предметом большинства эссе М. являлось поведение человека в экстремальных ситуациях, раскрывающее как самые причудливые движения его души, так и самые разнообразные патологии его характера (с точки зрения М., "истинное зеркало нашей речи — это течение нашей жизни"). М. сумел осуществить значимый поворот в системе ценностей западноевропейского интеллектуализма: "хорошо заполненной голове" (Ф.Рабле) М. акцентированно предпочитал "правильно выработанный разум", воспитываемый на исторической эрудиции, склонности к парадоксам и двусмысленностям. Основания миропонимания М. были изложены им, в частности, в эссе "Апология Раймона Себона". Согласно М., природа человека двойственна: зачастую необузданные духовные устремления нейтрализуются физическими возможностями его тела. Осмысление и принятие этого как неизбежной данности позволяет людям ориентироваться на идеал подлинно счастливой жизни — жизни в умеренности. Органы чувств человека — несовершенны ("кто знает, не лишены ли мы одного, двух, трех или нескольких чувств?"), способности нашего познания ограничены — лишь один Бог, согласно М., — всеведущ. Неспособность людей четко определиться в выборе между "Я знаю" и "Я не знаю" — естественно трансформируется, по мнению М., в единственно правильно поставленный вопрос: "А что именно я

640

знаю/, предполагающий воздержание от суждений, подлежащих дальнейшему рассмотрению. С точки зрения М., "... если хочешь излечиться от невежества, надо в нем признаться... В начале всяческой философии лежит удивление, ее развитием является исследование, ее концом — незнание". Гносеологический скептицизм М. фундировался также на его мысли о том, что все живое (в том числе и люди) находится в постоянном изменении: существование человека неизбежно состоит из "движения и деятельности". При этом, М. полагал долгом любого индивида стремиться к самосовершенствованию, рассматривая самопознание как первейшую обязанность человека. Как полагал М., "человек может быть лишь тем, кто он есть; он способен выдумывать лишь в меру собственного опыта; какие бы усилия он не предпринимал, ему будет известна лишь собственная душа". Одоление людского невежества, по М., жизненно важно, ибо "люди ничему не верят так твердо, как тому, о чем они меньше всего знают", а "...не достигнув желаемого, они делают вид, будто желали достигнутого". ("Об истине же, — утверждал М., — нельзя судить на основании чужого свидетельства или полагаясь на авторитет другого человека.") Убежденность М. в идеях свободы и сословного равенства людей явила собой перспективнейшую компоненту эволюции идеала человеческого достоинства в рамках европейского менталитета: фраза М. "души императоров и сапожников скроены на один манер" использовалась как эпиграф "Газеты санкюлотов" в 1792. По мнению М., "вся мудрость и все рассуждения в нашем мире сводятся в конечном итоге к тому, чтобы научить нас не бояться смерти... Предвкушение смерти есть предвкушение свободы. Кто научился умирать, тот разучился рабски служить". "Опыты" М. явили собой творческую процедуру метафорического соединения мира настоящего и мира прошлого с одновременным новаторским экспериментом бессюжетного художественного "беспорядка". (По замечанию С.Аверинцева, "будучи в значительной степени платоническим по типу своего вдохновения, Ренессанс, в общем, избегал формализованного порядка. Темы "Опытов" Монтеня по своей широте могут показаться своего рода разрозненной энциклопедией; нельзя, однако, зная Монтеня, вообразить, чтобы он пожелал увидеть разрозненное собраным. Так вот, если проводить классификацию по вышеуказанному признаку, энциклопедисты, видевшие в том же Монтене своего предшественника, довольно неожиданно оказываются вовсе не в его обществе, но в обществе ненавистных им создателей средневековых схоластических сводов, какими были, например, Винцент из Бове, автор "Великого зеркала", или Фома Аквинский с обеими своими "Суммами".) Они оказались, видимо, первым в христианской Европе светским прецедентом создания высокоэвристичного ризоморфного (см. **Ризома**) гипертекста — в силу глубинной укоренности в сопряженной культурной традиции используемой М. символики наряду с узнаваемостью в интеллектуальных кругах личностного ряда ассоциаций. Мысль М. о том, что "эта книга создана мной в той же мере, в какой я создан ею" (см. Автор), была подхвачена Вольтером: "Прекрасен замысел Монтеня наивным образом обрисовать самого себя, ибо он в итоге изобразил человека вообще". Известна увлеченность текстом "Опытов" М. многих лучших представителей европейской культуры и просвещения: у Шекспира обнаружено более 700 фрагментов из этого сочинения; навсегда покидая Ясную Поляну, Л.Н.Толстой взял с собой томик М.; увлекались М. Г.Флобер, А.С.Пушкин и др. Одной из "вечных истин" европейской культуры стала мысль М.,

предвосхитившая заключительные строки эпопеи "В поисках утраченного времени" М.Пруста: "И что толку становиться на ходули, ведь и на ходулях нам придется идти своими ногами. И на возвышеннейшем из тронов мира мы будем восседать на собственном седалище, и ни на чем другом".

А.А. Грицанов

МОНТЕСКЬЕ (Montesquieu) Шарль Луи, Шарль де Секонда, барон де Ла Бред и де Монтескье (1689— 1755)

МОНТЕСКЬЕ (Montesquieu) Шарль Луи, Шарль де Секонда, барон де Ла Бред и де Монтескье (1689—1755) — французский философ права и истории, президент парламента и Академии в Бордо (1716—1725), член Французской академии (1728). Представитель философии Просвещения 18 в. Разделял позиции деизма, рассматривающего Бога как создателя, действующего по объективным законам материального мира. Задачей философии М. считал (в противовес взглядам Фомы Аквинского) постижение причинных связей материи, подчиняющейся законам механики. С точки зрения М., за кажущейся случайной цепью событий необходимо усматривать глубинные причины. Внешний мир, по М., отражается в сознании людей на основе деятельности разума, обобщающего результаты опыта. То, что случайности могут быть объяснены глубокими причинами, — согласно М., не главное; важно то, что самые различные нравы, обычаи и мысли людей можно объединить в набор определенных типовых групп: "Я начал с изучения людей и увидел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов не вызвано единственно произволом их фантазии... Я установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собою подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие и всякий частный закон связан с другим законом или зависит от другого, более общего". Разнообразие социальных законов, по мнению М., объ-

641

яснимо, ибо они реализуются вследствие причин зачастую объективного характера. В основном сочинении "О духе законов" (1748), попавшем в "Индекс запрещенных книг", М. попытался объяснить законы и политическую жизнь различных стран и народов исходя из их природных и исторических условий, в духе теории среды. По М., "многие вещи управляют людьми — климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий "дух народа". "Дух народа", по М., конституируется из законов, обычаев и нравов: "Нравы и обычаи суть порядки, не установленные законами; законы или не могут, или не хотят установить их. Между законами и нравами есть то различие, что законы определяют преимущественно действия гражданина, а нравы — действия человека. Между нравами и обычаями есть то различие, что первые регулируют внутреннее, а вторые — внешнее поведение человека". Книги I—XIII этого сочинения написаны в жанре политической социологии. В них М. анализирует "принцип" (определяемый доминирующим чувством в рамках конкретной формы правления — при демократии это "добродетель") и "природу" (обусловливаемую числом обладателей верховной суверенной власти: республика — весь народ или его часть, монархия — один, но в рамках жесткого законодательства, деспотизм — один в соответствии с собственными прихотями и произволом) правления в условиях республики, монархии и деспотизма. По М., каждый из трех типов правления сопряжен с размерами территории, занимаемой данным обществом (чем больше территория, тем больше шансов на деспотию). Таким образом, М. увязывал собственную классификацию типов государственного устройства с общественной морфологией или (по Дюркгейму) с количественными параметрами данного общества. М. настаивал на том, что народ назначает государя в силу договора и этот договор должен исполняться; государь представляет народ только так, как угодно народу. К тому же, по М., неверно, чтобы уполномоченный имел столько же власти, сколько уполномочивший, и не зависел бы от него. "Известно уже по опыту веков, что всякий человек, обладающий властью, склонен злоупотреблять ею, и он идет в этом направлении, пока не достигнет предела", — подчеркивал М. На примере английской Конституции (самой прогрессивной, по М.) в своей работе "Персидские письма" (1721), выдержавшей за один год 8 изданий, мыслитель развивал теорию разделения государственной власти на законодательную, исполнительную и судебную. Философия М., не раз интерпретировавшаяся самыми различными способами в истории западной общественной мысли, постулировала принципиальное наличие у

людей свободы воли, ибо рациональные законы разумного мира, оказывающие влияние на человека, могут быть им же и разрушены. Согласно М., "...мир разумных существ далеко еще не управляется с таким совершенством, как мир физический, так как, хотя у него и есть законы, по своей природе неизменные, он не следует им с тем постоянством, с которым физический мир следует своим законам. Причина этого в том, что отдельные разумные существа по своей природе ограничены и поэтому способны заблуждаться и что, с другой стороны, им свойственно по самой их природе действовать по собственным побуждениям. Поэтому они не соблюдают неизменно своих первоначальных законов, и даже тем законам, которые они создают сами для себя, они подчиняются не всегда". М. вошел в историю общественной мысли Запада как предтеча социологии, ибо он и не пытался системно исследовать (в отличие от Конта или Маркса) современное ему общество, оценивая его исключительно в стилистике оценок политической философии того времени. Общество, по М., целиком обусловлено своим политическим устройством, поэтому прогресс, с его точки зрения, недостижим — социум в политической ипостаси своей переживает исключительно череду падений и

взлетов. Ни науку, ни экономику же М. не считал факторами, равновеликими государству.

А.А. Грицанов

МОР (More) Томас (1478—1535, казнен по повелению Генриха VIII) — английский юрист и философ. Лорд-канцлер (1529—1532).

МОР (More) Томас (1478—1535, казнен по повелению Генриха VIII) — английский юрист и философ. Лорд-канцлер (1529—1532). Главное философское сочинение об идеальном государстве — "Весьма полезная, а также и занимательная, поистине золотая книжечка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия" (1516). (Дословно "утопия" означает "нигде" — место, которого нет). В первой ее части М. живописует трагичный процесс обезземеливания английских крестьян, когда "овцы поели людей". Во второй части речь идет о небывалом, идеальном обществе, где нет частной и личной собственности, где все принадлежит всем, где все трудятся (не более 6 часов ежедневно), нет власти денег и денег вообще, а из золота и серебра утопийцы "делают ночные горшки и всю подобную посуду для самых грязных надобностей". На первое место у М. выходит не совпадение личных и общественных интересов, а безусловное подчинение индивидуального общему. ("Главное и почти что единственное дело сифогрантов — жителей Утопии — заботиться и следить, чтобы никто не сидел в праздности", "Цвет плащей на всем острове один и тот же — естественный цвет шерсти".) М. требовал отчуждения собственности индивидов в пользу государства, напоминая-

642

щего государство Платона. Именно частную собственность М. рассматривал как главную причину всех социальных бедствий: "распределить все поровну и по справедливости, а также счастливо управлять делами человеческими невозможно иначе, как вовсе уничтожив собственность. Если же она останется, то у наибольшей и самой лучшей части людей навсегда останется страх, а также неизбежное бремя нищеты и забот". М. требовал религиозной веротерпимости, возможно меньшего количества догматов веры и передачу дела воспитания юношества духовенству. М. не слишком верил в возможность реального воплощения собственных предначертаний: "Впрочем, я охотно признаю, что в государстве утопийцев есть очень много такого, чего нашим странам я скорее бы мог пожелать, нежели надеюсь, что это произойдет". Этими словами заканчивается текст "Утопии" М.

А.А. Грицанов

МУНЬЕ (Mounier) Эммануэль (1905—1950) — французский философ.

МУНЬЕ (Mounier) Эммануэль (1905—1950) — французский философ. Участник движения Сопротивления. Издатель журнала "Esprit" (с 1932). Основные сочинения: "Персоналистская и коммунитарная революция" (сборник статей, 1935); "От капиталистической собственности к человеческой собственности" (1939); "Трактат о характере" (1946); "Введение в экзистенциализм" (1946); "Свобода под условием" (1946); "Что такое персонализм?" (1947); "Маленький страх двадцатого века" (1948); "Персонализм" (1949) и др. Собственное интеллектуально-политическое кредо М. сформулировал достаточно жестко: "Мое Евангелие учит меня не лукавить перед моим собственным Богом, который всегда ищет дорогу к сердцу отчаявшегося человека. Он никогда не разрешал мне успокаиваться по отношению к тем, кто предпочитает пренебрегать доверием бедных... В этом есть и предпосылка любой политики, в этом — достаточное основание, чтобы отвергнуть некоторые политические формы". С точки зрения М., макроэкономические и политические процессы в 20 в. элиминировали отдельно взятую личность из фокуса внимания общество- и человековедения, в еще большей степени интересы индивида оказываются вне поля зрения власть предержащих. Поэтому, по мнению М., необходимо разработать человекоцентрированный инструментарий для социальных дисциплин. Лишь тогда, полагал М., когда в центре теоретических дискуссий и практических действий окажется личность ("персона"), персонализм как интегральное усилие сумеет осмыслить и преодолеть тотальный кризис человека. Значимость такого мировоззренческого и аксиологического поворота тем более велика, поскольку, согласно М., "экономическая структура, какой бы рациональной она ни была, если она основана на пренебрежении к фундаментальным требованиям личности, неизбежно разрушает себя изнутри". М. трактует личность как своеобычное отражение и адаптацию совокупности наиболее приемлемых для конкретного человека поведенческих и культурных эталонов: "...личность — это не мое сознание о ней. Каждый раз, когда я произвожу отбор в моем сознании, то что же я изымаю? Чаще всего, даже не осознавая, я устранию эфемерные фрагменты индивидуальности, неустойчивые, как воздушный флер. Не с личностью я отождествляю те персонажи, что были мной в прошлом и которые переживут меня по низости или инерции. Это персонажи, которые, как я верю, есть, поскольку я им завидую и разрешаю моделировать меня так, как то велит мода". Саморефлексия любой степени, с точки зрения М., не позволяет понять, чем же является личность: это — "единственная реальность, которую мы познаем и одновременно создаем изнутри... являясь повсюду, она нигде не дана заранее". Личность принципиально неуловима и необъективируема, т.к. находится в перманентном движении; существовать для нее — это, согласно М., "быть с другими и с вещами, понимая их, понимать себя". "Все устроено так, как если бы Личность была невидимым центром всего хорошего и плохого, словно она — тайный гость малейших движений

моей жизни, то, что не может пасть под взглядом моего сознания, — писал М. — Поэтому моя личность не совпадает с моей персональностью... Как неконструированная тотальность, она — выше времени, шире моих взглядов на нее самое, это самая интимная из всех моих реконструкций. Она есть некое присутствие во мне... Она есть живая активность самотворчества, коммуникации и единения с другими личностями, которая реализуется и познается в действии, каким является опыт персонализации". М. предпочитает описания и сопряженное с ними постижение личности в контексте ее негативных определений, уточняя, что же не есть личность. Личность у М. — "тотальный объем человека... В каждом из нас есть три духовных измерения: телесное, универсальное и направленное вширь — сопричастность. Призвание, воплощение и сопричастность суть три измерения личности". (Даже концепция Троицы, по мысли М., содержит в себе представление о высшем существе, внутри которого осуществляется полилог личностей.) М. отмечает двойственность сути человека: он призван осмысливать и переживать имманентные долженствования как духовного существа, будучи при этом заложником как своей биологической организации, так и своей эпохи. Состояться человек способен только через самоформирование личности, которое осуществимо при помощи ряда духовно-сози-

643

дающих процедур: стремления к воплощению самого себя и общественному признанию; поиска подлинного призвания в репертуарах предельной самоконцентрации медитативного типа; самопожертвования через самоотреченную жизнь для других — путь, по М., характерный для истинно избранных. При любом из этих сценариев, полагал М., важна ориентация на любовь как основополагающий принцип. Личность не может, по концепции М., ни существовать, ни мыслиться иначе, как через других и в других: "любое безумие есть не что иное, как поражение в общении: Другой выступает как Чужой, Я становится чужим мне самому". Ведущими характеристиками бытия личности М. полагал вовлечение — ответственно осмысленное присутствие в мире и трансцендирование — перманентное самопреодоление человека в его движении к абсолютному началу, задающему ориентиры личностному миру, хотя и не соизмеримому с ним. М. акцентированно противопоставляет собственную концепцию эталонам индивидуализма, стремящегося сконцентрировать человека на себе самом. По мнению М., "благодаря внутреннему опыту личность предстает устремленной к миру и другим людям, сливающейся с ними в едином порыве к универсальному. Другие личности никак не ограничивают ее, они — залог ее бытия и развития. Личность существует только в своем устремлении к "другому", познает себя только через "другого" и обретает себя только в "другом". Первичный опыт личности — это опыт "другой" личности. "Ты", а в нем и "Мы" предшествуют "Я" или, по меньшей мере, всегда сопровождают "Я". В природе, которой мы в известной мере подчинены, два разных объекта не могут занимать одновременно одно и то же место в пространстве. Личность, благодаря движению, полагающему ее как бытие, выставляет себя вовне, ex-pose. Таким образом, она по сути своей коммуникабельна, она одна предопределена как бытие... Когда коммуникация ослабляет свою напряженность или принимает извращенные формы, я теряю свое глубинное "Я". С точки зрения М., декартовское "мыслю, значит, существую" может и должно быть трансформировано в "люблю, следовательно существую, и жизнь достойна быть прожитой" или (еще жестче) — в "быть, значит любить". (Ср. у Сартра: взгляд "другого" равно как и его любовь — порабащают.) Цивилизация М. являет собой социум, пафосно общностный и подчиняющийся следующим императивам: а) освободить себя и весь мир способен лишь уже освободившийся человек; б) жизненно важно не только самопознание, но и постижение "другого" как "другого"; в) ответственность за "другого" — не удел, а смысл бытия; г) подлинная "экономика" личности по природе своей — экономика "дарения". По

убеждению М., "личность обретает себя, лишь теряя. Ее богатства — это то, что остается, когда она лишается всего, чем обладала, то, что остается от нее в момент смерти". Персонализм М. стремится совместить обе грани человеческого существования — телесную и душевную: телесное "Я" и "Я", существующее субъективно, по М., суть единый опыт. Невозможно мыслить, не обладая бытием и не имея тела. Мыслящая же личность стремится трансформировать окружающую природу, "сотканную из наших усилий". Вне контекста этого, истинного человеческого измерения, бессмысленно рассуждать, согласно М., о биологических, экономических либо каких бы то ни было иных путях преодоления проблем общества: "...и духовное принадлежит к инфраструктуре: психологический и духовный беспорядок связан с экономическим хаосом, рациональные экономические решения не достигнут цели, если в основе лежит презрение к насущным потребностям личности". Критикуя современный ему капитализм как "метафизику примата прибыли", М. одновременно четко оценивал марксизм (естественно в западноевропейской, респектабельной версии последнего) как "физику нашей ошибки", тяготение же к коммунизму — как "нашего фамильного демона". Согласно М.: а) марксизм — непокорный, но вполне законнорожденный сын капитализма, ибо они оба исходят из примата материи над духом; б) традиционный капитализм либерального типа марксизм стремится трансформировать в государственный капитализм; в) коллективистский оптимизм и пафос сочетаются в марксизме с пренебрежением к личности; г) в историческом плане марксизм логично привел к формированию античеловеческих тоталитарных режимов; д) в рамках последних буржуазных империализмов был заменен империализмом социалистическим. Христианизм, с точки зрения М., не отказался бы "работать в колхозе или на советской фабрике, но вряд ли подобное общество может поддержать Мысль, которая для человека также незаменима, как и дыхание". Отвергая принципиальную центрированность марксистов на экономическом факторе, М. отстаивал концепцию

"христианского реализма", в рамках которой им выстраивалась аксиологическая схема в виде "эллипса с двумя полюсами — материальным полюсом и полюсом сверхъестественного, и при этом первый подчинен второму, даже если второй неотделим от первого". Отрицая обновленческие надежды и иллюзии постмарксистов, М. подчеркивал, что для христианина как вера, так и Божественная жизнь в церкви и в человеке выступают как базисные структуры. Осуществление их в полном объеме необходимо resultsруется в установлении такого общественного строя, которому имманентно присущи социальная справедливость, равенство и прогресс. М. исключал достижи-

644

мость последних посредством любых традиционных сценариев общественного обновления. М. отвергал и "массовое общество" с тиранией деперсонализированного анонима, и мистически заряженные харизматическими лидерами общества фашистского типа, и либерально-просветительские модели общественного устройства, сводящиеся к обеспечению компромисса между разноречивыми атрибутивными эгоистическими устремлениями людей. Идеал М. — персоналистско-коммунитарное общество, фундированное на любви в ипостасях предельной сопричастности и отзывчивости: базисная личность такого общества способна существовать исключительно в поле сопереживания страданиям ближних. (Заголовок редакционной статьи первого номера журнала "Esprit" призывал "Воссоздать Ренессанс", ибо подобно тому, как последний, по М., вывел из кризиса общество средневековой эпохи, так и "персоналистская революция коммунитарного типа" призвана способствовать преодолению кризисного состояния 20 в.) М. верил в социализм людей творческого труда, для которого характерны "общественный статус личности и конституционное ограничение государственной власти: центральная власть должна уравниваться местными органами власти и гражданскими правами личности". М. воспринимал буржуазное общество середины 20 в. как "легитимизированный беспредел", который: а) узаконивает вмешательство государства в сферу индивидуального сознания; б) полагает деньги целью, а не средством; в) идеализирует режимы, ушедшие в аксиологическое небытие, именуя такие умонастроения продуктивным консерватизмом. Истинные христиане, по мнению М., призваны отвергнуть этот миропорядок, не канонизируя при этом никакой другой: "Всякий новый порядок в потенции — установленный порядок. Всякое антифарисейство несет в себе семя нового фарисейства... Христианство не заинтересовано менять левый конформизм на конформизм правого толка, революционный клерикализм — на клерикализм консервативный". Недопустимо, по М., освящать авторитетом регулятивных идеалов христианства "склеротические процессы-факты (режимы, партии и т.п.). Там, где исчезают христианские ценности, они возникают вновь в искаженной форме: обожествления тела, коллективизма, роста-накопления, вождя, партии". Эсхатологический пафос христианства, по мнению М., исключает для его приверженцев возможность усматривать признаки совершенства в любом устройстве социума.

А.А. Грицанов

МУР (Moore) Джордж Эдуард (1873—1958) — британский философ, представитель неореализма.

МУР (Moore) Джордж Эдуард (1873—1958) — британский философ, представитель неореализма. Преподавал философию в Кембридже (1911—1939) и в университетах США (1940—1944). Главный редактор журнала "Mind" (1921—1947). Основные сочинения: "Природа суждения" (1899), "Принципы этики" (1903), "Опровержение идеализма" (1903), "Природа и реальность объектов восприятия" (1905—1906), "Природа чувственных данных" (1913), "Некоторые суждения о восприятии" (1917), "Философские исследования" (1922), "В защиту здравого смысла" (1925), "Доказательство внешнего мира" (1939), "Ответ моим критикам" (1942) и др. М. полемизировал с идеями английского абсолютного идеализма и берклинианства, разрабатывал оригинальные этические доктрины. "Я не думаю, — писал М., — что окружающий мир или наука когда-либо ставили передо мной философские проблемы. Такими проблемами были вещи, которые говорили о мире или естествознании другие философы". М. стоял на позициях плюралистической онтологии в противовес идеалистическому монизму, на принципах принципиальной познаваемости окружающей реальности, постулируя антипсихологизм в эпистемологии и логике. Истинность идеалистического лозунга "esse est percipi" (лат. "существовать — значит быть воспринимаемым"; ср. "реальность духовна") М. усматривал лишь в том, что свойства, составляющие весь наш мир и отличные от свойства "быть воспринимаемым", не могут существовать, не будучи, в свою очередь, воспринимаемыми. По М., высказывание "существовать — значит быть воспринимаемым" не только аналитическое и по сему не могущее быть обосновано, оно также и противоречиво. (Согласно М., "принцип органических единств используют главным образом для оправдания возможности одновременно утверждать два противоречащих друг другу суждения там, где в этом возникает нужда. В данном вопросе, как и в других, главной заслугой Гегеля перед философией было возведение ошибки в принцип и изобретение для нее названия.) Согласно М., попытка сторонников философского идеализма фундировать данную идею тезисом, что объект опыта немислим без наличия субъекта, неверна хотя бы потому, что "объект и субъект" (например, желтый цвет и ощущение желтизны) совершенно различны. Из "esse est percipi" следует как то, что опыт и его объекты тождественны, так и то, что они различны:

желтый цвет и ощущение желтизны аналитически связаны и по существу идентичны и в то же время они различны, ибо можно осмысленно говорить об их отношении друг к другу. Философы, по мысли М., не в состоянии учитывать подобного различия (см. **Différance**), ибо язык не имеет общих имен для таких объектов, как красное или горькое, а так же и потому, что мы склонны "скорее воспринимать мир через посредство сознания, а не рассматривать само сознание". С точки зре-

645

ния М., понятия, с одной стороны, не могут трактоваться ни как содержание, ни как фрагмент, ни как состояние сознания, с другой же — они не есть продукт абстрагирующей активности сознания. Физические факты, по мысли М., не зависят — причинно или логически — от фактов сознания: "нет каких-либо здравых оснований предполагать, что вообще существует какой-либо такой факт сознания, без наличия которого не мог бы иметь место факт, что этот камин находится в настоящий момент ближе к моему телу, чем та этажерка... нет никаких оснований предполагать, что существует какой-то факт сознания, о котором можно было бы сказать — если бы этот факт не имел места, то земля не существовала бы уже много лет". Понятие (суть "ни ментальный факт, ни какая-либо из частей ментального факта") — автономный и неизменный объект мышления, последняя реальность. Истинность суждений не коррелируема и не определима их отношением к реальности, истина — всего лишь характеризует отношение понятий в суждении, постигаемое интуитивно. "Обращение к фактам бесполезно" — это высказывание М. выступило впоследствии девизом "концептуального реализма" Рассела — Витгенштейна. В статье "Опровержение идеализма" (1903) М. анализировал ощущение, различая две его стороны — "сознание" и "объект": "Ощущение включает сознание и объект, независимый от сознания". При этом "сознание", по М., находится в некотором нераскрываемом отношении "осведомленности" к "объекту". Вместе с тем "независимое" существование объекта в гносеологической схеме М. является лишь видимостью, ибо объект здесь выступает лишь в акте ощущения, его реальность постулируется лишь на основе "здорового смысла", а не в качестве характеристики объективной действительности. С точки зрения М., "мы знаем, что имеются и были во Вселенной... материальные объекты и акты сознания... огромное количество и тех и других... что многие материальные объекты существуют, когда мы не осознаем их". Истинность этих предложений неявно заложена в общем способе нашего мышления; она предполагается многими вещами, относительно которых мы полагаем, что мы их знаем. (По М., объект ложного убеждения и сопряженное суждение не могут существовать как факт, иначе убеждение являлось бы истинным.) М. абсолютизировал элементы непосредственности в познании, предвосхитил возникновение неореалистической концепции "имманентности трансцендентного". Идеи М. явились одним из источников лингвистической философии. Этическая концепция М. носила индивидуалистический характер и основывалась на критике "этического натурализма", рассматривающего "добро" как объективное рациональное понятие. Добро и зло для М. — основополагающие неопределимые этические категории, смысл которых постигается лишь с помощью интуиции. Этические положения раскрывают эмоции говорящего, возбуждают эмоции слушающего либо неявно выражают повеления. отождествляя ценность и долг с пользой, М. необходимо приходил к выводу, что моральная обязанность индивида к осуществлению поступка в полном объеме проистекает из того, что именно данное действие результируется в предельно возможной совокупности добра в универсуме. Не создав завершенной философской системы, М., тем не менее, выступил как один из основателей "метаэтики".

А.А. Грицанов

Н

"НАДЗИРАТЬ И НАКАЗЫВАТЬ" ("**Surveiller et punir**". Paris, 1975) — работа Фуко.

"НАДЗИРАТЬ И НАКАЗЫВАТЬ" ("**Surveiller et punir**". Paris, 1975) — работа Фуко. Подзаголовок книги — "Рождение тюрьмы". Начиная книгу с описания публичной казни некоего Дамьена, покушавшегося на Людовика XV (1757), а также воспроизводя распорядок дня для Парижского дома малолетних заключенных (1838), Фуко приходит к выводу о том, что в течение менее чем века (середина 18 — первая треть 19 в.) произошло "исчезновение публичных казней с применением пыток": "за несколько десятилетий исчезло казнимое, пытаемое, расчленяемое тело, символически клеймимое в лицо или плечо, выставляемое на публичное обозрение живым или мертвым. Исчезло тело как главная мишень судебно-уголовной репрессии". В итоге, по мысли Фуко, "наказание постепенно становится наиболее скрытой частью уголовной процедуры"; "из наказания исключается театрализация страдания". Наказание переходит из области "едва ли не повседневного восприятия" в сферу "абстрактного сознания": правосудие больше не берет на себя публично ответственность за насилие, связанное с его отправлением. По Фуко, "техника исправления вытесняет в наказании собственно искупление содеянного зла и освобождает судей от презренного карательного ремесла". Происходит ослабление власти над *телом* человека; "тело служит теперь своего рода орудием или посредником: если на него воздействуют тюремным заключением или

принудительным трудом, то единственно для того, чтобы лишить индивида свободы, которая считается его правом и собственностью. [...] На смену палачу, этому прямому анатому страдания, приходит целая армия специалистов: надзиратели, врачи, тюремные священники, психиатры, психологи, воспитатели". "На что же направлена в настоящее время (и по сей день) система исполнения наказаний? — вопрошает Фуко и сам отвечает, цитируя Мабли: — "Наказание, скажем так, должно поражать скорее душу, чем тело". "Преступление и проступок" как объект судебно-уголовной практики глубоко изменилось: судят юридические объекты, оп-
ределенные в Кодексе, но, согласно Фуко, "судят также страсти, инстинкты, аномалии, физические недостатки, неприспособленность, последствия воздействия среды или наследственности; наказывают акты агрессии, но через них и агрессивность... убийства, но также влечения и желания". Общество, таким образом, начало судить уже не преступления, а "душу" преступников, в структуру судопроизводства и вынесения судебного приговора "внедрился целый комплекс оценочных, диагностических, прогностических и нормативных суждений о преступном индивиде". (С точки зрения Фуко, "душа в ее исторической реальности... порождается процедурами наказания, надзора и принуждения".) Как подчеркивает Фуко, под возросшей мягкостью наказания можно уловить смещение точки его приложения, а вследствие этого — "целое поле новых объектов, новый режим истины и множество ролей, дотоле небывалых в отправлении уголовного правосудия. Знание, методы, "научные" дискурсы формируются и постепенно переплетаются с практикой власти наказывать". Цель "Н.иН.", по формулировке самого Фуко, "сравнительная история современной души и новой власти судить, генеалогия нынешнего научно-судебного единства, в котором власть наказывать находит себе основания, обоснование и правила, благодаря которому она расширяет свои воздействия и маскирует свое чрезмерное своеобразие". В этом контексте Фуко формулирует четыре "основных правила" своего исследования: 1) наказание необходимо рассматривать как сложную общественную функцию; 2) карательные методы суть техники, обладающие собственной спецификой в более общем поле прочих методов отправления власти; наказание, таким образом, выступает определенной политической тактикой; 3) история уголовного права и история гуманитарных наук имеют общую "эпистемолого-юридическую" матрицу; технология власти должна быть положена в основу как гуманизации уголовного права, так и познания человека; 4) появление "души" в сфере уголовного

647

правосудия, сопряженное с внедрением в судебную практику корпуса "научного" знания, есть следствия преобразования способа захвата тела как такового отношениями власти. Как отмечает Фуко, в современных обществах карательные системы должны быть вписаны в определенную "политическую экономию" тела. Тело захватывается отношениями власти и господства главным образом как производительная сила, но оно становится полезной силой только в том случае, если является одновременно телом производительным и телом подчиненным. По Фуко, "возможно "знание" тела, отличающееся от знания его функционирования, и возможно овладение его силами, представляющее собой нечто большее, нежели способность их покорить: знание и овладение, образующие то, что можно назвать политической технологией тела". Призывая анализировать "микрофизику власти", Фуко постулирует, что власть — это стратегия, а не достояние, это "механизмы, маневры, тактики, техники, действия". Это "сеть неизменно напряженных, активных отношений", а не "привилегия, которой можно обладать". Это "совокупное воздействие стратегических позиций" господствующего класса. Отношения власти у Фуко "не локализируются в отношениях между государством и гражданами", для них характерна "непрерывность", они "выражаются в бесчисленных точках столкновения и очагах нестабильности, каждый из которых несет в себе опасность... временного изменения соотношения сил". При этом особо важно, по мысли Фуко, то, что: а) власть производит знание; б) власть и знание непосредственно предполагают друг друга; в) нет ни отношения власти без соответствующего образования области знания, ни знания, которое не предполагает и вместе с тем не образует отношений власти. С точки зрения Фуко, "познающий субъект, познаваемые объекты и модальности познания представляют собой проявления этих фундаментальных импликаций отношения "власть — знание" и их исторических трансформаций... Полезное для власти или противящееся ей знание производится не деятельностью познающего субъекта, но властью — знанием, процессами и борьбой, пронизывающими и образующими это отношение, которое определяет формы и возможные области знания". Результатом такого подхода выступает, по мысли Фуко, отказ (применительно к проблематизациям власти) от оппозиции "насилие — идеология", от метафоры собственности, от модели познания, где главную роль исполняет "заинтересованный" или "незаинтересованный", "корыстный" либо "бескорыстный" субъект. "Реальная и нетелесная" душа, порожденная карательными практиками современного общества, есть "механизм, посредством которого отношения власти порождают возможное знание, а знание распространяет и укрепляет воздействия власти". Как подчеркивает Фуко, из этой "реальности-денотата" были определенным образом отстроены соответствующие "области анализа (такие, как психика, субъективность, личность, сознание и т.п.)"; основываясь на ней, были возведены "научные методы и дискурсы", предъявлены "моральные требования гуманизма". При этом, согласно Фуко, "человек" не был замещен "душой": "душа есть следствие и инструмент политической анатомии; душа — тюрьма тела". Исследуя процедуры пыток, длительное время характерные для следственных действий и публичных казней, Фуко отмечает, что пытка "обнаруживала

истину и демонстрировала действие власти, обеспечивала связь письменного с устным, тайного с публичным, процедуры расследования с операцией признания". Как утверждает Фуко, отношение "истина — власть" остается "в центре всех карательных механизмов и сохраняется даже в современной уголовно-судебной практике — но совсем в другой форме и с совершенно иными последствиями". Комментируя стремление идеологов Просвещения посредством осуждения особой жестокости публичных казней очертить "законную границу власти карать", Фуко подчеркивает: "Человек ... становится также человеком-мерой: не вещей, но власти". Как "замечательное стратегическое совпадение" обозначается в "Н.иН." то обстоятельство, что "прежде чем сформулировать принципы нового наказания, реформаторы ставили в упрек традиционному правосудию именно чрезмерность наказаний, но чрезмерность, которая связана больше с отсутствием правил, чем со злоупотреблением властью наказывать". Целью судебно-правовой реформы в этот период выступала, согласно Фуко, новая "экономия власти" наказывать, ее лучшее распределение, — "чтобы она не была ни чрезмерно сконцентрирована в нескольких привилегированных точках, ни слишком разделена между противостоящими друг другу инстанциями, но распределялась по однородным кругам, могла действовать повсюду и непрерывно, вплоть до мельчайшей частицы социального тела". Необходимо было "увеличить эффективность власти при снижении ее экономической и политической себестоимости". В целом, с точки зрения Фуко, содержанием судебно-уголовной реформы Нового времени явилось следующее: "сделать наказание и уголовное преследование противозаконностей упорядоченной регулярной функцией, сопряженной с обществом; не наказывать меньше, но наказывать лучше; может быть, наказывать менее строго, но для того чтобы наказывать более равно, универсально и неизбежно; глубже внедрить власть наказывать в тело общества". Реформа уголовного права, как фиксируется в "Н.иН.", возникла на стыке борьбы со сверхвластью суверена и с инфравластью противозаконностей, право на которые завоевано

648

или терпится". Тем самым система уголовных наказаний стала рассматриваться как "механизм, призванный дифференцированно управлять противозаконностями, а не уничтожить их все". Должна была сложиться ситуация, когда враг всего общества — преступник — участвует в применяемом к нему наказании. Уголовное наказание оказывалось в этом смысле "общественной функцией, сопряженной со всем телом общества и с каждым его элементом". Фуко формулирует несколько главных правил, на которых отныне основывалась "семиотическая техника власти наказывать": 1) *правило минимального количества*: с идеей преступления связывалась идея скорее невыгоды, нежели выгоды; 2) *правило достаточной идеальности*: сердцевину наказания должно составлять не столько действительное ощущение боли, сколько идея боли — "боль" от идеи "боли"; 3) *правило побочных эффектов*: наказание должно оказывать наибольшее воздействие на тех, кто еще не совершил проступка; 4) *правило абсолютной достоверности*: мысль о всяком преступлении и ожидаемой от него выгоде должна быть необходимо и неразрывно связана с мыслью о наказании и его результате — законы должны быть абсолютно ясными и доступными каждому; 5) *правило общей истины*: верификация преступлений должна подчиняться критериям, общим для всякой истины — отсюда, в частности, идея "презумпции невиновности" — научное доказательство, свидетельства органов чувств и здравый смысл в комплексе должны формировать "глубинное убеждение" судьи; 6) *правило оптимальной спецификации*: необходима исчерпывающе ясная кодификация преступлений и наказаний — при конечной ее цели в виде индивидуализации (особо жесткое наказание рецидивистов как осуществивших намерения очевидно преступной собственной воли). Фуко обращает особое внимание на следующее: в начале 19 в. "... в течение очень короткого времени тюремное заключение стало основной формой наказания ... различные формы тюремного заключения занимают почти все поле возможных наказаний между смертной казнью и штрафами". Воспоследовавшая в процессе судебно-правовой реформы детализация жизни и быта заключенных в тюрьме означала технику исправления, направленную на формирование покорного субъекта, подчиненного власти, которая "постоянно отправляется вокруг него и над ним и которой он должен позволить автоматически действовать в себе самом". (Речь, по мысли Фуко, уже не шла о восстановлении оступившегося "юридического субъекта общественного договора".) Из трех способов организации "власти наказывать" — а) церемониале власти суверена с публичными пытками и казнями, б) определение и восстановление "оступившихся" субъектов как субъектов права посредством использования систем кодированных представлений и в) института тюрьмы — возобладали последние. (По оценке Фуко, было отдано предпочтение не "пытаемому телу", не "душе и ее манипулируемым представлениям", но "муштруемому телу".) Начали доминировать техники принуждения индивидов, методы телесной муштры, оставляющей в поведении следы в виде привычек. Фуко задает вопросы: "Как принудительная, телесная, обособленная и тайная модель власти наказывать сменила репрезентативную, сценическую, означающую, публичную, коллективную модель? Почему физическое отправление наказания (не пытка) заменило — вместе с тюрьмой, служащей его институциональной опорой, — социальную игру знаков наказания и распространяющее их многословное праздношество?" По мысли Фуко, в классический век произошло "открытие тела как объекта и мишени власти". Но уже в 17—18 вв. общими формулами господства стали "дисциплины" — методы, делающие возможным детальнейший контроль над действиями тела, постоянное подчинение его сил, навязывание последним отношений послушания — полезности. Дисциплина /естественно Фуко имеет в виду и производственную дисциплину — А.Г./ производит "послушные" тела:

она увеличивает силы тела (с точки зрения экономической полезности) и уменьшает те же силы (с точки зрения политического послушания). Как пишет Фуко: "...взвешивание деталей и одновременно политический учет мелочей, служащих для контроля над людьми и их использования, проходят через весь классический век, несут с собой целую совокупность техник, целый корпус методов и знания, описаний, рецептов и данных. И из этих пустяков, несомненно, родился человек современного гуманизма". Прежде всего, согласно Фуко, дисциплина связана с *"распределением индивидов в пространстве"*. Используются следующие методы: а) отгораживание, при этом "клеточное" ("каждому индивиду отводится свое место, каждому месту — свой индивид"); б) функциональное размещение; в) организация пространства по рядам и т.д. Дисциплина устанавливает *"контроль над деятельностью"* посредством: а) распределения рабочего времени; б) детализации действий во времени; в) корреляции тела и жеста, — например, оптимальная поза ученика за партой; г) уяснения связи между телом и объектом действий, — например, оружейные приемы; д) истощающего использования рабочего времени и т.д. Согласно Фуко, "посредством этой техники подчинения начинает образовываться новый объект... Становясь мишенью новых механизмов власти, тело поддается новым формам познания. Это скорее тело упражнения, чем умоизмерительной физики". В рамках разработки указанных контролирующих и дисциплинирующих упражнений происходило освоение властью процедур суммиро-

649

вания и капитализации времени. Как пишет Фуко, обнаруживаются: "линейное время, моменты которого присоединяются друг к другу и которое направлено к устойчивой конечной точке (время "эволюции")"; "социальное время серийного, направленного и кумулятивного типа: открытие эволюции как "прогресса"... Макро- и микрофизика власти сделали возможным... органическое вхождение временного, единого, непрерывного, кумулятивного измерения в отправление контроля и практики подчинений". Один из центральных выводов "Н.иН." следующий: "Власть в иерархизированном надзоре дисциплин — не вещь, которой можно обладать, она не передается как свойство; она действует как механизм... Благодаря методам надзора "физика" власти — господство над телом — осуществляется по законам оптики и механики, по правилам игры пространств, линий... и не прибегает, по крайней мере в принципе, к чрезмерности, силе или насилию". Искусство наказывать в режиме дисциплинарной власти, по мысли Фуко, не направлено на репрессию. Оно: 1) соотносит действия и успехи индивида с неким целым; 2) отличает индивидов друг от друга; 3) выстраивает их в иерархическом порядке; 4) устанавливает степень соответствия тому, что должно достигнуть; 5) определяет внешнюю границу ненормального. Оно *нормализует*. Через дисциплины проявляется власть Нормы. Она, по Фуко, присоединилась к ранее существовавшим властям: Закона, Слова и Текста, Традиции. Важнейшей формой осуществления дисциплин выступает *экзамен* — сочетание "надзирающей иерархии и нормализующей санкции". Он, в частности, "вводит индивидуальность в документальное поле"; "превращает каждого индивида в конкретный "случай"; "находится в центре процедур, образующих индивида как проявление и объект власти, как проявление и объект знания". Фуко формулирует важный момент: в дисциплинарном режиме "индивидуализация" является нисходящей: чем более анонимной и функциональной становится власть, тем больше индивидуализируются те, над кем она отправляется. В системе дисциплины ребенок индивидуализируется больше, чем взрослый, больной — больше, чем здоровый, сумасшедший и преступник — больше, чем нормальный и законопослушный. Если надо индивидуализировать здорового, нормального и законопослушного взрослого, всегда спрашивают: много ли осталось в нем от ребенка, какое тайное безумие несет в себе, какое серьезное преступление мечтал совершить. Как утверждает Фуко: "все науки, формы анализа и практики, имеющие в своем названии корень "психо", происходят из этого исторического переворачивания процедур индивидуализации. Момент перехода от историко-ритуальных механизмов формирования индивидуальности к научно-дисциплинарным механизмам, когда нормальное взяло верх над наследственным, а измерение — над статусом (заменив тем самым индивидуальность человека, которого помнят, индивидуальностью человека исчисляемого), момент, когда стали возможны науки о человеке, есть момент, когда были осуществлены новая технология власти и новая политическая анатомия тела". (Вездесущность власти, согласно Фуко, проистекает не из того, что она охватывает все и вся, а фундирована тем, что она исходит отовсюду. Фуко отмечал: "Мне кажется, что под властью нужно понимать прежде всего множественность отношений силы, имманентных области, в которой они осуществляются и являющихся составной частью ее устройства...". Много позже Фуко предложил отличать три аспекта власти: власть как стратегические игры между свободными людьми; власть как состояния господства — подчинения; власть как техники властвования, пронизывающие два указанных.) Идеи "Н.иН." привлекли пристальное внимание современников: одной из наиболее глубоких попыток их анализа выступил раздел "Новый картограф" книги Делеза "Фуко" — см. "Фуко" (Делез).

А.А. Грицанов

НАРРАТИВ (лат. *narrare* — языковой акт, т.е. вербальное изложение — в отличие от представления)

НАРРАТИВ (лат. *narrare* — языковой акт, т.е. вербальное изложение — в отличие от представления) —

понятие философии постмодерна, фиксирующее процессуальность самоосуществления как способ бытия повествовательного (или, по Р.Барту, "сообщающего") текста. Важнейшей атрибутивной характеристикой Н. является его самодостаточность и самоценность: как отмечает Р.Барт, процессуальность повествования разворачивается "ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, то есть, в конечном счете, вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой". Классической сферой возникновения и функционирования Н. выступает история как теоретическая дисциплина (и в этом философия постмодернизма парадигмально изоморфна концепции нарративной истории: А.Тойнби, Рикёр, Дж.Каллер, А.Карр, Ф.Кермоуд и др.). В рамках нарративной истории смысл события трактуется не как фундированный "онтологией" исторического процесса, но как возникающий в контексте рассказа о событии и имманентно связанный с интерпретацией. В традиции до-постмодернистской философии истории, напротив, аксиологические акценты расставлялись радикально альтернативным способом: даже в трактовке М.Блока (которого, возможно, в последнюю очередь можно отнести к традиции социологизма, основанной на сформулированной в свое время Э.Дюркгеймом презумпции "социального реализма"), история до последнего времени прозябала "в эмб-

650

риональной форме повествования" и не могла претендовать на статус "серьезного аналитического занятия". Однако уже Арендт, отталкиваясь от того факта, что в античной архаике под "героем" понимался свободный участник Троянской войны, о котором мог бы быть создан рассказ (история), отмечала: "то, что каждая индивидуальная жизнь между рождением и смертью может, в конце концов, быть рассказана как история с началом и концом, есть... доисторическое условие истории (history), великой истории (story) без начала и конца". Что же касается собственно философии постмодернизма, то ориентация на "повествовательные стратегии" — в их плюральности — оценивается современными авторами (Д.В.Фоккема, Д.Хейман и др.) как основополагающая для современной культуры. В этом проявляется усиление в современной философии истории позиции историцизма, строящего свою методологию на презумпции неповторимой уникальности каждого события, чья самобытность не может быть — без разрушающих искажений — передана посредством всеобщей дедуктивной схемы истории. И как событие не возводится историком в поисках его смысла к некоей общей, изначальной, проявляющейся в каждом отдельном событии закономерности, так и рассказ о событии не возводится к исходному, глубинному, якобы объективно наличному смыслу этого события, — смысл рассказа, напротив, понимается как обретаемый в процессе наррации, т.е., по формулировке М.Постера, "мыслится как лишенный какого бы то ни было онтологического обеспечения и возникающий в акте сугубо субъективного усилия", но отнюдь не в субъект-объектных процедурах, как бы таковые (гносеологически или праксеологически) ни трактовались. История как теоретическая дисциплина конституируется в постмодернизме в качестве нарратологии: рефлексия над прошлым, по оценке Х.Райта, — это всегда рассказ, Н., организованный извне, посредством внесенного рассказчиком сюжета, организующего повествование. По оценке Й.Брокмейера и Р.Харре, Н. выступает не столько описанием некоей онтологически-артикулированной реальности, сколько "инструкцией" по конституированию последней (подобно тому, как правила игры в теннис лишь создают иллюзию описания процессуальности игры, выступая на самом деле средством "вызвать игроков к существованию"). Атрибутивной характеристикой Н. выступает в этом контексте "leggerezza" — легкость, которую "нарративное воображение может вдохнуть в *pezantezza* — тяжеловесную действительность" (И.Кальвино, 1998). Центральным моментом процедуры внесения фабулы в рассказ является финал, завершение повествования. Собственно, нарратор и выступает, прежде всего, как носитель знания о предстоящем финале истории, и лишь в силу этого обстоятельст-

ва он и может являться рассказчиком, принципиально отличаясь от другого выделяемого в контексте Н. субъекта — его "героя", который, находясь в центре событий, тем не менее, лишен знания тенденции их развития и представлений о перспективах ее завершения. Данная идея типична уже для предворяющих постмодернистскую философию авторов. Так, Ингарден понимает "конец повествования" в качестве именно того фактора, который задает простой хронологической последовательности событий семантическую значимость: лишь завершенная история обретает свой смысл, и лишь финал выступает, таким образом, источником ее морфологии. Если событийный хаос, по Ингардену, структурируется, обретая морфологию и организацию, посредством внесения историком фабулы в аморфный материал, то центральным смыслообразующим фактором этого процесса является знание историком финала. Аналогично и процессуальность рассказа мыслится Ингарденом как разворачивающаяся в контексте ("в свете") своей фундаментальной детерминированности со стороны "последней" ("кульминационной") фразы повествования: "специфика выраженного данной фразой... пронизывает все то, что перед этим было представлено... Она накладывает на него отпечаток цельности". Аналогично, согласно Арендт, специфика действия — событийного акта как предмета рассказа — заключается в том, что оно обретает смысл только ретроспективно: "в отличие от производства, где свет, в котором следует судить о закономерном продукте, задается образом или моделью, ранее воспринятой глазом ремесленника, — свет, который освещает процесс действия, а потому и все исторические процессы, возникает только в их конце, часто когда все участники мертвы". В рамках постмодернистской концепции истории фундаментальной становится идея основополагающего значения финала для конституирования Н. как такового. Именно наличие определенного

"завершения", изначально известного нарратору, создает своего рода поле тяготения, приводящее все сюжетные векторы к одному семантическому фокусу (Кермоуд). В рамках подобной установки будущее (в качестве финала Н. или, в терминологии Кермоуда, "завершения") выступает в функционально-семантическом отношении аналогом аттрактора, и идея аттрактивных зависимостей фактически фундирует собою постмодернистскую нарратологию. Аналогично, в концепции события Делеза, "внутреннее конденсирует прошлое... но взамен сталкивает его с будущим". Генеалогия Фуко также рассматривает исторический процесс в контексте, допускающем его интерпретацию в свете идеи аттрактивных зависимостей. Смысл исторического события трактуется Фуко следующим образом: "точка совершенно удаленная и предшествующая всякому позитивному познанию,

651

именно истина, делает возможным знание, которое, однако, вновь ее закрывает, не переставая, в своей болтливости, не признавать ее". Поскольку нарратология как концепция рассказа интерпретируется постмодернизмом не только в свете моделирования истории, но и в свете текстологии (рассказ как вербальный акт), то идея аттрактивных зависимостей обнаруживает себя и в постмодернистской концепции текста. Противопоставляя произведение как феномен классической традиции и "текст" как явление именно постмодернистское, Р.Барт пишет: "произведение замкнуто, сводится к определенному означаемому... В Тексте, напротив, означаемое бесконечно откладывается на будущее". Выделяя различные типы отношения к знаку, Р.Барт связывает классическое "символическое сознание" с интенцией к поиску глубинных (онтологически заданных и потому жестко определенных) соответствий между означаемым и означающим. Что же касается "парадигматического" и "синтагматического" типов сознания, с которыми Р.Барт соотносит "порог", с которого начинается современная философия языка, то для них характерна выраженная ориентация на будущее, в рамках которой смысл конституируется как влекомая асимптота. "Парадигматическое сознание... вводит... знак... в перспективе; вот почему динамика такого видения — это динамика запроса... и этот запрос есть высший акт означивания". Упомянутое множество мыслится Р.Бартом в качестве упорядоченного и стабильного, и фактором "порядка" (упорядочивания) выступает в данном случае читатель, который, по Р.Барту, представляет собой "пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых складывается письмо; текст обретает единство не в происхождении своем, а в предназначении". Бартовской модели "динамик запроса" весьма близка идея "отсрочки" Деррида. Согласно этой идее становление (сдвиг) текстового смысла осуществляется "также и способом оставления (в самом письме и в упорядочивании концептов) определенных лакун или пространств свободного хода, продиктованных пока еще только предстоящей теоретической артикуляцией". (В своей нобелевской лекции И.Бродский в качестве кульминационного момента творчества фиксирует "момент, когда будущее языка вмешивается в его настоящее".) "Движение означивания" моделируется Деррида таким образом, что каждый "элемент", именуемый "наличным" и являющийся "на сцене настоящего", соотносится с чем-то иным, нежели он сам, хранит в себе "отголосок, порожденный звучанием прошлого элемента", и в то же время разрушается "вибрацией собственного отношения к элементу будущего", — это означает, что данный "след" (см. След), обнаруживая себя в настоящем, с равной долей правомерности может быть отнесен и к "так называемому прошлому", и к "так называемому будущему", которое оказывается реальной силой в настоящем. Таким образом, в фундамент постмодернистской концепции рассказа в качестве основополагающей ложится идея привнесенности смысла посредством задания финала. Поскольку текст в постмодернизме не рассматривается с точки зрения презентации в нем исходного объективно наличного смысла (последний конституируется, по Гадамеру, лишь в процессуальности наррации как "сказывания"), постольку он и не предполагает, соответственно, понимания в герменевтическом смысле этого слова (снятие "запрета на ассоциативность" как программное требование постмодернистской философии). По формулировке Джеймисона, нарративная процедура фактически "творит реальность", одновременно постулируя ее относительность, т.е. свой отказ от какой бы то ни было претензии на адекватность как презентацию некой вненарративности реальности. "Повествовательная стратегия" постмодернизма есть радикальный отказ от реализма во всех возможных его интерпретациях, включая: а) литературно-художественный критический реализм, ибо критиковать — значит считаться с чем-то как с объективным (а постмодерн даже символизм отвергает за то, что знаки все же трактуются как следы и метки некой реальности, наличности); б) традиционный средневековый философский реализм, ибо, как отмечает Д.Райхман, постмодерн относится к тексту принципиально номиналистично; и даже в) сюрреализм, ибо постмодерн не ищет "зон свободы" в личностно-субъективной эмоционально-аффективной сфере и потому обретает свободу не в феноменах детства, сновидения или интуиции (как сюр), но в процедурах деконструкции и означивания текста, предполагающих произвольность его центрации и семантизации. Подлинная свобода, по утверждению Гадамера, и реализует себя посредством нарративных практик в их плюрализме: "все, что является человеческим, мы должны позволить себе высказать", — а условием возможности такой свободы является принципиальная открытость как любой наррации ("всякий разговор обладает внутренней бесконечностью"), так и текста: "все сказанное всегда обладает истиной не просто в себе самой, но указывает на уже и еще не сказанное", и только когда не сказанное совмещается со сказанным, все высказывание становится понятным" (Гадамер). (Примером нарративного подхода к тексту может явиться даже сделанное русскоязычным читателем в приведенной цитате ударение — "несказанное" вместо "несказанное", — достаточное для того,

чтобы весь "рассказ" изменил семантику.) В данном контексте общая для постмодерна установка, которая может быть обозначена как "смерть субъекта" (и, в частности, "смерть автора"), предстает одной из своих воз-

652

можных сторон: Н. Автора в процессе чтения снимается (сменяется) Н. Читателя, по-новому центрирующего (см. **Ацентризм**) и означающего (см. **Означивание**) текст. Результатом такого означивания является рассказ, который, будучи артикулированным в качестве текста, в свою очередь, может быть подвергнут деструкции. Текст квантуется в Н., и вне их плюральности у него нет и не может быть массы покоя как исходного смысла текста: Н. — это рассказ, который всегда может быть рассказан по-иному. В рамках подхода Й.Брокмейера и Р.Харре Н. рассматривается в его соотношении с феноменом дискурсивности, а именно — Н. толкуется как "подвид дискурса" (см. **Дискурс**). В этом контексте в поле постмодернистской аналитики втягивается феномен социокультурной аранжированности нарративных процедур и практик: "Хотя нарратив и кажется некой... определенной лингвистической и когнитивной сущностью, его следует рассматривать, скорее, как конденсированный ряд правил, включающих в себя то, что является согласованным и успешно действующим в рамках данной культуры". Идеи нарратологии находят спецификацию в широком веере своих предметных аппликаций, — например, модель "объясняющего рассказа", основанная на презумпции принципиально повествовательной природы знания, лежит в основе нарративистских концепций объяснения (А.Данто, У.Гелли, М.Уайт, Т.М.Гуд и др.). (См. также **Закат метанарратий**, **Метанаррация**, **Лиотар**.)

М.А. Можейко

"НАСИЛИЕ И САКРАЛЬНОЕ" ("La violence et le sacré". Paris, 1972) — книга Жиара,

"НАСИЛИЕ И САКРАЛЬНОЕ" ("La violence et le sacré". Paris, 1972) — книга Жиара, в которой впервые подробно изложена его концепция "жертвенного кризиса" и проанализированы способы его разрешения. Книга состоит из одиннадцати глав и заключения, и в ней затрагиваются как общеметодологические проблемы, так и конкретный материал из самых различных областей — этнографии, психоанализа, литературоведения, сравнительного изучения мифов и др. Изложение начинается с указания на амбивалентность жертвы, которая выступает и как нечто, подлежащее уничтожению, и как объект поклонения. В связи с этим подчеркивается, что в современных гуманитарных и общественных науках до сих пор нет общепризнанной точки зрения на сущность ритуалов жертвоприношения и их роль в антропогенезе и развитии человеческой культуры. Основной аспект проблемы сводится, прежде всего, к выявлению функциональной роли жертвоприношений для человеческого сообщества. С характерной для Жиара непредвзятостью по отношению к фактам, считающимся давно установленными и осмысленными, выявляется фрагментарность, методологическая непроработанность существующих теорий и их неспособность объяснить, прежде всего, процессы первичного структурирования человеческих сообществ. От анализа жертвы Жирар закономерно переходит к анализу насилия. При этом рассуждения начинаются с традиционных и даже повседневных способов понимания этого понятия, постепенно продвигаясь к более специфическому смыслу. Неявным фоном начальной стадии рассуждений является представление о том, что насилие, пронизывающее собой все популяции живых существ, играет в формировании их единства весьма существенную роль. Предрасположенность к насилию имеет чисто биологические причины, и оно производит определенные психические и телесные изменения, подготавливающие к борьбе. Вместе с тем хорошо известно, что развязать насилие значительно проще, чем остановить уже начавшиеся насильственные действия, поскольку насилие, подчиняясь глубинным инстинктам, иррационально и слепо. Стремление к соревновательности, доминированию, подавлению, экспансии принадлежит к самой сущности жизни, и именно этим живое, в первую очередь, отличается от мертвого. На этом основании делается вывод, согласно которому единственным способом преодоления отрицательных последствий насилия является изменение его направления и качества. Более того, переход от животного к человеческому состоянию сопряжен именно с преодолением "природных" форм насилия, которые становятся, по сути дела, чем-то ужасным и отвратительным. В человеческом сообществе насилие, начавшись, часто забывает о своих подлинных причинах или выставляет мнимые побудительные мотивы. Когда агрессия уже развязана, а конкретный объект насилия вдруг становится недостижимым, но продолжает вести себя "вызывающе", возникает потребность замены этого объекта, которая позволила бы агрессии "разрядиться" ("козел отпущения"). При этом замещающий объект должен обладать хотя бы минимальным сходством с "оригиналом". Теоретически корректным является предположение, что жертва и является таким замещающим объектом. Таким образом, логика рассуждений подводит к гипотезе замещения. Чрезвычайно важным в контексте рассуждений о насилии является понятие мимесиса (подражания). Специфика человека усматривается не столько в его "разумности", сколько в предельном развитии миметических способностей. Но если каждый член сообщества подражает каждому, то возникает система с обратной связью, которая может развиваться только в направлении усиливающегося соперничества. Иначе говоря, возникает ситуация разрушительного насилия, т.е. "миметический кризис". Насилие, с одной стороны, дезинтегрирует че-

ловеческую общность, а с другой — принципиально неустранимо. Кроме того, насилие обладает свойством

653

взаимности, т.е. миметично, и всякое насилие вызывает ответное насилие. Единственным выходом оказывается возможность пустить насилие по определенному руслу, "канализировать" его, тем самым изменив и его качество. Эта задача вполне может быть решена с помощью жертвоприношения. Если объект насилия недосыгаем, гнев переносится на случайный, первый попавшийся объект, который и выполняет функцию замещения. Если же этот объект выбрать не случайно, то он станет своеобразным молниеотводом, позволяющим напряжениям внутри человеческого коллектива уничтожить жертву и только ее. Поэтому с помощью жертвоприношения в общности можно установить мир, оно защищает общность от дезинтеграции, "лечит", исцеляет ее, т.е. делает "целой" (не случайно в Древней Греции жертва называлась "pharmakos", т.е. в сущности, целительным средством; но это слово означает также "изверг", т.е. "некто извергнутый из человеческого общества" и, тем самым, избавляющий ее от скверны дезинтеграции). Противоречия и противодействия раздирают сообщество на части, тогда как жертва притягивает к себе разноразличные векторы насилия и словно впитывает его в себя. С помощью жертвоприношения обеспечивается "единодушие в насилие", и оно перестает быть разрушительным по отношению к сообществу. Благодаря жертвоприношению появляется различие между "законным" и "незаконным" насилием, и именно поэтому жертва обеспечивает мир внутри общности — состояние, который не способен создать ни один смертный. Однако насилие как таковое "заразно". Поэтому его распространение похоже на распространение инфекции (в сущности, сама инфекция — это тоже насилие, нападение очень маленьких живых существ). Насилие способно вызывать подражание (мимесис) — положительное или отрицательное: кто-то становится проводником насилия, кто-то пытается противодействовать ему. Но все попытки овладеть насилием как таковым, не порождая нового насилия, остановить его распространение, не прибегая к жертвоприношению, проваливаются. Жирар различает некую изначальную заместительную жертву, которая выбирается чисто случайно, и ритуальную жертву, которая уничтожается для того, чтобы восстановить единодушие в сообществе. При этом ритуальная жертва должна быть похожа на изначальную, т.е. выбираться в соответствии с законами мимесиса. Само ритуальное повторение "миметического кризиса" и его разрешения необходимо потому, что первичное структурирование человеческого сообщества, как и все установления культуры, подвержено закону культурной энтропии, а это требует периодического повторения всего процесса. Таким образом, "миметический кризис" становится "жертвенным кризисом", требующим нового жертво-

приношения по той простой причине, что инерция действия изначальной жертвы заканчивается. Жирар считает, что жертвоприношение в качестве средства предотвращения эпидемии насилия было открыто, скорее всего, путем проб и ошибок. Точно так же поступает и медицина, пытаясь применить для лечения неизвестной болезни все средства до тех пор, пока не будет найдено подходящее. Жертва должна быть чем-то внешним по отношению к данной человеческой общности и в то же время похожей на человеческие существа, не подлежащие принесению в жертву. Если в жертву приносится животное, то отличия очевидны, если же человек, то их трудно обнаружить. Поэтому обоснованной представляется точка зрения, согласно которой первыми жертвами были люди, но "непричастные" к обществу — пленные, рабы, неженатые юноши и незамужние молодые женщины. Главная трудность состояла в том, чтобы найти такую жертву, за которой не потянулся бы шлейф мести, т.е. ответного насилия. Человеческие жертвоприношения должны были дать умереть некоторой части для того, чтобы спасти целое. Заместительные жертвы появляются позже. Любопытно, что среди жертв мы находим первенцев, которых жертвовали сами родители. В связи с этим подчеркивается, что жертва традиционно связывалась с божеством и с сакральным. Ведь жертвоприношение всегда предполагает некоторое незнание, поскольку приносящие жертву люди не знают и не должны знать о роли насилия, равно как и о невиновности жертвы: в противном случае насилие не может быть единодушным. Поэтому именно божеству приписывается способность прекращать жертвоприношения: ему, и никому другому, эти жертвы и приносятся, следовательно, он вправе ими распоряжаться. Если же не признавать наличия такого божества (как, впрочем, и никакого божества вообще), то вся совокупность совершенно реальных ритуалов жертвоприношения должна считаться вращающейся вокруг полностью иллюзорных представлений. Имеющиеся исторические и этнографические данные убедительно свидетельствуют, что жертвоприношения решают вполне реальную задачу, снимая напряжение и смягчая конфликты внутри человеческого сообщества. Жертва — это не заместитель того или иного индивида, это одновременно замещение и приношение всех членов сообщества всем членам сообщества, так что жертва оказывается, по сути дела, фетишизацией социальной целостности. Поэтому она защищает сообщество от его собственного насилия, впитывая в себя всю накопившуюся среди людей взаимную агрессию. В связи с этим рассматривается многообразие ритуалов жертвоприношения и вводится само понятие "жертвенного кризиса". Подчеркивается, что мир и порядок во всех человеческих сообществах основываются на куль-

654

турной дифференциации, т.е. на некотором первичном структурировании. Не различия, а их отсутствие вызывает сильнейшее соперничество между тождественными друг другу членами сообщества. Итак, с одной

стороны, жертва становится объектом почитания, поскольку "лечит" общность, с другой — на нее направляется коллективное насилие. Жертва всегда имеет смысл очистительной жертвы, она на некоторое время избавляет человеческую общность от скверны насилия. Эволюция ритуалов жертвоприношения шла по пути все большего удаления заместительной жертвы от человека. Люди, животные, растения, неодушевленные предметы — таковы основные этапы этого развития. Но жертвоприношение всегда оказывается платой за формирование группового единства людей, оно является необходимым элементом спланированного ритуала, хотя и может объявляться, что жертва приносится ради других целей (например, ради будущего урожая). Жирар настойчиво подчеркивает, что мир и порядок во всех культурах основываются именно на культурной дифференциации, т.е. на некотором структурировании человеческого сообщества. Не различия, а их отсутствие вызывает сильнейшее соперничество между тождественными друг другу членами сообщества. Поэтому "жертвенный кризис" — это кризис различий, т.е. процесс их прогрессирующего стирания и уничтожения. Человеческие право и справедливость, а также фундированный ими порядок основываются только на четких различиях. В этом контексте рассматривается отношение примитивных культур к близнецам, которое наиболее выразительно зафиксировано в так называемых близнецных мифах. Ведь близнецы — это идеальная модель сообщества с отсутствующими различиями. Поэтому примитивные культуры всегда видели в близнецах некоторую угрозу, считая их источником неизбежного насилия. Кроме того, появление близнецов — это всегда неожиданность, так как вместо одного ожидаемого члена сообщества, для которого уже приготовлена определенная социальная ячейка, появляется два или больше. Чаще всего близнецов просто убивали, чтобы устранить опасность в ее зародыше. Возможные и более "мягкие" варианты — оставление в живых только одного из близнецов. Однако речь идет не о непосредственном убийстве, поскольку это создало бы цепь мести. Основная парадигма избавления от близнецов — вытеснение их за пределы сообщества, т.е. помещение их в такие условия, что они не могут не погибнуть. В тех культурах, где близнецам позволяют остаться в живых, они представляют собой один социальный персонаж, что также является способом отвести угрозу насилия, которое может распространиться на все сообщество. Возможен также вариант такой изоляции близнецов от общества, когда их ставят в привилегированное положение. В близнецных мифах все эти процессы в конечном счете приобретают облик истории "братьев-врагов", для обозначения которых используется также термин "двойник". Для более детального рассмотрения феномена "жертвенного кризиса" Жирар обращается к анализу трагедии Софокла "Эдип-царь". В тексте трагедии обнаруживается большое количество конфликтных ситуаций, которые могут быть охарактеризованы как разновидности "миметического кризиса", связанного с исчезновением различий между противниками. Именно с этих позиций рассматриваются преступления Эдипа — отцеубийство и инцест, в которых ищется исчезновение различий между вовлеченными в них людьми, а именно, между отцом и сыном. В отцеубийстве это обстоятельство вполне очевидно — отношения отца и сына сводятся к конфликту "братьев-врагов", в инцесте сын покушается на мать, т.е. на "объект", предназначенный для отца, тем самым снова превращая свое сыновнее отношение к отцу в борьбу "братьев-врагов". Мор, напавший на Фивы, имеет, согласно интерпретации Жирара, не только прямой, но и метафорический смысл. Это — символ распространения разрушительного насилия, порожденного преступлениями Эдипа. Мор представляет собой заразу насилия, угрожающую всему городу, что однозначно указывает на "жертвенный кризис". Поэтому все опять сосредоточивается на Эдипе, который несет ответственность за несчастья, обрушившиеся на Фивы, и тем самым оказывается потенциальной жертвой. Обвинения обращаются к бессознательное единодушие двойников. Хотя двойник, подчеркивает Жирар, обычно считается чем-то воображаемым, т.е. совершенно нереальным, речь идет о самой настоящей реальности. В ситуации "жертвенного кризиса" сообщество состоит именно из близнецов или двойников, что уподобляет насилие растущему снежному кому. Разрешение кризиса возможно только с помощью принесения жертвы, в качестве каковой и выступает Эдип. В свете полученных результатов рассматривается генезис мифов и ритуалов, понимание которого также опирается на теорию "жертвенного кризиса": и мифы, и ритуалы считаются специфическими формами фиксации преодоления разрушительного насилия путем принесения жертвы. В этом же контексте анализируется происхождение и структура "священной монархии", и, в частности, инцест в семьях монархов как способ превратить претендента на власть в "виновного", т.е. в жертву. В целом же монарх считается жертвой, уничтожение которой отсрочено, так что вызываемый жертвой трепет обуславливает признание права на власть. Особое место в книге занимает исследование оргиастических

655

культов, осуществленное на примере культа Диониса. В связи с этим рассматриваются такие праздники, которые оборачиваются несчастьем. Образцом для анализа служит трагедия Эврипида "Вакханки". В вакханалии налицо исчезновение всех различий, характерное и для трагедии "Эдип-царь". Начинаясь как идиллическое действо, вакханалия превращается в кровавый кошмар. Как известно, Фивы не хотели признавать Диониса богом, за что он поразил фиванок безумием и, тем, самым, превратил в вакханок. Фиванский царь Пенфей, также не желавший утверждения в его городе культа Диониса, пожелал, спрятавшись, увидеть оргии вакханок своими глазами. Для этого он переоделся в женское платье, но женщины заметили его и, приняв за дикого зверя, растерзали. Так праздник превратился в несчастье, и это, согласно Жирару, типичный "жертвенный кризис", ведущий праздник к его истокам — взаимному насилию. Стирание половых различий в переодевании Пенфея имеет результатом трагедию на празднике любви и

плодовитости. Но трагедия Эврипида фиксирует также стирание различий между людьми и животными, поскольку безумные вакханки приняли Пенфея за дикого зверя. Более того, стираются различия даже между богом и человеком, между Дионисом и Пенфеем, так что они, согласно интерпретации Жирара, превращаются в "братьев-врагов" или двойников. Ведь Пенфей, прикидываясь вакханкой, противостоит Дионису и одновременно одержим им, т.е. оказывается охваченным тем насилием, которое делает все вещи и существа неотличимыми друг от друга. Поэтому убийство Пенфея становится разрешением "миметического кризиса" и одновременно явлением сакрального, в результате чего культ Диониса воцаряется в Фивах. Тем самым "религиозное" и "сакральное" обнаруживают свой сугубо практический смысл. Явление сакрального означает отделение насилия от людей, и, поскольку насилие теперь приписывается божествам, люди освобождаются от подозрений в отношении самих себя. На примере культа Диониса выявляется и процесс превращения двойников в чудовищ, т.е. в существ, совмещающих в себе божественные, человеческие, животные и вещные качества, так как желание, перейдя определенный порог мимесиса, желает уже не объект, а модель-соперника. Это приводит к удвоению всех различий и их смешению, что, собственно, и характеризует чудовище. По принципу удвоения и смешения различий построены, согласно Жирару, и ритуальные маски. Выводом всех предшествующих рассуждений оказывается положение о том, что сакральное представляет собой определенную метаморфозу насилия, которое отделяется от людей в качестве его носителей (субъектов) так, что возникает иллюзия его не только независимого, но и, в некотором смысле, первичного по отношению к людям существования. В этом — причины амбивалентности всякой жертвы, "излечившей" дезинтегрированную общность тем, что она, став объектом коллективного насилия, впитала его в себя и именно благодаря этому стала не только проклятой, но и священной. Вместе с тем, согласно Жирару, сакральное может быть понято как совокупность таких норм поведения, которое препятствует возвращению разрушительного насилия. Следовательно, разрушительное насилие нейтрализуется и вытесняется с помощью самого же насилия, что превращает его из разрушительного в "обосновывающее", творческое. Поэтому в трагедии Эврипида убийство Пенфея, т.е. сосредоточение и разрядка коллективного насилия на жертве совпадает с явлением сакрального, т.е. победой Диониса. Интерпретация древнегреческих трагедий и лежащих в их основе мифов служит Жирару отправной точкой критики "Эдипова комплекса" и фрейдизма в целом, которая, однако, не ведет к полному отрицанию научной ценности психоанализа. Особое внимание при этом уделяется анализу книги Фрейда "Тотем и табу". С аналогичных позиций конструктивной критики рассматривается и понимание Леви-Стросом структуры брачных отношений у примитивных народов. Специальная глава посвящена анализу конкретных форм жертвенного замещения. В этом контексте детально рассматриваются понятия богов, мертвых и детализируется представление о сакральном. Книга завершается доказательством единства всех ритуалов, в основе которых усматривается их связь с "жертвенным кризисом" и механизмами его разрешения. [См. также "**Козел отпущения**" (Жирар).]

А. И. Пигалев

НАСТОЯЩЕЕ — понятие постмодернистской философии

НАСТОЯЩЕЕ — понятие постмодернистской философии, в содержании которого традиционная семантика соответствующего термина переосмыслена в плане поворота от сугубо темпоральной его интерпретации к его трактовке в качестве единственной реальности бытия, различные конфигурации осмысления которой выступают в качестве проекций прошлого и будущего. Так, по оценке Делеза, "только настоящее существует во времени... Всякое будущее и прошлое таковы лишь в отношении к определенному настоящему... но при этом принадлежат более обширному настоящему. Всегда есть более обширное настоящее, вбирающее в себя прошлое и будущее". Именно и только Н., понятое как всеохватная тотальность данного нам бытия, характеризуется всей полнотой материальной событийности: "настоящее — это все; прошлое и будущее указывают только на относительную

разницу между двумя настоящими" (Делез). В рамках постмодернистских аналитик Н. могут быть выделены два магистральных направления его исследования: 1) направление, центрированное анализом такого аспекта Н., как его имманентная неравносность, обеспечивающая принципиальную нелинейность любой связанной с ним процессуальности. Фактически Н. в его постмодернистской интерпретации может быть понято как неравносная среда, обладающая креативным потенциалом самоорганизации, по отношению к перманентному Н. которой все конкретно возможные ее модификации выступают в качестве своего рода аналога диссипативных структур: так, Деррида определяет актуальное состояние текста как характеризующееся своего рода "взвихренностью"; Делез связывает феномен креативного потенциала Н. с его "потрясением" (или "умопомешательством глубины") и т.п.; 2) направление, анализирующее феномен Н. в свете идеи историчности форм опыта (мы, согласно Фуко, не только "конечные", но и "исторически определенные существа"). В рамках данного подхода к Н. Фуко вводит в категориальный аппарат постмодернизма понятийную структуру "онтология настоящего" (или "онтология нас самих"), фундированную той презумпцией, что наличное состояние субъекта (как общества, так и индивида) задана конкретно определенными, исторически артикулированными и социокультурно детерминированными нормативами дискурса, знания, власти и

субъективности как таковой (см. "Смерть субъекта", "Воскрешение субъекта"). Согласно самоопределению Фуко, данному в беседе "Нет — секс-королю" (1977), философская работа есть не что иное, как работа "историка настоящего". В свете этого, заданного презумпцией Н., подхода к предметности центральной задаче философа оказывается задача "анализировать наше собственное настоящее" (Фуко). А если учесть, что этот анализ выступает в постмодернизме в качестве программно критического ("аналитическая критика" у Деррида), то эта задача артикулируется как задача диагностики: от программы "диагностировать настоящее" у Фуко до известного обозначения Хабермаса в качестве "диагноста своего времени". В целом, в постмодернистской системе отсчета Н. выступает фактически основным предметом философского осмысления (см. "**Основной вопрос философии**"): "В форме столь же наивной, как сказка для детей, я скажу, что вопросом философии долгое время было: "В этом мире, где все гибнет, — что есть не-преходящего? Что мы суть — мы, которые должны умереть, — в отношении к тому, что не проходит?". Мне кажется, что начиная с XIX века философия непрестанно приближается к вопросу "Что происходит теперь, и что такое мы — мы, которые, быть может, суть не что иное и не более, чем то, что происходит теперь?". Вопрос философии — это вопрос об этом настоящем, которое и есть мы сами" (Фуко).

М.А. Можейко

НАТОРП (Natorp) Пауль (1854—1924) — немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства.

НАТОРП (Natorp) Пауль (1854—1924) — немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства. С 1885 преподавал в Марбургском университете на кафедре философии. Работы Н. можно условно подразделить на три больших блока, посвященных главным образом: 1) историко-философской, 2) логико-психологической и 3) социально-педагогической тематике. Особенно велик круг его работ, посвященных историко-философским проблемам, среди которых основополагающее значение принадлежит исследованию античной философии: "Исследования по истории проблемы познания в древности. Протагор, Демокрит, Эпикур и скепсис" (1884), "Этика Демокрита" (1893), "Государство Платона" (1898). Главная работа в этом цикле — "Учение Платона об идеях" (1903). В центре философских интересов Н. находятся главным образом вопросы теории познания у античных мыслителей, которых он рассматривает как во многом непосредственных предшественников кантовского критицизма. Среди идей, предвещающих неокантианство, Н. располагает и гносеологические взгляды Декарта, которому он посвятил значимую работу своего историко-философского цикла — "Теория познания Декарта. Этюд из предыстории критицизма" (1882). В своем анализе античных философов Н. избыточно осовременивал их взгляды, приближая их в своем истолковании к философским системам Нового времени и, в особенности, к системе идей Канта. Очень характерной в этом плане оказывается и трактовка Н. античного скептицизма, рассматриваемого как учение, непосредственно примыкающее к критическим идеям Канта. Аналогичной оказывается и интерпретация Н. философии Платона, с изучения которой ученый и начал, по сути, свой творческий путь в философии. К такой аберрации Н. привела осуществленная им подчеркнута оригинальная интерпретация платоновской "идеи", которую Н. лишил онтологического статуса как существующую независимо от мышления и трансформировал в исключительно логический закон, выражающий единство в многообразии и постоянство в изменчивости. Этот закон, по мысли Н., представляет собой "метод", при помощи которого мышление и формирует свой предмет. В своей философии Н. ориентировался на математику, которая, так же как философия, на взгляд Н., исследует логическое начало. По Н., математика ищет лишь частные проявления этого закона, философию же интересует окончательное единство всякого мышления,

657

проявляющееся в логической функции. При этом саму философию Н. отождествлял с логикой — не формальной, а с учением, исследующим в духе Канта и Когена априорные условия единства точных наук. Как и Коген, Н. стремился использовать математику для обоснования своей беспредпосылочной гносеологии, рассматривая функциональные отношения в математике как такие, источник которых находится не в реальности и не зависит от субъекта; они, по Н., положены самой мыслью и восходят к априорным условиям мыслимости любых объектов и любых их связей. В последние годы жизни Н. приходит к идее т.наз. общей логики, отступая при этом от некоторых идей Канта и приближаясь к логицизму скорее гегелевского толка. Кроме гегельянских в его творчестве начинают звучать отголоски и более ранних мыслителей — Гераклита, Платона, Николая Кузанского. Это проявилось в поисках т.наз. изначального единства "трех высших понятий" — мышления, бытия и познания. С позиций этого единства, всякое мышление оказывается мышлением бытия, а всякое бытие — бытием мысли. Эту точку зрения первичного единства, будто бы возвышающегося над мышлением и бытием, Н. называет "простым полаганием", или "тезисом". Вместе с ним впервые возникает мышление, логос. Это первоначальное полагание, в котором и обнаруживается изначальное единство мышления, бытия и познания, гласит: *es ist*, или "нечто есть". В своей общей логике, которая, хотя и занята всеми этими проблемами, Н. использует многие достижения классического идеализма. Так, у Гегеля Н. заимствует тройственную структуру процесса полагания: полагание, противопоставление и полагание единства различных противоположностей. Сформулированный Н. закон совпадения гласит: простое полагание и его отрицание совпадают в синтезе,

составляя тем самым триаду логического развития: (1) мышление как безразличное тождество отрицает себя, выступая в качестве собственной противоположности — бытия (2), и воссоединяется с самим собой через познание (3). Этой тройственности у Н. соответствуют — "безразличие", "дифференцирование" и "совпадение". Закон совпадения предполагает принятие противоречия в истинный логос. То, что противоречит, существует не в обычном смысле понятия существования, это — "небытие", и оно в конечном смысле есть несуществование логического бытия. Но бытийный смысл небытия оказывается более содержателен, по Н., чем смысл простого бытия. И если в "бытии" небытия утверждение одерживает победу, то одерживает оно ее только потому, что оно полностью признает право отрицания. Все эти идеи явно выводят позднего Н. из рамок неокантианской философии. Ряд работ Н. — "Философская пропедевтика" (1911), "Социальная педагогика" (1911), "Культура народа и культура личности" (1912) посвящены т.наз. социальной педагогике, главная идея которой — идеал неограниченного господства духа и направленное на пробуждение в каждом человеке сознание внутренней свободы. Н. стремился создать целостную систему воспитания, целью которой была бы гармония индивидуального и социального начал в человеке. Осмысление Н. в качестве предмета философии финального единства мышления, выводимого им из методологически артикулированной платоновской "идеи" (переосмысление Платона в духе "панметодизма", по самооценке Н.), позволило ему наметить контуры новой философской интерпретации единства как мышления, бытия и сознания, равно фундированных логическим "первоначалом", так и философии, логики и математики, ориентированных на постижение различных сторон логического начала как первоначала. Н. сыграл значительную роль в становлении гносеологической концепции марбургской школы неокантианства.

Т.Г. Румянцева

НАТУРФИЛОСОФИЯ (лат. *natura* — природа) — философская концепция природы,

НАТУРФИЛОСОФИЯ (лат. *natura* — природа) — философская концепция природы, основанная на той презумпции, что последняя должна быть истолкована в своей автохтонности, — в отличие от метафизики как концепции бытия, предполагающей наличие сверхчувственных его оснований (см. **Метафизика**). Исторически Н. может быть рассмотрена как одна из ранних форм философского знания (см. **Античная философия**): в древнегреческой философии Н. именовалась "физиологией" (от греч. *Fusis* — природа) или "физикой" (ср. с "мета-физикой"); лат. калька "Н." была введена в философский оборот Сенекой. В своих мировоззренческих основаниях Н. как таковая во многом является порождением культуры западного типа, основанной на фундаментальных презумпциях логоцентризма, с одной стороны (см. **Логоцентризм**), и гносеологического оптимизма — с другой, что в своей совокупности задает идею возможности выражения результатов когнитивных человеческих усилий в универсально общем, доступном для рационального осмысления и репрезентативно объективируемом в человеческом знании законе (см. **Логос**). Собственно, как Н., так и европейское естествознание постулируют в качестве своей цели именно постижение "законов природы" (демонстрируя при этом очевидную тенденцию экстраполировать последние на универсум в целом). Классическим примером подобной ориентации могут служить "Математические начала натуральной философии" Ньютона, воспринятые западной культурой как выражение универсального закона не только природы, но и общества: по свидетельству Дж.Т.Деагулье, попытки моделирования "лучшей сис-

658

темы правления" в ньютоновскую эпоху "как в сфере этики, так и в сфере политики черпали в теории Ньютона... свои аргументы". В посвященном Ньютону панегирике, написанном сыном Ампера, эксплицитно фиксируются указанные мировоззренческие презумпции западной культуры: "...И нарекли человека Ньютоном. // Он пришел и открыл высший закон — // Вечный, универсальный, единый и неповторимый, как сам Бог". В целом, по оценке И.Пригожина, "в глазах Англии XVII в. Ньютон был "новым Моисеем", которому Бог явил свои законы, начертанные на скрижалях". Таким образом, в ментальном пространстве классической культуры западного образца, по формулировке Лиотара, "общепринято считать, что... "природа" является референтом... предсказуемым, как кость, брошенная большое количество раз". В противоположность этому, философские модели природы в культуре восточного типа фундированы презумпцией, существенно отличающейся от обрисованной: так, например, по оценке Дж.Нидама, "идея о том, что природа подчиняется простым познаваемым законам, была воспринята в Китае как непревзойденный пример антропоцентрической глупости", — даже если бы и можно было в контексте восточной философии природы вести речь "о каком-то законе природы", то "это был бы закон, не достижимый ни для Бога, ни для человека; такой закон выражался бы на языке, разгадать который человек не в силах, но не был бы законом, предустановленным создателем, постигаемым человеком в собственном образе". Таким образом, содержание понятия "Н." выходит далеко за рамки этимологии: под Н. понимается не просто "философия природы", но философская концепция природы как объясненной "из самой себя". Отсюда — характерные для Н.: 1) холизм трактовки природного мира, порождающий как предельную генерализацию его натурфилософских моделей, так и жестко номотетические когнитивные установки Н., частным проявлением которых является характерный для нее (в равной мере — в конститутивной и в регулятивной

своих версиях) принцип единства микро- и макрокосма, позволяющий непротиворечиво вписать человека в природное целое (если для классического естествознания характерно моделирование отношений человека и мира посредством оппозиционной формулы *Я — Оно*, а для теологии — посредством формулы *Я — Ты*, то для Н., в противоположность этому, характерен синкретизм в истолковании соотношения человека и мира); 2) естественно вытекающий из холизма и номотетизма Н. дедуктивизм натурфилософских концепций природного целого, в контексте которого любые отклонения от унифицированной нормы рассматривались как нарушения природного закона и преступление перед универсальной гармонией (открыто негативная аксиология понятия "аномалия" во всех европейских языках); не случайно в средневековой Европе устраивались открытые суды над животными с физиологическими отклонениями и их показательные казни; 3) умозрительный объективизм в истолковании Н. природы, вытекающий из презумпции самодостаточности природного мира, органично обнимающего практически все сферы бытия, включая и человека как часть природного целого; 4) гилозоизм, предполагающий рассмотрение природы в качестве живого саморазвивающегося организма (см. Гилозоизм), и отказ от каких бы то ни было форм гилеморфизма (см. **Гилеморфизм**); 5) своего рода романтизм натурфилософской трактовки природы, основанный на ее аксиологической идеализации, т.е. фундированное холистскими и гилозоистическими установками видение Н. природы как не просто упорядоченного целого, но как воплощения всеохватной гармонии ("гармония, безраздельно царящая", по Ньютону): природа видится Н. как одухотворенный и прекрасный мир, гармоничный в самих своих основаниях; отсюда, например, артикуляция авторами 17 в. натурфилософских моделей в качестве так называемых "romans de la matière" — "романов о материи"; 6) как правило, пантеистическая либо материалистическая (за отдельными яркими исключениями: например, элементы Н. в теологии Фомы Аквинского, натурфилософские модели в немецком трансцендентализме и др.) интерпретация природы, равно позволяющие видеть в ней целостное единство, развивающееся по имманентным законам (см. **Материализм, Фома Аквинский, Шеллинг**). Данная амбивалентность трактовки природного целого в Н. задает в эволюции последней два семантически альтернативных вектора, позволяя выделить как а) направление, характеризующееся ориентацией на магию: феномены числовой магии в пифагореизме, алхимия и т.п., так и б) доминирующее в европейской традиции Н. направление характеризующееся ориентацией на естественно-научные данные и опорой на понятийный аппарат естествознания: от синкретизма древнегреческой физики (см. **Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит**), из которой впоследствии и выделились дисциплинарно дифференцированные ветви математического и опытного естествознания, и гармоничного взаимодействия естественно-научного и натурфилософского подходов к природе в культуре Ренессанса (см. **Философия Возрождения**) — до попыток натурфилософского синтеза открытого в сфере электрохимии (Гальвани, Дэви), химии (Лавуазье), биологии (Броун, Кильмайер) у Шеллинга и натурфилософских реминисценций в контексте философии Уайтхеда. В эволюции Н. два указанных ее направления, развиваясь параллельно, задают и аксиологически не пересекающиеся парадигмы отношения человека

659

к природе (субъекта к объекту): а) парадигму монолога, т.е. парадигму построения умозрительных моделей одухотворенного и гармоничного мира (в пределе своей реализации стыкующуюся с традицией теологии), и б) парадигму диалога, т.е. парадигму разработки операциональных моделей природной среды (в пределе стыкующуюся с традицией естествознания); могут быть отмечены также и попытки программного синтеза указанных парадигм (Х.Дриш, Уайтхед и др.). Таким образом, вопрос соотношения Н. с естествознанием является одним из важнейших вопросов в осмыслении ее внешней структуры (статуса в культурном контексте). Объективно традиция Н. исторически оказала существенное влияние не только на развитие, но и на само формирование и естествознания как такового (см. **Наука**), и естественно-научного стиля мышления (объективизм, дедуктивизм, номотетизм, генерализация концептуальных построений и т.п.). Однако в сфере метаосмысления соотношения Н. и естествознания могут быть зафиксированы как сугубо позитивные, так и сугубо негативные позиции естествоиспытателей в отношении Н.: от пафосной солидаризации естествоиспытателей с тем или иным направлением Н. [например, Н. Шеллинга была адаптирована физикой (Эрстед), геологией (Стеффенс), биологией (Карус), психологией (Шуберт) и т.д.] до программного неприятия Н. как таковой (например, в мыслительном пространстве марксистски ориентированного естествознания, опиравшегося на ленинский тезис о том, что философское определение материи в принципе не может быть тождественно естественно-научному ее определению). Специфична в данном контексте позиция позитивизма: противостоя Н. как умозрительной концепции природного универсума, в своем отношении к метафизике позитивизм, тем не менее сближается с Н. в программном неприятии любых попыток объяснения природных явлений, исходя из трансцендентально артикулированных объяснительных принципов. Статус Н. в историко-философской традиции претерпевал в ходе ее эволюции существенные трансформации: являя собой мощную ветвь традиционной европейской философии, Н., начиная с Нового времени, во многом теряет свои позиции в сфере историко-философских приоритетов, что связано с 1) ориентацией классической западной культуры на метафизическую традицию; 2) ориентацией западноевропейского естествознания на аналитизм и эмпиризм; 3) дисциплинарным оформлением гуманитарной сферы, перенесшим акцент в осмыслении предмета познания с природных на социальные яв-

ления, что, с одной стороны, вызвало критику Н. как сосредоточившей свое внимание на природной сфере (по словам Вико, "невозможно не удивляться, зачем... философам понадобилось затратить столько энергии на

изучение мира природы, известного лишь одному Господу с тех пор, как он сотворил этот мир, и почему они пренебрегли изучением мира наций, или цивилизованного мира, созданного людьми и познаваемого ими"), с другой — обнаружило содержательную и методологическую несостоятельность принципа единства микро- и макрокосма для истолкования человеческих экзистенции и социальности (согласно оценке, данной Ж.Моно картине мира классического естествознания, опирающегося на натурфилософские презумпции, в ее рамках "человек... оказался в полном одиночестве, в абсолютной изоляции... он, подобно цыгану, живет на краю чуждого ему мира, — мира, глухого к его музыке, безразличного к его надеждам, равно как и к его страданиям или преступлениям"). Несмотря на спорадические всплески интереса к натурфилософским построениям (В.Оствальд, Х.Дриш и др.), в культуре 20 в. Н. практически полностью утрачивает свои позиции, что во многом связано с адаптацией в культурном пространстве идей Копенгагенской школы, разрушивших презумпцию тотального объективизма в исследовании природных явлений. Что же касается культуры рубежа 20 — 21 вв., то современная ситуация в философии (см. **Постмодернизм**), задающая невозможность построения универсальных онтологии (см. **Онтология, Постметафизическое мышление**), делает невозможным и конституирование Н. как таковой, поскольку натурфилософские модели природы, несмотря на свою методологическую альтернативность метафизике, подобно ей, характеризуются атрибутивной логоцентричностью, ибо содержательно предполагают, видение своего предмета в качестве целостного и фундированного в своем развитии глубинными имманентными закономерностями (см. **Логотомия, Логомахия, Корень**). В свою очередь, современная ситуация в естествознании, задаваемая синергетическим отказом от идеи всеобщей необходимости и универсальной ориентацией современной науки на идиографические методы познания, делает невозможным построение теоретических систем, характеризующихся, подобно Н., тотальным дедуктивизмом.

М.А. Можейко

НАУКА — особый вид познавательной деятельности, направленной на выработку объективных, системно организованных и обоснованных знаний о мире

М.А. Можейко

НАУКА — особый вид познавательной деятельности, направленной на выработку объективных, системно организованных и обоснованных знаний о мире. Взаимодействует с другими видами познавательной деятельности: обыденным, художественным, религиозным, мифологическим, философским постижением мира. Н. ставит своей целью выявить законы, в соответствии с которыми объекты могут преобразовываться в человеческой деятельности. Поскольку в деятельности могут преобразовываться любые объекты — фрагменты при-

660

роды, социальные подсистемы и общество в целом, состояния человеческого сознания и т.п., постольку все они могут стать предметами научного исследования. Н. изучает их как объекты, функционирующие и развивающиеся по своим естественным законам. Она может изучать и человека как субъекта деятельности, но тоже в качестве особого объекта. Предметный и объективный способ рассмотрения мира, характерный для Н., отличает ее от иных способов познания. Например, в искусстве отражение действительности происходит как своеобразная склейка субъективного и объективного, когда любое воспроизведение событий или состояний природы и социальной жизни предполагает их эмоциональную оценку. Отражая мир в его объективности, Н. дает лишь один из срезов многообразия человеческого мира. Поэтому она не исчерпывает собой всей культуры, а составляет лишь одну из сфер, которая взаимодействует с другими сферами культурного творчества — моралью, религией, философией, искусством и т.д. Признак предметности и объективности знания выступает важнейшей характеристикой Н., но он еще недостаточен для определения ее специфики, поскольку отдельные объективные и предметные знания может давать и обыденное познание. Но в отличие от него Н. не ограничивается отражением только тех объектов, их свойств и отношений, которые, в принципе, могут быть освоены в практике соответствующей исторической эпохи. Она способна выходить за рамки каждого исторически определенного типа практики и открывать для человечества новые предметные миры, которые могут стать объектами практического освоения лишь на будущих этапах развития цивилизации. В свое время Лейбниц характеризовал математику как Н. о возможных мирах. В принципе, эту характеристику можно отнести к любой фундаментальной Н. Электромагнитные волны, ядерные реакции, когерентные излучения атомов были вначале открыты в физике, и в этих открытиях потенциально был заложен принципиально новый уровень технологического развития цивилизации, который реализовался значительно позднее (техника электродвигателей и электрогенераторов, радио- и телеаппаратура, лазеры и атомные электростанции и т.д.). Постоянное стремление Н. к расширению поля изучаемых объектов безотносительно к сегодняшним возможностям их массового практического освоения выступает тем системообразующим признаком, который обосновывает другие характеристики Н.,

отличающие ее от обыденного познания. Прежде всего это отличие по их продуктам (результатам). Обыденное познание создает конгломерат знаний, сведений, предписаний и верований, лишь отдельные фрагменты которого связаны между собой. Истинность знаний проверяется здесь непосредственно в наличной практике,

так как знания строятся относительно объектов, которые включены в процессы производства и наличного социального опыта. Но поскольку Н. постоянно выходит за эти рамки, она лишь частично может опереться на наличные формы массового практического освоения объектов. Ей нужна особая практика, с помощью которой проверяется истинность ее знаний. Такой практикой становится научный эксперимент. Часть знаний непосредственно проверяется в эксперименте. Остальные связываются между собой логическими связями, что обеспечивает перенос истинности с одного высказывания на другое. В итоге возникает присущие Н. характеристики: системная организация, обоснованность и доказанность знания. Далее, Н., в отличие от обыденного познания, предполагает применение особых средств и методов деятельности. Она не может ограничиться использованием только обыденного языка и тех орудий, которые применяются в производстве и повседневной практике. Кроме них ей необходимы особые средства деятельности — специальный язык (эмпирический и теоретический) и особые приборные комплексы. Именно эти средства обеспечивают исследование все новых объектов, в том числе и тех, которые выходят за рамки возможностей наличной производственной и социальной практики. С этим же связаны потребности Н. в постоянной разработке специальных методов, обеспечивающих освоение новых объектов безотносительно к возможностям их сегодняшнего практического освоения. Метод в Н. часто служит условием фиксации и воспроизводства объекта исследования; наряду со знанием об объектах Н. систематически развивает знание о методах. Наконец, существуют специфические особенности субъекта научной деятельности. Субъект обыденного познания формируется в самом процессе социализации. Для Н. же этого недостаточно — требуется особое обучение познающего субъекта, которое обеспечивает его умение применять свойственные Н. средства и методы при решении ее задач и проблем. Кроме того, систематические занятия Н. предполагают усвоение особой системы ценностей. Фундаментом выступают ценностные установки на поиск истины и на постоянное наращивание истинного знания. На базе этих установок исторически развивается система идеалов и норм научного исследования. Эти ценностные установки составляют основание этики Н., запрещающей умышленное искажение истины в угоду тем или иным социальным целям и требующей постоянной инновационной деятельности, вводя запреты на плагиат. Фундаментальные ценностные установки соответствуют двум фундаментальным и определяющим признакам Н.: предметности и объективности научного познания и ее интенции на изучение все новых объектов, безотносительно к наличным возможностям

661

тям их массового практического освоения. В развитии научного знания можно выделить стадию преднауки и Н. в собственном смысле слова. На первой стадии зарождающаяся Н. еще не выходит за рамки наличной практики. Она моделирует изменение объектов, включенных в практическую деятельность, предсказывая их возможные состояния. Реальные объекты замещаются в познании идеальными объектами и выступают как абстракции, которыми оперирует мышление. Их связи и отношения, операции с ними также черпаются из практики, выступая как схемы практических действий. Такой характер имели, например, геометрические знания древних египтян. Первые геометрические фигуры были моделями земельных участков, причем операции разметки участка с помощью мерной веревки, закрепленной на конце с помощью колышков, позволяющих проводить дуги, были схематизированы и стали способом построения геометрических фигур с помощью циркуля и линейки. Переход к собственно Н. связан с новым способом формирования идеальных объектов и их связей, моделирующих практику. Теперь они черпаются не непосредственно из практики, а создаются в качестве абстракций, на основе ранее созданных идеальных объектов. Построенные из их связей модели выступают в качестве гипотез, которые затем, получив обоснование, превращаются в теоретические схемы изучаемой предметной области. Так возникает особое движение в сфере развивающегося теоретического знания, которое начинает строить модели изучаемой реальности как бы сверху по отношению к практике с их последующей прямой или косвенной практической проверкой. Исторически первой осуществила переход к собственно научному познанию мира математика. Затем способ теоретического познания, основанный на движении мысли в поле теоретических идеальных объектов с последующей экспериментальной проверкой гипотез, утвердился в естествознании. Третьей вехой в развитии Н. было формирование технических Н. как своеобразного опосредующего слоя знания между естествознанием и производством, а затем становление социальных Н. Каждый из этих этапов имел свои социокультурные предпосылки. Первый образец математической теории (евклидова геометрия) возник в контексте античной культуры, с присущими ей ценностями публичной дискуссии, демонстрации доказательства и обоснования как условий получения истины. Естествознание, основанное на соединении математического описания природы с ее экспериментальным исследованием, формировалось в результате культурных сдвигов, осуществившихся в эпохи Ренессанса, Реформации и раннего Просвещения. Становление технических и социальных Н. было связано с интенсивным индустриальным развитием общества, усиливающимся

внедрением научных знаний в производство и возникновением потребностей научного управления

социальными процессами. На каждом из этапов развития научное познание усложняло свою организацию. Во всех развитых Н. складываются уровни теоретического и эмпирического исследования со специфическими для них методами и формами знания (основной формой теоретического уровня выступает научная теория, эмпирического уровня — научный факт). К середине 19 в. формируется дисциплинарная организация Н., возникает система дисциплин со сложными связями между ними. Каждая из Н. (математика, физика, химия, биология, технические и социальные Н.) имеет свою внутреннюю дифференциацию и свои основания: свойственную ей картину исследуемой реальности, специфику идеалов и норм исследования и характерные для нее философско-мировоззренческие основания. Взаимодействие Н. формирует междисциплинарные исследования, удельный вес которых возрастает по мере развития Н. Каждый этап развития Н. сопровождался особым типом ее институционализации, связанной с организацией исследований и способом воспроизводства субъекта научной деятельности. Как социальный институт Н. начала оформляться в 17—18 в., когда в Европе возникли первые научные общества, академии и научные журналы. В 20 в. Н. превратилась в особый тип производства научных знаний, включающий многообразные типы объединения ученых, в том числе и крупные исследовательские коллективы, целенаправленное финансирование и особую экспертизу исследовательских программ, их социальную поддержку, специальную промышленно-техническую базу, обслуживающую научный поиск, сложное разделение труда и целенаправленную подготовку кадров. В процессе исторического развития Н. менялись ее функции в социальной жизни. В эпоху становления естествознания Н. отстаивала в борьбе с религией свое право участвовать в формировании мировоззрения. В 19 в. к мировоззренческой функции добавилась функция быть производительной силой. В первой половине 20 в. Н. стала приобретать еще одну функцию — она стала превращаться в социальную силу, внедряясь в различные сферы социальной жизни и регулируя различные виды человеческой деятельности. В современную эпоху в связи с глобальными кризисами возникает проблема поиска новых мировоззренческих ориентации человечества. В этой связи переосмысливаются и функции Н. Ее доминирующее положение в системе ценностей культуры во многом было связано с ее технологической проекцией. Сегодня важно органичное соединение ценностей научно-технологического мышления с теми социальными ценностями, которые представлены нравственностью, искусством, религиозным и философским постижением

662

мира. Такое соединение представляет собой новый тип рациональности. В развитии Н. начиная с 17 в. можно выделить три основных типа рациональности: классическую (17 — начало 20 в.), неклассическую (первая половина 20 в.), постнеклассическую (конец 20 в.). Классическая Н. предполагала, что субъект дистанцирован от объекта, как бы со стороны познает мир, и условием объективно истинного знания считала элиминацию из объяснения и описания всего, что относится к субъекту и средствам деятельности. Для неклассической рациональности характерна идея относительности объекта к средствам и операциям деятельности; экспликация этих средств и операций выступает условием получения истинного знания об объекте. Образцом реализации этого подхода явилась квантово-релятивистская физика. Наконец, постнеклассическая рациональность учитывает соотносительность знаний об объекте не только со средствами, но и ценностно-целевыми структурами деятельности, предполагая экспликацию внутринаучных ценностей и их соотношение с социальными целями и ценностями. Появление каждого нового типа рациональности не устраняет предыдущего, но ограничивает поле его действия. Каждый из них расширяет поле исследуемых объектов. В современной постнеклассической Н. все большее место занимают сложные, исторически развивающиеся системы, включающие человека. К ним относятся объекты современных биотехнологий, в первую очередь генной инженерии, медико-биологические объекты, крупные экосистемы и биосфера в целом, человеко-машинные системы, включая системы искусственного интеллекта, социальные объекты и т.д. В широком смысле сюда можно отнести любые сложные синергетические системы, взаимодействие с которыми превращает само человеческое действие в компонент системы. Методология исследования таких объектов сближает естественно-научное и гуманитарное познание, составляя основу для их глубокой интеграции. (См. также **Дисциплинарность**.)

© В.С. Степин

"НАУКА ЛОГИКИ" ("Wissenschaft der Logik") — центральная работа Гегеля,
"НАУКА ЛОГИКИ" ("Wissenschaft der Logik") — центральная работа Гегеля, выдвинувшая логику в качестве основополагающей философской дисциплины и утвердившая логицизм в качестве основной и окончательной системной парадигмы, одержавшей верх над всеми ранее предлагавшимися им вариантами системосозидания. "Н.Л." — первая часть и фундамент всей системы гегелевской философии; с ее детальной разработки начинается процесс развертывания философии Гегеля как таковой. "Н.Л." была написана Гегелем в Нюрнберге в его бытность директором местной гимназии; опубликована в двух томах (1812 и 1816). В истории философии

за вариантом логики, изложенным в данной работе, закрепилось название "Большой логики", ибо существует еще и так называемая "Малая логика", под которой принято понимать версию, изложенную Гегелем в "Энциклопедии философских наук". Самым же популярным вариантом изложения "Н.Л."

считается раздел, посвященный логике в "Философской пропедевтике", задуманной автором как пособие для старших классов гимназии и написанной в 1808 — 1811, однако изданной лишь в 1840. Известно, что в 1831 Гегель предпринял попытку переработать текст "Н.Л.", однако смерть помешала ему завершить задуманный проект; в итоге он успел подготовить к переизданию лишь первую часть — логику бытия, которая и была опубликована в 1833 (посмертно). "Н.Л." состоит из трех частей: "Учение о бытии", "Учение о сущности" и "Учение о понятии". Задачи данной работы были определены теми результатами, которые были получены Гегелем в его "Феноменологии духа", показавшей путь развития сознания. Сняв различие между субъективным и объективным и обнаружив, что субъект является единственным объектом, а объект — субъектом, феноменология Гегеля как бы уравнила между собой обе стороны мышления — субъективную (чистое мышление как деятельность в понятиях) и объективную (чистое мышление как сущность духа). В этом смысле логика у Гегеля становится наукой о чистом мышлении в элементе чистого мышления, являясь одновременно наукой о сущности духа и наукой о сущности вещей. Соединяя характер логики с характером онтологии (и метафизики вообще), логика превращается тем самым из чисто формальной дисциплины в часть (или основу) метафизики. В Предисловии к первому изданию "Н.Л." мыслитель пытается оценить современное состояние логики и соотнести его с теми изменениями, которые произошли за последние двадцать пять лет в характере философского мышления, настаивая при этом на необходимости радикальной реформы этой науки. При этом проблема реформирования логики тесно сопрягается Гегелем с историческими судьбами развития или, скорее, с девальвацией метафизики, которой был нанесен сокрушительный удар деятельностью Канта, а также практицистски ориентированными системами образования и новейшей немецкой педагогики. В результате, считает Гегель, немецкий народ вообще остался без метафизики, что само по себе являет "по меньшей мере странное зрелище". Стремясь возратить образованному народу утраченную им метафизику, Гегель по сути дела отождествляет ее с новой, требующей полного преобразования логикой. Обосновывая необходимость и своевременность этих преобразований, Гегель в Предисловии ко второму изданию "Н.Л." желает себе досуга для того, чтобы "переработать посвященный новой

663

логике труд 77 раз", в сравнении с Платоном, "передылавшим свое сочинение о государстве 7 раз". Во Введении к "Н.Л." автор дает резкую критическую оценку состояния современной ему логики, считая главным недостатком такого положения отсутствие метода, который бы смог превратить ее в подлинную науку. Прежняя логика (в том числе и кантовская) отрывала, по Гегелю, содержание познания от его формы и оперировала уже готовыми, неподвижными формами мышления. Чтобы оживотворить ее "мертвые кости", по мысли Гегеля, необходим метод, "единственно только и способный сделать ее чистой наукой". При этом, создание новой логики ассоциируется у философа с формированием **содержательной** науки, задача которой состоит в анализе научного метода и мышления, постигающего мир в понятиях. Гегель отстаивает идею содержательности логических форм, т.е. их соотнесенности с предметным содержанием, а также идею совпадения метода и предметного содержания. Именно поэтому логика, по его мысли, должна совпадать с наукой о вещах, или метафизикой, и онтологией. Здесь же во Введении Гегель раскрывает существо своего метода, призванного радикально преобразовать науку логику. Он считает, что метод феноменологии, в которой речь шла о формах и ступенях сознания, вполне может быть применен в логике при рассмотрении необходимых определений мысли — чистых логических форм (понятий и категорий) в процессе их развития. В отличие от позиций Аристотеля и Канта категории являются у Гегеля не просто в форме перечисления или же таблицы, не как связующие формы деятельности рассудка и т.п., а как объективные образы мировой жизни, в которой посредством саморазвития раскрывается абсолютная идея. Заслугой Гегеля и стало исследование и изложение логики как целостной системы логических категорий, построенной как процесс, благодаря чему и обеспечивается связь и полнота их перечисления. Без системы, считает Гегель, нет и не может быть науки, а без метода не может быть системы. Поэтому каждая категория должна быть точно определена, основательно продумана, исчерпана и отвергнута, чтобы уступить место следующей, сохраняющей результаты предшествующего развития и выступающей в качестве более развитого конкретного целого. При этом, движение мышления вперед заключает, по Гегелю, три стороны деятельности: полагающую, противопологающую и соединяющую или, иначе говоря, совершается путем **обнаружения и разрешения противоречий**, содержащихся в понятиях. Этот процесс и есть диалектика. Суть противоречия, по мысли Гегеля, состоит в столкновении противоположных определений, а разрешение противоречия заключается в их объединении. Постоянной темой его диалектики и становится тема единства противоположностей. Каждое обнаружение противоречия состоит в отрицании той мысли, которую только что приходилось полагать и утверждать, а каждое разрешение — есть ее отрицание. Мышление развивается с помощью двух отрицаний, возвращаясь, таким образом, опять к утверждению. Такое двойное отрицание философ назвал "абсолютной отрицательностью", считая, что диалектика и является методом этой отрицательности. Мысль, согласно Гегелю, шаг за шагом, постепенно восходит от простых понятий к сложным, от непосредственных к опосредствованным, от абстрактных к конкретным, т.е. от низшего к высшему; тем самым процесс логического мышления приобретает характер постепенного ряда или прогрессивного движения вперед. Прежде, чем перейти к делению логики, Гегель определяет **предмет** и

место логики в системе его философии. Предметом логики становится у него т.наз. "царство чистой мысли", а сама она — наукой о "чистой идее в стихии чистого мышления". Развитие логической идеи осуществляется в форме категорий, которые и являются теми составными элементами, из которых развивается и развертывается вся гегелевская логика. Уже отмечалось, что новая логика является не формальной, а содержательной, предметной наукой, в роли предмета которой выступает чистая мысль или понятие. Однако гегелевское понятие — это не субъективная мысль, а объективная идея, сущность вещественно-предметного мира, поэтому его логика не может не совпадать с наукой о сущности вещей, т.е. метафизикой. В силу онтологической первичности чистой идеи логика, как наука об этой чистой идее, по Гегелю, **онтологизируется**, а все остальные философские науки, возведенные на логицистском фундаменте, приобретают в системе Гегеля избыточно прикладной характер. В этом контексте принято говорить о т.наз. гегелевском **панлогизме** как установке на выявление во всем сущем основополагающих определений мысли. Из-за этого панлогизма гегелевская логика оказалась по сути всеобъемлющей философской концепцией, охватывающей все стороны действительности. В духе панлогизма вполне закономерен вывод о том, что, будучи наукой об абсолютной идее, составляющей единственно подлинную действительность, логика должна тем самым как бы растворить в себе все остальные науки. Для решения вопроса о причинах создания Гегелем философии природы и философии духа необходимо рассмотреть сущность и природу самого гегелевского абсолюта, осуществляющего себя в процессе саморазвития. Согласно Гегелю, первоначально абсолюта лишен самосознания и представляет собой логическую идею, или абсолютный дух "в себе"; логическая идея в себе и является предметом науки логики; другие же философские науки — философия природы и философия

664

духа рассматривают абсолюта в других его формах или ипостасях (первая в его "инобытии", вторая — как идею "для себя"). Логика становится, таким образом, наукой только об одном из трех моментов абсолюта — в форме чистой мысли, которая (чистая мысль), в свою очередь, должна быть показана в ее осуществлении или, как говорит Гегель, в "предикции самой себя самой собою". Логические категории и становятся ее предиката-Ми, т.к. развитие абсолюта в элементе чистой мысли представляется в форме развертывания категорий. Будучи лишь одним из проявлений абсолюта, только одной из форм его существования, логика, по Гегелю, есть "истина, какова она без покровов в себе и для себя самой... до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа". Однако истина (абсолюта) не существует до природы и конечного духа, до них или раньше их, поэтому такое ее изображение Гегель считал односторонним и не подлинно действительным, отсюда и его знаменитое сравнение категорий — предикатов этого абсолюта с "теньями", а самой логики — с "царством теней" действительности. Однако само это царство он рассматривал в качестве основы всей действительности и, следовательно, изучающей эту действительность науки: "... различия между отдельными философскими науками суть Лишь определения самой идеи, и лишь она одна проявляется в этих различных элементах. В природе мы ничего не познаем другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме отчуждения, внешнего обнаружения, точно так же, как в духе эта же самая идея есть сущая для себя и становящаяся в себе и для себя". Все философские науки стремятся, таким образом, открыть логические формы в произведениях природы и духа, поэтому логика должна предшествовать в системе философии всем другим отдельным философским наукам, которые по сути реализуют это "царство теней"; сама же она дает как бы план реализации абсолюта в виде системы категорий, по которому и осуществляется развитие подлинной действительности. Изложение **логики бытия** — первой содержательной части работы "Н.Л." — Гегель осуществляет с проблемы начала. В "Феноменологии духа" этот вопрос решался предельно просто, ибо в роли такого начала выступала исходная ступень познания — чувственная достоверность. Естественно предположить, что начало логики должно как-то определяться Конечным пунктом феноменологии — понятием абсолютного знания. Однако все время имея в виду этот результат, Гегель все же по-новому ставит вопрос о начале развертывания науки. Прежде всего он исключает возможность принятия какого-либо догматического принципа или субъективного требования на манер Фихте ("воздвигни свое Я, осознай себя" и т.п.). Гегель напишет, что "...начало должно быть абсолютным, или, что

здесь то же самое, абстрактным началом; оно, таким образом, **ничего** не должно **предполагать**, ничем не должно быть опосредовано и не должно иметь какое-либо основание; оно само, наоборот, должно быть основанием всей науки. Оно поэтому должно быть чем-то (ein) всецело непосредственным или, вернее, лишь **самим** (das) **непосредственным**". Акцентируя в качестве начала "само непосредственное", или непосредственное знание, Гегель в то же самое время говорит и о невозможности такового, ибо все непосредственное, как он считает, всегда уже опосредовано предшествующим развитием. Начало новой логики, как уже отмечалось, не могло не быть опосредовано "Феноменологией духа", последним результатом которой стало чистое (абсолютное) знание или "чистое мышление". Гегель напишет, что "начало есть **логическое** начало, поскольку оно должно быть сделано в стихии свободно для себя сущего мышления, в **чистом знании**". Теперь оно (чистое знание) возникло, оно есть и имеет характер непосредственности, но оно совершенно неопределенное и неразвитое и потому имеет характер **простой**, **незаполненной** непосредственности: в нем еще не содержатся и не должны содержаться различия и отношения к другому. **Что** это такое, нужно еще определить и развить, в чем, по Гегелю, и заключается

задача логики. Об этом чистом мышлении, как возникшем, как состоянии теперь существующем или непосредственном, на первых порах, согласно Гегелю, ничего нельзя сказать, кроме того, что оно **есть**. "В своем истинном выражении простая непосредственность есть поэтому **чистое бытие**. Подобно тому как **чистое** знание не должно означать ничего другого, кроме знания как такового, взятого совершенно абстрактно, так и чистое бытие не должно означать ничего другого, кроме **бытия** вообще: бытие — и ничего больше, бытие без всякого дальнейшего определения и наполнения", — пишет Гегель. Чистая мысль становится, таким образом, чистым бытием потому, что она есть **существующая** мысль, а не просто мысль о чем-либо; потому, что на ступени чистого знания противоречие между мыслью и бытием вообще снято. Отталкиваясь от этого неопределенного, чистого бытия, лишенного каких бы то ни было качественных различий, Гегель далее выстраивает в тексте всю сферу бытия, постепенно наделяя его все большими определенностью и качеством. Учение о бытии, по мысли Гегеля, включает в себя следующую цепочку категорий: **качество** (чистое бытие, наличное бытие, для-себя-бытие); **количество** (количество, определенное количество, количественные отношения), **мера** (специфическое количество, реальная мера, становление сущности). Причем, каждая последующая системная категория гегелевского учения о бытии оказывается содержательнее предыдущей, составляя в

665

совокупности всеобъемлющую содержательность развития логической идеи. **Учение о сущности**, или логика сущности, представлено в "Н.Л." системой парных, взаимоопосредованных категорий, взаимоотражающих различные определения сущности: сущность "в себе самой", или **рефлексия**; сущность, выходящая в сферу наличного бытия, или сущность в виде **явления**; сущность единая со своим явлением, или сущность как **действительность**. Каждая из этих групп делится на более детальные категории: так в первой части учения о сущности — разделе, посвященном рефлексии, — Гегель рассмотрел категории тождества, различия, противоположности, противоречия и основания. Здесь же он сформулировал проблему о соотношении диалектической и формальной логик, которая по сей день широко обсуждается в современной логике и аналитической философии. Вторая часть логики сущности посвящена анализу таких категорий, как вещь, явление, существенное отношение. Наиболее интересным фрагментом этого раздела учения о сущности стал гегелевский анализ кантовской "вещи в себе", в котором обнаруживается коренное отличие двух мыслителей в ее понимании. Называя кантовскую "вещь в себе" не более, чем "пустой абстракцией от всякой определенности", Гегель полагает ее как неразвитое состояние, достигающее ближайшего определения путем развития ("человек в себе — есть ребенок...; растение в себе — зародыш"). Третья группа категорий в учении о сущности включает в себя возможность, случайность и необходимость, субстанцию, причинность и взаимодействие. И, наконец, последней, третьей, сферой гегелевской новой логики стала т.наз. **логика понятия**, в рамках которой мыслителем были поставлены и исследованы многие важные проблемы логики и методологии научного познания, на освещении которых следует задержаться более подробно. Третью часть своей логики Гегель называет "Субъективной логикой, или Учением о понятии" в отличие от двух предыдущих, объединенных общим термином "объективная логика". Суть этого разделения объясняется им таким образом, что только здесь, на ступени понятия, идея в своем развитии в элементе чистой мысли достигает себя самой или своей "самости" как субъекта. Понятие, по Гегелю, есть истина бытия и сущности, к нему надо было придти; только сейчас, в сфере субъективной логики, мышление (абсолют) встречается с самим собой, имеет себя не как другое, а как свое собственное бытие, достигая, наконец, своей адекватной формы в виде субъекта или понятия. Содержание данного раздела непосредственно сопрягается с вопросами традиционного курса формальной логики; сам Гегель говорит, что здесь ему нужно было лишь придать "новое расположение старому, прочно построенному городу, занятому обитателя-

ми"; однако в действительности он затрагивает здесь и целый ряд проблем, имеющих глубоко содержательное значение (этапы становления и развития научной теории, структура человеческой целесообразной деятельности, основополагающая роль орудий труда в истории человеческого общества, соотношение теоретической и практической деятельности людей, истина, научный метод и тому подобные реальные проблемы, решением которых и по сей день занято научное познание). Внутренняя целостность сферы "субъективной логики" подразделяется Гегелем также на три основные части, причем, сама общая схема этого деления предполагает переход от субъективного понятия в разделе **субъективность** (понятие в узком смысле, суждение и умозаключение) к объективному понятию — раздел **объективность** (механизм, химизм и телеология), а от него — к **идее** (жизнь, познание и абсолютная идея). Именно первый раздел (или учение о понятии) посвящен рассмотрению вопросов традиционной формальной логики, материал которой, по словам Гегеля, следует "просто привести в движение". Много внимания здесь посвящено непосредственно характеристике самого понятия, которое для Гегеля является не просто логической формой мышления, а существует объективно, олицетворяя собой ту творческую мощь, которая и порождает все наличное бытие. Развитие понятия осуществляется от всеобщего к частному и от него к единичному; в этой тройственной схеме решающее место и роль были отведены именно всеобщему, которое, по Гегелю, является не результатом абстрагирующе-обобщающей деятельности мышления, а существует самостоятельно, продуцируя затем все остальное. Надо отметить, что эта логика движения (всеобщее — частное — единичное) получила в гегелевской логике, как впрочем и в других частях его учения, статус

своего рода принципа системного построения. Принято акцентировать, что эта связь всеобщего, частного и единичного выражается в единстве трех частей его системы. Так, логика являет собой всеобщее, философия природы — частное, философия духа — единичное, а вся система Гегеля есть не что иное, как умозаключение, в котором логическая идея есть основа и исходный пункт развития, природа же представляет собой средний термин силлогизма, связывающий идею с духом. В отделе об объективности понятия наиболее четко иллюстрируется гегелевский тезис о творческой природе понятия как сущности и творца мира, ибо объект, по Гегелю, и есть осуществленное понятие, однако подобного рода переход из сферы субъективного в сферу объективного не следует рассматривать уже как переход логической идеи в природу; Гегель оставляет нас пока в области чистой мысли и не более, — как бы наперед проигрывая предысторию последующего реального развития. Во-

666

плотившись в объекте, понятие становится тем самым идеей, раскрываемой последовательно в жизни индивидуума и рода; в познании (в этой части учения об идее Гегель дает блестящий анализ процесса познавательной деятельности, методов познания, раскрывает деятельный и творческий характер субъекта). Последняя ступень развития идеи и понятия в целом — абсолютная идея, являющая собой единство идеи жизни и идеи познания, чистую форму понятия, созерцающую свое содержание как саму себя. Гегель напишет, что "в качестве формы на долю идеи ничего не остается, кроме **метода** этого содержания, — определенного знания достоинства ее моментов". Таким истинным ее содержанием становится совокупность всех предшествующих моментов развития, или, по словам Гегеля, "**вся система**, развитие которой мы проследили доселе", все представшее перед нами в логике движение. Заключает "Н.Л." характеристика Гегелем его метода, которой для него не есть внешняя форма, а представляет собой "душу" содержания. Сам он называет его **спекулятивным**, полагая, что философский разум устанавливает единство противоположностей, которые рассудок мыслит как абсолютно разделенные и противостоящие. Суть его в "положенном разделении идеи", "низведении всеобщностью своей непосредственности в самом себе на степень момента и, таким образом, положении того, что есть отрицательное в начале". В качестве другой важной черты гегелевского метода можно назвать восхождение от абстрактного к конкретному, ибо исходным пунктом движения логической идеи им было взято "чистое бытие" — самое абстрактное понятие всей его логики. Как и другая крупная его работа — "Феноменология духа", — гегелевская "Н.Л." подробно исследовалась и исследуется зарубежными и отечественными гегелеведами. Если в отечественной традиции преобладающим являлся тип анализа, акцентировавший главным образом специфику, структуру и значение гегелевской диалектической логики, исследование системной работы философа и специфической реализации в его логике принципа историзма, то в границах современной западной философии явно преобладает подробный текстологический анализ и интерпретация отдельных разделов, глав и категорий работы. Большое место, особенно в англоязычной традиции, занимают работы, посвященные анализу проблемы языка гегелевской логики и т.д.

Т.Г. Румянцева

"НАУКИ О ПРИРОДЕ И НАУКИ О КУЛЬТУРЕ" (1910) — одна из наиболее значимых работ Риккерта,

"НАУКИ О ПРИРОДЕ И НАУКИ О КУЛЬТУРЕ" (1910) — одна из наиболее значимых работ Риккерта, в которой излагаются основы разработанной им методологии исторического знания. Книга представляет собой переработку и публикацию, причем в значительно расширенном виде, идей доклада, прочитанного автором в 1898 и изданного в 1899. После завершения работы над текстом "Границы естественно-научного образования понятий" (1896—1902) Риккерт счел необходимым вновь вернуться к обсуждавшимся в докладе вопросам, чтобы дополнить первоначальный очерк: а) своими замечаниями по поводу оживленной полемики, возникшей в связи с выходом в свет его трудов по методологии; б) а также более ясным, как он посчитал, изложением вопроса о значении ценностей для наук о культуре. Текст был предназначен главным образом для ученых — представителей частных наук, которые, по словам его автора, с одной стороны, ощущают "потребность осознания сущности своей научной деятельности", а с другой — не имеют "либо охоты, либо времени изучать большие труды по логике". Выполняя роль своего рода введения к вышеупомянутой книге, данный очерк должен был показать "запутанность и сложность проблемы классификации наук" и "возбудить интерес к более серьезным занятиям в этой области". Первая публикация текста на русском языке была осуществлена в 1911 (под редакцией С.И.Гессена). Работа состоит из 14 небольших глав. В **первой главе** под названием "Постановка проблемы" Риккерт пытается наметить главную цель всех своих последующих рассуждений, которая состоит "в развитии понятия, определяющего общие интересы, задачи и методы неестественно-научных дисциплин, и в разграничении их от методов естествознания". Полагая, что все эмпирические науки распадаются на две главные группы, и что представители каждой из них связаны общими интересами, он в то же самое время акцентирует тот факт, что в отличие от естествоиспытателей, ясно осознающих эту общность, представители другой группы наук до сих пор не могут найти даже общего названия для их совместной деятельности, что во многом обусловлено отсутствием для нее вполне определенного понятия.

По мысли Риккерта, это понятие лучше всего выражается термином *науки о культуре*. Отсюда возникает вопрос: что же такое представляет собой наука о культуре и в каком отношении находится она к исследованию природы? Риккерт замечает, что его в данном случае совершенно не интересует особое *содержание* двух этих групп дисциплин, и то, как каждая из них находит нужный для нее *материал*; он занят поисками различий в самом процессе упорядочения и переработки этого материала, т.е. тех *общих* различий двух основных форм мышления, которые обуславливают выработку понятий. При этом философ сознательно абстрагируется от всего общего, что соединяет друг с другом обе группы наук, и разделяет в понятии то, что в действительности оказывается тесно связано друг с другом. Такая схема действий кажется ему особенно важной для

667

наук о культуре, в которых, как он полагает, в совершенно недопустимой степени переступаются границы между ними и естествознанием, что во многом обусловлено различной степенью развития этих наук. Так, в естественных науках наличествует и общепринятая терминология, и четкое представление о месте и специфике задач каждой из этой группы наук в совокупном целом. Что же касается наук о культуре, то отсутствие прочной основы в этой области еще столь велико, что ее представителям приходится даже защищать свою самостоятельность от натурализма естественных наук, провозглашающих свой метод в качестве единственно правомерного. Это вовсе не значит, что естествоиспытатели обладают на сегодняшний день более ясным пониманием логической сущности своей деятельности; все дело в исторической ситуации, благодаря которой деятели этих наук оказались в более выгодном положении. Описанию этой "исторически сложившейся ситуации" и посвящена **вторая глава** работы с одноименным названием. В ней, в частности, говорится о том, что для философского обоснования естествознания было уже чрезвычайно много сделано и естествоиспытателями и философами, а сама философия 17 в., занимавшаяся главным образом разработкой естественно-научного метода, едва ли вообще может быть отделена от естествознания. Позднее Кант окончательно установил в качестве руководящего для данной методологии понятие "природа" как определенное общими законами бытие вещей, ограничив тем самым естественно-научный метод областью специального исследования. С тех пор и до сегодняшнего дня, по мысли Риккерта, естественные науки пользуются "благами прочной традиции", имея общую цель, общие и основные понятия, придающие им единство и связь. Совсем иная ситуация обстоит, по мнению Риккерта, с науками о культуре. Они значительно моложе, получив большое развитие лишь в 19 в., и потому менее закончены. У них почти нет склонности к методологическим исследованиям; если такие исследования все же встречаются, они ограничиваются лишь отдельными областями и чрезвычайно разрозненны. Риккерт делает вывод об отсутствии на сегодняшний день широкого философского обоснования наук о культуре. Тем не менее, он все же пытается отыскать в прошлом то, что уже было сделано в этом направлении. Прежде всего он упоминает здесь Канта с его попытками положить конец единовластию натуралистического мировоззрения, и философов немецкого идеализма, заложивших основные понятия наук о культуре. Высоко оценивая заслуги Гегеля и считая, что тот вполне сознательно положил историческую жизнь в основу своего мировоззрения, Риккерт в то же время говорит о невозможности принять его систему в целом и даже предостерегает от гальванизации букв-вы гегелевской философии и других ценных попыток в этой области, полагая, что последние вряд ли смогут помочь сегодня наукам о культуре в деле определения и выяснения их задач. Именно поэтому Риккерт не считает нужным примыкать здесь к тому, что уже было сделано в прошлом, предпосылая собственному систематическому изложению лишь краткую критику наиболее распространенного ныне взгляда по вопросу о делении наук. Этой критике он и посвящает **третью главу** своего исследования — "Основная противоположность". Так как науки различаются между собой и по предметам и по методу, то чаще всего и разделение их осуществляется с *материальной* и *формальной* точек зрения, что вовсе не означает, однако, что оба эти принципа деления должны совпадать. Тем не менее, это не принимается во внимание большинством современных философов, которые почти всюду кладут в основу, в качестве принципа деления, понятия природы и духа, понимая под первой — материальное, под вторым — психическое бытие, и лишь затем из особенностей предметов выводят и формальные различия двух методов. Главным при делении наук считают сегодня, таким образом, особый характер психического бытия, отсюда и сам термин "науки о духе" и главенствующая роль психологии для обоснования исторических наук. Риккерт считает данный термин хотя и не безусловно ложным, но все-таки недостаточным для характеристики действительных различий двух групп наук, а материальное различие, акцентирующее связь неестественно-научных дисциплин преимущественно с психическим бытием, не главным признаком деления. Из него нельзя вывести формальную противоположность двух различных методов и, более того, невозможно объяснить, почему сегодня в области психологии наряду с философами сплошь и рядом работают главным образом естествоиспытатели, в то время как историки и другие представители "наук о духе" вообще не интересуются современной психологией. Риккерт говорит о преувеличении значения психологии для исторических наук и о тех опасностях, которыми чревато сегодня применение к ним ее метода. Еще более важным обстоятельством кажется ему то, что простая противоположность природы и духа вообще (т.е. чисто материальное различие) не в состоянии дать исчерпывающего деления всех наук, что встречающиеся здесь проблемы предполагают поставить на первый план все же учение о методе — т.е. формальное

различие. Сам Риккерт объясняет это тем, что существует только одна действительность и материальную противоположность объектов можно получить *только благодаря специальному выделению* из целого этой действительности некоторого количества предметов и явлений, представляющих для нас особую важность и значение, т.е. благодаря противопо-

ложности интересов ученых. Именно поэтому Риккерт считает необходимым дополнить материальный принцип деления формальным, различая естественно-научный и исторический методы, что не означает, впрочем, простой замены одного другим. Оба эти принципа деления органически связаны друг с другом, поскольку выделение, к примеру, объектов культуры возможно только благодаря историческому методу, а понятие этого метода можно уразуметь лишь в связи с понятием культуры. Философ считает, что естественно-научный метод вполне может быть применим и к области культуры, равно как и исторический к наукам о природе, благодаря чему возникают многочисленные промежуточные науки. И все же это не может уничтожить противоположность между двумя группами наук, которые резко отграничиваются друг от друга и в материальном и в формальном отношениях. Иначе говоря, несмотря на все возможные промежуточные формы, при исследовании природы все же пользуются преимущественно естественно-научным методом, а при исследовании культуры — историческим. Все дальнейшее изложение работы и представляет собой рассмотрение *материальной* противоположности природы и культуры и *формальной* противоположности естественно-научного и исторического методов. Разъяснению сути первой противоположности — природы и культуры — и посвящена **четвертая глава** с одноименным названием. Риккерт подробно анализирует здесь значение слов "природа" и "культура", понимая под первым совокупность всего того, что возникло само собой, а под вторым — непосредственно созданное человеком, "сознательно взлелеянное им ради связанной с ним ценности". Главным отличием культуры он считает, таким образом, воплощение ценностей, которые всегда заложены в ее объектах. Риккерт называет эти объекты *благами*, отличая последние от самих ценностей. Что же касается явлений природы, то они мыслятся вне этой связи, которая, собственно говоря, и есть то, что позволяет нам с уверенностью различать два рода объектов. Что касается ценностей, превращающих части действительности в объекты культуры и выделяющих их этим самым из природы, то о них нельзя говорить, что они существуют или не существуют, они только значат, т.е. или фактически признаются общезначимыми, или же их значимость постулируется, по крайней мере, хотя бы одним культурным человеком. Риккерт показывает, что именно эта противоположность природы культуры, поскольку дело касается различия обеих групп объектов, и лежит в основе деления наук. Причем, само понятие культуры охватывает собою при этом все объекты всех "наук о духе" (за исключением психологии). Выражение "науки о культуре", считает он, гораздо лучше подходит к неестественно-научным

дисциплинам, чем термин "науки о духе", так как к культуре мы причисляем и орудия производства, и технические изобретения и т.п., что хотя и создается при помощи естественных наук, но, строго говоря, не относится к объектам естественно-научного исследования. Науки о культуре нельзя вообще ограничивать только духовными процессами, полагает Риккерт. Тем самым не понятие духовного, а точка зрения ценности, отделяет блага от действительности, свободной от ценности; культуру, как совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями, от природы. **Пятую главу** своей работы под названием "Понятие и действительность" Риккерт посвящает в основном исследованию других, более глубоких, как он считает, различий между двумя группами наук, переходя от ранее рассмотренного материального принципа деления к *формальному*. В качестве предварительного этапа выяснения сущности научного метода философ считает необходимым сделать ряд замечаний относительно самого понятия познания, которое, по его мнению, ни в коей мере не должно быть рассматриваемо как отображение действительности, но только как преобразование данного материала представлений понятием, "ибо процесс этот, есть единственное, что ей непосредственно доступно". Сама эмпирическая действительность, по Риккерту, представляет собой для нас необозримое многообразие, увеличивающееся по мере того, как мы углубляемся в нее, поэтому познание может быть лишь преобразованием, более того, всегда только упрощением этой "иррациональной" действительности. Ее иррациональность заключается в соединении разнородности и непрерывности, поэтому будучи такой, "как она есть", действительность не может быть воспринята в понятиях. Действительность может сделаться рациональной только благодаря абстрактному разделению разнородности и непрерывности. Непрерывная среда может быть охвачена понятием лишь при условии ее однородности; разнородная же среда может быть постигнута в понятии лишь в том случае, если мы сделаем в ней как бы прорезы, т.е. превратим ее непрерывность в прерывность. Тем самым, как считает Риккерт, для науки открываются два пути образования понятий: через оформление разнородной непрерывности либо в однородную прерывность либо в разнородную прерывность. Отсюда философ приходит к решающему для всего учения о методе взгляду, суть которого заключается в необходимости принятия науками неких исходных "априори" в виде предпосылок, на которых они могли бы основываться при превращении разнородной непрерывности в прерывность, или в принципе выбора, пользуясь которым они могли бы в данном им материале отделять существенное от несущественного. Этот принцип носит, согласно Риккерту, чисто формальный

характер, проясняя тем самым само понятие научной формы. Таким образом, не отображение действительности, а выделение нами из нее с помощью формального принципа сущности вещей и есть познание. Задачей учения о методе и становится, по Риккерт, выявление этих руководящих при образовании сущности вещей точек зрения, ибо именно от того, как мы прерываем поток действительности, выбирая существенные элементы, и зависит характер научного метода и, более того, решение вопроса о принципиальных различиях между двумя группами наук с точки зрения их метода. А для того, чтобы понять определяющий метод той или иной науки, следует, по Риккерт, ознакомиться с ее принципами образования понятий, с тем, как наглядное содержание действительности вводится в форму понятия. Подробному описанию этих принципов образования понятий и посвящено по сути содержание всех последующих глав работы. В **шестой главе** философ подробно анализирует естественно-научный метод (она так и называется — "Естественно-научный метод"), суть которого он видит в образовании *общих* понятий. Анализируя историю науки со времен Аристотеля, Риккерт показывает, что научное образование понятий указанным способом (т.е. когда существенным в вещах и процессах является лишь то, что они имеют общего с подпадающими под то же понятие объектами, а все чисто индивидуальное в них, как не существенное, не входит в науку) до сегодняшнего дня полагается единственно возможным и общепризнанным, что нет и не может быть в принципе науки о единичном и особом, рассматриваемых с точки зрения этой единичности и особенности, ибо цель науки заключается в том, чтобы подвести все объекты под общие понятия закона. Риккерт задает вопрос о том, определяет ли подобное образование понятий действительно характер *всякой* науки? Когда речь идет о естественнонаучном методе, отвечает он, то научные понятия здесь всегда являются общими, *естествознание генерализирует*, а его метод есть метод генерализирующий. Существенным в вещах здесь является лишь то, что они имеют общего с другими объектами, индивидуальное — несущественно и в науку не входит. При этом Риккерт показывает, что вся действительность, в том числе и психическая, может быть рассматриваема генерализирующим образом как природа и значит также должна быть понята при помощи естественно-научного метода. В следующей **седьмой главе** — "Природа и история" — он пытается ответить на вопрос о том, будут ли вообще возможны другие методы кроме естественно-научных. Ведь если этот метод применим одинаково к материальным и духовным явлениям, а третьей области действительности не существует, то с формальной точки зрения понятие науки должно совпадать с понятием естество-

знания, и всякая наука должна стремиться к отысканию общих понятий или естественных законов. Если же и должен существовать другой принципиально отличный способ образования понятий, который по-иному отделял бы существенное от несущественного, то его явно нельзя связывать с особенностями духовной или психической жизни. Науки, целью которых является *не* установление естественных законов и даже вообще не образование общих понятий, являются историческими науками, которые хотят излагать действительность с точки зрения ее индивидуальности; естественно-научное понятие оказывается здесь бессильным, так как оно исключает все индивидуальное как несущественное. Именно в этом и видит свою задачу история, из нее и следует исходить при понимании ее формальной сущности и логической структуры ее метода. История не *хочет* генерализировать так, как это делают естественные науки. Риккерт ссылается здесь на своего предшественника — Виндельбанда, который "номотетическому" методу естествознания противопоставил "идиографический" метод истории, как направленный на изображение единичного и особенного. Одна и та же действительность, рассматриваемая с двух различных точек зрения, дает нам два чисто логических понятия — природы и истории, и именно в этом смысле, полагает Риккерт, можно генерализирующему методу естествознания противопоставить индивидуализирующий метод истории. Это различие и дает нам искомый *формальный* принцип деления наук. Из этой формальной противоположности природы и истории Риккерт выводит далее ряд методологических следствий, касающихся вопроса о соотношении истории с наукой о душевной жизни — психологией (**глава восьмая** — "История и психология") и взаимоотношения истории и искусства (под аналогичным названием в работе фигурирует **девятая глава**). Итогами двух этих глав являются выводы: а) о специфике исторической науки, опирающейся на принцип индивидуализирующего образования понятий, и потому неспособной заимствовать у психологии или другой генерализирующей науки ее точки зрения; б) о недопустимости отождествления формального принципа истории, обосновывающего ее прежде всего как науку, с принципами художественного творчества, опирающегося на простое наглядное представление. Наиболее значимой в содержательном плане является **десятая глава** работы - "Исторические науки о культуре", в которой Риккерт рассматривает проблему *исторического образования понятий*, понимая под последним *всякое* соединение существенных элементов какой-нибудь действительности. Прежде всего он пытается найти руководящий принцип понятий, содержание которых представляет собой нечто особенное и индивидуальное, считая, что тем самым и

будет найдено оправдание деления на науки о природе и науки о культуре. Именно понятие культуры, с помощью которого Риккерт удалось отграничить друг от друга две группы научных объектов, должно определить также и принцип исторического, или индивидуализирующего, образования понятий. Тем самым философ надеется показать связь между формальным и материальным принципом деления наук, выявляя

одновременно специфику исторических наук о культуре. Чтобы раскрыть эту связь, Риккерт подробно анализирует природу объектов, описываемых историческим методом. Он говорит, что в явлениях культуры наш интерес всегда направлен на особенное, индивидуальное, неповторяющееся. Культурное значение объекта покоится не на том, что у него есть общего с другими действительностями, но именно на том, чем он отличается от них. Поэтому действительность, рассматриваемая с точки зрения отношения ее к культурным ценностям, должна быть всегда рассмотрена также со стороны особенного и индивидуального. Культурное значение явления тем больше, чем большей индивидуальностью и исключительностью оно отличается и соответствовать ему будет только индивидуализирующее историческое рассмотрение. Эта связь между культурой и историей позволяет Риккерту сделать вывод не только о недостаточности для культурных явлений генерализирующего рассмотрения, но и о том, что именно понятие культуры делает возможным саму историю как науку; благодаря ему и возникает индивидуализирующее образование понятий. Для исторических наук о культуре действительность распадается на существенные и несущественные элементы, на исторически важные индивидуальности и просто разнородное бытие, т.е. на два рода индивидуального: простую разнородность и индивидуальность в узком смысле слова. Если одна индивидуальность совпадает с самой действительностью и не входит ни в какую науку, то другая, представляя собой определенное понимание действительности, может быть охвачена понятиями. Историк останавливает свое внимание только на тех индивидуальностях, которые воплощают в себе культурные ценности или стоят к ним в некотором отношении. Таким образом, он выбирает только то, что имеет значение для культурного развития, поэтому именно понятие культуры дает историческому образованию понятий принцип выбора существенного (в естествознании таким понятием было понятие природы, рассмотренной с точки зрения общего). Риккерт подчеркивает, что не из особого вида действительности, а только благодаря принципу ценности, оказывается возможным отличить культурные процессы от явлений природы, а содержание индивидуальных, "культурных понятий" от естественных. Чтобы еще яснее выявить все своеобразие этого различия, философ называет теперь исторически индивидуализирующий метод *методом отнесения к ценности*. Далее Риккерт раскрывает природу самих этих ценностей, полагая, что последние не представляют собой ни физической, ни психической действительности, что они вообще не существуют, а только значат. И хотя они связаны с действительностью через блага и оценки, историческое понимание действительности не должно включать в себя каких-либо оценок. История, по Риккерту, не является оценивающей наукой, и ее метод "отнесения к ценности" существенным образом отличается от метода оценки, ибо история устанавливает исключительно то, что есть, устанавливает факты и не более. Культурные ценности, по Риккерту, бывают или всеобщими, т.е. признанными всеми, или предполагаются значащими у всех членов культурного общения. Именно благодаря этой всеобщности культурных ценностей и уничтожается, как считает философ, произвол исторического образования понятий; на ней и покоится его "объективность". Исторически существенное должно обладать значением не только для того или иного отдельного индивида, но и для всех. Хотя Риккерт явно понимает все сложности так называемой исторической объективности, но не затрагивает подробно этой проблемы в данном разделе работы, возвращаясь к ней лишь в последней ее главе. Что же касается десятой главы, то ее заключительная часть представляет собой резюме всего вышесказанного, в котором Риккерт вновь разъясняет принципы открытого им различия двух групп наук, еще раз акцентируя суть избранного им термина "исторические науки о культуре" — как науки о культуре, они изучают объекты, отнесенные ко всеобщим культурным ценностям; как исторические науки, они изображают их единичное развитие в его особенности и индивидуальности; при этом то обстоятельство, что объекты их суть процессы культуры, дает их историческому методу в то же время и принцип образования понятий, ибо существенно для них только то, что в своей индивидуальной особенности имеет значение для руководящей культурной ценности. Поэтому, индивидуализируя, они выбирают из действительности в качестве "культуры" нечто совсем другое, чем естественные науки, рассматривающие генерализирующим образом ту же действительность как "природу". Риккерт в очередной раз призывает решительно отказаться от термина "науки о духе", как неадекватного, неспособного отграничить ни объекты, ни методы наук о культуре от естественных наук. В последующих трех главах он рассматривает некоторые смешанные формы научного образования понятий, ограничиваясь здесь, правда, лишь указанием на самые общие логические принципы. В завершающей **четырнадцатой главе** — "Объективность культурной истории" — он вновь возвращается к затро-

нутой им лишь вскользь в десятой главе проблеме "объективного" изображения культуры историей, считая это крайне необходимым как для решения проблемы об отношении естествознания к наукам о культуре, так и для оправдания самого термина "науки о культуре". "Мыслимо ли когда-либо исключить произвол в исторических науках, если всем историческим образованием понятий руководят ценности?" — спрашивает Риккерт. Речь здесь идет об объективности совершенно особого рода по сравнению с объективностью генерализирующего естествознания, ибо относящееся к ценности описание имеет значение всегда только для определенного круга людей, хотя последние и не смешивают их с чисто индивидуальными оценками. Пользуясь индивидуализирующим методом при формировании пространства исторических фактов, историк не должен руководствоваться личными предпочтениями, производя тем самым субъективную оценку

фактов исторической действительности, ибо в таком случае ни о какой истории как науке не может быть и речи. Ему следует, по Риккерт, опираться на *культурную значимость* того, что составило "эмпирическую материю" исторического факта, а эта культурная значимость факта всегда связана с *культурными ценностями*. Таким образом, Риккерт считает недостаточным ограничиваться фактически всеобщим признанием культурных ценностей, не выясняя их значения, ибо в таком случае будет невозможно говорить об истинности исторического исследования: истинным здесь останется тогда только чистый факт, а все исторические понятия будут обладать значимостью только для определенного времени, не имея никакого отношения к тому, что обладает абсолютной значимостью. Объективность такого описания существует только для более или менее большого круга культурных людей, являясь только исторически ограниченной объективностью, и с точки зрения философии и естественных наук здесь можно увидеть серьезный научный недостаток. В таком случае мы получим тогда столько же исторических истин, сколько существует различных культурных кругов, и все эти истины в равной мере будут обладать значимостью. Риккерт приходит к выводу о том, что следует предположить существование ценностей, которые обладают абсолютной значимостью, и что поэтому фактические ценности, положенные тем или иным историком в основу его изложения, находятся в каком-нибудь отношении к абсолютно значимым ценностям. Только в этом случае все признанное им существенным будет признано и другими людьми. Тема ценностей становится центральной в повествовании Риккерта, и в данном случае он солидарен с Виндельбандом, отстаивавшим мысль о том, что некоторые ценности сопровождают историю человечества от самых его истоков, сохраняя в себе статус всечеловеческого. Их можно считать вневременными, внеисторическими принципами, которые и предполагают осмысление единства человеческого рода и всемирной истории. С необходимостью признания абсолютной значимости культурных ценностей Риккерт связывает еще один важный пункт своих рассуждений, решая вопрос о том, что может служить основой наук о культуре, сомкнув их в одно единое целое. Такую роль он отводит понятию культуры, которое определяет объекты этих наук и является руководящим принципом при образовании ими исторических понятий. А это, по Риккерт, предполагает, что мы уже обладаем понятием культуры в смысле содержания и систематической связи общепризнанных ценностей, что вновь приводит нас к вопросу об их значимости, независимо от их фактической оценки. Проблема объективности истории, понятие всеобщей истории и понятие системы эмпирических наук о культуре вынуждают нас допустить значимость объективных ценностей. Таким образом, единство и объективность наук о культуре обусловлены единством и объективностью нашего понятия культуры, а последние, в свою очередь, — единством и объективностью ценностей, устанавливаемых нами. Человек науки должен предполагать абсолютную значимость теоретических ценностей и уж тем более тот, кто желает изучать науки о культуре, задаваясь задачей оправдания выбора существенного как обладающего безусловной значимостью, будет приведен к необходимости осознания и обоснования руководящих им культурных ценностей. Риккерт завершает свою работу напоминанием о том, что "в сущности все мы верим в объективные ценности, значимость которых является предпосылкой как философии, так и наук о культуре, верим даже тогда, когда под влиянием научной моды воображаем, будто не делаем этого". Ибо "без идеала над собой человек, в духовном смысле этого слова, не может правильно жить". Ценности же, составляющие этот идеал, "открываются в истории, и с прогрессом культуры они, подобно звездам на небе, одна за другой вступают в горизонт человека".

Т.Г. Румянцева

НАУКОУЧЕНИЕ (нем. — *Wissenschaftslehre*) — 1. Термин, используемый

НАУКОУЧЕНИЕ (нем. — *Wissenschaftslehre*) — 1. Термин, используемый Фихте для обозначения собственной системы философских взглядов, отождествляемой им с "учением о науке", "знанием знания", "наукой о сознании" и т.п.; указывающий на проблемную преемственность его философии по отношению к критической философии Канта, целью которой были поиски предельных оснований научного знания. 2. Общее название корпуса работ Фихте, в которых философия обосновывается в вышеозначенном качестве. Начиная с весны 1794 — времени, когда мыслитель выработал в основ-

ных чертах метод своего философствования и приступил к чтению первых лекций по Н. в Цюрихе, и вплоть до конца 1813 — осенних вступительных лекций в Берлинском университете, Фихте постоянно перерабатывал свои идеи, так никогда и не удовлетворившись достигнутыми результатами. Есть сведения, что незадолго до смерти философ задумал изложить свое учение в виде окончательной, завершенной и всесторонне разработанной системы, которая, как он считал, наконец-то открылась ему "с полной ясностью" и очевидностью. Однако неожиданная смерть воспрепятствовала осуществлению этой задачи, к слову говоря, почти не реализуемой к тому времени из-за ставших уже неотъемлемо присущими его учению таких свойств, как эскизность и определенная торопливость. Как писал Фишер, "со времен Фихте философией овладевает какое-то нетерпение, неукротимое движение вперед". Такую изменчивость взглядов и частую доработку и переработку Н. можно объяснить прежде всего жесткой привязанностью философа к преподавательской деятельности, не позволявшей его мыслям созреть постепенно; в отличие от Канта,

десятилетиями вынашивавшего свои идеи, Фихте вынужден был немедленно излагать их в лекционном курсе перед студентами, что не могло не привести в последующем к серьезной работе по их совершенствованию. Можно отметить также и ряд свойств его чрезмерно активной натуры, отличавшейся к тому же бескомпромиссностью и крайне завышенными требованиями по отношению к себе, а также его намерениями, в отличие от большинства немецких философов, непосредственно вмешаться своей философией в ход истории и практически участвовать в ней, воздействуя на мир своими идеями. Для такой личности первостепенное значение приобретают великие исторические события, смена которых каждый раз накладывает серьезный отпечаток на развитие идей. Что же касается времени, в которое жил Фихте, то оно до предела было насыщено такими событиями: например, Великая французская революция, наполеоновские войны, оккупация Германии и т.п. В соответствии с философской эволюцией самого мыслителя так называемый "корпус Н." принято подразделять на два основных блока. К первому относятся работы, написанные им главным образом в 1794—1802, среди которых можно упомянуть следующие: "О понятии наукоучения, или Так называемой философии" (1794, исправленное издание 1798) — произведение, ставшее своего рода введением в Н. или, по выражению самого Фихте, являющееся "частью критики Н." и представляющее собой программу его первых лекций, прочитанных в Цюрихе для узкого круга почитателей. "Основа общего наукоучения" (1794, исправленное издание 1802) — работа, ставшая центральным произведением в комплексе Н., подзаголовок которой — "На правах рукописи для слушателей" — сам автор объяснял фактом непонимания последними основополагающих идей его учения. Предоставляя слушателям тексты своих лекций, Фихте надеялся тем самым прояснить смысл этих идей и сделать их более доступными: (в том числе и в этом проявлялись его блестящие педагогические способности). Неслучайно Шеллинг на этапе разработки собственной системы философии, независимой от Фихте, писал по этому поводу, что "есть одна область, в которой Фихте представляет неподражаемый образец; я говорю о его литературном таланте и о его способности растолковывать: не сомневайтесь, если он сам что-нибудь понял, то он уж разъяснит тебе это до последних мелочей и не отстанет от тебя; он не только тебе скажет, что и как ты должен думать, но и укажет, **что** ты мог бы, но не должен при этом думать, и проявит при этом истинное самопожертвование и силу сопротивления скуке". Следующая работа этого цикла — "Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности" (1795), вышедшая в свет сразу же после "Основ общего наукоучения". Здесь Фихте, по его собственному утверждению, постулировал факт первоначального толчка, вызывающего деятельность "Я"; он считал возможным на этом этапе своего развития перейти от деклараций (в этом, кстати говоря, он всю жизнь упрекал Канта) к непосредственной дедукции основополагающих понятий своего учения. Именно с этой целью он и пишет "Очерк особенностей...", пытаясь вывести и постоянно пояснить сам факт вышеозначенного толчка, играющего столь значительную роль для понимания исходного принципа его Н. Особое место в совокупности работ данного цикла принадлежит двум статьям, написанным Фихте в 1797 для "Философского журнала общества немецких ученых" и, соответственно, опубликованным в этом же году в пятой и шестой его книгах. Речь идет о "Первом введении в наукоучение" и "Втором введении в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему", представляющих собой своего рода пропедевтику его учения и опять же образец дидактического искусства изложения материала. Именно здесь Фихте практически впервые однозначно квалифицирует точку зрения своей философии как "критический идеализм". В "Первом введении в наукоучение" мыслитель попытался также совершенно недвусмысленно установить отношение Н. к системе философских воззрений Канта и "изложить его великое открытие совершенно независимо от Канта". "Моя система, — писал Фихте, — не что иное, как система Канта, т.е. она содержит тот же взгляд на предмет, но в своем способе изложения совершенно не зависит от изложения Канта". Здесь же Фихте устанавливает коренную противополож-

673

ность его философии, как философии свободы (а Н., с его точки зрения, и есть система человеческих знаний о закономерностях и необходимых действиях человеческого духа в его свободном акте рефлексии) всем т.наз. догматическим системам, утверждающим принципиальную зависимость человека от вещей. Считая, что главной целью философии должно стать обоснование знания или опыта, складывающегося из нашего представления о вещах (Фихте называет его "интеллигенцией") и самих этих вещей, мыслитель полагает, что только интеллигенция сама в себе может рассматриваться в качестве независимого от всякого опыта его подлинного основания. Исходный принцип догматизма — "вещь в себе" — оказывается, по Фихте, невозможен в силу того, что возникающая под влиянием этой вещи в себе причинно-следственная цепь, являя собой сплошное действие вовне, при котором ничто не способно к деятельности, обращенной на себя. Иными словами, в этой цепи нельзя найти точку, в которой бы вещь превратилась в представление и стала объектом интеллигенции и где бы из этой вещи в себе происходила интеллигенция. Последняя же, по Фихте, представляет собой несомненно двойной ряд: интеллигенция не только есть, она знает свое бытие, представляя собой одновременно и деятельность, и созерцание этой деятельности. Таким образом, идеализм становится единственно возможной точкой зрения применительно к искомой задаче — поиску оснований опыта. Именно из этого принципа — интеллигенции в себе — Фихте и попытается теперь объяснить опыт, как систему наших необходимых представлений. Отвечая на вопрос о том, как из интеллигенции возникает

опыт, философ отмечает активный характер интеллигенции, понимая последнюю в качестве производящего основания и деятельностного принципа. Здесь же, в "Первом введении к наукоучению" он пытается еще более точно конкретизировать задачи своего Н., считая главной из них теперь — прозрение принципа интеллигенции, исчерпывающее развитие которого и даст в итоге опыт. Фихте подробно очерчивает область Н. — от принципа интеллигенции до совокупности опыта — и его основную цель — поиски основ опыта из происходящего в самом сознании вследствие свободного акта мышления. "Второе введение...", в отличие от первого, Фихте посвятил более искушенным в философских вопросах читателям, уже имеющим определенную систему философских взглядов. Отсюда и большая сложность стоящей здесь перед автором задачи — "внушить недоверие к их правилам" и дать "предварительное исследование о методе" Н., "решительно отличающемся от построения и значения обычных доселе философских систем". Важнейшим понятием, суть которого здесь проясняется, становится понятие "интеллектуального созерцания". Обращаясь к первому основоположению Н., гласящему "Я есмь Я", или "Я полагает само себя", Фихте акцентирует внимание на том факте, что в этом акте самомышления, благодаря которому Я впервые возникает для себя, оказываются соединены в одно целое действие и созерцание этого действия. Это действие, говорит он, не может быть познано опосредствованно, через понятия; оно дано непосредственно в созерцании. В акте самосознания Я непосредственно созерцает свое действие, обращенное на меня же самого. Это непосредственное созерцание и есть, по Фихте, интеллектуальная интуиция. В свое время Кант различал созерцание (как чувственность) и мышление (рассудок), отвергая понятие интеллектуального созерцания, ставшего одним из важнейших положений предшествующего ему рационализма. Созерцание, по Канту, всегда чувственно; непосредственно даны лишь чувственные впечатления, которые интеллект связывает и опосредствует с помощью понятий. Все знание, таким образом, опосредствованно; нет и не может быть непосредственного созерцания при помощи интеллекта (исключая разве что божественный интеллект, который в акте непосредственного созерцания одновременно творит умопостигаемые сущности). В отличие от Канта, у Фихте в акте самосознания Я, созерцая, одновременно и порождает созерцаемое; этот акт и есть интеллектуальная интуиция, непосредственное знание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю. Таким образом, из своего первопринципа "Я есмь Я" Фихте выводит не только форму, но и содержание всего сущего, наделяя человеческое сознание прерогативой божественного (по Канту) интеллекта, а именно — порождение бытия в акте его созерцания. Фихте решительно отвергает здесь кантовскую вещь в себе, аффицирующую извне наше сознание, считая, что Кант, признав ее, ограничил тем самым им самим введенный принцип деятельностной активности и спонтанности сознания. Допустив интеллектуальное созерцание, Фихте освободил тем самым Я от всего, находящегося вне его и хоть сколько-нибудь сковывающего его деятельность: теперь она всецело определяется самой собою. Однако этот свой метод Фихте всячески пытается подкрепить ссылками на своего великого предшественника, полагая, что последний также допускал интеллектуальную интуицию, вводя понятие трансцендентального единства апперцепции. Не желая видеть принципиальной разницы в своем и кантовском его понимании, Фихте расценивает акт трансцендентальной апперцепции в качестве акта созерцания рассудка, в котором последний выступает как интуитивный, порождая в нем, этом акте, впервые само наше Я. В итоге он отождествляет сознание и самосознание, считая, что в акте "Я мыслю" само Я рождается впервые, являясь

продуктом свободного акта самоотождествления. Поэтому в начале фихтеанского Н. неизбежно оказывается положенным требование, как предварительный акт порождения самого Я — "Воздвигни свое Я, стань самосознательным субъектом — и тогда только ты станешь философом; мысли, следи, как это происходит" и т.п. Таким образом, Фихте обосновывает интеллектуальное созерцание в качестве единственно прочной точки зрения для всякой философии, исходя из которой он попытается в дальнейшем объяснить все происходящее в сознании. Он напишет: "Я не могу покинуть эту точку зрения, потому что не смею ее покинуть... Я должен в своем мышлении исходить из чистого Я и мыслить его как абсолютно самостоятельное, не как определенное через вещи, а как определяющее вещи". "Опыт нового изложения наукоучения" (1797) — следующая работа, непосредственно примыкающая к первым двум "Введениям...", которая не была закончена автором и по сути обрывается на первой главе (состоящей из трех небольших параграфов) из-за разгоревшегося в это время т.наз. спора об атеизме, в результате которого разразился скандал и Фихте был вынужден покинуть Йенский университет. В качестве своего рода подзаголовка первой и единственной главы данной работы Фихте формулирует следующий тезис — "Всякое сознание обусловлено непосредственным сознанием нас самих". Таким образом, он пытается продолжить начатое им во "Введениях..." обоснование и разъяснение смысла своего первого основоположения; в очередной раз пишет о деятельностной природе мышления; разъясняет суть метода интеллектуального созерцания, конкретизирует понятие "интеллигенции", употребляя наименование "яйность" (Ichheit) и т.п. Второй блок Н. состоит главным образом из произведений, написанных в 1801—1812 и опубликованных после смерти философа его сыном. Среди них: "Изложение наукоучения 1801 г.", "Наукоучение" (работа, составленная из текстов его лекций в 1804), "Сообщение о понятии наукоучения и его дальнейшей судьбе", написанное в 1806, "Наукоучение в его общих чертах", вышедшее в 1810 в качестве небольшого приложения к "Фактам сознания" — работы, сыгравшей важную роль в становлении европейской философской феноменологии,

многие примеры из которой были использованы впоследствии Гуссерлем. "Наукоучение" (вновь тексты лекций, 1812), и "Наукоучение", составленное из текстов лекций, прочитанных весной 1813 и оставшихся так и незаконченными из-за начавшейся войны, и, наконец, вступительные лекции к "Наукоучению", прочитанные в Берлинском университете осенью 1813. Главенствующее для первого периода Н. понятие "Я" заменяется во второй период понятием "знания", затем "абсолютного знания", сопрягающимся с "абсолютом", единственно

возможным проявлением которого оно (знание), согласно Фихте, и является. Подобного рода поворот был во многом обусловлен результатами острой полемики, которая развернулась между Фихте и Шеллингом начиная с 1801, когда последний, окончательно избрав путь самостоятельного развития, стал упрекать творца Н. в субъективистской односторонности его взглядов. Фихте пытался всячески защитить претензии Н. на право считаться универсально-всеобъемлющей и единственно-подлинной философией. Отсюда в его работах последних лет постоянно звучит мысль о том, что в Н. следует "исходить из абсолютного знания", что разительно отличается от первоначального акцента мыслителя на самосознающем и самостоятельном "Я" как исходном пункте Н. Пытаясь выяснить для себя суть этого абсолюта, Фихте приходит затем к отождествлению его с Богом. Таким образом, его Н., несмотря на сохранение прежнего для него названия, все больше приобретает черты теософии, свидетельством чему может служить весьма характерное высказывание из одной из его последних работ — "Наукоучение в его общих чертах", где Фихте напишет: "От наукоучения не может укрыться следующее. Только одно существует безусловно через самого себя — Бог. Бог же не есть мертвое понятие, которое мы только что высказали, но он есть в самом себе жизнь и только жизнь... Но если знание должно все-таки существовать, не будучи самим Богом, то, так как нет ничего, кроме Бога, оно может быть все же лишь самим Богом, но Богом вне его самого; бытием Бога вне его бытия; его обнаружением, в котором он был бы совсем так, как он есть, и все же оставался бы также в себе самом совсем так, как он есть...". Даже, будучи наполнено теософским содержанием, Н. сохраняло для Фихте свое высокое теоретическое значение, никогда не растворяясь в традиционной религиозности. Так до последних дней жизни он испытывал священный трепет перед начальными стихами Евангелия от Иоанна — "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был Слово", видя в них удивительное совпадение со своими поздними теософскими идеями о тождественности по содержанию божественного наличного бытия и знания, "в котором содержится мир и все сущее". Теософский вариант его Н. также оказался неразработанным, представляя собой не более, чем наброски, по которым чрезвычайно трудно составить целостное представление о его поздней системе взглядов.

Т.Г. Румянцева

"НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА" ("Negative Dialektik", 1966) — книга Адорно,
"НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА" ("Negative Dialektik", 1966) — книга Адорно, посвященная характеристике методологического подхода "материальных исследований". В рамках этого изложения Адорно, в от-

675

личие от предшествующих публикаций, впервые детально и полно изложил суть своей философской концепции. Книга, посвященная реконструкции идеи Н.Д., состоит из введения и трех частей, написанных афористическим, экспрессионистским языком. Внутренний ритм немецкого текста сознательно поставлен в соответствие нетрадиционной, прихотливой ритмике атональной музыки, одним из теоретиков и практиков которой был Адорно. Вместе с тем, в стилистике книги налицо следы творческого усвоения гегелевского дискурса, что в целом делает "Н.Д." одним из сложнейших философских произведений 20 в. — и в плане явного содержания, и в плане скрытого контекста, и в отношении возможности перевода на другие языки. Однако главная трудность для читателя состоит в том, что дихотомия явного содержания и неявного контекста обуславливает наличие в книге двух неравнозначных уровней репрезентации смысла. На первом уровне разворачиваются рассуждения, касающиеся сути и концептуальных схем различных видов диалектики. Принципиально важно, что диалектика понимается как учение о типах целостности и конституирующих ее взаимосвязях между элементами. Более того, наиболее существенными для Адорно являются именно вопросы о соотношении целого и частей, а также о взаимосвязи общего, особенного и единичного. Сквозной идеей всех рассуждений является положение о насильственном характере взаимоотношений между целостностью и ее элементами, так что целое, как считает Адорно, обладает первенством по отношению к своим частям и подавляет их. Следовательно, именно общее принуждает к определенному порядку сосуществования особенное и единичное, и эти два типа сущего, подвергающиеся "угнетению", обозначаются как "не тождественное", которое в своей "инаковости" насильственно приводится к тождеству, т.е. нивелируется. Второй, менее явный, но все же присутствующий, уровень репрезентации смысла связан с пониманием того, какие именно целостности описывает диалектика. Адорно убежден в возможности и необходимости социологической редукции диалектики, т.е. в обязательности сведения ее категорий и законов исключительно к социальной реальности. Непроявленность второго уровня выражения смысла обнаруживается в характере ссылок на него: соответствующие ходы мысли считаются самоочевидными, оформляются как побочные замечания или даже намеки. Однако лишь при учете этого уровня приобретают

смысл все рассуждения о типах и характере целостности и о насилии, которое принуждает ее элементы подчиняться принципу тождества, а следовательно, страдать. Более того, принудительность связывается именно с понятийным опосредованием, и само "понятие" как насильственно организованная целостность считается моделирующим по своему образу и подобию всю действительность, прежде всего, социальную. Книга начинается с указания на то, что само ее название восстает против традиции. Действительно, уже у Платона целью диалектики было создание с помощью отрицания чего-то позитивного, и такая формула, как "отрицание отрицания", впоследствии выразила эту цель в явном виде. Адорно подчеркивает, что его задача — освобождение диалектики от позитивности и, следовательно, от "аффирмативного" характера, так что именно это намерение выражается в названии книги. Опираясь на строго логические средства, мышление в соответствии с правилами Н.Д. выступает против принципа единства и безраздельного господства понятия, принимаемого за некоторую высшую инстанцию, что в совокупности образует суть традиционного диалектического понимания целостности. Но это еще не все: такое мышление стремится заменить их идеей того, что не попадает под чары принципа единства и приоритетной роли абстрактных понятий. Поэтому Адорно видит свою задачу в разрушении силами самого субъекта обмана той конститутивной субъективности, которая, как считается, конституирует именно целостность. Во введении рассматривается понятие философского опыта. Изложение начинается с обсуждения возможности философии в ситуации упущенного момента ее осуществления, т.е. перехода в действительность, и, тем самым, завершения в качестве особой формы духовной деятельности. Гегелевско-марксистская концепция завершения философии и, соответственно, истории подвергается в книге парадоксальному переосмыслению. Адорно заявляет, что философия, кажущаяся устаревшей, все же продолжает жить — и именно потому, что был упущен момент ее осуществления. Возможно, признает он, сама интерпретация, предвещавшая переход философии в практику, является недостаточной. Вместе с тем, в такой ситуации изменяется отношение к целостности и ее понимание. Понятийная скорлупа, в которую заключается целостность, теперь, перед лицом безмерно расширяющегося общества и прогресса естествознания, выглядит как пережиток простого товарного хозяйства, окруженный реальностью индустриального позднего капитализма. Вследствие этого перед философией должен быть поставлен вопрос, подобный кантовскому, — вопрос о возможности самой философии. И диалектика в ее гегелевской трактовке, будучи парадигматической моделью классического понимания целостности, не может быть исходным пунктом рассуждений в новых условиях. Само название "диалектика", считает Адорно, указывает на противоречие с принципом тождества и на неистинность тождества. Между тем, мыслить — это всегда отождествлять. Понятийный порядок ставит себя между

676

мышлением и тем, что оно должно постичь. Поскольку всякая целостность выстраивается в соответствии с законами логики, сердцевиной которых является закон исключенного третьего, то все гетерогенное, качественно своеобразное, "неподходящее" обозначается как нечто "противоречащее". Противоречие — это, согласно Адорно, нетождественное, взятое в аспекте тождества, т.е. тождественное, насильственно превращенное в тождественное. Поэтому подлинная диалектика для Адорно — это последовательное осознание нетождественности, и мышление обращается к такой диалектике в результате признания собственной недостаточности и вины перед тем, о чем оно мыслит. Однако нечто "инаковое" предстает как рассогласованное, диссонирующее, негативное лишь до тех пор, пока сознание в соответствии со своим устройством должно стремиться к единству и потому соизмерять со своим стремлением к целостности все, что ему не тождественно. Поэтому традиционная диалектика ведет к обеднению опыта, которое проявляется в однообразии мира, пронизанного насилием. Принудительный характер осуществляемого традиционной диалектикой отождествления нетождественного проявляется и в единстве противоположностей, к которому она стремится, считая местом осуществления этого единства абсолютный субъект. Более того, самотождественность субъекта, принцип "Я=Я", оказывается парадигматическим образцом насильственного отождествления нетождественного. В результате гомогенизация действительности, которая сама по себе считается гетерогенной, связывается Адорно с насилием, исходящим именно из субъекта, набрасывающего на действительность сеть абстрактных понятий. Но подлинный интерес философии связан, по мнению Адорно, как раз с тем, что Гегель в полном согласии с традицией объявлял для нее совершенно неинтересным — с тем, что не вмещается в понятия, с особенным и единичным, с тем, от чего со времен Платона отделялись как от преходящего и несущественного. Действительно важным для понятия является то, что для него недостижимо, что неподвластно присущему ему механизму абстрагирования. В традиционной диалектике особенное и единичное в их односторонности считаются ложными, но это — истина целостности, которая в современных условиях едва ли может быть принята. Ведь система — это на самом деле не система абсолютного духа, а система взаимообусловленных друг другом людей, и их разум учреждает тождество посредством обмена так же бессознательно, как это делает трансцендентальный субъект. Однако этот разум несоизмерим с самими субъектами, которых он приводит к общему знаменателю: субъект оказывается врагом субъекта. Такая всеобщность истинна, поскольку образует "эфир", который Гегель называл духом, но она ложна, поскольку соответствующий ей разум является продуктом столкновения партикулярных интересов. Поэтому философская критика тождества выходит за пределы философии. Тем не менее, и все понятия, считает Адорно, на самом деле выходят к тому, что не может быть в них вложено. Более того, невыразимое

в понятиях парадоксальным образом включено в их состав, образует их смысл. В результате при определении понятий традиционная теория познания нуждается в непонятных, дейктических (т.е. указательных и основанных на примерах) моментах. Обращение к нетождественному — это, по выражению Адорно, "шарнир" его Н.Д. Усмотрение конститутивного для понятия характера того, что в нем не может быть выражено, разрушает принудительное отождествление всего и вся между собой, которое обусловлено именно использованием понятий без такой сдерживающей рефлексии. Поскольку философия интересуется то, что не вмещается в понятия и ускользает от понятийного опосредования — нетождественное, — то ему следует дать затронуть человека и даже раздражить его, т.е. заставить его страдать. В итоге условием всякой истины объявляется потребность дать высказаться страданию, так как страдание — это объективность, тяготеющая над субъектом, и то, что страдание переживает в качестве своего самого субъективного момента, своего "выражения", оказывается объективно опосредованным. Момент выражения в философии, утверждает Адорно, является непонятно-миметическим, но объективируется только через посредство языка. Поэтому свобода философии заключается в ее способности позволить ее несвободе издать звук. Если же момент выражения берет на себя нечто большее, то он вырождается в мировоззрение. Следовательно, цель философии — открытое и незащищенное, т.е. антисистемное. Адорно считает, что в историко-философском отношении теоретические системы — особенно в 17 в. — имели своей целью некую компенсацию. Буржуазное *ratio*, разрушив феодальный порядок и схоластическую онтологию, при виде получившихся в результате обломков испытало страх перед хаосом. Поэтому каждый шаг к эмансипации успешно компенсировался укреплением порядка. Буржуазное сознание, пребывая в тени неполноты своей эмансипации, боялось, что оно будет отменено сознанием, ушедшим вперед еще дальше, а потому теоретически расширяло свою автономию до границ такой системы, которая уподобляется присущим этому сознанию механизмам принуждения. Тем самым буржуазное *ratio* попыталось произвести из самого себя порядок, который оно отрицало вне себя, и такой рациональный порядок, противоречащий чувственной данности, стал концепцией системы: положенностью, выступающей в облике бытия-в-себе. При этом с самого начала философ-

677

ская система оказывается антиномичной. Она имеет свой исток в формальном мышлении, отделившемся от своего содержания, а потому уничтожает все качественные различия и приходит в противоречие в объективностью, над которой она совершает насилие своим необоснованным стремлением исчерпывающе постичь ее в понятиях. В результате всякая философия одержима паранойей уничтожения всего, что не есть она сама. Такое понимание системы заставляет более пристально рассмотреть насилие, выступающее конститутивным моментом принципа системности. По мнению Адорно, корни присущего духу насилия следует искать в предыстории, в жизни животных и в поведении предшественников человека. Хищник, испытывая голод, должен напасть на свою жертву, но очень часто это бывает опасно. Поэтому, чтобы отважиться на нападение, хищник, согласно логике Адорно, должен испытать ярость в качестве некоторого дополнительного импульса. С возникновением человека такое поведение было рационализировано посредством проекции. *Animal rationale*, испытывающее аппетит по отношению к своему противнику, должно найти повод для нападения. Именно эта антропологическая схема затем в сублимированном виде входит в теорию познания: всякое "не-Я", всякий Другой оказываются второстепенными и не имеющими никакой ценности, поскольку иначе единство самосохраняющихся мыслей не сможет их поглотить. Поэтому система — это, как считает Адорно, ставший духом живот, что уничтожает нимб возвышенности и благородства, окружающий любой идеализм. Требование связанности элементов, но без системы, является, согласно Адорно, требованием "моделей мысли", которые, однако, имеют не просто монадологический характер. Модель нацелена на специфическое и на нечто большее, чем специфическое, но не выражает его в общем понятии. Мыслить философски — значит, "мыслить в моделях", а Н.Д. понимается как ансамбль модельных анализов. Но "демонтаж системы" — это не формальный теоретико-познавательный акт. Задача состоит не просто в том, чтобы философствовать о конкретном, а в том, чтобы исходить из конкретного. В философии подтверждается то, что уже было замечено относительно традиционной музыки: из нее можно узнать только то, как некий музыкальный пассаж начинается и заканчивается, но не то, что он представляет сам по себе и какова его внутренняя динамика. Аналогично, философия должна была бы не выражаться в категориях, а в некотором смысле заниматься композиторской деятельностью. Она обязана в своем продвижении вперед непрестанно обновлять себя путем перекомпоновки: Первая часть книги называется "Отношение к онтологии" и посвящена, в основном, критическому рассмотрению философской концепции Хайдег-

гера, которая и скрывается под маской термина "онтология". Адорно подчеркивает, что онтология в Германии продолжает пользоваться влиянием вопреки тому ужасу, который вызывается воспоминаниями о политическом прошлом. По мнению Адорно, такая онтология представляет собой готовность санкционировать гетерономный порядок, не нуждающийся в оправдании перед сознанием. Внешние по отношению к онтологии истолкования, указывающие на такое понимание, объявляются ей самой ложными и ведущими к соскальзыванию к онтическому. Но невозможность постичь, о чем же на самом деле говорится в онтологии, делает ее неприступной. Однако возможность онтологии нельзя понять без учета настоящей потребности в ее наличии. Эта потребность является свидетельством стремления отказаться

от кантовского вердикта знанию абсолюта (а точнее, утверждения о невозможности такого знания). Речь идет, по сути дела, о стремлении познать целостность без учета границ, поставленных такому познанию. Налицо уверенность в том, что схемы разума могут предписывать структуру всей полноте сущего, что является рецидивом тех старых философий абсолюта, первой из которых стал послекантовский идеализм. Очевидно также стремление перечеркнуть опосредование вместо того, чтобы подвергнуть его рефлексии. Объективные предпосылки онтологии связаны с тем, что трансцендентальный субъект превратился в идеологию, скрывающую объективную функциональную взаимосвязь внутри общества и успокаивающую страдания эмпирических субъектов. Более того, "не-Я" подчиняется "Я", что в хайдеггеровской онтологии выражается в онтологическом приоритете бытия перед всем онтическим, просто реальным. С этим связана также критика субъекта и, соответственно, субъективизма как принципа, лежащего в основе покорения природы, которое на самом деле ведет к многочисленным несчастьям. Из особенностей социальной целостности, стоящей, по мнению Адорно, позади хайдеггеровской концепции, выводятся практически все ее особенности. При этом анализу подвергаются основные концептуальные схемы онтологии в соответствии с их собственной логикой и в свете тенденций историко-философского процесса. Итогом этого анализа становится обвинение "экзистенциального мышления" с его онтологизацией истории, т.е. стремлением к выявлению неизменности изменчивого, в уступке платоновскому предрассудку, согласно которому именно непреходящее есть благо. Адорно дает этой уступке и этому предрассудку весьма своеобразное толкование: их смысл, по его мнению, заключается в утверждении права более сильных на перманентную войну по той простой причине, что все слабое преходяще. Вторая часть книги называется "Негативная диалектика".

678

Понятие и категории" и посвящена конкретизации тех принципов мышления о нетождественном, которые были сформулированы во введении. Адорно указывает, что критика онтологии не ведет ни к какой иной онтологии. Результатом является интерес не к абсолютному тождеству, бытию, понятию, а к нетождественному, сущему, фактичности. Такая переориентация обуславливает, в свою очередь, разрушение концепции трансцендентального субъекта, учения о субъективном конституировании, идеи неизменности, т.е. равенства самому себе. Критике подвергается также западная метафизика, которая обозначается Адорно как "метафизика панорамы узника". Эта метафизика на веки вечные бросила субъект в заточение, заключив его в его "самости", и это было наказанием за его обожествление. Словно сквозь бойницы тюремного замка субъект смотрит на черное небо, на котором восходит звезда идеи или бытия. Именно стены, окружающие субъекта, отбрасывают тень вещности на все, что он вызывает своими заклипаниями. Он не может выглянуть наружу, и все, что считается находящимся за стенами, является только в категориях, созданных внутри, и состоит из имеющихся внутри материалов. Тем самым обнаруживается истинность и одновременно неистинность кантовской философии. Она истинна, поскольку разрушает иллюзию возможности непосредственного знания об абсолюте, но она неистинна, поскольку описывает абсолюта с помощью модели, соответствующей непосредственному, т.е., прежде всего, изолированному сознанию. Доказательство этой неистинности делает истинной послекантовскую философию, которая затем сама проявляет свою неистинность в том, что отождествляет субъективно опосредованную истину с субъектом самим по себе — так, словно его чистое понятие представляет собой бытие. Согласно Адорно, негативная, т.е. подлинная диалектика вызывается к жизни нежеланием мышления удовлетворяться своими собственными закономерностями и одновременно его способностью мыслить против самого себя, не отказываясь, однако, от самого себя. Диалектический разум подчиняется импульсу, влекущему к выходу за пределы присущей природе причинно-следственной зависимости, а также за пределы вызываемых этой зависимостью заблуждений, которые продолжают существовать в уверенности, будто законы логики имеют принудительный характер. Однако при этом Н.Д. не стремится отменить господство указанных законов, продвигаясь к своей цели без жертв и мести. Диалектика, осуществляющая рефлексии над собственным движением, является, в отличие от гегелевской, по-настоящему негативной. У Гегеля тождественность совпадала с позитивностью, а включение всего нетождественного и объективного в расширенный субъект, возвышенный до уровня абсолютного духа, должно было вызвать примирение противоположностей. Но именно принцип тождества увековечивал антагонизм посредством подавления всего противоречащего такому духу. Вещь, лишенная тождественности, которую ей навязывает мышление, противоречива и не допускает однозначного толкования. Именно она, а не присущее мышлению организационное принуждение, побуждает к созданию Н.Д. Такая диалектика — это способ действий, обусловленный стремлением мыслить с помощью противоречий ради тех противоречий, которые были обнаружены у вещи на опыте. Логика Н.Д., — логика распада, причем распадается приспособленная для определенных целей и опредмеченная форма понятия, которую познающий субъект сперва якобы непосредственно имеет перед собой. Тождество этой формы с субъектом оказывается неистинным: ведь совокупность тождественных определений соответствовала бы идеалу традиционной философии — априорной структуре — и ее архаической поздней форме, каковой оказывается онтология в указанном выше смысле. На основе этих соображений Адорно и выстраивает категориальный аппарат Н.Д. При этом не вводятся никакие принципиально новые категории и термины. Некоторые структурные единицы гегелевской диалектики воспроизводятся в неизменном виде, а некоторые претерпевают качественное изменение. Одновременно, впервые более явным становится второй уровень рассуждений, на котором категории и законы диалектики соотносятся с социальной реальностью. В

этом контексте переосмысливается центральная для традиционной философии концепция трансцендентального субъекта. Адорно считает, что сущность трансцендентального субъекта, функциональность, чистая деятельность, осуществляющаяся в отдельных субъектах и одновременно выходящая за их пределы, на самом деле представляет собой проекцию на чистый субъект общественного труда. Всеобщность трансцендентального субъекта является функциональной общественной взаимосвязью, той целостностью, которая складывается из отдельных спонтанных действий и качеств. Но эта целостность, считая последние полностью зависимыми от себя, исключает их нетождественность с помощью нивелирующего принципа обмена. В то же время, трансцендентальная всеобщность не является ни простым нарциссистским самовозвышением "Я", ни проявлением высокомерия, рожденного его автономией. Эта всеобщность обладает реальностью в господстве, основанном на принципе эквивалентности. Процесс абстрагирования, способность к которому приписывается субъекту, основан на законах обмена, а всеобщность и необходимость соответствуют принципу само-

679

сохранения человеческого рода. Поэтому субъект является чем-то опосредованным и не представляет собой чего-то качественно иного по отношению к объекту, а потому не может поглотить последний. Так возникает чрезвычайно важный для Н.Д. принцип первенства объекта, требующий признания объекта во всей его нетождественности и "инаковости". Третья часть книги называется "Модели", и в ней Н.Д. применяется к конкретному материалу. Адорно настаивает на том, что модели не являются ни простыми примерами, ни общими рассуждениями. Первая модель посвящена анализу понятия свободы на материале метафизики практического разума. Вторая модель представляет собой экскурс в философию Гегеля. В ходе этого экскурса осуществляется важное для философии истории сопоставление сфер мирового духа и истории природы. Наконец, третья модель, завершающая всю книгу (если в контексте Н.Д. вообще можно говорить о "завершении"), посвящена размышлениям о метафизике. Прежде всего, констатируется невозможность и дальше утверждать, что неизменное является истиной, а изменчивое — лишь видимостью. Более того, "после Аушвица" возникло ощущение, что утверждение позитивности существующего представляет собой жалкое пустословие. Известные события превратили в злую насмешку стремление придать имманентному существу такой смысл, который считался бы исходящим от "аффирмативно" положенной трансценденции. В этой ситуации способность к метафизическому конструированию оказывается парализованной, так как произошедшее разрушило тот базис, который соединял спекулятивное метафизическое мышление с опытом. Аушвиц утвердил философу чистого тождества как смерть, и в концлагерях предавалось смерти все нетождественное, индивидуальное и "инаковое", которое отныне и становится главным предметом философии. Задача выражения нетождественного в его "инаковости" сближает философию с искусством, а сама Н.Д., освободившись от господства принципа тождества, перестает быть целостностью и становится образом надежды. Поэтому и метафизика, считает Адорно, возможна отнюдь не как дедуктивная связь суждений. Самые ничтожные свойства мира имеют отношение к абсолюту, и внимательный взгляд разбивает скорлупу единичного, которое выглядит беспомощным перед общим понятием, стремящимся полностью подчинить его себе. Этот взгляд разрушает тождественность единичного и разоблачает обман, превращающий единичное в форму проявления общего. И, поскольку "после Аушвица" метафизика низвергается со своего традиционного пьедестала, такое мышление оказывается солидарным с ней в момент ее падения.

А. И. Пигалев

НЕЙМАН фон (Neumann von) Джон (Янош, Иоганн) (1903—1957) — математик, философ (США).

НЕЙМАН фон (Neumann von) Джон (Янош, Иоганн) (1903—1957) — математик, философ (США). Член Национальной академии США, Американского философского общества, Американской Академии искусств и наук, Академии деи Линчей (Италия), Ломбардского института наук и литературы, Нидерландской королевской академии наук и искусств, Перуанской академии точных наук, почетный доктор ряда университетов США и других стран; член Комиссии по атомной энергии США (с 1954). Важнейшие труды: "Аксиоматическое построение теории множеств" (1925), "Об основаниях квантовой механики" (совместно с Гильбертом и Л.Нордгеймом) (1926), "Теоретике—вероятностное построение квантовой механики" (1927), "Математическое обоснование квантовой механики" (1932), "Теория игр и экономическое поведение" (1947, совместно с О.Моргенштерном), "Общая и логическая теория автоматов" (1948, доклад на симпозиуме "Механизмы мозга в поведении" в Калифорнийском технологическом институте), "Вероятностная логика и синтез надежных организмов из ненадежных компонент" (1952), "Теория самовоспроизводящихся автоматов" (1954), "Вычислительная машина и мозг" (1958). Шеститомное собрание сочинений Н. опубликовано Оксфордским университетом в 1961—1964. Н. родился в Будапеште (Австро—Венгрия) в семье банкира Макса фон Н. В 1914 поступил в одно из лучших учебных заведений того времени — лютеранскую гимназию Будапешта, где под руководством педагога Л.Ратца ярко проявилась его математическая одаренность. Физик Е.Вигнер, одноклассник Н., в своей нобелевской речи с благодарностью поминал имя их учителя, который ввел обучение Н. в рамки традиций всемирно известной Будапештской математической

школы Л.Фейера. По окончании гимназии Н. поступил на химический факультет Федеральной высшей технической школы Цюриха (Швейцария) и одновременно на математический факультет Университета Будапешта. В это время определяющее влияние на Н. оказали математики Вейль и Э.Шмидт (Берлин). Н. был автодидактом, получая необходимые знания в научных контактах с ведущими математиками того времени и из литературы по специальности: "... когда его что-нибудь интересовало, работоспособность его становилась практически безграничной..." (из воспоминаний жены Н., Клары фон Н., автора первых программ для компьютеров, в разработку которых Н. позднее внесет определяющий вклад). В 1925 Н. защитил диссертацию "Аксиоматическое построение теории множеств" на звание доктора философии в Университете Будапешта (одновременно с этим получил диплом инженера-химика в Цюрихе, однако химия Н. не привлекала) и стал участником "Семинара о материи" Гильберта (главы Геттингенского математического

680

института, Германия) в части, касающейся проблем аксиоматики теории множеств, а позднее — функционального анализа. Приват-доцент университетов Берлина (1927) и Гамбурга (1929). С 1929 Н. — приглашенный преподаватель Принстонского университета (профессор Принстонского университета с 1931). С 1933 и до ухода из жизни Н. — профессор Принстонского института высших исследований. С конца 1930-х Н. занимается проблемами гидродинамики — науки, включающей в себя, как писал Г.Биркгофф, "...физику двух из трех самых общих состояний материи — жидкого и газообразного...". Результатом явилось создание Н. современного численного анализа для решения принципиально нелинейных задач. Н. также разработал эвристический подход к исследованиям задач данного типа. Основными этапами эвристического подхода являются "...накопление сведений об изучаемом явлении на нестрогом эвристическом уровне на основе численного эксперимента, создание интуитивной схемы явления, проверка ее на следующем этапе численного эксперимента и, наконец, построение строгой теории...". Свою точку зрения на предмет математики и ее соотношения с другими науками Н. изложил в эссе "Математик" и статье "Роль математики в науках и обществе". По Н., "...самая жизненно важная отличительная особенность математики состоит в ее совершенно особой связи с естественными науками или... с любой наукой, интерпретирующей опыт на более высоком уровне, нежели чисто описательный. Большинство людей... согласятся с тем, что математика не является эмпирической наукой или что она, по крайней мере, по образу действий отличается в некоторых весьма важных отношениях от методов эмпирических наук. Тем не менее, развитие математики весьма тесно связано с естественными науками. Один из ее разделов — геометрия — зародился как естественная, эмпирическая наука. Некоторые из наиболее ярких идей современной математики... отчетливо прослеживаются до своих истоков в естественных науках. Математические методы пронизывают "теоретические разделы" естественных наук и доминируют в них. Главный критерий успеха в современных эмпирических науках все в большей мере усматривают в том, насколько эти науки оказываются в сфере действия математического метода или почти математических методов физики. Неразрывная цепь последовательных псевдоморфоз, пронизывающая естественные науки, сближающая их с математикой и почти отождествляемая с идеей научного прогресса, становится все более очевидной. В биологию... проникают химия и физика, в химию — экспериментальная и теоретическая физика, в физику — наиболее изощренные в своей математической форме методы теоретической физики. Природа математики обладает весьма замечательной двойственностью. Эту двойственность необходимо осознать, воспринять и включить ее в круг представлений, неотъемлемых от предмета. Эта двуликость присуща лицу математики, и я не верю, что можно прийти к какому-либо упрощенному единому взгляду на математику, не пожертвовав при этом существом дела... Я считаю, что довольно хорошее приближение к истине (которая слишком сложна, чтобы допускать что-нибудь, кроме аппроксимации) состоит в следующем. Математические идеи берут свое начало в эмпирике, но генеалогия их подчас длинна и неясна. Но коль скоро эти идеи возникли, они обретают независимое, самостоятельное существование. Их лучше сравнивать с художественными произведениями, подчиняющимися чисто эстетическим оценкам, чем с чем-либо другим и, в частности, с эмпирическими науками. Однако... когда математическая дисциплина отходит достаточно далеко от своего эмпирического источника, а тем более, когда она принадлежит ко второму или третьему поколению и лишь косвенно вдохновляется идеями, восходящими к "реальности", над ней нависает... серьезная опасность. Она все более превращается в... искусство ради искусства... существует серьезная опасность... что математическая дисциплина начнет развиваться по линии наименьшего сопротивления, что поток вдали от источника разделится на множество мелких рукавов и что соответствующий раздел математики обратится в беспорядочное нагромождение деталей и всякого рода сложностей... на большом расстоянии от эмпирического источника или в результате чересчур абстрактного инбридинга /скрещивания близкородственных форм — *С. С./* математической дисциплине грозит вырождение. При появлении того или иного раздела математики стиль обычно бывает классическим. Когда же он обретает признаки перерождения в барокко, это следует расценивать, как сигнал опасности... При наступлении этого этапа единственный способ исцеления... состоит в том, чтобы возвратиться к источнику и впрыснуть более или менее прямо эмпирические идеи. Я убежден, что это всегда было необходимо для того, чтобы сохранить свежесть и жизненность математической теории, и что это положение остается в силе и в будущем..." (эссе

"Математик"). Н. писал о том, что "...математика не должна ограничиваться ролью поставщика решений различных задач, возникающих в естественных науках; наоборот, естествознание должно стать неисчерпаемым источником постановок новых чисто математических проблем...". ("Роль математики в науках и обществе"). С 1940 Н. консультирует военно-научные учреждения США. В конце 1940-х в Принстонском институте высших исследований под руководством Н. была разработана архитектура (логическая схема) компьютера ДЖОНИАК (названного в его

681

честь), ставшая прототипом архитектур первой и всех следующих генераций компьютерных систем. Компьютеры типа ДЖОНИАК создавались для обработки данных термоядерных исследований Университета Иллинойса (Чикаго), национальной лаборатории "Лос-Аламос", корпорации RAND. После работ над проектами компьютерных архитектур, Н. приступил к работам по созданию общей логической теории автоматов, науки (по А.Берксу) об основных принципах, общих для автоматов искусственных (цифровых и аналоговых компьютеров, систем управления) и естественных [нервной системы человека, самовоспроизводящихся клеток (структур), организмов в эволюционных аспектах]. Целью предпринятых Н. исследований было упорядочение понятий и принципов структур и организаций искусственных и естественных систем (автоматов), роли в них информации и языковых средств, управления и (пере)программирования таких автоматов. Теория автоматов Н., как и кибернетика Винера, лежит на стыке физиологии, логики, теории связи и многих других наук; при этом основные различия между теориями Н. и Винера в основном не принципиальны и обусловлены личностным знанием их авторов. Винер, участвовавший в разработке средств связи и управления ПВО, в основания своей кибернетики поместил непрерывную математику, управляющие системы и принципы обратной связи для управления и целенаправленного поведения. Н. же, разрабатывавший компьютеры первого поколения, в основу своей теории автоматов положил дискретную математику и цифровые компьютеры, где фактически также применял обратную связь (в блок-схемах программ и в конструкции машин). Кроме работ в области дискретной математики Н. работал и над созданием (непрерывной) модели самовоспроизведения, основанной на математическом аппарате нелинейных дифференциальных уравнений в частных производных, описывающих химически реагирующие и диффундирующие вещества (предвосхищая, тем самым, синергетические модели). Активные научные контакты Н. и Винера (Н. написал рецензию на книгу Винера "Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине") дают возможность заключить, что они были знакомы с сильными и слабыми моментами концепций друг друга (однако при этом их цели и подходы разнились). В работе "Общая и логическая теория автоматов" Н. пишет: "...В естественных науках автоматы играли роль, значение которой непрерывно возрастало и которая к настоящему времени стала весьма значительной. Этот процесс развивался несколько десятилетий. В конце этого периода автоматы стали захватывать и некоторые области математики, в частности (и не только) математическую физику и прикладную математику. Их роль в математике представляет интересный

аналог некоторых сторон жизнедеятельности организмов в природе. Как правило, живые организмы гораздо более сложны и тоньше устроены и, следовательно, значительно менее понятны в деталях, чем искусственные автоматы. Тем не менее, рассмотрение некоторых закономерностей устройства живых организмов может быть весьма полезно при изучении и проектировании автоматов. И наоборот, многое из опыта нашей работы с искусственными автоматами может быть до некоторой степени перенесено на наше понимание естественных организмов. При сравнении живых организмов и, в частности, наиболее сложно организованной системы — нервной системы человека — с искусственными автоматами следует иметь в виду следующее ограничение. Естественные системы чрезвычайно сложны, и ясно, что проблему их изучения необходимо подразделить на несколько частей. Один метод такого расчленения, особенно важный в нашем случае, заключается в следующем. Организмы можно рассматривать как составленные из частей, из элементарных единиц, которые в определенных пределах автономны. Поэтому можно считать первой частью проблемы исследование структуры и функционирования таких элементарных единиц в отдельности. Вторая часть проблемы состоит в том, чтобы понять, как эти элементы организованы в единое целое и каким образом функционирование целого выражается в терминах этих элементов... Аксиоматизация поведения элементов означает следующее. Мы принимаем, что элементы имеют некоторые вполне определенные внешние функциональные характеристики, т.е. их следует считать "черными ящиками". Это означает, что их рассматривают как автоматы, внутреннюю структуру которых нет необходимости раскрывать и которые, по предположению, реагируют на некоторые точно определенные раздражители (стимулы), посредством точно определенных реакций. Установив это, мы можем перейти к изучению более сложных организмов, которые можно построить из этих элементов, — их структуры, функционирования, связей между элементами и общих теоретических закономерностей, обнаруживаемых в том сложном синтезе, который представляют собой рассматриваемые организмы ...". Позднее, во введении к работе "Вероятностная логика и синтез надежных организмов из ненадежных компонент", написанной на основе лекций о надежности живых систем, прочитанных в Калифорнийском технологическом институте, Н. пишет о роли ошибок в "...логике и физическом оружии логики — синтезировании автоматов... ошибка рассматривается не как исключительное событие, результат или причина какой-либо неадекватности, но как существенная часть рассматриваемого процесса. Значение понятия ошибки в синтезировании автоматов

со значением обычно учитываемого фактора правильной логической структуры, которая имеется в виду. Предлагаемая трактовка ошибки является неудовлетворительной и дается лишь для определенной ситуации. По убеждению автора, которого он придерживается уже много лет, ошибку следует искать при помощи термодинамических методов так, как это делается с информацией в работах Лео Сцилларда и Клода Шеннона...". В 1954, отвечая на вопросы анкеты Национальной академии наук США, Н. в качестве собственных наивысших научных достижений отметил "только" математическое обоснование квантовой механики, теорию неограниченных операторов и эргодическую теорию. Отдавая должное научной скромности выдающегося математика 20 в., нельзя не отметить, что в современной математике нет почти ни одного направления (за исключением, пожалуй, теории чисел), которое бы ни испытало в своем развитии влияния идей Н. В начале 1955 Н. получил приглашение выступить на Силлименовских академических чтениях (Йельский университет), что считается привилегией и высокой честью среди ученых всех стран. Однако вследствие тяжелого онкологического заболевания Н. выступление на тему "Вычислительная машина и мозг" состояться так и не смогло.

С.В. Силков

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — см. КЛАССИКА — НЕКЛАССИКА — ПОСТНЕКЛАССИКА.

"НЕМЕЦКАЯ ИДЕОЛОГИЯ" — основное философское произведение Маркса и Энгельса

"НЕМЕЦКАЯ ИДЕОЛОГИЯ" — основное философское произведение Маркса и Энгельса. Будучи в целом завершена к 1846, при жизни авторов книга не была опубликована, увидев свет лишь в 1932. "Н.И." являет собой набор разнородных текстов, ее архитектоника не соответствует исходному замыслу, поскольку книга не закончена и в ней отсутствует ряд фрагментов: вначале идут "Тезисы о Фейербахе" Маркса, а затем два тома собственно "Н.И." с подзаголовком "Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков". В первом томе содержатся критические замечания к работам Фейербаха, Бауэра и Штирнера. Второй том посвящен "Рейнским анналам", или философии истинного социализма (речь идет о ряде "буржуазных" работ, опубликованных в Германии, где в искаженном виде приводятся тезисы английских и французских социалистов). Там же содержится глава о книге К.Грюна "Общественные движения во Франции и в Бельгии", в которой автор критикует Сен-Симона, Фурье и Прудона. Маркс и Энгельс в определенной степени защищают этих философов. Одиннадцать "Тезисов о Фейербахе" были сформулированы Марксом для себя в записной книжке, а Энгельс издал их с небольшими добавлениями в 1888 в качестве приложения к своей работе "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии". 1). Маркс констатирует, что в материалистической философии Фейербаха до сего дня действительность, конкретная человеческая деятельность, рассматривается лишь созерцательно, а не практически. С другой стороны, идеалистов действие также интересует лишь с абстрактной стороны. Однако важно рассмотреть революционную, "практически-критическую" деятельность. 2). Истинность мысли познается лишь на практике. 3). Изменить человека путем изменения его образа жизни и воспитания можно лишь в ходе революционной практики. 4). Следует уделять больше внимания сегодняшней действительности, критикуя ее в теории и революционизируя на практике. 5). Фейербах, не довольствуясь абстрактной мыслью, обращается к чувственному созерцанию, но не рассматривает чувственный мир с точки зрения практической конкретной деятельности человека. 6). В противоположность Фейербаху, считавшему сущность человека индивидуальной, в действительности ее следует рассматривать через совокупность общественных отношений. 7). "Религиозный дух" есть продукт общества. 8). В противоположность утверждениям мистических теорий, всякая общественная жизнь является по существу практической. 9). Созерцательный материализм представляет мир с точки зрения изолированных личностей или буржуазного общества. 10). Новый материализм видит мир с точки зрения человеческого общества или "общественного человечества". 11). "Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его". Энгельс назвал в 1888 одиннадцать тезисов Маркса "гениальным зародышем нового мировоззрения". И все теоретическое содержание "Н.И." представляет собой, по существу, развитие этих тезисов. По мысли Маркса и Энгельса, мир преобразуется в процессе и посредством революционной практики. В этом движении, в революционной практике, человек преобразует и перевоспитывает сам себя. Забывая о практическом применении, которое должна иметь любая философская теория, немецкие мыслители-традиционалисты, даже говоря о проблемах объективности и реальности мыслимого или воображаемого мира, не выходят, по мысли авторов "Н.И.", за рамки схоластики. Маркс и Энгельс представили идеологию как некую последовательную систему, созданную не в результате свободного творчества всех людей, а, напротив, принудительно им навязанную: "Не только в ответах Фейербаха, Бауэра, Штирнера, но уже в самих поставленных ими вопросах заключается мистификация". Идеология пред-

ставляет собой совокупность идей и мнений, позволяющих людям осмысливать свое место в мире. Идеология организует отношения людей, принадлежащих к той или иной общественной структуре. Следовательно, ее содержание определяется интересами господствующего класса. Идеология, господствующая в обществе, есть идеология господствующего в нем класса. Она отчуждена от него лишь в той степени, в какой представляется всеобщей, т.е. высказывает нечто, имеющее всеобщую ценность, продолжая при этом служить особым интересам. "Продуктом сознания" является, следовательно, знание и одновременно незнание. Таким образом, в "Н.И." идеология представлена, с одной стороны, как нечто пассивное, как простое отражение классово-политической позиции. (Идеология, по мнению авторов "Н.И.", легко выводится из таких позиций: "Немецкая философия есть продукт мелкобуржуазной структуры немецкого общества". Или: "Состояние Германии в конце прошлого века полностью отражается в кантовской "Критике практического разума". Или еще, оценивая Штирнера: "У писателя, никогда не покидавшего Берлин, весь мир которого ограничен Моабитом и Копеником, при возникновении потребности мыслить эта мысль, конечно, должна быть такой же абстрактной, каким является он сам и сама его жизнь".) Но с другой стороны, идеология выглядит у авторов согласованной, сознательно созданной и оформленной системой взглядов и идей, имеющей целью обосновать власть господствующего класса, иначе говоря, орудием манипуляции людьми в интересах этого класса. Истинное материалистическое мировоззрение, согласно Марксу и Энгельсу, может быть лишь критикой общественных процессов материального производства и обмена. Наблюдение и эмпирический анализ должны помочь понять, как люди воспроизводят сами себя в процессе производства средств существования. Разделение труда приводит к классовым антагонизмам. "Н.И." ставит себе целью "развенчать и лишить всякого доверия философскую борьбу с тенями действительности, борьбу, которая так по душе мечтательному и сонливому немецкому народу". Несмотря на свои претензии противостоять идеализму и быть материалистом, Фейербах остается им лишь в теории. Он рассуждает о религиозном отчуждении. Но он не видит, что идеализм представляет собой отчуждение мысли от условий ее производства и производства действительного мира. Разоблачение религиозного отчуждения, как и само это явление, есть продукт материального базиса общественной жизни: "Для практического материалиста, то есть для коммуниста, все дело заключается в том, чтобы революционизировать существующий мир, чтобы практически выступить против существующего положения вещей и изменить его". Фейербах видит в человеке лишь пассивно чувствующее существо, тогда как человек — существо активное, которое само производит свою жизнь. Фейербах рассматривает человека как изолированного индивида или как универсальный род. Однако человек, утверждает в "Н.И.", — существо историческое, которое существует прежде всего в обществе. Его действительность нельзя отделить от всего комплекса общественных отношений. "Первый исторический акт — это производство средств, необходимых для удовлетворения потребностей, производство самой материальной жизни". По мнению Маркса и Энгельса, Фейербах не понимает, что такое настоящее критическое действие. Оно может быть только критической практикой, иначе говоря, революционным вмешательством. Старый созерцательный материализм выражает взгляды только одного класса: буржуазии. Лишь опыт рабочего движения в коммунистической форме может заставить устаревший абстрактный анализ отчуждения, за пределы которого пытался выйти Фейербах. Критически рассмотрев гуманистический материализм Фейербаха, Маркс и Энгельс перешли к критике критических взглядов Б.Бауэра и индивидуализма М.Штирнера. Две этих теории, кроме их внутренних противоречий, по мысли Маркса и Энгельса, объединяет их абстрактность: Бауэр и Штирнер лишь обсуждают основания представлений о мире. Вместо того чтобы поставить себе целью изменить мир, они только оправдывают, одобряют его. Бауэр и Штирнер выдвинули лишь систему идей. Самостоятельность мысли, которую они провозглашают, и критическая позиция, о которой они заявляют, по мысли авторов "Н.И.", — не более чем иллюзии. Эти философы отказываются видеть или признать, что все их труды вполне вписываются в систему существующих общественных отношений. Вопреки их собственным утверждениям, они вовсе не являются ни революционерами, ни критиками. Они довольствуются тем, что защищают буржуазию от пролетариата, который стремится к практической критике: "Эти иллюзии, мечтания и извращенные представления очень просто объясняются их практическим положением в жизни". Образ мышления и характер позиции Бауэра и Штирнера соответствуют идеологии господствующего класса, допускающего критику со стороны "своих". На определенной ступени развития производительных сил буржуазия позволяет интеллектуалу быть внешне самостоятельным и независимым. Но на деле его независимость есть лишь продукт существующего в капиталистическом обществе разделения между умственной и практической деятельностью, происходящего от противостояния труда и капитала. Отстаиваемая Бауэром идея о том, что сознание определяет бытие, возникла на базе существующих общественных отношений, которые от-

деляют сознание от жизни, личность от общества, а идеи — от условий их производства. Однако именно жизнь определяет сознание, а не наоборот. Отчуждение — это именно тот процесс, который порождает иллюзию, что мир можно изменить, изменив идеи. Изменить же необходимо, согласно убеждению Маркса и

Энгельса, не сознание действительности, а саму действительность. Маркс и Энгельс доказывают, что в интересах любого класса заставить поверить в универсальность своих идей. Но для них совершенно ясно, что идеи не бывают универсальными. Они принадлежат той группе людей, интересы которых защищают. Гуманистический универсализм — это часть буржуазной идеологии. Лишь особенные интересы пролетариата совпадают со всеобщими интересами. По мысли авторов "Н.И.", "... пролетариат, чтобы отстоять себя как личности, должны уничтожить имеющее место до настоящего времени условие своего собственного существования, которое является в то же время и условием существования всего предшествующего общества", и далее: "коммунистическая революция... уничтожает господство каких бы то ни было классов вместе с самими классами". Маркс и Энгельс показали, что материалистический анализ экономического базиса должен состоять прежде всего в анализе способа производства. Исследовать необходимо не только его структуру, но и происхождение. Общественные отношения в определенную эпоху и в определенном месте обусловлены способом производства, утвердившимся среди людей в данную эпоху и в данном месте. Функцией производства является удовлетворение человеческих потребностей. Именно их развитие приводит к переменам в обществе: "Любая революция, так же как и достигаемые ею результаты, определяется условиями существования индивидов, их нуждами". Разделение между трудом и капиталом порождает наемный труд. Характер способа производства определяется состоянием развития производительных сил, достигнутым к данному моменту истории. Производительные силы включают в себя не только все материальные средства производства, но и рабочую силу, уровень ее развития и способ использования. Рабочая сила, в свою очередь, в определенной степени влияет на развитие производительных сил. Возникает двоякого рода противоречие. С одной стороны, новый способ производства разрушает прежний. Представляемые ими интересы вступают в конфликт. Машинный труд может противоречить физическому. Но, кроме того, происходят и конфликты между разными способами производства, как это можно видеть на примере перехода от мануфактуры к фабрике. В "Н.И." впервые появилась классификация исторических этапов развития общества, которую Маркс позже развил и уточнил в своем "Капитале". Эти

этапы — первобытное общество, античное рабство, феодализм и буржуазный капитализм, проходящий стадии первичного накопления капитала, его концентрации и распространения по всему миру. "Общество всегда развивалось в результате противоречий: между свободными людьми и рабами в античности, феодалами и крепостными в средние века, буржуазией и пролетариатом в Новое время". Историческое развитие капитализма также показывает, что концентрация капитала лишает содержания некоторые юридические и общественные формы. Частная собственность приобретает все более общественный характер. В этот момент, когда концентрация капитала достигнет такой степени, что сделает вопиющей несправедливостью частное присвоение средств производства, рабочий класс может восстать и устранить это противоречие путем революционного действия. Философская мысль 20 в. противопоставила революционистской парадигме, инициированной "Н.И.", ряд интеллектуальных ответов и более перспективных исследовательских программ. (См. также **Маркс, Марксизм, Неомарксизм, Модернизм.**)

А.А. Грицанов

НЕМЕЦКАЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — этап в развитии немецкой и западноевропейской философской мысли с середины 18 до первой трети 19 в.,

НЕМЕЦКАЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — этап в развитии немецкой и западноевропейской философской мысли с середины 18 до первой трети 19 в., представленный именами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. В отечественной историко-философской традиции за этим периодом закрепилось в качестве устойчивой квалификационной метки название, данное еще Энгельсом, — "немецкая классическая философия", в котором было имманентно заложено идеологически ангажированное толкование ее места, роли и значения в качестве непосредственного теоретического источника марксизма в области философии. Более того, в данном обозначении изначально наличествовала избыточно заниженная оценка данного историко-философского этапа, которому во многом отказывалось в самодостаточности и автономности в качестве полноценного, "золотоносного" интеллектуального пласта, имеющего вневременную значимость и ценность (наряду, скажем, с античной и возрожденческой философией, задавшими непревзойденную духовно-интеллектуальную планку для всех времен и народов). Н.Т.-К.Ф. — это грандиозная эпоха в развитии западноевропейской культуры и философии, хронологически охватывающая почти столетие интенсивнейших, чрезвычайно напряженных и очень ярких по своим результатам и важных по своему последующему воздействию интеллектуальных поисков. Это как бы своего рода философский канон или каноническая философская эпоха, сконцентрировавшая в себе потенциал всей западноев-

ропейской метафизики от Платона до 18 в., — эпоха, навсегда внесенная в классический ареал мировой философской мысли. Таким образом, Н.Т.-К.Ф. — это своего рода итог всей двухтысячелетней предшествующей философской традиции, высшее, завершающее звено в развитии новоевропейского

философского рационализма и т.наз. философской классики (с присущими ей претензиями на систематическую целостность и завершенность, убежденностью в естественной упорядоченности мироустройства, наличием в нем гармонии и порядков, доступных рациональному постижению.) И в то же время Н.Т.-К.Ф. — это и тот исток, с которым оказывается генетически связана современная западная философия последней трети 19 и 20 в., ибо именно ее парадигмальные установки во многом определили облик большинства основных направлений, школ и течений неклассического и постклассического стиля философствования. При всем разнообразии идей и концепций немецкая философия этого периода представляет собой: а) преемственный ряд систем, органически связанных между собой, ибо каждый философ после Канта, начиная выработку собственной концепции, целиком опирался на идеи своего предшественника; б) относительно целостное, единое духовное образование, так как все вышеперечисленные мыслители так или иначе придерживались на протяжении данного этапа развития ряда существенных принципов. К их числу можно отнести следующие: 1) Сходное понимание роли самой философии в обществе. ("Философия есть... современная ей эпоха, постигнутая в мышлении", — писал Гегель.) Все немецкие мыслители веряли ей высочайшую духовную миссию — быть критической совестью культуры, осуществлять критическую рефлексию по отношению ко всем сферам человеческой жизнедеятельности. Некоторые новейшие философы, особенно Рорти, оспаривают сегодня эту претензию Н.Т.-К.Ф., считая, что Гегель и Кант "вообще воспринимали философию слишком серьезно" и что на деле она являет собой "только один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры". Однако эту точку зрения разделяют сегодня далеко не все представители новейших течений. Так, Фуко, восхищаясь Кантом, писал, что "тот поставил проблему философии не по отношению к вечности, а по отношению к "сейчас" — не созерцать вечное, не рефлексировать историю, а диагностировать наши актуальные становления, пронизывающие эпоху как нечто межвечное, несвоевременное, актуальное. (Почти как у Ницше, говорившего о философе как враче цивилизации.) Немецким мыслителям второй половины 18 — первой трети 19 в. во многом удалось "диагностировать" актуальные становления своей эпохи и пронести через все разделы своей философии идею о высочайшей, культурно-цивилизующей, гуманистической миссии философии. В этом плане Н.Т.-К.Ф. остается и по сей день пока недостижимым идеалом, задавшим высочайшую планку в стремлении дать завершающее осмысление этого мира в концептах. 2) Формирование качественно нового облика самой философии в виде более дифференцированной, тщательно отработанной в категориально-понятийном плане, специальной системы дисциплин, звенья которой взаимосвязаны в единую интеллектуальную цепь философских концептов, характеризующихся к тому же высокой степенью обобщенности и абстрагированности. В этом плане Н.Т.-К.Ф. крайне сложна для освоения. Как писал, хорошо понимая это, Гегель: "О нас идет слава как о глубоких, но часто неясных мыслителях". Произведения Канта, Фихте, Шеллинга и того же Гегеля не были рассчитаны на широкого читателя, это специальные философские работы, избобилующие крайне абстрактными дедукциями и невероятно сложными концептами, некоторые из которых обозначаются совершенно необычными, из ряда вон выходящими и шокирующими словами: архаизмы, неологизмы, головокружительные этимологические изыскания, демонстрирующие, по словам Делеза и Гваттари, "характерно философский род атлетизма". 3) Ориентация на создание (впервые в истории философской мысли) целостной диалектической концепции развития. 4) Наличие ряда общих подходов к трактовке социально-исторической проблематики — обоснование исторической закономерности, принципов свободы и гуманизма. Н.Т.-К.Ф. обогатила мысль принципиально новым способом философствования, взяв в качестве особого, исходного его пункта сосредоточение всех интеллектуальных интересов главным образом на гносеологической проблематике. В отличие от предшествующей философии, начинавшей с вопроса о том, что такое предмет, Кант в качестве первоначальной интуиции, развертываемой затем в его концептах, ставит вопрос о том, как происходит и как вообще возможно познание о предмете, **каковы** виды и специфические закономерности этого познания. Таким образом, отправляясь в своих рассуждениях от рассмотрения познавательного процесса и установления границ его компетенции, представители Н.Т.-К.Ф. всему и вся попытались дать именно познавательную оценку. Слово "трансцендентальная" и означает исследование не предметов, а видов их познания, причем исследование этого познания а priori — до опыта, т.е. до того, как наш познавательный инструмент будет пущен в ход. Исследуя диапазон познавательных сил разума, деятели Н.Т.-К.Ф. превращают его одновременно и в своего рода трибунал, все и вся ставящий пред своим судом. Поэтому Н.Т.-К.Ф. — это еще и критическая философия. Благодаря осуществленному ею "коперниканскому" повороту в сторону транс-

цендентализма и признанию того, что все в мире обусловлено в конечном счете нашей априорной познавательной способностью, ее представители возвели философию в ранг неэмпирической дисциплины, по сути определяющей когнитивный статус всех других форм дискурса и делающей их легитимными, будь то наука, мораль или искусство. Отсюда и ее особый статус "базисной дисциплины", дисциплины оснований, который подвергается решительной критике в границах новейшей философии под лозунгом "смерти эпистемологии".

НЕОДЕТЕРМИНИЗМ — новая версия интерпретации феномена детерминизма (см. Детерминизм) в современной культуре,

НЕОДЕТЕРМИНИЗМ — новая версия интерпретации феномена детерминизма (см. **Детерминизм**) в современной культуре, фундированная презумпциями нелинейности, отсутствия феномена внешней причины и отказа от принудительной каузальности. Если идея традиционного (линейного) детерминизма (линейной эволюции, линейного прогресса) являлась доминирующей в европейской культуре на протяжении практически всей ее истории, то современная культура характеризуется радикальным поворотом к Н. — как в рамках естественно-научной, так и в рамках гуманитарной своей традиций. Для естествознания переход к нелинейной парадигме связан именно со становлением неклассической науки (от квантовой механики до теории катастроф Р.Тома); применительно к гуманитарной сфере правомерно относить зарождение идей нелинейности к гораздо более раннему периоду. В первую очередь, это относится к философии и социальной истории: фиксация внимания на феномене "неслучайности" (неэлиминируемости) случая впервые была осуществлена именно в этих областях, — собственно, отсчет здесь можно вести, начиная с идеи Эпикура о самопроизвольном отклонении атомов. Параллельно традиции жесткого детерминизма, трактовавшего случайность как онтологизацию когнитивной недостаточности (от Демокрита до Новой Европы) или как результат взаимодействия (пересечения) несущественных причин (гегельянство — марксизм), в истории философии может быть выделена и традиция, числившая феномен случайности по своему департаменту (от концептуальной экспликации данных идей у У.Петти и А.Кетле до их парадигмального конституирования и аксиологического доминирования в постмодернизме). По ретроспективной оценке Лиота-ром классической традиции, в рамках последней универсально предполагалось, что в качестве предмета естествознания "природа является безразличным, бесхитростным соперником", тогда как "в гуманитарных науках референт, человек, также является участником игры, обладающим речью, развивающим какую-либо

стратегию, возможно неоднозначную, в противовес стратегии ученого: здесь тип случайности, с которой сталкивается исследователь, является не предметным или индифферентным, но поведенческим, или стратегическим, т.е. противоборствующим". Аналогично, синергетическое описание парадигмальных особенностей классического естествознания выявляет их фундированность идеями жесткого линейного детерминизма: "подобно богам Аристотеля, объекты классической динамики замкнуты в себе. Они ничего не узнают извне. Каждая точка системы в любой момент времени знает все, что ей необходимо знать, а именно: распределение масс в пространстве и их скорости. Каждое состояние содержит всю истину о всех других состояниях...; каждое может быть использовано для предсказания других состояний, каково бы ни было их относительное расположение на оси времени. В этом смысле описание, предоставляемое наукой, тавтологично, так как и прошлое, и будущее содержатся в настоящем" (И.Пригожин, И.Стенгерс). Такой подход предполагает наличие в исследуемом предмете имманентной и имплицитной логики развития, последовательно разворачивающейся в ходе его эволюции, которая в силу этого обстоятельства может быть представлена в качестве поступательного ряда этапов, каждый из которых непосредственно вытекает из предыдущего и, в свою очередь, дает основание для последующего. Артикуляция классической наукой своего предмета в подобном качестве позволяет сравнить его поведение "с поведением автомата: будучи запрограммирован, автомат неукоснительно следует предписаниям, заложенным в программе" (Г.Николис, Пригожин). Как отмечает Уайтхед, "указанное направление европейской мысли... берет свое начало из существовавшей в средние века непререкаемой веры в рациональность Бога, сочетающего личную энергию Иеговы с рациональностью греческого философа. Ни одна деталь не ускользнула от его бдительного ока, каждой мелочи он нашел место в общем порядке". Такой подход к предмету инспирирует конституирование в естествознании презумпции сколь тотального, столь же и линейного дедуктивизма. Так, например, из предположения Галилея о том, что книга природы написана языком математики, естественно вытекало, что ведущий математик владеет "формулой Вселенной". Именно в этом ключе интерпретирует обсуждаемую проблему Лейбниц: "я не говорю, что телесный мир — это машина или часовой механизм, работающий без вмешательства Бога; я достаточно подчеркиваю, что творения нуждаются в непрерывном его влиянии. Мое утверждение заключается в том, что это часовой механизм, который работает, не нуждаясь в исправлении его Богом; в противном случае пришлось бы сказать, что Бог в чем-то изменил свои реше-

ния. Бог все предвидел, обо всем позаботился". В этом отношении можно сказать, что линейный тип детерминизма в своей культурной доминации конституирует не только науку классического типа, но и парадигмальную матрицу классической метафизики (см. **Метафизика**), и основоположения классической теологии, ибо понятый в качестве автомата мир предполагает наличие субъекта своего создания и управления или уж во всяком случае — запуска (см. **Деизм**). Тоффлером отмечено определенное коррелирование между эволюцией взглядов на детерминизм и социокультурного контекста их разворачивания: "широкое распространение механического мировоззрения совпало с расцветом машинной цивилизации. Бог, играющий в кости, был плохо совместим с машинным веком, который с энтузиазмом воспринял научные теории, изображавшие Вселенную как своего рода гигантский механизм", — собственно, "необычайно быстрое развитие фабричной цивилизации... казалось, лишь подтверждало

правильность представлений о Вселенной как о гигантской заводной игрушке". Правомерно утверждать, по Тоффлеру, что имеет место и обратный вектор влияния: по его наблюдению, "представление о простой и однородной механической Вселенной... явно довлело над умами творцов американской конституции, разработавших структуру государственной машины, все звенья которой должны были действовать с безотказностью и точностью часового механизма. Меттерних, настойчиво проводивший в жизнь свой план достижения политического равновесия в Европе, отправляясь в очередной дипломатический вояж, неизменно брал с собой в дорогу сочинения Лапласа". Не случайно наука данного типа доминировала в учрежденных абсолютными монархами академиях (Франция, Пруссия, Россия). Свойственный детерминизму классического образца подход к действительности рисует "утешительную картину природы как всемогущего и рационального калькулятора, а также строго упорядоченной истории, свидетельствующей о всеобщем неукоснительном прогрессе" (Пригожин, Стенгерс). С переходом к неклассической науке, однако, эта "утешительность" перестала восприниматься в качестве удовлетворительной: по словам Эйнштейна, "высшая аккуратность, ясность и уверенность — за счет полноты. Но какую прелесть может иметь охват такого небольшого среза природы, если наиболее тонкое и сложное малодушно оставляется в стороне? Заслуживает ли результат столь скромного занятия гордого названия "картины мира"?". В противоположность классике, предложенное современным естествознанием (от квантовой механики до синергетики) видение мира основано на радикально ином, а именно — на допускающем плюрализм, нелинейном — типе детерминизма. Пользуясь метафорикой Аристотеля, Пригожин и Стенгерс так оценивают классическое естествознание: "классическая наука отрицала становление и многообразие природы, бывшие, по Аристотелю, атрибутами неизменного подлунного мира. Классическая наука как бы низвела небо на землю... Коренное изменение во взглядах современной науки... можно рассматривать как обращение того движения, которое низвело аристотелевское небо на землю. Ныне мы возносим землю на небо". Таким образом, если двигаться в направлении, позволяющем выйти за пределы эволюционного преформизма классической науки, то интенция осмысления множественности и новизны (при самой широкой постановке вопроса) неизбежно приводит к новому (нелинейному) пониманию детерминизма. Современная наука фундирована, по оценке А.Кестлера, презумпцией необходимости "выбраться из смиренной рубашки, надетой на... философские взгляды материализмом 19 в.", — в первую очередь, речь идет о "смирительной рубашке" детерминизма, понятого в качестве внешнего причинения. Находясь на посту президента Международного союза теоретической и прикладной механики, Дж.Лайтхилл публично принес от имени механики извинения за то, что "в течение трех веков образованная публика вводилась в заблуждения апологией детерминизма, основанного на системе Ньютона, тогда как можно считать доказанным... что этот детерминизм является ошибочной позицией". Отказ от линейного понимания детерминизма становится краеугольным камнем синергетической исследовательской парадигмы: "мы все более и более склонны думать, что фундаментальные законы природы описывают процессы, связанные со случайностью и необратимостью, в то время как законы, описывающие детерминистские и обратимые процессы, имеют лишь ограниченное применение" (Пригожин). Важнейшим аспектом понимания детерминизма в качестве нелинейного выступает отказ от идеи принудительной каузальности, предполагающей наличие так называемой внешней причины, т.е. презумпция того, что Н.Н.Моисеев называет "отсутствием направляющего начала". Собственно, именно этот параметр и выступает критериальным при различении синергетических (децентрированных) и кибернетических систем, управляемых посредством команд центра. В синергетике "материя стала рассматриваться не как инертный объект, изменяющийся в результате внешних воздействий, а, наоборот, как объект, способный к самоорганизации, проявляющий при этом как бы свою "волю" и многосторонность", — иными словами, "организация материи... проявляется самопроизвольно как неотъемлемое свойство любой данной химической реакции в отсутствие каких бы то ни было организующих факторов" (А.Баблюнц). Применительно к феноменам, характеризующимся таким свойством, как сложность, правомерно, согласно Г.Николису и Пригожину, утверждать, что "тот факт, что из многих возможностей реализуется некоторый конкретный исторический вариант, совсем не обязательно является отражением усилий некоторого составителя глобального плана, пытающегося оптимизировать какую-то всеобщую функцию, — это может быть простым следствием устойчивости и жизненности данного конкретного типа поведения". Данный момент оказывается принципиально важным с гносеологической точки зрения. Синергетика не может более опираться на традиционную (фактически восходящую к гилеморфизму) идею о том, что изучение внешней причины, которая, будучи открытой для анализа, позволяет (в силу своей соотнесенности, в аристотелевской терминологии, с формальной причиной как эйдосом будущего результата причинения) спрогнозировать предстоящее состояние изменяющейся (точнее, изменяемой — и в этом суть) системы. Однако обращение к анализу поведения элементов микроуровня системы также не может дать искомого результата, ибо новое состояние системы возникает как непредсказуемый системный эффект: "кто же может догадаться о путях развития общества и его экономическом положении по наблюдению только за одним членом общества и его чековой книжки?" (А.Баблюнц). Таким образом, по оценке Пригожина, "феномен неустойчивости естественным образом приводит к весьма нетривиальным, серьезным проблемам, первая из которых — проблема предсказания". Имманентное включение в процесс самоорганизации фактора случайной флуктуации делает принципиально невозможным предвидение будущих состояний системы, исходя из знания о ее

наличном состоянии, поскольку, по словам Пригожина и Стенгерс, "очень часто отклик системы на возмущение оказывается противоположным тому, что подсказывает нам наша интуиция /воспитанная на образцах классической научной рациональности — *М.М./*. Наше состояние обманутых ожиданий в этой ситуации хорошо отражает введенный в Массачусетском технологическом институте термин "контринтуитивный". Это, разумеется, не означает отказа от попыток прогноза: по формулировке Пригожина, "да, мир нестабилен, но это не означает, что он не поддается научному изучению". Однако, осуществляя рефлексивный анализ собственных концептуальных методов и средств, синергетика очень четко фиксирует границы возможностей перспективного прогнозирования событий в очерченном концептуальном поле: по оценке А.Баблюяц, "методами нелинейной динамики мы можем только предсказать возможность или невозможность упорядоченных состояний данной системы вдали от равновесия", однако с помощью этих методов в принципе "нельзя предсказать саму природу неустойчивых состояний... можно только установить их наличие". Соответственно этому, презумпция научного предсказания в строгом (классическом) смысле этого слова, как констатируют Б.Мизра, Пригожин и М.Курбейдж, сменяется презумпцией "проблемного описания". Именно в этом пункте — в ситуации непредсказуемости, — по оценке Пригожина, и встает "в полный рост... проблема детерминизма". Механизм оформления структур реализует себя как самоорганизация неравновесной среды, в процессе которой случайность отнюдь не является тем несущественным фактором, которым можно было бы пренебречь: "в сильно неравновесных условиях процессы самоорганизации соответствуют тонкому взаимодействию между случайностью и необходимостью, между флуктуациями и детерминистскими законами. Мы считаем, что вблизи бифуркаций основную роль играют флуктуации или случайные элементы, тогда как в интервалах между бифуркациями доминируют детерминистические аспекты... Когда система, эволюционируя, достигает точки бифуркации, детерминистическое /т.е. осуществляемое посредством апелляции к универсальным динамическим законам — *М.М./* описание становится непригодным... Переход через бифуркацию — такой же случайный процесс, как бросание монеты", в силу чего "в этом случае... возможно только статистическое описание" (Пригожин, Стенгерс). В исследуемых синергетикой процессах так называемые необходимые и случайные факторы оказываются практически одинаково значимыми, и специфика эволюционного процесса трактуется как определяемая их уникальными комбинациями. Так, Г.Хакен констатирует, что именно "совместное действие стохастических и детерминированных "сил" ("случайность" и "необходимость") переводит систему из исходных состояний в новые, определяя при этом, какие именно новые конфигурации реализуются". Пригожин и Стенгерс отмечают, что "траектория, по которой эволюционирует система... характеризуется чередованием устойчивых областей, где доминируют детерминистические законы, и неустойчивых областей вблизи точек бифуркации, где перед системой открывается возможность выбора одного из нескольких вариантов будущего... Эта смесь необходимости и случайности и создает "историю" системы". (Разумеется, в рамках такого подхода для Пригожина "представляется очевидным, что с точки зрения идеала детерминизма само понятие истории лишено смысла", ибо признание того обстоятельства, что универсальный закон проявляет себя везде и всегда, фактически снимает саму постановку вопроса об эволюции описываемой посредством этого закона предметности.) При этом, однако, "ветвящиеся дороги эволюции ограничены" и пролегают "в рамках вполне опреде-

ленного, детерминированного поля возможностей". Таким образом, по формулировке Пригожина и Стенгерс, "далекие от мысли противопоставлять случайность и необходимость, мы считаем, что оба аспекта играют существенную роль в описании нелинейных сильно неравновесных систем". На основании этого на I Конференции Немецкого общества сложных систем был сделан вывод о фундированности синергетического подхода идеей "дуализма детерминистического и стохастического". Реально речь идет именно о признании имманентности самоорганизационных динамик и их нелинейного характера. Так, оценивая переход современной науки к новому видению мира, позволяющему выйти за пределы классической тавтологии, возводящей все возможные состояния объекта (мира) к исходным причинам и тем пресекающей перспективу аналитики процессов подлинного становления и подлинной новизны, синергетика отмечает, что "и на макроскопическом, и на микроскопическом уровнях естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия, во имя вечных и неизменных универсальных законов. Естественные науки избавились от слепой веры в рациональное как нечто замкнутое". (Интересно, что для автора во многом близкой синергетическим идеям нестабильности концепции катастроф Р.Тома характерна демонстрация радикально альтернативной позиции. Подтверждая свою эксплицитно сформулированную ориентацию на образцы классического естествознания, он решительно отвергает саму идею случайности как, по его оценке, глубоко не научную, — аналогично тому, как Майкельсон и Морли, чьи опыты во многом способствовали становлению неклассического типа рациональности, пытались экспериментально обнаружить эфир уже после создания теории относительности.) Таким образом, нелинейный тип детерминизма становится фундаментальным для синергетической парадигмы современного естествознания, а ориентация на него — определяющей. Фактически то же самое можно сказать и о парадигме современного философского постмодернизма. Собственно, именно переход к нелинейному типу детерминизма (пусть не выраженный в столь же эксплицитной, как в естествознании, форме, но достаточно очевидный в содержательном плане) и

характеризует постмодернистский тип философствования. Именно в отказе от детерминизма в его традиционном (линейном) истолковании и усматривает Лиотар критерий отличия "постмодернистской культуры" от предшествующей традиции: "научное знание находится в поиске путей выхода из кризиса детерминизма". Согласно Лиотару, линейный "детерминизм есть гипотеза, на которой основывается легитимация через производимость: поскольку последняя определяется соотношением "на входе" / "на выходе", нужно предположить, что система, в которую вводится имеющееся "на входе", стабильна; что она функционирует по обычному "графику", нормальный режим и отклонения от которого можно установить, что позволяет достаточно точно предсказать "выход". В противоположность этому, постмодернистская философия фундирована той презумпцией, что закономерности, которым подчинена рассматриваемая ею предметность, принадлежат принципиально нелинейному типу детерминизма. Процессуальное бытие подобного типа предметности моделируется постмодернизмом как автохтонное и спонтанное, "чистое и безмерное становление качеств изнутри", которое, как замечает Делез, "угрожает порядку качественно-определенных тел". И в этом отношении постмодернизм однозначно отвергает то, что Д'ан называет "однолинейным функционализмом". В силу этого центральной проблемой становится для философии постмодернизма проблема новизны как источника подлинной множественности и, в равной мере, проблема множественности как условия подлинной новизны, что фундировано радикальным отказом от характерного для линейного детерминизма преформизма. Так, Делез видит своим предметом "... условия подлинного генезиса", в ходе которого возможна подлинная множественность подлинно новых состояний. Согласно программной для номадологического проекта формулировке Делеза и Гваттари, "поистине мало сказать "Да здравствует множественное!", ибо призыв этот трудно выполнить... Множественное нужно еще создать, не добавляя к нему внешние качества, а, напротив, всего лишь на уровне тех качеств, которыми оно уже располагает". Например, применительно к феномену субъективности, Делез моделирует механизм самоосуществления последней именно как альтернативный традиционному преформизму: "не будучи ни индивидуальным, ни личным, сингулярности заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей; они распределяются в "потенциальном", которое не имеет ни вида Эго, ни вида Я, но которое производит их, самоактуализируясь и самоосуществляясь, хотя фигуры этого самоосуществления совсем не похожи на реализующееся потенциальное". Линейная версия детерминизма оценивается философией постмодернизма сугубо негативно как в аспекте усмотрения в ее основании идеи преформизма, так и в аспекте идеи внешнего причинения (принудительного по отношению к трансформирующейся системе, которая в данном случае предстает как трансформируемая внешней силой, т.е. причиной). Так, в номадологии (см. Номадология) радикальной критике подвергается такая "несносная черта западного сознания", как интенция переносить чувства или поступки на внешние

690

или трансцендентные объекты вместо того, чтобы оценить их с точки зрения внутренних качеств и ценности самих по себе" (Делез). Традиционное или "символическое" (т.е. усматривающее за знаком наличие четко фиксированных десигната и денотата) сознание подвергается Р.Бартом критике за то, что "таит в себе не до конца изжитый детерминизм". Аналогичным образом Р.Барт, в контексте противопоставления традиционной (в его терминологии — "университетской") и постмодернистской ("имманентной") версий отношения к тексту ("критики"), оценивает отвергаемый постмодернизмом тип детерминизма следующим образом: "чем вызвано... неприятие имманентности?... Возможно, дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма, для которой произведение — "продукт" некоторой "причины", а внешние причины "причиннее всех других". Важнейшим моментом постмодернистской интерпретации детерминизма является, таким образом, финальный отказ от идеи внешней причины. В метафорической системе постмодернизма это находит свое выражение в парадигмальных фигурах "смерти Автора" как внешней причиняющей детерминанты текста (см. "Смерть Автора") и "смерти Бога" как финальной и исчерпывающей внешней детерминанты (см. "Смерть Бога"), а также в отказе от идеи Отца в его традиционном психоаналитическом понимании (а именно — в качестве внешнего и травмирующего детерминационного фактора развития психики) и, соответственно, в программной стратегии анти-Эдипизации бессознательного (см. Анти-Эдип). Так, противопоставляя "Произведение" как феномен классической традиции "Тексту" как явлению сугубо постмодернистскому, Р.Барт фиксирует критерии различения именно в рамках детерминационных особенностей. Согласно его формулировке, классической философией "принимается за аксиому обусловленность произведения действительностью (расой, позднее — Историей), следование произведений друг за другом, принадлежность каждого из них своему автору". Тем самым Р.Барт фактически фиксирует такие параметры линейного детерминизма, как преемственность, принудительная каузальность и эволюционность процесса. Иными словами (словами Р.Барта), в то время как "произведение отсылает к образу естественно... "развивающегося" организма", текст находится в ином, не эволюционном процессе трансформаций, и ключевой "метафорой" их может служить не линейная причинная цепочка, но — "сеть": "если текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации компонентов". Предельно значимой в контексте концепции Н. является также презумпция неэлиминируемой случайности, и столь же острой в связи с этим является постмодернистская критика классического типа рациональ-

ности, усматривающего в феномене случая продукт субъективной когнитивной недостаточности. — Согласно постмодернистской оценке, если основанная на идее линейности классическая традиция пытается предотвратить самую идею случайной, непредсказуемой флуктуации, прерывающей линейность эволюции, "рассказывая", по словам Фуко, "о непрерывном развертывании идеальной необходимости", то постмодернизм эксплицитно формулирует программную установку на переосмысление статуса случайности в детерминационном процессе. Как пишет Фуко, "не может быть сомнений в том, что ... более уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий". С точки зрения Фуко, целью усилий современной культуры (и, в первую очередь, философии) должно стать создание "такой теории, которая позволила бы мыслить отношения между случаем и мыслью". Бланшо также отмечает, что "следовало бы не только попробовать верить мыслью случаю (что уже является редким даром), но самому ввериться единственной мысли, которая в принципиально едином мире, сместившем всякую случайность, опять решается выбросить кости в игре". Универсально используемая постмодернистскими авторами метафора игры также несет смысловую нагрузку введения в содержание теории идеи случайной флуктуации. Лиотаром фактически осуществляется рефлексивная оценка этой метафоры именно в указанном ключе: "вопрос заключается не в том, что представляет собой соперник ("природа"), а в том, в какие игры он играет. Эйнштейн отвергал мысль о том, что "Бог играет в кости". Тем не менее, именно игра в кости позволяет установить "достаточные" статистические закономерности (в пику старому образу верховного Предопределятеля)". Этот характерный для философии постмодернизма поворот фактически изоморфен повороту, осуществленному современной синергетикой: как пишет Пригожин, "для большинства основателей классической науки (и даже Эйнштейна) наука была попыткой выйти за рамки мира наблюдаемого, достичь вневременного мира высшей рациональности — мира Спинозы. Но, может быть, существует более тонкая форма реальности, схватывающая законы и игры /подчеркнуто мною — *М.М.*, время и вечность". В рамках обрисованного понимания детерминационных зависимостей, разумеется, не может быть конституирована идея возможности однозначного прогноза относительно будущих состояний системы, исходя из наличного ее состояния. Собственно, уже в предшествующий постмодернизму период развития неклассической философии были высказаны идеи о фундаментальной сопряженно-

691

или трансцендентные объекты вместо того, чтобы оценить их с точки зрения внутренних качеств и ценности самих по себе" (Делез). Традиционное или "символическое" (т.е. усматривающее за знаком наличие четко фиксированных десигната и денотата) сознание подвергается Р.Бартом критике за то, что "таит в себе не до конца изжитый детерминизм". Аналогичным образом Р.Барт, в контексте противопоставления традиционной (в его терминологии — "университетской") и постмодернистской ("имманентной") версий отношения к тексту ("критики"), оценивает отвергаемый постмодернизмом тип детерминизма следующим образом: "чем вызвано... неприятие имманентности?... Возможно, дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма, для которой произведение — "продукт" некоторой "причины", а внешние причины "причиннее всех других". Важнейшим моментом постмодернистской интерпретации детерминизма является, таким образом, финальный отказ от идеи внешней причины. В метафорической системе постмодернизма это находит свое выражение в парадигмальных фигурах "смерти Автора" как внешней причиняющей детерминанты текста (см. "**Смерть Автора**") и "смерти Бога" как финальной и исчерпывающей внешней детерминанты (см. "**Смерть Бога**"), а также в отказе от идеи Отца в его традиционном психоаналитическом понимании (а именно — в качестве внешнего и травмирующего детерминационного фактора развития психики) и, соответственно, в программной стратегии анти-Эдипизации бессознательного (см. **Анти-Эдип**). Так, противопоставляя "Произведение" как феномен классической традиции "Тексту" как явлению сугубо постмодернистскому, Р.Барт фиксирует критерии различения именно в рамках детерминационных особенностей. Согласно его формулировке, классической философией "принимается за аксиому обусловленность произведения действительностью (расой, позднее — Историей), следование произведений друг за другом, принадлежность каждого из них своему автору". Тем самым Р.Барт фактически фиксирует такие параметры линейного детерминизма, как преэминентность, принудительная каузальность и эволюционность процесса. Иными словами (словами Р.Барта), в то время как "произведение отсылает к образу естественно... "развивающегося" организма", текст находится в ином, не эволюционном процессе трансформаций, и ключевой "метафорой" их может служить не линейная причинная цепочка, но — "сеть": "если текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации компонентов". Предельно значимой в контексте концепции Н. является также презумпция неэлиминируемой случайности, и столь же острой в связи с этим является постмодернистская критика классического типа рациональ-

ности, усматривающего в феномене случая продукт субъективной когнитивной недостаточности. — Согласно постмодернистской оценке, если основанная на идее линейности классическая традиция пытается предотвратить самую идею случайной, непредсказуемой флуктуации, прерывающей линейность эволюции, "рассказывая", по словам Фуко, "о непрерывном развертывании идеальной необходимости", то постмодернизм эксплицитно формулирует программную установку на переосмысление статуса случайности

в детерминационном процессе. Как пишет Фуко, "не может быть сомнений в том, что ... более уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий". С точки зрения Фуко, целью усилий современной культуры (и, в первую очередь, философии) должно стать создание "такой теории, которая позволила бы мыслить отношения между случаем и мыслью". Бланшо также отмечает, что "следовало бы не только попробовать верить мысли случаю (что уже является редким даром), но самому верить единственной мысли, которая в принципиально едином мире, сместившем всякую случайность, опять решается выбросить кости в игре". Универсально используемая постмодернистскими авторами метафора игры также несет смысловую нагрузку введения в содержание теории идеи случайной флуктуации. Лиотаром фактически осуществляется рефлексивная оценка этой метафоры именно в указанном ключе: "вопрос заключается не в том, что представляет собой соперник ("природа"), а в том, в какие игры он играет. Эйнштейн отвергал мысль о том, что "Бог играет в кости". Тем не менее, именно игра в кости позволяет установить "достаточные" статистические закономерности (в пику старому образу верховного Предопределятеля)". Этот характерный для философии постмодернизма поворот фактически изоморфен повороту, осуществленному современной синергетикой: как пишет Пригожин, "для большинства основателей классической науки (и даже Эйнштейна) наука была попыткой выйти за рамки мира наблюдаемого, достичь вневременного мира высшей рациональности — мира Спинозы. Но, может быть, существует более тонкая форма реальности, схватывающая законы и игры /подчеркнуто мною — *М.М.*, время и вечность". В рамках обрисованного понимания детерминационных зависимостей, разумеется, не может быть конституирована идея возможности однозначного прогноза относительно будущих состояний системы, исходя из наличного ее состояния. Собственно, уже в предшествующий постмодернизму период развития неклассической философии были высказаны идеи о фундаментальной сопряженно-

691

сти между собой феноменов аутокреативности объекта и его ускользания от прогноза, построенного на основе предполагаемой линейности и, соответственно, однонаправленности процесса его функционирования. Так, применительно к феномену "хюбрис" (см. **Хюбрис**) Х.Аренд отмечает его связь "безграничной продуктивности" и "неотъемлемой от него непредсказуемости": данная непредсказуемость "есть не просто вопрос неспособности предвидеть все логические последствия какого-либо акта" ("в этом случае электронный компьютер был бы способен предсказывать будущее"), но лежит в самой основе самоорганизации *hybris*. Аналогично, поворот от модернистской философской программы (см. **Модернизм**) к постмодернизму ознаменован известным тезисом Э.Ионеско: "И весь мир предстал... в необычном свете, — возможно, в истинном своем свете — как лежащий за пределами истолкований и произвольной причинности". В рамках классического постмодернизма данная идея становится одной из фундаментальных. Так, например, Р.Барт, последовательно проводя идею нелинейности, фиксирует применительно к тексту то обстоятельство, что возможные семантические версии его прочтения (варианты означивания) как "игра письма" являются принципиально непредсказуемыми, т.е. по Р.Барту, "текст не следует понимать как нечто исчислимое". Постмодернистская идея трансгрессии также основана на идее невозможности не только предсказать, но даже выразить в наличном языке феномен перехода к тому, не детерминировано (линейно не причинено) наличным бытием и в рамках последнего мыслится как "невозможное". В целом, как фиксируют Лиотар и Ж.-Л.Тибо, "релятивизм" в результатах познания не должен считаться критерием неадекватности примененной когнитивной стратегии, ибо является выражением "самой реальности", основанной на экстремальном "релятивизме как норме". Вместе с тем постмодернизм далек от тотального отрицания линейной версии детерминизма, — речь идет лишь о лишении его статуса тотальности. Подобно тому, как синергетика усматривает возможность линейных участков внутри общего нелинейного процесса, точно так же и постмодернизм допускает линейность как частный (экстремальный) случай и, соответственно, аспект нелинейности. Так, в терминологии Дерриды это формулируется следующим образом: "суверенность не уклоняется от диалектики. Отсюда не упраздня динамического синтеза, она вписывает его в жертвование смыслом, отводя ему там особую роль". Аналогично и концепция нонсенса Делеза открыта для интерпретации в свете сформулированной синергетикой модели соотношения так называемых "детерминистических" и "индетерминистических" участков самоорганизационного процесса. Оформляющиеся модификации событийности не позволяют рассматривать конкретную конфигурацию событий, наделяемых в рамках этой конфигурации определенным смыслом, в качестве результата предшествующих состояний событийности и их трансформаций: с точки зрения прежнего смысла, становящаяся конфигурация смысла вообще не имеет, лишена оснований и воспринимается как нонсенс. В этом плане смысл и нонсенс как две различных, но равно необходимых грани бытия соотносятся, по Делезу, таким же образом, как линейные и нелинейные "участки процесса" у Пригожина, т.е. взаимно исключая ("не-со-возможные серии событий" в "Логике смысла") и одновременно дополняя (входя в "со-присутствие") друг друга (см. **Событийность**). Однако, в целом, классический идеал необходимости, царящей в разумно (упорядоченно) организованном мире, сменяется идеалом царящей в хаотическом мире случайности, — и философия постмодернизма выступает тем концептуальным полем, где эта смена идеалов находит свое выражение. Таким образом,

современная культурная ситуация может расцениваться как транзитивная с точки зрения осуществляющегося в ней перехода от линейных представлений о детерминационных отношениях к нелинейным; данный переход обнаруживает себя как в естественно-научной, так и в гуманитарной проекциях, — синергетика и постмодернизм являются наиболее последовательными выразителями этого перехода, соответственно, в сферах науки и философии. Обобщая установки современной философии и современного естествознания, можно утверждать, что, в отличие от парадигмы линейного детерминизма, характерной для предшествующей стадии развития культуры, парадигма детерминизма нелинейного типа опирается на следующие презумпции: 1) процесс развития мыслится не в качестве преемственно последовательного перехода от одной стадии (состояния) системы к другой, а как непредсказуемая смена состояний системы, каждое из которых не является ни следствием по отношению к предшествующему, ни причиной по отношению к последующему состояниям: в естествознании — идея бифуркационных переходов; в философии — идея ветвления событийных серий, концепция "слова-бумажника" (см. **Событийность**); 2) нелинейная динамика не позволяет интерпретировать то или иное состояние системы как результат прогресса или регресса ее исходного состояния, что означает отказ от идеи филиации и невозможность трактовки процесса в качестве эволюционного: понимание исходного состояния системы в качестве хаотической "среды" — в естествознании; презумпция "пустого знака", "тела без органов", необузданности "хюбрис" как исходного состояния рассматриваемой предметности — в современной философии (см. **Пустой знак, Тело без органов, Хюб-**

692

рис); 3) нелинейный тип детерминизма не предполагает фиксации внешнего по отношению к рассматриваемой системе объекта в качестве причины ее трансформаций, что означает отказ от идеи принудительной каузальности и интерпретацию трансформационного процесса как самоорганизационного; 4) претерпевающий трансформацию объект рассматривается как открытая система, — в противоположность выделяемым линейным детерминизмом изолированным причинно-следственным цепочкам: в естествознании — презумпция энергообмена системы со средой; в постмодернистской философии — презумпция интертекстуальности, трактовка "складки" как складывания внешнего, концепция поверхности, ризомы и др. (см. **Номадология, Ризома, Складка, Складывание**); 5) фактор случайности, мыслимый в рамках линейного детерминизма в качестве внешней по отношению к рассматриваемому процессу помехи, которой можно пренебречь без ощутимых гносеологических потерь, переосмысливается и обретает статус фундаментального в механизме осуществления детерминации нелинейного типа: в естествознании — идея флуктуации параметров системы; в постмодернизме — идеи "вдруг-события", игрового "броска" и т.п. (см. **Событийность, Эон**); 6) нелинейность процесса исключает возможность любого невероятного прогноза относительно будущих состояний системы (в науке — презумпция вероятностного характера прогноза; в философии постмодернизма — фундаментальная фигура трансгрессии как перехода к "невозможному" с точки зрения наличного состояния, концепции "нонсенса" и "абсурда" как смыслов, выходящих за пределы линейной логики, и др. (см. **Трансгрессия**). Незавершенная процессуальность ныне (непосредственно в *présent continu*) осуществляющегося перехода к нелинейной трактовке детерминизма обуславливает то обстоятельство, что используемые как естествознанием, так и философией постмодернизма понятийные средства для фиксации этого перехода еще находятся в стадии своего становления, в силу чего обнаруживают себя такие феномены, как: а) наличие ряда параллельных понятийных систем для фиксации феномена нелинейности: например, текстологический и социоисторический в постмодернизме, распадающийся каждый, в свою очередь, на несколько авторских понятийных версий: бартовскую, делезовскую и т.п. — при очевидной интенции к унификации и синтезу за счет взаимной адаптации терминологии (в этом отношении показательна судьба термина Кристевой "означивание" или термина "диспозитив" у Фуко); б) использование метафорических смыслообразов для передачи идеи отсутствия внешней по отношению к трансформирующейся системе причины: общая постмодернистская презумпция "смерти Бога", переориентация с идеи Эдипа как патерналистской детерминанты бессознательного извне к презумпции "Анти-Эдипа" в шизоанализе, аналогичная ей идея "сиротства смысла" в текстологии и т.п. (см. **Анти-Эдип, "Смерть Бога"**); в) негативное отношение к самому термину "детерминизм", сопрягаемому как синергетикой, так и постмодернизмом с линейным типом детерминационной связи: тяготение постмодернизма к "волюнтаристской" и "революционной" терминологии или отказ синергетики от данного термина вообще: содержательно конституируя новый тип детерминизма, теоретики синергетической концепции двигаются вне философской категориальной традиции и, соответственно, используемая ими терминология не всегда изоморфно совместима с понятийными средствами философии, поскольку Пригожин и другие классики синергетики жестко идентифицируют сам термин "детерминизм" с причинностью классического (линейного) типа и, отвергая идею принудительной каузальности, отказываются и от самого термина "детерминизм": "идея нестабильности... теоретически потеснила детерминизм", "сегодняшняя наука... не сводима к детерминизму" и т.п. В силу этого в работах теоретиков синергетики идет речь о переходе от "детерминизма" к "индетерминизму", о наличии "детерминационных" участков (плато) в общем течении "индетерминационного" процесса и т.п. — между тем, содержательно за термином "индетерминизм" стоит в данном случае не отказ от самой идеи детерминации, но столь радикальный пересмотр ее содержания,

который инспирирует и указанное дистанцирование от термина, вызывающие привычные и в данном случае нежелательные культурные коннотации (в рамках российской синергетической школы термин "детерминизм", сохраняя близость к философской традиции, сохраняет и свой статус, — разумеется, при соответствующем обогащении содержания: по оценке Е.Н.Князевой и С.П.Курдюмова, новое мировидение задает "новый образ детерминизма", "иной тип" его, — конституирует "в некотором смысле высший тип детерминизма — детерминизм с пониманием неоднозначности будущего"). В целом, становление парадигмы детерминизма нелинейного типа инспирирует — как в естествознании, так и в философии — радикальную критику метафизики как фундированной презумпцией логоцентризма: отказ от тотального дедукционизма метафизических систем в современном естествознании, эксплицитное сопряжение метафизики с идеей линейности и стратегии "логотомии" — в постмодернистской философии (см. **Логотомия, Логомахия, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Логоцентризм, Метафизика, Метафизика отсутствия**). (См. также **Анти-Эдип, Детерминизм**.)

М.А. Можейко

693

НЕОКАНТИАНСТВО — философское течение в Германии, развивавшее учение Канта

НЕОКАНТИАНСТВО — философское течение в Германии, развивавшее учение Канта в духе последовательного проведения в жизнь основных принципов его трансцендентально-критической методологии. Появилось в 1860-е в обстановке глубокого кризиса спекулятивно-идеалистических систем Шеллинга и Гегеля, а также вульгарного материализма, оказавшихся методологически беспомощными в деле философского осмысления результатов быстро развивавшейся науки того времени. В поисках наиболее основательной и надежной философской традиции разработки логико-гносеологических и методологических проблем ученые и философы обращаются к учению Канта, которое объективно отличалось своим крайне выгодным местом и ролью в европейском и особенно немецком духовном развитии. Философия Канта была непосредственно ориентирована на математическое естествознание своего времени и в качестве главной своей цели считала обоснование научного знания и поиски возможных условий его существования. Более того, Кант как бы предшествовал тому ходу развития, которое завело немецкую философию в тупики спекулятивного системотворчества. Появлению Н. во многом способствовали публикации работ Фишера и Э. Целлера, а сам лозунг "Назад к Канту!" был сформулирован в 1865 О. Либманом, опубликовавшим книгу под названием "Кант и эпигоны", каждая из глав которой заканчивалась словами: "Нужно поэтому возвратиться назад к Канту". Определенную роль в возникновении Н. сыграли также новейшие исследования по физиологии внешних чувств, представленные трудами И. Мюллера и Г. Гельмгольца. Один из первых неокантианцев, Ф.А. Ланге, формулируя программные задачи этого течения, считал центральной из них — противопоставить распространявшемуся в то время среди естествоиспытателей материализму критический идеализм Канта, соответствующим образом переработанный и дополненный результатами физиологических исследований. Начинается тщательная и кропотливая работа по изучению кантовского наследия, появляются новые издания его сочинений, пишутся подробные комментарии к его главному труду — "Критика чистого разума", а с 1897 по инициативе Х. Файхингера начинает издаваться специальный журнал "Kant Studien". Постепенно Н. становится одним из господствующих философских учений в университетах Германии и Франции, а оттуда проникает и в Россию, демонстрируя тем самым своеобразную реализацию философской традиции в новых социально-исторических условиях. Несмотря на ряд общих принципов: 1) рассмотрение философии в качестве метода достижения позитивного знания, а не как самого этого знания, и следующий отсюда отказ от притязаний онтологии на статус философской дисциплины; 2) признание наличия обуславливающих познание априорных форм; 3) ограничение самого познания сферой опыта и т.д., — Н. никогда не было однородным философским направлением. С первых дней своего возникновения оно представляло собой скорее ряд течений, пытавшихся развить отдельные положения философии Канта. И хотя все они ставили в качестве главной одну и ту же цель — обоснование научного знания и культуры в целом с помощью реформированной кантовской гносеологии, можно говорить о существовании нескольких принципиально отличных друг от друга интерпретаций ортодоксального Канта, а следовательно, и о различных направлениях внутри самого Н.: а) физиологическом, непосредственно связанном с именами Гельмгольца и Ланге, рассмотревшими кантовское положение об априорных формах сознания на основе достижения физиологии внешних органов чувств и превративших эту априорность в единство психофизиологической организации познающего субъекта; б) реалистическом (А. Риль, О. Кюльпе), сохранившем кантовскую "вещь в себе" в качестве необходимой предпосылки познавательного процесса (в виде основания материала ощущений) и рассматривающем рассудок только как оформляющий, но не создающий сами предметы; в силу этого данное направление оказалось наиболее близким к традиционным взглядам своего предшественника; в) психологическом, складывавшемся внутри Н. в начале 20 в. (Л. Нельсон) и обосновывавшем значимость априорных форм познания с помощью психологических методов интроспекции; характерной особенностью этого

направления явилась также своеобразная интерпретация субъекта познания в качестве эмпирического, а не трансцендентального; г) трансцендентально-логическом и д) трансцендентально-психологическом, представленных соответственно Марбургской и Баденской (Фрейбургской) школами Н.

Т.Г. Румянцева

НЕОМАРКСИЗМ

НЕОМАРКСИЗМ — понятие, используемое: а) в узком смысле — для фиксации и содержательной характеристики значимой парадигмы исследований представителей Франкфуртской школы; б) в широком смысле — для обозначения направленности и теоретических оснований исследований, в той или иной мере использовавших марксовские объяснительные модели в своем творчестве, и при этом практически всегда отвергавших ортодоксальный и официальный советский марксизм ("сталинизм") 1930—1980-х, выступавший, как правило, под наименованием "марксизм-ленинизм". Н. тем самым в известном смысле выступил как итог социально-философского творчества мыслителей, отвергавших

694

позитивистскую критику классического марксизма, но при этом стремившихся дополнить последний рядом перспективных подходов неогегельянства, фрейдизма, "философии жизни", позже — парадигмами экзистенциализма и структурализма. (Тем самым осознанно разграничивались теоретическая конструкция и мировоззренческое ядро марксизма, с одной стороны, и эклектичный набор идеологических мифологем большевистского типа, обрамлявших его, с другой.) Предельно высокий уровень мировоззренческого разброса и идеологических предпочтений, присущий сторонникам Н. (Д.Лукач, А.Грамши, Беньямин, Хабермас, В.Райх, Маркузе, Фромм, Мерло-Понти, Л.Гольдман, С.Стойнович, Блох, Альтюссер, Л.Козн, Ч.Р.Миллс и др.), выдвигают в качестве главной проблемы идентификации и самоидентификации Н. не только проблему доминирующих исследовательских методик, но и вопрос о тех реальных явлениях социальной действительности 20 в., которые не могут быть удовлетворительно объяснены и адекватно интерпретированы вне той или иной степени обращенности к миропредставлениям Маркса. Представители Н. опираются на ведущий постулат и доминирующую ценность классического марксизма — радикальный гуманизм. Предполагается акцент на: 1) Особую роль и значение общественно-исторической практики; на логическом уровне это нашло свое выражение в процедурах апплицирования собственно философских понятий на модели описания процессов экономического и общесоциологического порядка; тематизировавшись подобным образом, первые начали выступать как "отражения" категориальных рядов политэкономики и социологии. 2) Важность преодоления отчуждения, самоотчуждения и овещнения (по модели ГУЛАГа и Освенцима) человека; можно фиксировать даже некую центрацию Н. на категорию "отчуждение", выступающую аналогом концептов "формальной рациональности" М.Вебера и "рационализации" Фрейда. Как результат многомерного отчуждения в Н. трактуется не только социально-экономическая структура антагонистических обществ, но и наличная предметно-вещественная организация мира людей как таковая. 3) Перспективная установка на разностороннее удовлетворение подлинных /с извечной проблемой: "а судьи кто?" — А.Г./ человеческих потребностей. 4) Признание свободного развития каждого и любого индивида как условия свободного развития всех. Одновременно в рамках Н. полагается принципиально неприемлемой идея социальной организации коммунистического типа как средства осуществления таких целей. Бесклассовая и безгосударственная социальная организация, сопряженная с ликвидацией института частной собственности и системы товарно-денежных отношений, а также провозглашающая предпочтительность распределения общественного продукта по "затраченному труду" либо "по потребностям" неоднократно подтверждала свой утопизм и несостоятельность на уровне высокотрагичной реальной практики. Аналогичные результаты становились очевидными также и в рамках многих парциальных экономических и глобальных мысленных экспериментов. Трактуя базовые принципы радикального гуманизма Маркса исключительно как критические и конечные регулятивные, а отнюдь не как конститутивные и револютивные, сторонники Н. полагают, что указанные принципы (в контексте и рамках многоуровневых опосредований) вполне приложимы к процедурам коррективных и разносторонних оценок как феноменов наличной социальной практики, так и проектируемых общественных трансформаций. (По выражению Дж.Гэлбрейта, Маркс является "слишком крупной фигурой, чтобы целиком отдать его социалистам и коммунистам..."). В ходе концептуально-теоретической эволюции Н. обнаружил также и собственные существенные характеристики, могущие быть признанными как результат инкорпорирования ряда значимых философских подходов и модных интеллектуальных веяний 20 в. в массив переосмысливаемого марксизма. Гипотетический ход и развертывание всемирной истории интерпретируются в Н. как фатально-необратимый процесс всевозрастающей иррационализации мироустройства, как прогрессирующее сумасшествие разума (ср. со схемой "самообретения" абсолютной идеи через восхождение к самой себе у Гегеля). Сторонники Н. рассматривают грядущую антикапиталистическую революцию как "конец истории", как глобальный катаклизм, призванный кардинально преодолеть предшествующее развитие социума. Естественно сопрягающийся с этой идеей определенный нигилизм в отношении традиционных ценностей духовной культуры, интеллектуальный экстремизм, нередко достигающий степени мировоззренческого терпора, — объясняют приверженность Н. со стороны маргинальных общественных слоев и социальных групп.

аутсайдеров во всем мире. В современных исследовательских традициях, обозначающих себя как марксистские, неомарксистские или постмарксистские, равно как и в школах и направлениях немарксистского и антимарксистского толка сколько-нибудь корректное обозначение Н. отсутствует и в конце 20 в.

А.А. Грицанов

НЕОПЛАТОНИЗМ — философско-мистическое направление античной мысли 3—6 вв.,

НЕОПЛАТОНИЗМ — философско-мистическое направление античной мысли 3—6 вв., соединяющее восточные учения с греческой философией. Н. представляет собой синтез идей Платона с добавлением логики и толкований Аристотеля, не противоречащих Пла-

695

тону, пифагоризма и орфизма, идей халдейских оракулов и египетской *религии*. *Корни некоторых идей* (например, эманации духа в материю и его возвращение и слияние с Богом (Абсолютом) уходят в индуистскую философию. Как социальное движение Н. существовал в виде отдельных школ: александрийская (Аммоний Саккас), римская (Плотин, Порфирий), сирийская (Ямвлих), пергамская (Эдесей), афинская (Сириан, Прокл). Основное философское содержание Н. составляет разработка диалектики платоновской Триады: Единое — Ум — Душа. Н. представляет иерархию бытия по нисходящей-восходящей ступеням: над всем существует неизреченное, сверхсущее Единое, Благо. Оно зманирует в Ум (Нус), где происходит дифференциация на равносущее множество идей. Ум нисходит в Душу (Псюхе), где появляется чувственное начало и образуются иерархии существ демонических, человеческих, астральных, животных. Образуются умственный и чувственный Космос. Дальнейшая эманация в материю необходима для развития и совершенствования душ, умов и возвращения их к Единому. Задача человека — преодолеть страсти, вожделения, пороки и путем добродетелей, аскетизма, теургии, музыки, поэзии, творчества стремиться к слиянию с Единым. Истинное соединение с Божеством-Благом может наступить в состоянии сверх- и безумного экстаза. На Н. оказал влияние стоицизм с его учением о тождестве мирового Первоначала (Огня) с внутренним *Я* человека и о периодических огненных катаклизмах, очищающих Землю. Н. признает учение о переселении душ (метеempsихоз), эманации Божества, духовных иерархиях, учит освобождению души из материи. Н. элиминирует из Божества все элементы антропоморфизма и определяет Бога как непознаваемое, сверхразумное, сверхмировое неизреченное начало. Мистика, утонченная логика и абсолютная этика всегда были в единстве и шли "рука об руку" в Н. Основателем Н. является Аммоний Саккас (ум. в 242), который не оставил письменного изложения своего учения. Продолжателем и систематизатором Н. стал Плотин, создавший школу в Риме (244). С 270 его ученик Порфирий продолжает дальнейшую разработку Н. Ямвлих, ученик Порфирия, основывает сирийскую школу и впервые вводит в Н. практику теургии. Сочинение Ямвлиха "О мистериях" объединяет мантику, теургию и жертвоприношения. Ученик Ямвлиха Эдесей создает пергамскую школу (4 в.), уделяя внимание преимущественно мифологии и теургии. К этой школе принадлежал император Юлиан. В сочинении Евнапия "Жизнеописания философов и софистов" содержатся важные сведения о Плотине, Порфирии, Ямвлихе и ближнем круге императора Юлиана. Платоновская школа в Афинах через ритора Лонгина поддерживает связи с Порфирием. В дальнейшем ее руководителем становится Сириан (5 в.), который определяет круг текстов Н.: труды Платона, пифагорейцев, Гомер, орфическая литература, "Халдейские оракулы". Его преемник Прокл подводит итог развитию платонизма. После смерти Прокла во главе афинской школы стояли Марин и Исидор, ставившие озарение выше теоретических исследований. Александрийская школа тесно связана с Афинской. Многие ее философы учились у афинян. У Плутарха — Гиерокл, автор комментариев к "Золотым стихам" пифагорейцев, у Сириана — Гермий, у Прокла — Аммоний. В 529 вышел запрет императора Юстиниана на деятельность философских школ. Платонизм и Н. были преданы анафеме на двух Поместных Соборах в Византии (1076, 1351). Между тем Н. оказал мощное — прямое и косвенное — влияние на становление христианского вероучения и теизма в целом. Оказал содержательное влияние на всю европейскую традицию, а также на европейскую, арабскую, еврейскую философии. Значение Н. для истории философии особо отмечал Гегель: "в неоплатонизме греческая философия достигла полной силы и высочайшего развития на фоне кризиса римского и всего античного мира". В 20 в. Н. выступает специальным предметом исследования и реинтерпретации. (См. также **Плотин**, **Прокл**.)

В.В. Лобач

НЕОПОЗИТИВИЗМ — см. ПОЗИТИВИЗМ. НЕОПРАГМАТИЗМ — ретроспективная философская интерпретация прагматизма,

НЕОПРАГМАТИЗМ — ретроспективная философская интерпретация прагматизма, концептуальное оформление которой ("аналитический Н.") традиционно связывается с творчеством Рорти. Переосмысливая историко-философский статус аналитической программы (см. **Аналитическая философия**) в современной западной философии, Рорти отметил, что именно исторически обусловленные трансформации языка позво-

ляют человеку с достаточной степенью эффективности взаимодействовать с окружающей действительностью. Поскольку любой отдельно взятый тип языка являет собой результат случайной фиксации некоторых характеристик конкретного исторического времени, постольку обычно в обществе параллельно сосуществуют различные типы дискурсов. По мысли Рорти, хотя "прагматизм" — "слово туманное, неопределенное и перегруженное значениями", было бы несправедливо полагать, что "все ценное из прагматизма было либо сохранено в аналитической философии, либо приспособлено к ее потребностям". С точки зрения Рорти, одна из ведущих разновидностей аналитической программы — логический позитивизм — являла собой не что иное как версию эпистемологически ориентированного неокантианства. И аналитической, и "континентальной" программ фи-

696

лософской рефлексии присуща платоновская стратегия постулирования принципиально новых объектов для того, чтобы привилегированным предложениям было чему соответствовать вкупе с кантовской стратегией поиска внеисторических принципов, обуславливающих сущность знания, рациональности и морали. Но, в отличие от "аналитически ориентированного" Пирса, — отмечает Рорти, — уверенного как в том, что "философия дает нам универсальный, всеохватывающий и не зависящий от истории контекст, в котором каждый род дискурсии имеет собственное место и ранг", так и в том, что "эпистемология и семантика могут его /этот контекст — *И.Б./* обнаружить", Джемс и Дьюи стремились акцентированно преодолеть подобное идейное наследие Канта. Отличие же, с другой стороны, позиций Джемса и Дьюи от иных мыслителей, которые аналогичным образом отвергли этот кантовский тезис (в первую очередь, Ницше и Хайдеггер), заключается, по Рорти, в следующем: представители классического прагматизма (за рамки которого необходимо выводить Пирса) не совершали непростительной ошибки, состоявшей в противопоставлении себя научному сообществу светских интеллектуалов, для которых главным нравственным ориентиром было естествознание и которые осознали себя в таковом качестве еще в эпоху Просвещения. Согласно Рорти, "писания Джемса и Дьюи никогда не покидал дух социальной надежды... Джемс и Дьюи призывали сделать нашу новую цивилизацию свободной, отказавшись от понятия "оснований" нашей культуры, нравственной жизни, политики, религиозных верований, от "философских основ". Они настаивали на отказе от невротического картезианского поиска очевидности, который был, видимо, одним из следствий шока, вызванного новой галилеевской космологией, от поиска "вечных духовных ценностей" — этаким реакцией на Дарвина — и, наконец, от стремления академической философии создать трибунал чистого разума, — что как раз и было неокантианским ответом на гегелевский историцизм. Кантианский проект обоснования знания и культуры посредством включения этого знания в постоянную внеисторическую матрицу Джемс и Дьюи считали реакционным. Они считали идеализацию Кантом Ньютона, а Спенсером Дарвина такой же глупостью, как идеализация Платоном Пифагора или Фомой Аквинским — Аристотеля". Как отмечал Рорти, в контексте исторических судеб прагматизма в 20 в. правомерно зафиксировать следующие его характеристики: 1) анти-эссенциалистский подход к понятиям "истина", "знание", "язык", "мораль" и т.п. По Джемсу, истинное суть то, что "хорошо в качестве мнения", говорить об истине как о "соответствии реальности" — бесполезно. Поиск сущности у истины — следствие той презумпции, что сущностью обладают знание или рациональность, или исследование, или отношения между мыслью и ее объектом. По мысли же Джемса, особой области сущностей нет, как не может быть особого целостного эпистемологического подхода, фундаментирующего исследование как таковое, — следовательно, в принципе некорректно использовать свое знание сущностей так, чтобы осуществлять критику точек зрения, которые полагаются ложными, и указывать направление движения к иным истинам. Словарь созерцания, наблюдения, *теории* перестает нам служить как раз тогда, когда приходится иметь дело именно с теорией, а не с наблюдением; с программированием, а не с вводом данных. Когда созерцающий разум, отделенный от чувственных впечатлений данного момента, принимает более широкую точку зрения, его деятельность связывается с решением того, что надо делать, а не с решением относительно того, какое именно представление точнее. 2) Тезис, согласно которому нет никакого эпистемологического различия между истиной о том, что должно быть, и истиной о том, что есть, нет метафизической разницы между фактами и ценностями, так же, как нет никакого методологического различия между моралью и наукой. Ошибочна сама эпистемологическая традиция, направленная к поиску сущностей науки и сводящая рациональность к правилам. В рамках прагматизма же принцип любого исследования (научного или морального) сводим к мысленному взвешиванию, касающемуся относительной значимости разнообразных конкретных альтернатив. Различение разума и желания, разума и склонности, разума и воли есть результат трактовки разума как специфического (особо просветленного) зрения; Дьюи именовал это "созерцательной (наблюдательной) теорией познания". 3) Идея, в соответствии с которой не существует никаких ограничений (кроме коммуникативных отношений суть замечаний коллег-исследователей) в исследовании чего бы то ни было — нет глобальных принуждений, фундированных природой объектов как таковых, самих по себе, или природой языка и разума. Предположение о том, что точка зрения, преодолевшая все возможные на наличный момент возражения, тем не менее способна оказаться ложной, — в принципе бессмысленно (Пирс). Ибо не существует метода, позволяющего узнать, когда достигается сама истина, а когда она всего лишь ближе к нам, нежели прежде. Признание случайной природы исходных пунктов рассуждений исследователя лишает людей "метафизического комфорта" (Ницше), но при этом ставит их в зависимость от "наших братьев, как

единственных источников, которыми мы руководствуемся" (Рорти). Судьбоносное отличие (нео)прагматизма от представителей "Великого метафизического Отказа" (Ницше, Хайдеггер и др.) в истории философии, по убеждению

697

Рорти, и заключается в том, что "наше самоотождествление с нашим сообществом — с нашим обществом, с нашей политической традицией, с нашим интеллектуальным наследием — становится интенсивнее, когда мы рассматриваем это сообщество скорее как наше, чем как природное, скорее как сотворенное, чем как предназначенное, как одно среди многих, которое люди могут создать... речь идет о нашей лояльности по отношению к другим человеческим существам, выступающим вместе против тьмы, а не о нашей надежде на правильное постижение вещей". (При этом Рорти призывает жестко различать прагматизм как установку по отношению к философским теориям и прагматизм как установку по отношению к реальным теориям: метафилософский релятивизм Джемса и Дьюи, совершенно справедливо убежденных в том, что нет никакого "извнеположенного" способа осуществить выбор между несопоставимыми философскими теориями типа платоновской или кантианской, отнюдь не соотносим с "релятивизмом" как "таким взглядом на вещи, при котором всякое убеждение в чем-либо — или даже в чем угодно — столь же приемлемо, как и всякое другое".) Одновременно, по мысли Рорти, в известном смысле открытой остается проблема внешне иррационалистического посыла философского прагматизма: "мы находимся в привилегированном положении просто благодаря тому, что мы — это мы... Что, если "мы" здесь — это Оруэллово государство? Когда тираны используют ленинский леденящий душу смысл термина "объективный" для того, чтобы представить свое вранье как "объективную истину", что помешает им цитировать Пирса в защиту Ленина" /см.: вышеотмеченная идея Пирса о "точке зрения, преодолевшей все возражения" — *И.Б./*. Безусловно, тезис об истине как результате общения приложим лишь к "неизвращенным" (Хабермас) условиям такового общения. Критерием же подобной "неизвращенности", по мысли Рорти — М.Уильямса, может выступать лишь употребление "наших" критериев значимости: "если мы суть те, кто читает и осмысливает Платона, Ньютона, Канта, Маркса, Дарвина, Фрейда, Дьюи и т.д.". Как подчеркивает Рорти, "мильтоновская "свободная и открытая встреча", в которой истина должна восторжествовать, сама должна быть описана скорее в терминах примеров, чем принципов — она похожа больше на базарную площадь в Афинах, чем на заседание кабинета Соединенного Королевства, больше на двадцатый, чем на двенадцатый век... Прагматик должен поостеречься повторять за Пирсом, что истине *суждена* победа. Он не должен говорить даже, что истина *победит*. Все, что он может, — это сказать вместе с Гегелем, что истина и справедливость находятся в русле последовательных стадий европейской мысли". Джемс подчеркивал: "Если бы жизнь не была настоящей борьбой, успех которой состоит в том, что нечто постоянно приобретает для мира, она была бы не лучше, чем игра в любительском спектакле, с которого, по крайней мере, всегда можно уйти... жизнь "ощущается" как борьба". В контексте печально знаменитого трагизма собственных последствий тезиса Маркса о том, что задача состоит в том, чтобы не столько объяснять, сколько изменить мир, особо изысканным видится идея Рорти, согласно которой "мы можем чтить Джеймса и Дьюи за то, что смогли дать нам лишь очень немногие философы — за *намек* /выделено мною — *И.Б./* на то, как мы можем изменить нашу жизнь". Именно геополитическая активность англо-американского блока в 20 в. позволила предотвратить планетарное торжество тоталитаризма /ср. с "парадигмальным атлантизмом" Рорти — *И.Б./*.

И.А. Белоус

НЕОРАЦИОНАЛИЗМ — направление в европейской (преимущественно франкоязычной) философии, окончательно оформившееся в 1940—1970

НЕОРАЦИОНАЛИЗМ — направление в европейской (преимущественно франкоязычной) философии, окончательно оформившееся в 1940—1970 на основе разработки ценностей "нового научного духа" ("нового научного разума") как адекватно выражающих достижения математического и естественно-научного знания 20 в. и формирующих новую эпистемологию и методологию познания. В основе парадигмальных установок Н. — наследование и оппонирование классическому рационализму, программе философии научного (по)знания, предзаданной работами Декарта. Критическая составляющая Н. — последовательное противопоставление себя (нео)позитивистской традиции, претендовавшей на монополию в философии науки и исходившей в своих основаниях из приоритетности опытного знания, по отношению к которому теоретическое (рационально организованное, продуцируемое разумом и т.д.) познание выполняет, в конечном итоге, лишь "инструментально-конструктивистские" (и в этом смысле "вторичные" функции). В своих интенциях "восстановления в правах" теоретического знания, научного разума, "духа рационализма" Н. оказался близок и методологически, и проблемно, и тематически направлению критического рационализма (развивавшегося главным образом в англо-и немецкоязычных традициях философии науки), сложившемуся в эти же годы на основе идей "позднего" Поппера. Методологии критического рационализма, в свою очередь, близка "историческая школа философии науки" (по преимуществу американская и берущая свое начало в работах Куна, Лакатоса и Фейерабенда). Однако последние базировались на иных теоретико-методологических основаниях, являясь преодолением (нео)позитивистской методологии как бы "изнутри" нее самой. Кроме того, Н. (в отличие от критического рационализ-

ма и "исторической школы философии науки") не ограничивал себя анализом и рефлексией исключительно научных форм (по)знания, уделяя много внимания, в частности, художественным способам постижения мира, психологическим механизмам познания, его культурным и историческим контекстам. Основания Н. как самостоятельного философского направления были заложены задолго до его институционализации и приобретения им программного единства — в первые десятилетия 20 в. — прежде всего в работах Мейерсона и Брюнсвика. Они одними из первых (можно назвать еще А.Лаланда) во франкоязычной традиции не просто подвергли критике, а попытались переформулировать логику-эпистемологическую и методологическую концепции классического реализма. Основной критике были подвергнуты положения последнего о: 1) очевидности и доказательности разумного усмотрения, "непосредственной данности" мира правильно организованному разуму; 2) выводимости истинного знания непосредственно из самого разума без необходимости какой-либо соотнесенности его с опытом (тезис самодостаточности логики интеллекта, что предполагало представление о концептуальной "закрытости" сферы разума; 3) наличии априорных оснований как источнике и гаранте познания всеобщих и необходимых истин; 4) независимости добытых неизменным разумом истин от исторических социокультурных контекстов. В конечном итоге под сомнение была поставлена и субъект-объектная схема организации познания, и рационалистическая концепция истины (и истинного знания). При этом корректировалась, но, безусловно, сохранялась "аксиома" рационализма о приоритетности и доминантности рационального (теоретического) (по) знания, удерживались и усиливались тезисы о бытии как познаваемом разумом бытии и о науке как высшем типе его познания (способе самого его конструирования — конституирования в качестве такового). Так, Мейерсон в своей "философии тождества" развивал идею историчности научного познания (научной мысли), подчиненного в своей эволюции замещению бесконечного феноменального разнообразия мира тождественными во времени и пространстве отношениями, сведению сложного к простому (устойчиво — инвариантному). Однако в своем стремлении к объяснению разум, наталкиваясь на всевозможные (эпистемологические) препятствия, сталкивается с "остатком", неукладывающимся в схему тождества, что не только свидетельствует о недостаточности знания в каждый данный момент, но и порождает ошибочные теории (т.е. идеал полной рационализации познания оказывается принципиально недостижимым). Тогда, с одной стороны, постоянно необходима "ревизия" существующих теорий и знания как таковых, а с другой — последние устроены

многоуровнево и соотносятся, в конечном итоге, с миром феноменов — опытом (знаменитая "схема Мейерсона"). Брюнsvик, двигаясь в целом в этом же направлении, провозгласил в своем "критическом идеализме" имманентность философии, понимаемой как философия науки, самой науке и обосновал тезис об "открытости" рационализма феноменальному миру и опыту, а тем самым и тезис о постоянной принципиальной проблематичности рационального познания. Предшественники Н. (прежде всего Лаланд) оформили и различие таких основополагающих концептов последнего как "конституированный" и "конституирующий" разум, трактуемые через сопоставление совокупности организованного ("готового") знания определенной эпохи и динамичности ее постоянного изменения и уточнения, ведущую к кардинальному переосмыслению знания в следующую эпоху. Разум конституирует мир для нас, сверх которого ничего нет, реальность изменяется вместе с духом. "Для разума прозрачен только разум", — утверждает Брюнsvик. Следовательно, внутри новых версий рационализма онтология оказывается возможной только как "воплощенность разума", а в фокус философского анализа попадает не Вселенная, не Бог, не какие-либо иные "сущности", а сам разум как таковой. Тем самым философия, возможная прежде всего как философия науки, есть эпистемология, что акцентирует внимание на проблематике логики и методологии науки, так как категории, репрезентирующие нам мир, есть не начало, а результат рефлексии, раскрывающегося в науке разума. При этом, если логика организует "содержание" познания, то методология "технологизирует" прежде всего деятельность самого познающего. Таким образом, уже в работах Мейерсона и Брюнсвика не только был задан антисубстанциональный и антиспекулятивный пафос новых версий рационализма, но и прорисован контур собственно Н., обозначены его основные тематизмы и проблематика. Признанным же основоположником и лидером Н. считается Башляр, который уже в работах 1920-х (прежде всего — "Исследование приближенного знания", 1927) обозначил, а в 1930-е (программные для всего направления работы: "Новый научный дух", 1934; "Философия не", 1940) концептуально оформил доктрину Н. При этом сам Башляр для обозначения своей философской позиции пользовался, в зависимости от контекстов и проблематики анализа, терминами "интегральный" — "диалектический" — "прикладной" рационализм, а так же "сюрреализм" и "рационалистический материализм". Не пользовались термином "Н." для обозначения своей философской позиции и два других основоположника направления — швейцарцы Гонсет и Ж.Пиаже, работы которых в 1920—1930-х были посвящены не столько собственно философской, а, соответст-

венно, математической и психологической проблематике. В последующем Гонсет оформил свои взгляды как доктрину "идонеизма", а Пиаже выступил как основоположник "генетической эпистемологии". Таким образом, "Н." как термин не является результатом самоопределения данного круга философов и исследователей,

а привнесен "извне" для отличения их (и последователей) подхода от иных версий рационалистически ориентированной философии науки (в подтверждение правомерности такой операции можно сослаться на высказывание самого Башляра: "И, тем не менее, сколько правильных книг стали бы яснее, если бы их разрешили читать наоборот!"). Более того, ряд исследователей, с одной стороны, включают в круг неорационалистов Мейерсона и Брюнсвика (давших, по сути, первую формулировку идей направления), а с другой — исключают из этого круга Пиаже (занимавшегося проблемами философии психологии, а не математики и естествознания, но, главное, существенно изменившего в последующем свою позицию под воздействием структуралистского комплекса идей). В этом отношении необходимо заметить, что: во-первых, Башляр, наследуя Брюнсвику и Мейерсону, сделал их идеи предметом своей постоянной критики, демаркируя от них свои собственные идеи; а во-вторых — Пиаже был близок направлению не только организационно, но и в своих методологических интенциях и тематизмах. Идеейно был близок к Н. и А.Койре, но он сохранил организационную и философскую дистанцированность от последнего. Точно так же близок, но дистанцирован от него был и "Союз рационалистов", объединивший в 1930 прежде всего ученых-естественников (А.Роже, П.Ланжевен, Ф.Жолио-Кюри и др.) и начавший издание "Рационалистических тетрадей". Программное единство внутри направления было достигнуто в 1940-х, институциональное — в 1947, когда под редакцией Гонсета был основан журнал "Диалектика". В 1955 Пиаже основал Международный центр генетической эпистемологии, издававший с 1957 "Исследования по генетической эпистемологии". "Второе поколение" Н. представлено именами Ж.-Л.Детуша, П.Феврие, Ж.Кангийема (ученика Башляра и учителя Фуко) и др. После смерти Башляра Кангийем возглавил основанный учителем Институт истории науки и техники при Сорбонне, также являвшийся одним из организационных центров Н. (при Кангийеме в Институте работали Фуко, М.Серр, Ф.Дагоне, К.Лимож, Д.Лекур, Р.Рашед, К.Саломон-Бейе, Сюзанна Башляр). В 1980 в Швейцарии был создан Институт метода им. Гонсета. Однако к 1980-м Н. как отдельное философское направление фактически закончил свое существование. Терять же свое влияние он начал еще в 1960-х с конституированием структуралистского комплекса идей, особенно версии "генетичес-

кого структурализма, появление которого он в значительной мере и подготовил (уже в Н. был сформулирован тезис о необходимости исследования структур, а не сущностей). Непосредственно из Н. выросла структуралистская версия Н.Мулуда. Влияние Н. непосредственно прослеживается у Фуко периода "археологии знания" (прежде всего в его концепции эпистемы, соотносимой с идеей эпистемологического профиля Башляра), косвенное — в философско-социологической теории П.Бурдьё (которого некоторые исследователи относят к "генетическим структуралистам"). Влияние Н. прослеживают в неомарксизме Альтюссера. Необходимо также отметить, что во французской интеллектуальной ситуации Н. не только противостоял (нео)позитивистской ориентации в философии науки (не получившей здесь широкого распространения), но и оппонировал экзистенциализму (особенно через концепцию "творческого воображения" Башляра). Итак, основная целевая установка Н. — подтвердить "права разума", утвердить "новый научный дух", что требует преодоления "картезианского духа" классического рационализма, не соответствующего реалиям новой социокультурной и познавательной ситуации. Отсюда башляровский тезис "философии *не*", фиксирующий то, каким знаниевым системам не должно соответствовать современное философское и научное (по)знание. "Права разума" могут быть вновь переобоснованы только как права научного разума, что, с одной стороны, требует учета изменения представлений 20 в. о том, что есть наука, знание и познание, а с другой — предполагает исследование иных форм познавательной деятельности [прежде всего, продуцируемых художественным (поэтическим) воображением и обыденным сознанием] с целью их локализации и отграничения от собственного научного (по)знания. Между ними существует принципиальный "эпистемологический разрыв" и возникает непреодолимое "эпистемологическое препятствие" (термины Башляра), так как они "организуются" на иных принципах и акцентируют разные познавательные способности (что не мешает им дополнять друг друга и даже частично "содержательно" в определенные эпохи совпадать). Следует, правда, отметить, что по мере развития Н. этот ригоризм сохранялся, по преимуществу, лишь относительно обыденного (по)знания, но не "поэтического" постижения мира (так, например, Феврие рассматривала теории как продукт воображения). Философия в контексте Н. есть, таким образом, организованный способ мышления, прежде всего, научно-теоретического мышления. Основным предметом ее исследования является, следовательно, познающий разум (разум как инструмент исследования), а сама философия есть "знание о знании", т.е. эпистемология, логика и методология познания. Знание, с

700

точки зрения Н., всегда есть процессуальность (становление, развитие, дескриптация) определенных идей и теорий. Оно не может быть корректно рассмотрено как "готовое", "однозначное", "окончательное", "концептуально замкнутое" знание, зафиксированное в жесткой знаковой форме. Отсюда следуют несколько принципиальных для неореалистической доктрины идей. 1. Любое научное знание неполно и относительно, несамостоятельно принципам разума и выражаемой действительности (оно всегда "между", что акцентирует исследование связей и отношений, а не элементов), оно всегда есть лишь "приближение" (Башляр) и как таковое подлежит исправлению, а не деструкции (принцип пересматриваемости Гонсета). 2. Научное познание нацелено на обнаружение относительных функциональных инвариант, имманентных

генезису и конструкциям разума (Пиаже), а через него и действительности (ход к структурализму), но на этом пути оно подвержено "впадению в ошибки" и "попаданию в тупики", которые должны стать предметом особого историко-научного исследования ("археологической" реконструкции, концептуального анализа, методологической рефлексии). 3. Научное познание должно исходить из принципа постоянного (а не предварительного декартовского) сомнения, позволяющего самому разуму рефлексивно самоорганизовываться, конституироваться (формироваться и продуктивно действовать в соответствии с принципами содержательно-генетических логик, которые специально разрабатывались Гонсетом, Детушем и Феврие) в определенной научной культуре. 4. Научный разум, тем самым, "ангажируется" (Гонсет) в познавательную ситуацию, он организует, а не исходно обосновывает и предзадает познание, он в этом своем качестве методологичен, самоорганизуя субъектов и вскрывая "механизмы познания" (Пиаже), самокорректируясь в ходе собственного самополагания. 5. Познание всегда осуществляется в определенной изменяющейся культурно-языковой среде, что связано с историческим этапами развития самого мышления, смена которых подчинена (содержательно-генетической, опять же) логике возрастания уровней абстрактности, рациональности, теоретичности, диалектичной парадоксальности в научном знании, ведущих (в пределе) к полному разрыву между материальной действительностью и миром чистой науки. 6. Определенные этапы (ступени) в становлении научных понятий и познания в целом характеризуются как "эпистемологические профили", определяемые через соответствующие им философские гносео-эпистемологические установки (в познании физических явлений Башляр выделил пять таких профилей, два из которых — полный рационализм Эйнштейна и дискурсивный, или диалектический, рационализм — он соотносит с теорией относительности и релятивистской квантовой механикой П. Дирака и считает соответствующими "новому научному духу"; остальные профили: наивный реализм, позитивистский эмпиризм, классический рационализм). 7. Взаимоотношение "эпистемологических профилей" в Н., по сути задающих соответствующие им картины мира, характеризуется через понятия "эпистемологического разрыва" и "эпистемологического препятствия": они построены на различных принципах организации научного разума и поэтому между ними не может быть отношений преемственности и выводимости (но внутри "профиля" действуют принципы приближения и пересматриваемости); развитие знания, таким образом, антикумулятивно. 8. Конституирующее значение для философии Н. Башляр придал принципу дополнительности (которому в методологии Гонсета соответствуют принципы двойственности и интегральности); ему подчинено взаимоотношение научной и иных форм (по)знания, разных типов научной рациональности (разных "эпистемологических профилей" и разных "региональных рационализмов"), а в конечном итоге — теории и эмпирии, субъекта и объекта, репрезентирующих концептуальное ядро неорационалистических теорий. В Н. было сформулировано положение о так называемом "субъективном прибавлении", осуществляемом в процессе познавательной деятельности, ставшее ключевым в неорационалистических трактовках соотношения субъекта и объекта. Оно позволило настаивать на прикладном характере разума, а сам Н. понимать как "прикладной рационализм". Современное научное знание, с этой точки зрения, все больше организует и направляет продуктивную, созидательную, практическую деятельность, которая становится его воплощением ("идея — это не резюме, она есть скорее программа", — подчеркивает Башляр; кроме того, в Н. есть и представление об идее как проекте). Таким образом, знание оказывается тем, что подлежит воплощению, а воплощаясь, формирует особую "техническую реальность", принципиально отличную от естественной (непосредственной) реальности, с которой современный человек и современное познание практически не имеют дела. Техника понимается при этом как "цель действий, предназначенных для получения ряда предусмотренных и схожих друг с другом эффектов, в условиях некоторой вариативности действия" (Детуш). В итоге познается, прежде всего, и по преимуществу "рационализированная техническая реальность", "реальность второй ступени" (Гон-сет концептуализировал этот тезис в принципе техничности). Это сюрреалистическая реальность, созданная понятиями (не следует забывать о близости Башляра позиции сюрреализма в проблеме исследования созидательных возможностей творческого воображения, да и

701

свою концепцию в целом в этом аспекте он определял как "сюррационализм") и репрезентируемая объектами, которые не даны, а построены субъектом (который сам претерпевает изменения в своих взаимоотношениях с объектом, что специально анализировалось Пиаже). В результате объекты реальности выступают как продукты сложных идеальных конструкций, воплощенных (технологизированных) в "материале" (ноогональные ноумены Башляра, последовательные схематизации Гонсета, рефлексиирующие абстракции "второго поколения" неорационалистов). Эта неочевидная "реальность второй ступени" принципиально отлична от очевидной реальности, данной в обыденном (по)знании. Последнее (как и все версии философского реализма и эмпиризма) "работает" лишь с "видимостями", "кажимостями", "неподлинной реальностью" (отсюда и требование "эпистемологического разрыва" с ним). "Рационализированная реальность второй ступени", не будучи непосредственно дана, умопостижима (отсюда понимание Н. как "реализма второй ступени" или — у Башляра — как "рационалистического материализма"). Нельзя, следовательно, говорить об объекте, независимом от субъекта, они принципиально скоординированы (Феврие), более того, субъект постоянно воздействует (параллельно самоконтролируясь) на объекты, детерминируя реальность (в возможных способах ее научного описания). Тем самым наука есть

не только познание, но и постоянное конструирование мира (технореальности) и субъекта, которые не могут быть поняты, следовательно, как константно самотождественные. Отсюда представление об изоморфизме научного знания и реальности, о первом как "карте" (Гонсет) второго, об их все большем соответствии по мере возрастания знания (механизмы возрастания знаний — предмет изучения "генетической эпистемологии Пиаже). Это требует анализа существующих эпистемологических концепций (проведен Башляр и Пиаже) с целью выявления и преодоления их односторонности "новым научным разумом", который только преодолевая "наивный реализм" (донаука, согласно неореалистам), "чистый эмпиризм" и "абстрактный рационализм" (классическая наука), снимая, тем самым, эпистемологические оппозиции, способен конституировать "новую науку", а сам самоопределяется как "диалектический рационализм". Опыт "разумен", а разум "прикладывается" — утверждают неорационалисты. Но "закон" предшествует "фактам", он не выводится из них, а сами "факты" есть теоретические конструкции. Отсюда важнейшие методологические принципы Н. — теория строит эксперимент, но и всегда предполагает его (только в нем, по Пиаже, конструируются операции субъекта); теория и опыт принципиально открыты и дополняют друг друга. Нет пути от опыта к теории, но критерием адекватности и мерой оценки второй выступает первый. Тем самым стремление снять оппозицию субъекта и объекта, эмпиризма и рационализма с неизбежностью толкало рационалистов к ревизии концепций истины, по сути к замене понятия истины понятием адекватности (у Детуша, Феврие; Гонсет же изначально строил свой "идонеизм" как теорию адекватности). Показателен в этом отношении критический анализ эпистемологических концепций истины, проведенный Пиаже и показавший, что не отвечают требованиям "нового научного духа" как теории, согласно которым в процессе познания достигаются истины, совершенно независимые от какой-либо конструкции (реализм, априоризм, феноменологизм), так и теории, согласно которым истина констатируется в процессе познания (эмпиризм, прагматизм и конвенционализм, релятивизм). Для Пиаже проблема истины сводится к проблеме установления операционального субъект-объектного соответствия (и выявлению операторных структур познания). Отсюда и интерес Н. к логико-математическому знанию (предмет непосредственного профессионального интереса Гонсета и Феврие), провозглашаемому в нем высшим видом научного знания как отражающего отношения между действиями субъекта и предметами. В этом же ключе неорационалистами трактуются современные физические (Башляр, Феврие, Детуш) и химические (Башляр, Кангийем) теории. Отсюда смещение интереса у "второго поколения" неорационалистов на проблематику обоснования (для них равно установлению адекватности) теории. Обосновать теорию значит (Детуш): 1) оправдать ее появление, 2) выявить аргументы, приводящие к ее признанию. Адекватность же, по Детушу, определяется способностью теории предвидеть (детерминировать) результаты будущих изменений (сам он — разработчик общей теории предвидения на основе теории вероятностей). Он обосновывает адекватность через систематические операции соотношения эмпирической практики и теоретической нормы, связанные определенными условиями. У Феврие обоснование во многом сводится к выбору правил и норм для организации эксперимента. Она выделяет четыре типа теорий по степени их адекватности, а Детуш три типа теорий по уровню их детерминистских возможностей (при этом детерминизм в Н. понимается не как доктрина, а как рабочая гипотеза и исследовательская техника). Согласно Феврие, теория адекватна, если предвидения, сделанные на ее основе, не опровергаются экспериментом (область адекватности определяется через совокупность результатов экспериментальных измерений). Тогда: совершенно неадекватная теория характеризуется пустой областью адекватности; совершенно адекватная является таковой лишь для рассматриваемой экспериментальной области (пример

702

механики Ньютона для макромира); частично адекватная способна делать предвидения; принужденно адекватная имеет неопределенную область адекватности (но всегда сохраняется, пока не будет предложена иная теория). По критерию детерминизма различаются теории с явным и скрытым детерминизмом и индетерминистские теории. Таким образом, поздние версии Н. не только "перерастали" в структурализм, но и сближались (в проблематике) с аналитической философией. (См. также Башляр, Гонсет, Брюнвик, Мейерсон.)

В.Л. Абушенко

"НЕУДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ КУЛЬТУРОЙ" ("Das Unbehagen in der Kultur", 1930) — книга Фрейда,

"НЕУДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ КУЛЬТУРОЙ" ("Das Unbehagen in der Kultur", 1930) — книга Фрейда, посвященная теме извечного и неизбывного противостояния людей и культуры. Фрейд исходил из гипотезы о том, что в человеческой психике всегда присутствуют в видоизмененной форме следы прошлого опыта как индивидуального, так и родового. Так, в религиозном чувстве, по мысли Фрейда, присутствуют, с одной стороны, элементы детской беспомощности и потребности в защите, с другой — "океаническое чувство" причастности к вечности и бесконечности, которое Фрейд связывает с отсутствием в психике грудного ребенка различия своего "Я" и внешнего мира. Развитие человека, по Фрейду, движется от главенства "принципа удовольствия" к признанию "принципа реальности", устанавливающего пределы удовлетворения

инстинктивных влечений. В целом, по мнению Фрейда, люди стремятся прежде всего к достижению счастья, трактуемого им как исключение боли и неудовольствия и получение интенсивного удовольствия. Т.обр. целью человеческой жизни, согласно Фрейду, фактически является реализация программы "принципа удовольствия". Однако достижение сильного чувства удовольствия сталкивается, по мнению Фрейда, со значительными сложностями, в т.ч. с адаптацией организма к испытываемому наслаждению. В то же время человек постоянно подвержен угрозе страданий, источниками которых являются: собственный организм, который неизбежно стареет, разрушается, причиняет боль и беспокойство; внешний мир, содержащий превосходящие индивида и неподконтрольные ему силы; недостатки институций, регулирующих отношения в семье, государстве и обществе. В результате стремление избежать несчастий превалирует над стремлением к получению удовольствий. Фрейд обращается к анализу социального источника страданий, полагая, что именно цивилизация является причиной значительной их части. Цивилизация, по Фрейду, синонимична культуре и представляет собой всю сумму достижений и правил, которые "отличают наши жизни от существования животных предков и... служат двум целям, а именно: защитить людей от природы и урегулировать их взаимные отношения". Цивилизация включает все средства, используемые людьми для защиты от угроз, возникающих из источников страданий. Она характеризуется овладением природой, признанием ценности "чистоты" и порядка, уважением и одобрением интеллектуальных, научных и творческих достижений, заменой индивидуальной власти властью сообщества. В то же время цивилизация накладывает всеобщие ограничения на удовлетворение индивидуальных желаний, укорененных в эгоистической природе человека. Фрейд полагает, что человеческие конфликты порождены преимущественно противоречием запросов индивида и культурных запросов группы. (Сублимация в этом контексте выступает, согласно Фрейду, как "ярко выраженная черта культурного развития".) Возникновение цивилизации он связывает с действием двух факторов: любви (сексуальной, лежащей в основе семьи, и "любви с подавленной целью", способствующей установлению дружеских отношений) и необходимости (побуждавшей к созданию сообществ, более жизнестойких по сравнению с отдельным индивидом). Однако, по Фрейду, в процессе развития цивилизации между необходимостью и любовью возникает антагонизм, выражающийся в конфликте между семьей и более крупными сообществами и во враждебности к цивилизации со стороны женщин, вызванной отчуждением мужчин от обязанностей мужа и отца. В целом, по мысли Фрейда, цивилизация накладывает ряд ограничений на сексуальную жизнь, ибо культура санкционирует сексуальные отношения только между мужчиной и женщиной и только в качестве способа размножения людей, но не признает сексуальности как источника наслаждения. Рассматривая вселенские силы инстинкта жизни (Эроса) и инстинкта смерти (Танатоса) как фундаментальные влечения человеческой природы, Фрейд полагает, что подавление стремления человека к агрессии и разрушению — проявлению инстинкта смерти — становится необходимым условием существования цивилизации. В противном случае цивилизованное общество оказывается подвержено постоянно существующей угрозе дезинтеграции. Фрейд оценивает цивилизацию как инструмент инстинкта жизни, реализующий его цель — объединить изолированных индивидов, затем семьи, затем расы, народы и нации в единое человечество. Эволюция цивилизации рассматривается им как борьба между Эросом и Танатосом за жизнь человеческого рода. Сдерживание агрессивных импульсов осуществляется через побуждение людей к идентификации с общностью и "подавляемым" отношениям любви (т. е. дружеским отношениям), через страх перед властью (перед наказанием и перед потерей любви) и через формирование внутриличностной инстанции кон-

703

троля над агрессивностью — Супер-Эго. Установление Супер-Эго, согласно Фрейду, является наиболее мощным средством контроля над нежелательными импульсами. Его результатом становится утрата счастья, связанная с усиливающимся чувством вины. Помимо подавления инстинктов, утрата в рамках цивилизации личного счастья связывается Фрейдом с необходимостью распределения энергии инстинкта жизни при объединении с другими людьми. По мысли Фрейда, судьба человеческого рода зависит от того, "удастся ли развитию культуры, и в какой мере, обуздать человеческий первичный позыв к агрессии и самоуничтожению, нарушающий сосуществование людей".

М.Н. Мазаник, Д.П. Брылев

"НЕЧТО, ОТНОСЯЩЕЕСЯ К ГРАММАТОЛОГИИ" ("De la Grammatologie". Paris: Les Edition de Minuit, 1967) — книга Деррида.

"НЕЧТО, ОТНОСЯЩЕЕСЯ К ГРАММАТОЛОГИИ" ("De la Grammatologie". Paris: Les Edition de Minuit, 1967) — книга Деррида. В английском переводе — "Of Grammatology", что и с английского, и французского языков можно перевести как "относительно грамматики", "нечто, относящееся (относимое) к грамматологии", хотя, строго рассуждая, само словосочетание "de la grammatologie" непереводимо, ибо во французском языке существительные с предлогом "de" не имеют самостоятельного употребления, а могут использоваться лишь в именных конструкциях типа "существительное — предлог "de" — существительное"; здесь следует также отметить, что принятый в России перевод названия этой книги "О грамматологии" — неточен. С учетом всей условности перевода одно из возможных толкований названия этой работы Деррида

и вынесено в заглавие данной статьи. "Н.,О.кГ." сразу же стала наиболее известной из основных опубликованных работ ("Голос и явление", 1967; "Письмо и различие", 1967) молодого французского философа, которого дотоле знали преимущественно как переводчика текстов Гуссерля. Эта работа, написанная, казалось бы, в строгом академическом стиле, надолго определила отношение мировой философской общественности к Деррида, создала ему в метафизических кругах тот кредит доверия, который хотя и подрывался с выходом каждой новой его книги, окончательно не исчез и до сегодняшнего дня. Тем, кому Деррида известен преимущественно по "Н.,О.кГ." [для удобства примем это название, хотя не следует забывать, что полное название книги — "Нечто, относящееся (относимое) к грамматологии", "Нечто, принадлежащее грамматологии"; эти названия имеют, как будет показано ниже, принципиальное значение для Деррида], достаточно сложно опознать в нем автора, например, "Glas" (более позднего текста, озаглавленного труднопереводимым французским словом, означающим особый род похоронного звона) или "Eperons: les styles de

Nietzsche" ("Шпоры: стили Ницше"). Раздвоение стилей Деррида, столь часто анализируемое в критической литературе, представляется, однако, не столь значительным для того, чтобы говорить о полном несовпадении "академического" Деррида, автора "Н.,О.кГ.", с "анархистствующим" Деррида, автором "Шпор". Подтверждением тому может служить сама книга "Н.,О.кГ.", где под внешним академизмом и строгостью изложения отчетливо просматриваются основные, в том числе и "анархические", идеи деконструкции (равно, впрочем, как и "Шпоры", где безудержная, казалось бы, свобода интерпретации поставлена в рамки деконструктивистской стратегии). (См. Грамматология.)

© Е.Н. Гурко

НЕ-Я — противопологаемый "Я" один из членов второго основоположения наукоучения Фихте

НЕ-Я — противопологаемый "Я" один из членов второго основоположения наукоучения Фихте, гласящего: "Я" полагает "Н." или "Я" полагает "Н." в "Я". Исходным требованием всей философии Фихте является осуществление акта самополагания ("Я" полагает само себя"), следствием которого становится необходимость для "Я" определить самого себя, а значит — отличить себя от всего другого, противоположного ему, того, что является "Н." ("Н." не есть "Я"). Так как только "Я" полагается первоначально, то и противопологать можно только этому "Я"; более того, только само "Я" есть то, что противопологает, и таким противопологаемым "Я" есть "Н.". Данное положение наукоучения не должно трактоваться в том смысле, что "Я", полагая "Н.", творит тем самым природу и мир вне человека — т.наз. "вещи в себе". Фихтеанское "Н." не есть вещь вне нас, не есть нечто такое, что находится вне нашего сознания. Фихте совершенно отказывается от кантовской "вещи в себе", полагая, что "Н.", даже будучи отличным от "Я", полагается "Я" не где-нибудь, а именно в сознании (отсюда: "Я" полагает "Н." в "Я"), т.е. "Н." само является только чем-то представленным в сознании, в "Я", его содержанием и не более. В определенной мере отношение "Я" и "Н." может быть выражено через категории субъекта и объекта, в качестве двух необходимых первичных противопоставлений, содержащихся в акте самосознания и мыслимых только по отношению друг к другу. Как субъект не может мыслиться без объекта, так и объект немислим без субъекта. Дальнейшее развитие этого взаимоотношения ("Я" и "Н.") осуществляется у Фихте через категорию взаимодействия, выражающую взаимное определение ими друг друга. Так формулируется третье основоположение фихтеанского наукоучения: "Я" противопологает в "Я" делимому "Я" делимое "Н.", из которого следует затем разделение всего наукоучения на практическое и теоретическое. Так как "Я" и "Н." оба полагаются в "Я" и через "Я", как ограниченные друг

704

другом, то соответственно их объединение предполагает их одновременное взаимное ограничение, в котором с необходимостью содержатся два действия: 1) либо "Я" определено "Н." и между ними складывается причинное отношение основания и "Я" оказывается теоретическим; 2) либо "Н." определено "Я" и между ними складывается причинное отношение цели и действия, а "Я" оказывается практическим. Соответственно, системы теоретического и практического наукоучения становятся двумя координированными рядами, образующими связанное целое, в котором реальность "Н." может быть уяснена только из теоретического "Я", а необходимость последнего — из практического "Я". Таким образом, Фихте преодолевает кантовский дуализм и обосновывает единство теоретического и практического "Я", показывая основополагающую роль практически-деятельностного отношения к миру.

Т.Г. Румянцева

НИГИЛИЗМ (лат. nihil — ничто) — исходно — одна из характерных черт буддистской и индуистской философии.

НИГИЛИЗМ (лат. nihil — ничто) — исходно — одна из характерных черт буддистской и индуистской философии. Согласно присущему им Н. (или пессимизму), в посюстороннем мире в принципе не присутствует изначальная реальность, ибо она не имеет имени и формы; оформленной же и получившей имя является

приносящая страдания иллюзия. Жизнь, таким образом, выступает ничем иным как нескончаемой сменой рождений и смертей, лишенной смысла и назначения. Спасение человека суть спасение от жизни. В истории философии европейского типа Н. воплощался в ряде разнокачественных версий: I) Универсалия неклассической европейской культуры, последовательно анти-рационалистическая философская концепция, мироощущение и поведенческий принцип, фундированные акцентированным отрицанием (в смысле хайдеггеровской "негации") тех или иных социокультурных оснований. Как особый термин "Н." был введен в оборот немецким философом Ф.Г.Якоби в его послании к Фихте (1799). Слово "Н." приобрело широкую распространенность среди интеллектуалов Европы после осмысления богоборческих интенций Великой французской революции и во многом благодаря роману И.С.Тургенева "Отцы и дети" (1862). Ницше, заимствовав термин "Н." у Тургенева, обозначал им явление, связанное с переоценкой всех высших ценностей, т.е. именно тех, которые только и наполняя смысл все действия и стремления людей. Как отмечал Ницше, "... нигилизм петербургского фасона (что означает истовую *веру в неверие*, готовую принять за это любые муки), эта горячность свидетельствует в первую очередь о *потребности* в вере...". По Ницше, нет больше ничего, во имя чего следует жить и к чему надо было бы стремиться: "что означает нигилизм? То, что выс-

шие ценности теряют свою ценность, нет цели, нет ответа на вопрос *зачем*". Вместе с исчезновением страха перед человеком уходит и безусловная любовь к нему. Н. у Ницше суть порождение трагического распада мира на бытие и смысл. Н. может быть преодолен лишь посредством имманентизации человеком идей "воли к власти" и "вечного возвращения". Таким образом, Н. у Ницше, выступая в ипостаси не идеологии, а *метафизики*, преследовал цель обоснования жизнеутверждающих принципов, обозначения "нового пути к *Да*". Согласно Ницше, традиционный европейский Н. шопенгауэровского типа характеризуется стремлением к жизни "в согласии с целями, установленными извне". Русский же Н., по Ницше, "научившись не доверять какому-то одному авторитету... стремился найти другой". По замечанию Ницше, люди привыкли полагать опорой "если не Бога и не науку, то совесть, разум, общественный инстинкт или историю", рассматриваемые как "имманентный дух с присущей ему целью, на чью милость можно положиться". Осознание же того, что внешнего целеполагания нет, как и нет внешнего для человека мирового порядка, результируется в отказе людей от попыток осмысления чего-либо, лежащего вне пределов посюсторонней субстанции бытия. Тем не менее, нередко, с точки зрения Ницше, философы и мечтатели измышляют "в качестве истинного мира новый мир, потусторонний нашему" в сравнении с каковым наш мир полностью обесценивается. И лишь когда человек осознает то, что и этот якобы "подлинно-истинный" мир — не более чем творение рук человеческих, компенсация неосуществленных желаний, — вот тогда, по Ницше, и начинается подлинный Н. Любая картина мира утрачивает смысл, а сам этот мир полагается единственно-данным, хотя и бесструктурным, бесцельным и лишенным ценности. По Ницше: "Сознание *отсутствия всякой ценности* было достигнуто, когда стало ясным, что ни понятием *"цели"*, ни понятием *"единства"*, ни понятием *"истины"* не может быть истолкован общий характер бытия... Недостает всеобъемлющего единства во множестве совершающегося: характер бытия не "истинен", а *ложен*... в конце концов, нет более основания убеждать себя в бытии *истинного* мира... Коротко говоря: категории "цели", "единства", "бытия", посредством которых мы сообщили миру ценность, снова *изымлются* нами — и мир кажется *обесцененным*". Обесцененным — в смысле того, что ему (миру) вообще бессмысленно приписывать какую бы то ни было ценность /как, например, приписывать массу буквам алфавита — *А.Г., Т.Р./*. Как же акцентированно утверждал сам Ницше, именно состояние ума как нуждающегося в цели, должно быть преодолено. Таким образом, Н., по Ницше, предполагает картину мира, предельно лишенную иллюзий; картину ми-

705

ра, радикально враждебного всевозможным человеческим устремлениям; картину мира, лишенного всякого — в т.ч. и морального — порядка. Согласно Делезу ("Ницше и философия"), всеобщая история являет собой переход от предыстории к постистории. В интервале между данными полюсами процедуры культурной дрессировки были призваны превратить изначально первобытное животное в "индивида суверенного и дающего законы", в субъекта, способного осуществить кантовское "управляем именно мы". История не достигла своей цели: возник человек озлобленный, человек больной; болезнь эта называется "Н.". Излагая ход мыслей Ницше, Делез отмечает: *последний человек*, "уничтожив все, что не есть он сам", заняв "место Бога", оказался отвергнут всеми и всем. Этот человек должен быть уничтожен: настал момент перехода от *ничто воли* (болезнь Н.) к *воле к ничто*, от Н. незавершенного, болезненного и пассивного к активному Н. (Не случайно, что Хайдеггер усматривал одну из заслуг Ницше в том, что тот осмыслил Н. как принцип, логически центрирующий на себе европейскую историю.) В психоанализе Н. понимался как результат разрушения баланса между гнетущим ханжеством традиций и буйством бессознательного. В рамках как французского (Камю, Сартр), так и немецкого (Ясперс) экзистенциализма Н. трактуется как изначальная бытийная данность. Постулирование роли Н. как значимого основания перспективных мыслительных подходов осуществили Адорно в своей "негативной диалектике" и Маркузе (стратегия "Великого Отказа"). Н. требует многомерного и радикального самооправдания от всякой (в первую очередь, утонченной) культуры: по саркастической оценке Мертона, нигилисты — это те, кто "не верует в Бога" и "не ходит в баню". II) В современной философии, культурологии и психологии европейский Н. второй половины 20 в.

может ассоциироваться с рядом интеллектуальных феноменов: 1) С теоретическими установками, присущими определенной генерации европейских мыслителей: так, стиль Фуко, внешне отвечая позитивистским критериям (работа с многочисленными архивными документами, первичными текстами и т.п.), фундирован пафосным Н. по отношению к пониманию *фактов* в позитивизме. По мысли Фуко, "если интерпретация никогда не может быть завершена, то это просто потому, что нечего интерпретировать. Не существует никакого абсолютно первого объекта интерпретации, поскольку по сути все уже представляет собой интерпретацию, каждый знак сам по себе является не вещью, открывающейся для интерпретации, но интерпретацией других знаков". Тексты Фуко, сопровождаемые колоссальным критическим инструментарием (цитаты, документы и т.д.), выступают по сути сказочными фантазиями-романами. 2) С пафосным

интеллектуально-аксиологическим поворотом, осуществляемым постмодернизмом (см. **Постмодернизм, Этика**). 3) С массовыми явлениями психоневротического и патологически-деструктивного порядка (см. **"Сверх-Я", "Смерть Бога"**). III) 1) Духовное явление, порожденное русским изданием византийского христианского канона и содержащее сильное переживание элемента православной аскезы: московское православие, как известно, никогда не имело собственно богословской модели оправдания культуры как таковой. Нередко отмечалось, что у русских нет культурупоклонства, свойственного людям западной цивилизации (у Достоевского: "все мы нигилисты"; у Бердяева: русские по природе своей — апокалиптики или нигилисты). Как писал Флоренский, "идиотизм, идиот в древнем смысле этого слова — вовсе не слабоумный, а частный человек, не участвующий в исторической жизни, живущий в себе, вне связи с обществом. Быть идиотом — это, пожалуй, наилучший удел, особенно если бы можно было идиотствовать до конца, то есть сделаться полным идиотом". 2) Радикальная форма русского просветительства — сопряженная с православным Н. нравственная критическая рефлексия над культурой, созданной-де привилегированным слоем и для него лишь предназначенной ("рафинированный" Н. Запада не был связан с Просвещением). По мысли Бердяева, Л.Толстой — "гениальный выразитель религиозно обоснованного нигилизма в отношении к культуре. В нем сознание вины относительно народа и покаяние достигли предельного выражения". Поясняя неприятие русскими однозначных, рационализированных, "чистых" общественных форм, их эмоциональную устремленность к "концу истории", их отказ от логической ступенчатости исторического процесса, Шпенглер подчеркивал: Россия есть апокалиптический бунт против античности — против совершенной формы, совершенной культуры. По Г.Флоровскому же, русский Н. суть анти-исторический утопизм. IV) В философии М.Мамардашвили, Н. — своеобразный способ пережить собственное поражение, итог "несамодостаточности человеческих состояний". В этом контексте Н. не требует ответов на смысловые вопросы, требующие духовного напряжения; он есть отказ от пафосной формулы "Я могу", отказ от установки на преодоление экзистенциальных жизненных обстоятельств. Нигилист такого типа возлагает надежды на "самодельствующие механизмы" человеческого бытия. Такой Н. исключает для человека осуществление поступков в положении "лицом к лицу" с подлинной сутью дел; он ориентирован на взаимодействие с "масками-марионетками", не являющимися носителями высоких жизненных смыслов. Как утверждает Мамардашвили, "поступок — это *случившееся* состояние мысли". По Мамардашвили, "ес-

706

ли человек достигает степени самоуважения посредством упрощенных схем, то он скорее убьет того, кто попытается разрушить эти схемы, чем расстанется с ними".

А.А. Грицанов, Т.Г. Румянцева

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ (Nicolaus Cusanus) (настоящее имя — Николай Кребс (Krebs)) (1401—1464)

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ (Nicolaus Cusanus) (настоящее имя — Николай Кребс (Krebs)) (1401—1464) — центральная фигура перехода от философии средневековья к философии Возрождения: последний схоласт и первый гуманист, рационалист и мистик, богослов и теоретик математического естествознания, синтезировавший в своем учении апофатическую теологию и натурализм, спекулятивный логицизм и эмпирическую ориентацию. Кардинал Римской церкви и одновременно типичный для Ренессанса многогранный культурный деятель и крупный ученый своего времени, один из предшественников дифференциального исчисления в математике, автор первой географической карты Европы, реформы юлианского календаря, осуществленной полтора столетия спустя, и астрономической модели, фундамирующей высказанные на столетие позже идеи коперниканского гелиоцентризма как частный случай; доктор права, теоретик медицины и классического искусства. Н.К. родился в селении Кузе в Южной Германии в семье виноградаря и рыбака, подростком бежал из родного дома (западноевропейский аналог русского Михаила Ломоносова), при содействии графа Т. фон Мандершайда получил блестящее образование: начиная от "школы братьев общей жизни" в Голландии, в чью программу входили семь свободных искусств и языки (эту же школу позднее закончил Эразм Роттердамский), и кончая Гейдельбергским, Падуанским и Кельнским университетами. В 1424 Н.К. получает звание доктора канонического права, с 1426 — секретарь папского легата в Германии кардинала Орсини, с 1430 — священнослужитель, настоятель церкви св. Флорина в Кобленце, активный участник Базельского Собора (в 1433) и церковного посольства в Византию

1437 по вопросу объединения Западной и Восточной христианских церквей (попутно в Константинополе — работа с греческими текстами, знакомство с выдающимся гуманистом Георгом Гемистом Плифоном, впоследствии вдохновителем организации платоновской Академии во Флоренции), с 1448 — кардинал и одна из ключевых фигур папской курии, с 1450 — епископ Бриксена и одновременно папский легат в Германии (миссия 1451—1452 в Восточной Европе с целью возвращения гуситов в лоно Римской церкви), с 1458 и до конца жизни — генеральный викарий в Риме. Основные сочинения: "О католическом согласии" (1433), "Об исправлении календаря" (1436), "Об ученом незнании" (1440), "О предположениях" (1444), "О сокрытом Боге", "Об искании Бога", "О даре отца светов", "О становлении" (1442—1445), "Апология ученого незнания" (1449), "Простец", включающий два диалога "О мудрости" и диалоги "Об уме" и "Об опытах с весами" (1450), "О согласии веры" (1453), "О видении Бога" (1453), "О берилле" (1458), "О бытии как возможности" (1460), "Об игре в шар" (1463), "Компендий" (1464), "Опровержение Корана" (1464), "О вершине созерцания" (1464) и семь математических трактатов, посвященных проблеме квадратуры круга, уточнению числа "пи" и др. При традиционализме философской и теологической проблематики (учение о едином и иерархия бытия, проблемы богопознания и познания тварного мира), трактаты Н.К. отличаются острой нетривиальностью ее трактовки в результате программной для Н.К. установки на рассмотрение известных философских истин и устоявшихся понятий (типа "то же", "мочь", "иное и не-иное" и др.) через "увеличительное стекло", позволяющее увидеть их семантическую открытость и актуальность ("О берилле"); вдохновенностью (многие из работ созданы на едином порыве); строгостью формы и индивидуальностью языка (при том, что тексты выполнены на так называемой провинциальной латыни). На уровне самооценки Н.К. относился к своим работам как к хобби "для облегчения души от тяжких забот". Философская концепция Н.К., представляющая собой уникальное явление в культуре 15 в., может быть рассмотрена: 1) как подводящая итоги развития средневековой философской традиции, синтезирующая ее базовую проблематику и суммирующая основные достижения как схоластического, так и мистического ее направлений; 2) в качестве пролога философии Возрождения, задавшего основные векторы разворачивания проблематики и аксиологические ориентиры ренессансной философской культуры (гуманизм, пантеизм, эмпиризм, натурализм и др.); 3) как предвосхищение философских идей Нового времени, во многом инспирировавшее их оформление в культуре (заложенные Н.К. основы дифференциального исчисления, конгруэнтность многих фрагментов его концепции с учениями более поздних Декарта и Лейбница, гуманистические идеи и гносеологический оптимизм Н.К., изоморфные идеалам новоевропейского Просвещения); 4) даже как генетический исток классической европейской гносеологии (предкантианские идеи теории познания Н.К.). В своем критическом неприятии схоластического аристотелизма Н.К. ориентируется на неоплатонизм и, соответственно, на апофатическую теологию, однако тенденции деперсонализации Бога, аксиологически противостоящие общехристианской парадигме теизма, но тем не менее объективно заложенные в апофатической теологии, приобретают у Н.К. специфическое звучание, выливаясь в математизированную модель бытия, трактующую Бога как актуаль-

707

ную бесконечность, статичный "абсолютный максимум", чье "ограничение" ("самоограничение") означает фактическое "развертывание" (explicatio) Бога в чувственный мир, мыслимый как потенциальная бесконечность, статичный "ограниченный максимум" (несомненно, влияние переосмысленного в соответствии с новым уровнем развития математики пифагореизма, о котором Н.К. всегда был очень высокого мнения, оценивая Пифагора как "величайшего философа"). Божественное бытие, т.обр., мыслится Н.К. как абсолютная возможность (posse-est), "форма форм", будучи одновременно и абсолютной действительностью (est). Имманентная парадоксальность такого бытия делает бессмысленной попытку зафиксировать его в каком бы то ни было определении: любое определение изначально обречено на "частность" своего содержания, а потому неизбежно будет превзойдено безграничностью Божественной потенциальности ("все может"). "Развертывание" Бога в мир дополняется в качестве своего семантического противовеса "свертыванием" (complicatio) мира, возвращением его в лоно Божественного абсолюта. Поскольку мир сам по себе принципиально безграничен и Богом может быть задано любое "ограничение", постольку бытие не может быть центрировано каким-либо одним определенным способом: "Машина мира имеет свой центр... повсюду, а свою окружность — нигде, потому что Бог есть и окружность, и центр". Такая структурировка мироздания, с одной стороны, приводила к пантеизму ("Бог везде и нигде"), а с другой — предвосхищала астрономические открытия Нового времени и гелиоцентрическую теорию Коперника, выступая по отношению к последней более общей концептуальной моделью ("Как земля не есть центр мира, так и окружность его не является сферой неподвижных звезд"). Единство мира обеспечивается, по Н.К., его "интеллигенцией", т.е. интегральным божественным смыслом (типологический аналог "софийности" в православии): "в земных вещах скрыты причины событий, как жатва в посевах... То, что скрыто в душе мира, как в клубке, развертывается и принимает свои размеры". Таким образом, динамика мироздания, предполагая свое единое основание, есть динамика единого живого организма, одушевленного мировой душой: "сама растительная жизнь в своей темноте скрывает в себе жизнь духовную". В этом контексте восприятия интеллекта как критерия богоподобия выстраивается концепция человека Н.К., задавая специфические основания для его гуманизма: "человек есть его ум", и именно в этом качестве в системе пронизанного "интеллигенцией" мироздания человек как носитель эксплицитно конституированного ума за-

нимает в иерархии тварного мира высшую позицию ("лишь немного ниже ангелов"). Традиционное для философской культуры представление о человеке как микрокосме наполняется у Н.К. новым содержанием. Во-первых, оно фундирует идеал "свободного и благородного" человека, воплощающего в своей сущности сущность мировой природной гармонии, что закладывает основание последующей традиции гуманистической классики: по оценке Н.К., "в человеке все возведено в высшую степень", а человеческая природа мыслится "полнотой всех всеобщих и отдельных совершенств". Во-вторых, рассмотрение Н.К. разума в качестве божественной космической силы в определенной мере предвосхитило концепцию ноосферы и высказанные в 20 в. идеи о человеческой целеполагающей деятельности как силе космо-планетарного масштаба. Выступая центральным звеном природы и средоточием ее духовных сил, человек как познающий субъект характеризуется Н.К. с позиций фундаментального гносеологического оптимизма: человеческий ум (*mens*) способен в когнитивной процедуре реконструировать "развертывание" Бога в природу (т.е. "развертывать" тот смысл, "интеллигенцию", что скрыты в ее глубинах). Учение Н.К. о познании во многом предвосхищает кантовский подход к проблеме гносеологических способностей человека: Н.К. выделяет чувства (*sensus*), рассудок (*ratio*) и разум (*intellectus*) как познавательные способности субъекта, имеющие различные цели и сферы своей реализации. Высокая оценка чувственного познания Н.К. детерминирована социокультурным вектором возрастающего интереса к опытно-эмпирическому естествознанию, однако Н.К. ни в коей мере не может рассматриваться только как выразитель общей культурной тенденции: его глубоко оригинальная концепция чувственного познания фундирована идеей априорного предвосхищения результата познания, основанного на творческой силе воображения (*vis imaginativa*), что во многом продиктовано влиянием мистической теологии, но приобретает в новом контексте совершенно иной — глубоко рационалистический — смысл: "поскольку первообраз всего отражается в уме, как истина в образе, постольку ум имеет в себе то, на что он взирает и в соответствии с чем создает суждения о внешнем" (ср. с кантовским трансцендентальным единством апперцепции как исходным предварительным условием возможности всякого синтеза в рамках когнитивной процедуры). Чувство, однако, имеет ограничения как со стороны своей аффективной артикулированности и временной определенности, так и содержательные: "чувство не способно воспринимать вещи сверхвременные и духовные". Чувственное познание подчинено рассудку как сдерживающему страсти и упорядочивающему данные чувственного опыта. С одной стороны, трактовка рассудка Н.К. определяется влиянием номинализма (в варианте концептуализма): в

708

рассудке "нет ничего, что не существовало бы в ощущении". С другой же — рассудок сам по себе имеет своей целью формирование "имен", запечатлевающих результаты его абстрагирующей деятельности. Классическим выражением этого процесса является у Н.К. развитие математики, которой он отводит важнейшее место в сфере рассудочного (естественнонаучного) познания, поскольку полагает, что в основе всех явлений природы лежат объективные отношения пропорции, выразить которые возможно именно с помощью математического формализма ("десять в кубе", например, как формула осязаемой телесности): "все установлено и понято на основе чисел", и "кто исчисляет, тот развертывает и свертывает". Если рассудок фундирован чувственным опытом, то разум, как высшая теоретическая способность человеческого ума, — богоданностью. Он мыслится Н.К. в качестве недискурсивной творческой способности "умозрения", которая "постигает лишь всеобщее, нетленное и непрерывное". "Разум, простирая полет свой", поднимается до постижения бесконечности, "интеллигенции", мировой души как феноменов абсолюта. Однако — вразрез с ортодоксальной мистической традицией — Н.К. полагает Бога, в отличие от тварного мира, принципиально непознаваемым: разум может лишь асимптотически приближаться "к истине, как многоугольник к кругу". Регулирующая роль разума по отношению к рассудку заключается, прежде всего, в признании указанной асимптотичности, антидогматическом отказе от претензии на обладание абсолютной истиной. Применительно к предмету разума в концепции Н.К. правомерна формула "совпадения противоположностей" (*coincidentia oppositorum*): в его системе отсчета "противоположности существуют лишь для вещей", и именно потому "спотыкается рассудок, что не может связать противоречия, разделенные бесконечностью". Что же касается "абсолютного максимума", то "нет никакого противопоставления абсолютному максимуму, ибо он выше всякой противоположности". Тезис о том, что бесконечность заставляет нас полностью преодолевать всякую противоположность, Н.К. иллюстрирует на математическом материале (например, по мере увеличения радиуса окружности последняя все более и более совпадает со своей касательной", а потому "бесконечная кривизна есть бесконечная прямизна"; аналогично треугольник по мере уменьшения одного из углов превращается в прямую и т.п.). И в целом, "Бог обнимает все, даже противоречия". Важным прикладным аспектом этой идеи является созданная Н.К. программа объединения Западной и Восточной христианских церквей в глобальном католическом единстве (именно ему принадлежит концептуальное обоснование выдвинутого папской комиссией проекта объединения, однако его идеи выходят

далеко за рамки конфедерационной Римской программы, продиктованной конкретным поводом в лице угрозы турецкого нашествия и исламизации христианского мира) — концепция единого христианства фундируется у Н.К. общефилософской позицией признания единства всех вероучений "различных существ" ("О согласии веры") и их общей основы, которая "предполагается при всем различии обрядов" (ср. мысль русского антитринитария Федосия Косого: "Бог есть то, что есть общего о Боге во всех верах"), причем

эмпирико-иллюстративным материалом своего исследования Н.К. избирает компаративно рассматриваемые им христианство и ислам, демонстрируя их генетические и содержательные связи ("Опровержение Корана"), трактуемые как достаточное основание веротерпимости и прекращения войн на религиозной основе. Идеи Н.К., идущие в узловых своих пунктах вразрез с официальной схоластической традицией, вызвали на себя богословскую критику (см. Иоганн Венк. "Невежественная ученость"), однако ответная "Апология ученого незнания" Н.К. оказалась удачной, и Н.К. не только не подвергался преследованиям за свои взгляды, но умер одним из влиятельнейших руководителей Римской церкви. Объективно концепция Н.К. оказала значительное влияние на оформление круга идей философии Возрождения (флорентийский платонизм и концепция человека Бруно, непосредственного ученика Н.К.), философии Нового времени (картезианство, монадология Лейбница и связанное с ней открытие дифференциального исчисления) и даже немецкой классической философии (кантовский априоризм, натурфилософия раннего Шеллинга и гегелевская диалектика противоположностей), однако оказавшиеся впоследствии в центре внимания новоевропейской философии идеи, высказанные Н.К., опередили свое время и не были в полной мере поняты и оценены современниками. Между тем отзвук идей Н.К. может быть обнаружен как в классической (космологические антиномии Канта, во многом аналогичные идеям "Об ученом незнании"; триадичная архитектура Гегеля, структурно изоморфная характерным для Н.К. мыслительным гештальтам), так и в неклассической философии (эхо идей Н.К. в модели человеческого мира как схватываемой а priori целостности у Гуссерля и Хайдеггера).

М.А. Можейко

"НИКОМАХОВА ЭТИКА" — сочинение Аристотеля (время написания не установлено).

"НИКОМАХОВА ЭТИКА" — сочинение Аристотеля (время написания не установлено). Название "Н.Э." восходит к имени человека, которому данный труд посвятил автор. Перу Аристотеля приписывают три книги, исполненные в форме трактатов о нравственности: "Н.Э.", "Евдемова этика" и "Большая этика" ("Большая мораль"). Но, в отличие от двух последних,

709

принадлежность "Н.Э." Аристотелю полагается неоспоримым. "Н.Э." включает в себя десять книг, касающихся самых различных проблем. В первой книге Аристотель определяет область, метод и предмет своего исследования: поскольку человек по своей природе является общественным животным, постольку ведущей дисциплиной, изучающей его поведение, должна выступать политика. К этой сфере Аристотель относил и мораль. Полагая, что предмет науки о морали весьма переменчив, Аристотель констатировал, что философ способен разработать правильные оценки, только отталкиваясь от моральных взглядов, господствующих в наличное время. Такие оценки, по мысли Аристотеля, предполагают определенный уровень образования, а главное — достаточный жизненный опыт. Согласно Аристотелю, любое действие и предпочтение человека имеет целью некое Благо. Так же никем не отрицается, что среди множества благ наилучшим является то, которое делает жизнь человека удачной, успешной и счастливой. Сложность автор "Н.Э." усматривает в том, что человеческое счастье определяют по-разному: как наслаждение, богатство, почет, здоровье, знание и т.д. Любое из этих определений лишь уточняет, что представляет собой счастье при разных обстоятельствах и для разных людей. Человек не может обрести высшее благо ни в удовольствии, ни в богатстве, ни в почете, поскольку счастье в этом случае будет зависеть от других, т.е. от политики. По мысли же самого Аристотеля, счастье заключается в созерцательной жизни. Первая книга "Н.Э." завершается рассмотрением платоновской идеи Блага как общего понятия. Можно предположить, согласно автору, что Благо является целью нашей практической жизни. При этом значимым для Аристотеля оказывается то, что учение об Идеях создали друзья. Но истина дороже дружбы. Аристотель считает, что Благо не менее многообразно, чем бытие. Благо принимает разные формы в зависимости от обстоятельств: благо по отношению ко времени — это благоприятный случай; благо по отношению к количеству — это верная мера и т.д. Поэтому Благо в противоположность гипотезе Платона, согласно "Н.Э.", не может быть Идеей, доминирующей при анализе человеческой деятельности. Аристотель предлагает ввести понятие "энергия". Коль Благо многообразно и не может быть объектом научного изучения, коль всякое благо является целью, то главной желанной целью человека можно считать стремление к чему-то лучшему. Поступки и цели человека координированы и подчинены некоему "последнему благу", относительно которого существует универсальное согласие, что это и есть счастье. Счастье, по мнению Аристотеля, может осмысливаться следующим образом: 1) Если трактовать счастье лишь как непрестанную погоню за наслаждениями, то жизнь, растратенную таким образом, можно уподобить лишь жизни животных. 2) Трактовка счастья как обретения почестей или достижения успеха также не является достаточным для его понимания: успех — это нечто внешнее, зависящее от окружения человека, от тех, кто его признает либо не признает. 3) Если же счастье сводится к умножению богатства, то это означает жизнь вопреки природе: богатство, по Аристотелю, только средство для чего-то иного, не имеющее смысла как самодостаточная цель. Человек обретает свое счастье в исполнении своего человеческого ремесла. Счастье — это энергия, движение, действие, сила

осуществления, "деятельность души по осуществлению добродетели", выполняемые в жизни до конца и в согласии с разумом (Логосом). Совершенство, по Аристотелю, — это практическое осуществление человеком своего предназначения в жизни, отмеряющей на его долю удачи и неудачи. Это способ самоутверждения перед лицом внешних обстоятельств. Во второй книге "Н.Э." дается определение понятия "добродетель". Добродетель у Аристотеля — это внутреннее нравственное совершенство, вошедшее в привычку. Ее кульминация проявляется в деятельности высшей части иррациональной души, полной желаний, но сдерживаемой разумом. Это совершенство разумного желания, т.е. добродетель проявляется в нашей способности приспосабливаться к различным ситуациям: "в сфере действия и пользы нет ничего постоянного". Добродетель есть добровольный выбор на основе правильного суждения того образа действий, который зависит от нас, — отмечает Аристотель в третьей книге "Н.Э.". А это означает, что добродетель проистекает из практической мудрости, которую благоразумный человек делает нормой жизни. Хотя целью добродетели должно полагать, по мысли Аристотеля, достижение "золотой середины", но она и сама по себе — верх совершенства. Так, мужество есть "золотая середина" между трусостью и отчаянностью. Умеренность же суть "середина" в наслаждениях. Человек, по Аристотелю, должен стремиться всегда придерживаться "золотой середины". В пятой книге "Н.Э." анализируются "частные добродетели": щедрость, великолепие, благородство, честолюбие, мягкость, приветливость, правдивость, умеренность в играх, скромность. Например, щедрость, т.е. добродетель в денежных вопросах, должна быть "срединой между расточительностью и скупостью". Великолепие, добродетель власть имущих, есть чувство меры в расходах, середина между скудостью и вульгарной пышностью. Благородство находится посередине между тщеславием и малодушием. Благородный человек занимает среднюю позицию между честью и бесчестьем. В книге пятой "Н.Э." анализируется добродетель справедливости в ее различных проявлениях.

710

Аристотель различает две формы справедливости и несправедливости: 1) Справедливость всеобщая, или установленная законом: безусловная добродетель в наших отношениях с другими и состоящая в полном исполнении закона, если сам закон установлен правильно. Это политическая форма данной добродетели. 2) Справедливость частная, касающаяся раздела или обмена имуществом и почестями между членами общины. Это распределительная справедливость, которая устанавливает пропорциональное равенство между членами общины в зависимости от ценности каждого из них. Благодаря этой справедливости устраняется неравенство, возникающее при частных сделках. Она основана на принципе арифметического равенства людей. Ценность людей определяет пропорции при распределении. Справедливый обмен имущества становится возможным благодаря денежной оценке его рыночной стоимости. Справедливость, по Аристотелю, в любой своей форме также является серединой, а несправедливость — излишеством или нехваткой. В строгом смысле, "справедливость может существовать лишь между теми людьми, чьи взаимоотношения регулируются законом". Аристотель отвергает софистическое противопоставление "политической справедливости" и "естественной справедливости". Установить политическую справедливость сложнее всего, поскольку она призвана исправлять в особых случаях неизбежные издержки уравнительности законов. Шестая книга "Н.Э." посвящена интеллектуальным добродетелям. Как поясняет Аристотель, речь идет о совершенно особой сфере. Но основной принцип остается все тем же: "Следует избирать середину, избегая излишеств и недостатков. Середина соответствует правильному порядку". Сущность интеллектуальной добродетели — в правильном сочетании желания и разума, рациональной и иррациональной частей души. Интеллектуальная часть души — объект приложения истины. Аристотель перечисляет интеллектуальные добродетели: это наука, изучение искусства, изучение благоразумия, изучение созерцательного разума, теоретическая мудрость (т.е. мудрость в себе и для себя, не применяемая в практической деятельности). И наконец, Аристотель переходит к благоразумию и искусству политики. Аристотель представляет благоразумие как интуицию, или как способность воспринимать нетрадиционные ситуации. После этого он размышляет о второстепенных добродетелях: здравом смысле, сообразительности и рассудительности. Аристотель анализирует связи между мудростью теоретической и практической: "сегодня все при определении добродетели, указав на ее свойства и объекты, к которым она приложима, добавляют, что она должна соответствовать правильному порядку, а правильный порядок должен быть благоразумным". В книге седьмой "Н.Э." рассматриваются отрицательные стороны человеческого характера: порочность, жестокость, неумение владеть собой, несдержанность. Последний порок связан с забвением под влиянием страсти одной из посылок практического силлогизма: невыдержанный человек в общем-то знает, в чем состоит благо, но не пользуется этим знанием в конкретных случаях. Этим он и отличается от человека благоразумного. В "Н.Э." Аристотель различает наслаждение и жизнь, проводимую в удовольствии. Его теория наслаждения содержится в седьмой и десятой книгах. Аристотель не согласен с теми, кто осуждает наслаждение. Само по себе наслаждение — это ни хорошо, ни плохо. По сути дела часто это даже не состояние, а деятельность, энергия и ее цель. Приятная деятельность есть цель всякой жизни. Поэтому ничто не мешает высшему благу одновременно доставлять и наслаждение. Что касается божественного наслаждения, являющегося чистым действием, то оно длится вечно. Аристотель подтверждает, что наслаждение — это "энергия", а не генезис: некоторые формы энергии осуществляются в движении. Целостное, неделимое и законченное сразу по своем появлении, "наслаждение есть завершение действия": оно суть

осознание совершенства. Книги восьмая и девятая "Н.Э." посвящены дружбе. Эта добродетель — одно из самых необходимых условий жизни. Ведь никто бы не захотел жить без друзей, даже имея все остальные блага. Дружба может быть основана на удовольствии, пользе или благе. Лишь в последнем случае она желанна сама по себе. Как и всякая добродетель, дружба есть устойчивое отношение, которое реализуется в совместной жизни и достигает высшего развития у друзей, обладающих одинаковыми моральными качествами. Бог слишком отличается от человека, чтобы между ними могла существовать дружба. Какова основа дружбы? Ее можно обнаружить в любви к самому себе, в высшей степени положительной форме эгоизма, состоящей в любви и развитии всего лучшего в себе. Хороший человек должен быть в глубине души эгоистом, поскольку обязан любить прежде всего самого себя. И если бы все граждане, стремящиеся к добродетели, любили себя, то общество и полис получили бы от этого огромную пользу. Благосклонность, для которой не нужна совместная жизнь, есть не что иное, как "ленивая дружба" и согласие, политическая форма дружбы. Быть благосклонным к другому — значит проявлять к нему дружеские чувства. Благодетель любит того, кому сделал добро, как художник любит свое произведение. Это свидетельство его энергии, его образа жизни в мире, его практической самореализации. Поэтому счастливый человек должен иметь друзей. Они позволяют ему существовать, в том смысле, что через совершенные им благодеяния он са-

711

морализуется. Даже мудрецу не обойтись без единомышленников. В дружбе меж мудрецами, самом совершенном виде дружбы, каждый из них вносит свой вклад в общую радость практической жизни. Только живя с друзьями, можно глубже ощутить радости собственного бытия. Это чувство, согласно мысли Аристотеля, доступно лишь человеку и недоступно Богу. Книга десятая "Н.Э." посвящена счастью. Счастье у Аристотеля — это по преимуществу созерцание, действие "самой божественной части в нас самих". Счастье — не только абстрактное понятие: оно все же требует наличия внешних благоприятных условий, например, совместной жизни друзей. На более низкой, чем созерцание, ступени счастье может состоять также в общении с себе подобными. Поэтому этика — это еще и способ осмысления "политических" отношений. Для того чтобы хорошо жить в обществе, следует воспитать в своем характере любовь к прекрасному. Это воспитание — дело политическое; правильные законы должны обеспечить здоровое воспитание и развить в человеке привычку и желание действовать добродетельно. Для сочинения таких законов опыт следует соединить с критическим суждением. Вся мораль Аристотеля определяется логикой ситуации, существующей в данный конкретный момент времени. Благоразумие позволяет справляться с наличными ситуациями лишь по мере их возникновения, а не заранее. Не существует Блага как такового, есть лишь конкретное благо. Человек должен "стремиться обессмертить себя в максимально возможной степени". Таким образом, Аристотелем постулируется стремление к идеалу: он предполагает, что человек по природе своей не бессмертен, и бессмертие для него — не что иное, как идеал, постепенное и целенаправленное уподобление божественному образу, остающемуся недостижимым. Моральная теория "золотой середины", сформулированная Аристотелем в "Н.Э.", широко использовалась в дальнейшем многими философами, в первую очередь Фомой Аквинским.

А.А. Грицанов

НИЦШЕ (Nietzsche) Фридрих (1844—1900) — немецкий мыслитель,

НИЦШЕ (Nietzsche) Фридрих (1844—1900) — немецкий мыслитель, в значительной мере определивший новую культурно-философскую ориентацию и основные черты неклассического типа философствования, основатель "философии жизни". Идеи Н. во многом предвосхитили топику большинства современных философских направлений, тематизировав лучшие философские тексты 20 в. Заданные Н. стилистика мышления, методология и языковые парадигмы стали надолго образцами и нормами европейской ментальности. С Н. живо полемизируют и чаще других авторов цитируют в новейших философских текстах, где его мысль продолжает

инициировать поиски новых смыслов и значений. В творчестве и личной судьбе Н. наиболее драматично отразился кризисный характер переходной эпохи на рубеже 19—20 вв., выразившийся в тотальной утрате веры в разум, разочаровании и пессимизме. Будучи прямым наследником философской классики, Н. в то же самое время является первым настоящим декадентом, потрясшим основы основ европейской культуры. Сам он четко осознавал такое свое место: "Я знаю свой жребий. Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищном — о кризисе, какого не было на земле, о самой глубокой коллизии совести... Я не человек, я динамит". В философской эволюции мыслителя можно выделить три основных этапа: 1. Романтический, когда Н. находился под влиянием идей Шопенгауэра и Г.Вагнера. 2. Этап так называемого "позитивизма", связанный с разочарованием в прежних кумирах и резким разрывом с идеалом художника, когда Н. обращает свой взор к "положительным" наукам — математике, химии, биологии, истории, экономике. 3. Период зрелого творчества, проникнутый пафосом идеи "воли к власти". В свою очередь, третий этап, с точки зрения топики и порядка рассматриваемых здесь проблем, может быть подразделен на две части: а) утверждающую, которая включает в себя учение о сверхчеловеке и "вечном возвращении"; б) негативную — этапа "переоценки всех ценностей". Главной работой раннего Н. является его первая крупная книга — "Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм" (1872). Филологический

профессионализм и умение автора работать с классическими источниками становятся здесь идеальным средством, своего рода ключом к истолкованию современной Н. эпохи. Внешней канвой работы становится противоположность аполлоновского (как оптимистически радостного, логически членящего, прекрасного) и дионисийского (как трагически-оргастического, жизнеопьяняющего) начал, через развитие которой прослеживается вся история человечества, и в особенности история Германии. Есть в книге, однако, и второй ракурс: то, что сам философ назвал "проблемой рогадой" — это проблема науки, разума, который уже здесь рассматривается как опасная, подрывающая и подменяющая жизнь сила. Первостепенную роль в развитии общества Н. придает здесь искусству, которое одно, на его взгляд, является полнокровным воплощением и проявлением подлинной жизни, стихийным (ничем, кроме воли и инстинктов художника, не детерминируемым) процессом жизнеизлияния. Своеобразным девизом этого периода творчества стала фраза Н. о том, что "...только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности". Все проблемы современной культуры, считал Н., связаны с тем, что она ориентирована на науку, а последняя опирается на ис-

712

кусственный (чуждый инстинктивной в ее основе жизни) разум. Исходя из такого понимания генезиса культуры, Н. выстроит затем все свое учение, поэтому "Рождение трагедии" можно без преувеличения назвать своего рода ключом к расшифровке его последующего творчества. В этой работе Н. обозначил и главную проблему всей своей философии — как, каким путем создать такую культуру, подчиняясь которой человек мог бы облагородить свой внутренний мир и воспитать себя. Однако на данном этапе его творчества она формулируется в поэтически-символической форме "возрождения трагедии". Непризнание работы, крах прежних идеалов и резкое обострение болезни заставят Н. отказаться на время от роли мессии и отдать все силы изучению наук о человеке ("Человеческое, слишком человеческое", 1874; "Утренняя заря", 1881). Пройдет несколько лет, прежде чем в работе "Так говорил Заратустра" Н. решит "возвратить людям ясность духа, простоту и величие" и обнародует главную положительную задачу своей философии, видевшуюся ему в утверждении верховной ценности культурного совершенствования человека, в результате которого появится новый, превосходящий современных людей по своим морально-интеллектуальным качествам тип человека. В роли такого культурно-этического идеала Ницше выдвигает образ сверхчеловека. Это понятие становится одной из главных несущих конструкций его учения, фиксируя в себе образ человека, преодолевшего самообусловленность собственной естественной природой и достигшего состояния качественно иного существа — ориентированного на идеал радикального и многомерного освобождения человека посредством самотворения, овладения пробужденными им собственными, иррациональными силами. Следует выделить несколько противоречивых ракурсов, или измерений, этой идеи в творчестве Н. Чаще всего он говорит о ней как о главной, единственно правильной цели всего человечества, и тогда "человек есть нечто, что должно превзойти", в нем важно то, что он "мост, переход, гибель". Мы должны превзойти, преодолеть себя вчерашних, и в этом смысле сверхчеловек у Н. — это не белокурая бестия, он — впереди, а не позади. Хотя в то же самое время философ иногда употребляет это понятие и для характеристики уже существовавших в истории ("непреднамеренно, как случайность, как исключение") отдельных личностей "высшего тина", наиболее полно воплотивших в себе идеал сверхчеловека. Речь идет о так называемом "историческом сверхчеловеке" — Александр Великий, Юлий Цезарь, Гёте, Микеланджело, Борджиа, Наполеон и т.д. И параллельно с этим Н. пишет, что в нашей истории еще "никогда не было сверхчеловека! Поистине даже самого великого из них находил я — слишком человеческим!". Идеал Н. отличают гармония и синтез двух начал — дионисийского, с его радостным утверждением инстинктивной жажды жизни, и аполлоновского, придающего этой бьющей через край жизни одухотворяющую стройность и цельность идеала, — "душное сердце, холодная голова" и минус все "человеческое, слишком человеческое". Если попытаться отделить суть вышесказанного от экстравагантного языка философа, то вряд ли Н. окажется оригинальным там, где, как это не парадоксально, он стал наиболее влиятельным. Тогда его идеал предстанет пред нами в облике древнего, почти языческого и хорошо узнаваемого героя, главным достоинством которого является умение обуздывать (не подавлять!) свои инстинктивные побуждения. После того, как первую книгу Заратустры долго не издавали, а потом, выйдя из печати, она так и не получила широкой огласки, Н. напишет вторую ее часть, в которой сила сверхчеловека не будет уже сочетаться с мягкостью. Существенным образом трансформируется по сравнению с первоначальным и образ Заратустры: из идеала мыслитель превратит его в пугало для "добрых христиан и европейцев", "ужасного со своей добротой". Здесь, во второй книге, Н. обратит свой взор в сторону идеи вечного возвращения, которая станет своего рода молотом — символом, разрушающим все мечты и надежды. Это учение предназначается им для того, чтобы "унизить всех слабых и укрепить сильных", которые одни способны жить и принять эту идею, "что жизнь есть без смысла, без цели, но возвращается неизбежно, без заключительного "ничто", как "вечный возврат". В итоге идея вечного возвращения вступает, как кажется, в определенный диссонанс с ранее проповедуемой верой в сверхчеловека: о каком сверхчеловеке теперь можно мечтать, если все вновь возвратится в свои колеи? Если, с одной стороны, речь идет об устремленности вперед, а с другой — о вечном круговращении. Однако наделяя своего героя сразу обоими задачами, Н. удивительным образом переплетает их между собой, провозглашая, что высший смысл жизни приобретает исключительно благодаря тому, что она вновь и вновь возвращается, налагая при этом колоссальную ответственность на

человека, который должен суметь устроить ее так, чтобы она оказалась достойна вечного возвращения. При этом сверхчеловек и может и должен вынести мысль о том, что игра жизни длится бесконечно и что этот же самый мир будет вновь и вновь повторяться. В этом смысле идея вечного возвращения станет для Н. конкретным выражением и своего рода художественным символом притяжения Жизни. Этой же задаче подчинена у Н. и идея сверхчеловека, призванная послужить той же воле к жизни, навстречу великому устремлению вперед, к созданию наивысшего осуществления воли к власти. Эти две идеи оказываются, таким об-

713

разом, взаимосвязаны: его Заратустра всегда возвращается к той же самой жизни, чтобы снова учить о вечном возвращении, давая тем самым смысл и значение существованию, принимая на себя этот труд, отстаивая себя и исполняя свое предназначение. Н. утверждает здесь своего рода императив, согласно которому мы должны поступать так, как мы желали бы поступать, в точности таким же образом бесконечное число раз во веки веков. Тем самым исключается возможность другой жизни и признается лишь вечное возвращение к тому, чем мы являемся в этой жизни. Вслед за выполнением утверждающей задачи наступает очередь негативной части учения Н., которая самым непосредственным образом связана с предыдущей. На пути творения новых ценностей Н. столкнулся с могучим противником в лице всей морали современной ему философии, поэтому он решает "радикальным сомнением в ценностях ниспровергнуть все оценки, чтобы очистить дорогу". Так начинается великая война философа за освобождение людей от власти духов и социальных авторитетов, вошедшая в историю под броским лозунгом "переоценки всех ценностей". Именно эта борьба и сделала его одним из наиболее ярких глашатаев "европейского нигилизма", который стал делом всей его жизни. Все работы, написанные им после "Так говорил Заратустра", являют собой такую "переоценку", хотя наибольший интерес в этом ряду представляют два его крупных произведения: "По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего" (1886) и, задуманная в качестве приложения и ставшая затем своего рода пролегоменами к ней, "К генеалогии морали" (1887). Н. исследует здесь феномен морали, показывая, что всякая мораль является тиранией по отношению к "природе" и "разуму", что прежде всего она учит ненавидеть слишком большую свободу, насаждает в людях потребность в ограниченных горизонтах, содействует глупости как условию жизни и роста. Он убежден, что необыкновенная ограниченность человеческого развития, его медленность, томительность, частое возвращение вспять и вращение на месте были в значительной мере обусловлены моральным инстинктом повиновения, способствовавшим культивированию в Европе стадного типа человека, считающего себя на сегодняшний день единственным возможным типом человека вообще. Он перечисляет присущие этому типу моральные добродетели, которые и делают его смирным, уживчивым и полезным стаду, это — дух общности, благожелательность, почтительность, прилежание, умеренность, скромность, снисходительность, сострадание и т.п. С другой стороны, все то, что, по Н., возвышает отдельную личность над стадом — великий независимый дух, желание оставаться одиноким, чувство собственного достоинства, великий разум и т.п., кажет-

ся сегодня опасным и называется *злым*, в противоположность прославляемой посредственности вождельней. Здесь же философ излагает свою знаменитую теорию морали господ и рабов, считая, что во всех культурах существовали два основных типа морали, обусловленные разницей в положении, функциях и назначении двух различных человеческих типов. За нынешнее состояние культуры ответственны, по мнению Н., рабы, которые и привели ее к такому жалкому итогу. Они утвердили свою мораль, требующую всеобщего равенства. Теперь понятно, каким образом можно объяснить измелчение людей: ведь все это рабы и их потомки, *они* задают тон и создают современные культурные идеалы. Так как современность, буквально во всех ее проявлениях, зиждется исключительно на моральном творчестве рабов, необходима не просто критика, а радикальная переоценка всех европейских идеалов и всей европейской морали в целом. Тем самым проблема морали господ и рабов становится в философии Н. своего рода историко-теоретическим фундаментом борьбы за переоценку всех ценностей. Тот путь, по которому до сих пор шло европейское человечество, чреват, по Н., целым рядом чудовищных последствий, которые он пророчески предвещает своим современникам, приоткрывая завесу европейского будущего: распад европейской духовности и девальвация ее ценностей, "восстание масс", тоталитаризм и воцарение "грядущего Хама" с его нивелировкой человека под флагом всеобщего равенства людей. Он закладывает здесь оригинальные методологические и языковые парадигмы, которые получают затем колоссальную развертку в феноменологических, герменевтических и постструктуралистских изысках 20 в., воплотивших в себе основы дескриптивно-деструктивной феноменологии Н. В этом плане можно говорить об огромном воздействии его культурных идеологов, а также стилистики его языка на западное самосознание эпохи модерна и постмодерна. Завершающим аккордом зрелого ницшеанства и в то же время своеобразным его метафизическим стержнем стала концепция волюнтаризма, сделавшая главным принципом бытия и объяснения мироздания "волю к власти". Антисистематичность и антиметафизичность как характерные черты мировоззрения Ницше не сводятся у него, однако, к простому отказу от притязаний на целостность и полноту теоретического охвата реальности; они предполагают, скорее, формирование нетрадиционного типа метафизики, носящего по преимуществу чисто прикладной характер. Такой ее статус можно объяснить тем, что, во-первых, на место хрестоматийного *бытия* философов, как основы и сущности всего существующего,

Ницше выдвигает *жизнь*, с ее вечным движением и становлением, лишенную традиционной атрибутики бытия. А во-вторых, в основе

714

процесса создания этой метафизики лежит все та же, титаническая интенция к утверждению жизни и жажды "мощных людей", которая пронизывает все разделы его творчества. "Воля к власти", по Н., — это не только основной, но и единственный принцип всего совершающегося, то единое, что лежит в основе всего многообразного. Все процессы, как физические, так и духовные, Н. стремится представить как различные модификации воли к власти. Сама жизнь приобретает значение некоей части мирового процесса, особого вида мировой энергии и одного из проявлений воли к власти. Опираясь на этот принцип, Н. разрабатывает и основы своей гносеологии как перспективного учения об аффектах. Будучи только частью универсальной жизненной силы и выражением воли к власти, человек, как и любой сложный механизм, представляет собой множество таких воль и способов их выражения, среди которых самой первой и наиболее естественной компонентой являются его аффекты. Что же касается мышления, то Н. рассматривает его только как "выражение скрытых за ним аффектов", как своеобразное орудие власти, служащее усовершенствованию и повышению жизненности. Все наивысшие продукты деятельности сознания являются лишь попыткой схематизации и упрощения мира. Н. осуществляет переоценку традиционных представлений об истине и заблуждении, не видя принципиальной разницы между ними, ибо и то и другое носит, по его мнению, чисто служебный характер. Это касается и любого рода рациональной аргументации, обращаемой к разуму, суждения которого о мире являются не более чем "интерпретациями особого рода перспективы" — т.е. своеобразными точками зрения и своеобразными видениями этого мира, вечно меняющимися, как и он сам. Разум, по Н., противоестественен и чужд жизни, он деформирует и умерщвляет ее, более того, он искажает показания органов чувств, которые, как считает философ, "никогда не лгут". Только в инстинкте непосредственно выражен принцип воли к власти, поэтому физическое начало в человеке гораздо выше, по Н., чем духовное. Его утверждения о человеке как "не установившемся животном" и глубоко ущербном в биологическом плане существе послужили исходной основой для многих построений философской антропологии, особенно ее биологической ветви. В философии 20 в. актуализация идей Н. осуществляется по самым разным направлениям. С одной стороны, это разнообразные литературные версии, связанные с именами Батая, М.Бланшо, П.Клоссовски, Камю и иных экзистенциалистски ориентированных мыслителей. С другой — очень влиятельные, и ставшие сегодня уже классическими, философские интерпретации Хайдеггера, Делеза и Деррида. [См. также **Антихрист, Воля к власти, "Веселая наука", Вечное возвращение, Генеалогия, Нигилизм, Плоскость, Ressentiment, Сверхчеловек, "Так говорил Заратустра" (Ницше), "Рождение трагедии из духа музыки" (Ницше), "По ту сторону добра и зла" (Ницше).**]

Т.Г. Румянцева

НОВАЛИС (Novalis) (настоящие имя и фамилия — Фридрих фон Харденберг (von Haardenberg) (1772— 1801) — немецкий мыслитель, поэт и прозаик Йенского романтизма,

НОВАЛИС (Novalis) (настоящие имя и фамилия — Фридрих фон Харденберг (von Haardenberg) (1772— 1801) — немецкий мыслитель, поэт и прозаик Йенского романтизма, в чьем творчестве наиболее полно выражено романтическое мирозерцание. Многие сочинения Н. были опубликованы после его смерти Шлегелем и Л. Тиком в журнале "Атеней". Главные произведения Н.: поэтически-философские "Фрагменты" (1802), "Христианство или Европа" (1799, опубликовано 1826), лирические циклы "Гимны к ночи" (1801), "Духовные песни", роман-миф "Генрих фон Офтердинген", повесть "Ученики в Саисе" и др. Взгляды Н. формировались под влиянием "Наукоучения" Фихте и немецких мистиков, особенно Беме. Н. воспринял поэта и поэзию как самую глубокую и изначальную силу жизни. В противоположность миру материальных отношений между людьми Н. выдвигает духовный принцип бытия, который проявляется в сердечности и искренности человеческих отношений, в бескорыстной, одухотворенной, самоотверженной любви человека к человеку. Любовь, согласно Н., есть идеал, она способна объединять людей, давать жизни духовное содержание, преобразовывать мир. Современный мир, лишенный идеала, лишен и любви, — он недостоин человека, неистинен, ущербен и несовершенен. Н. пишет о глубокой неудовлетворенности действительностью, о "людях плоти", которые торжествуют, крепко стоят на ногах, пользуясь всеми реальными наслаждениями и благами, в то время как презирующие их романтики терпят поражение, и им не остается ничего другого, как оплакивать несовершенство жизни. Романтическое раздвоение мира на материальный и духовный отражается, по Н., в раздвоенности души, в разорванности сознания, пагубных для личности. Отсутствие гармонии с действительностью неизбежно ведет к отсутствию в человеке гармонии с самим собой, становится постоянным источником мучений. Выход Н. видит либо в уходе от действительности в мир книг, искусства, в природу; в создании идеальных фантастических миров; либо в примирении с действительностью, что равносильно гибели; либо в идеализации прошлого: средневековья, которое сквозь призму романтического идеала наполнено светом и идиллией, а также первобытной эпохи, не знающей противоречия личности и окружающей среды. Н. противопоставляет рационализму Просвещения культ чувства и творческого экстаза поэта, который понимает природу глубже, чем ученый, благо-

даря душевной чуткости и стремлению к красоте. Воспринимая природу, человек наделяет ее собственными свойствами, находит в ней отклик на свои душевные состояния, однако воспринимая природу, он познает лишь самого себя: когда человек добирается до сокровенной сути вещей и срывает покрывало с тайны мира, то находит там лишь самого себя. Произведение искусства, созданное творцом, живет, по Н., своей жизнью, оно неодинаково воспринимается и интерпретируется людьми, которые живут в разных странах и временах, в силу чего его содержание, обретая новые смыслы, может оказаться значительнее и богаче субъективных замыслов художника. Поэтому возможности искусства неограничены, оно способно преобразовывать общество и природу. Н. считает, что слово неадекватно миру и поэтому внутреннее "я" личности принципиально бесконечно, универсально, неисчерпаемо, неповторимо, что размывает границы между противоположностями и их взаимопереходом. Это приводит к эстетической игре противоположностями — добром и злом, истиной и заблуждением, свободой и необходимостью, реальным и фантастическим, возвышенным и прозаическим, разумным и алогичным, а также к возможности стереоскопического синтеза в ткани художественного произведения различных аллегорических рядов в рамках философского мифотворчества (см. София). В последние годы творчества романтизм у Н. уступает место христианству, которое, по мнению Н., способно духовно объединять людей.

И.К. Игнатьева

"НОВЫЕ ОПЫТЫ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ" — работа Лейбница (написана в 1704, опубликована в 1765).

"НОВЫЕ ОПЫТЫ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ" — работа Лейбница (написана в 1704, опубликована в 1765). Была задумана как критический ответ на книгу Локка "Опыт о человеческом разумении" (1690) — см. "Опыт о человеческом разумении" (Локк). Лейбниц в 1695 ознакомился с этим сочинением и написал к нему краткие замечания — он хотел наладить с Локком, находившимся в те времена на пике собственной популярности, переписку. Англичанин уклонился от заочной дискуссии, ответив посреднику: "Мы живем в полном мире и добрососедстве с господами из Германии, поскольку они не знают наших книг, да и мы не читаем их сочинений". После того, как в 1700 в Амстердаме книга Локка вышла во французском переводе, Лейбниц получил возможность адекватнее понять ее смысл. Он выстраивает полемическое сочинение "Н.О.оЧ.Р." в виде диалога между двумя условными персонажами: Филалетом, представляющим Локка, и Теофилом, выражающим собственные мысли автора. Тем самым в данной работе Лейбниц мог просто следить за ходом рассуждений Локка, которые послужили ему опорой для собственных оригинальных мыслей. Книга фактически была написана в период с лета 1703 до начала 1704. Смерть Локка 28 октября 1704 исключила возможность могущего состояться диалога. Лейбниц отметил: "Смерть господина Локка лишила меня желания публиковать замечания к его сочинениям; теперь я предпочитаю опубликовать свои размышления, не связывая их с чужими мыслями". Книга "Н.О.оЧ.Р." будет опубликована лишь через 49 лет после смерти автора. Хотя труд Лейбница может показаться направленным против Локка, но все-таки, в первую очередь, это изложение его собственной теории, никак не связанной с учением Локка. Оппонент понадобился Лейбницу лишь для того, чтобы привести в систему собственные мысли. В предисловии Лейбниц рассказывает о своих принципиальных расхождениях с Локком. В то время как Локк считает, что душа — это своего рода "чистая доска" ("tabula rasa"), на которой опыт пишет свои идеи, Лейбниц утверждает, что в душе потенциально содержатся такие принципы и понятия, которые невозможно вывести из опыта. Для Лейбница опыт — лишь необходимое условие выработки знания путем рефлексии. Лейбниц выдвигает теорию бессознательных малых перцепций (восприятий), непрерывно воздействующих на душу человека. Душа же обладает способностью к анализу, позволяющей уточнять неясные или запутанные понятия. В отличие от Локка, считавшего, что материя непознаваема, Лейбниц, напротив, утверждает, что она — единственное, что можно познать. Он отвергает идею о частичной и усеченной познаваемости природного порядка, которую отстаивал Локк. Ей он противопоставляет методологический постулат о полной познаваемости мира. В книге первой "Н.О.оЧ.Р.", посвященной "врожденным понятиям", Лейбниц высказывает несогласие с полным отрицанием понятия врожденных идей, содержащимся в теории Локка. Он считает, что еще до всякого опыта в душе существуют некоторые понятия, например, о самой душе. В душе присутствуют истины разума. Именно они строят связи между вещами, представляющимися душе. Способность духа познать эти истины — это "предрасположение, задаток, преформация, которая определяет нашу душу и благодаря которой эти истины могут быть извлечены из нее". Сюда же относятся общие и абстрактные интеллектуальные идеи. Таким образом, в человеческом духе, в душе существуют врожденные принципы, являющиеся в то же время вполне рациональными, такие, например, как стремление "искать радости и избегать печали". Во второй книге "Н.О.оЧ.Р.", посвященной исследованию "идей", Лейбниц оспаривает выводы Локка относительно значения человеческого опыта. По Локку, идея рождается лишь при воздействии на сознание внешнего мира. Лейбниц

же выдвигает тезис о присутствии в душе некоего непосредственного внутреннего объекта, который

выражает реальность соответствующего внешнего объекта. Эта мысль отрицает концепцию "чистой доски". В душе содержится немало понятий, которые нельзя получить с помощью чувств (бытие, субстанция, единичность, тождественность, причинность и т.д.). Потенциальное существование идеи внутри души объясняется требованием непрерывности и наличием разума, созданного самой душой. Познание имеет свою логику, согласно которой оно собирает разрозненные восприятия, с тем чтобы придать им структуру, форму. Но это не значит, что душа не способна разложить на части те действия, которые осуществляет поначалу произвольно. Опираясь на анализ сложных идей, Лейбниц считает, что принцип их организации существует в душе еще до накопления данных о "субстанции". Идея обретает силу, когда она достаточно хорошо проработана душой и полностью отвечает внешним объектам: "... признаком законченной идеи служит то, что благодаря ей мы можем в совершенстве узнать возможность предмета". В третьей книге "О словах" Лейбниц рассуждает о языке и происхождении слов. Слова — это условные понятия, даже если в основе их лежат первичные ассоциации — естественные или случайные. Лейбниц выступает против номиналистического понимания идей и общих терминов. Он считает, что сходство между вещами содержится в самой их природе. Если некоторые вещи объединяют под одним названием, то лишь потому, что сами эти вещи сходны между собой. Их сходство вполне реально. Мы не можем "обладать знанием индивидов и найти способ точного определения индивидуальности каждой вещи, не сохраняя ее самой, так как все обстоятельства могут повториться; самые незначительные различия остаются нами незамеченными; место и время не только не в состоянии служить для определения, но, наоборот, нуждаются сами для своего определения в содержащихся в них вещах". Польза языка состоит в том, что он помогает определить и классифицировать вещи. А сущность вещи заключается в возможности воспринимать ее как именно эту вещь. Но в этом случае можно говорить об априорном ее знании. Встреча с действительностью и опыт убеждают нас в реальности определений. Согласно Лейбницу, "...то, что считают возможным, выражается определением, но это определение только номинально, если оно не выражает в то же время возможности, так как в этом случае можно сомневаться, выражает ли данное определение нечто реальное, т.е. возможное, пока опыт не придет нам на помощь и не покажет этой реальности а posteriori, если вещь действительно находится в мире". Вещь имеет лишь одну сущность, но несколько определений (они зависят от места, которое мы

занимаем по отношению к вещи). Задача ученых состоит в постоянном и все более точном определении реальности вещей и совершенствовании при этом употребляемого нами языка. Определения вещей должны быть такими же точными, как у весов и мер: иногда следует устанавливать фиксированные границы. Следовательно, расчленение действительности с помощью понятий представляет собой в то же время и внесение в нее структурной упорядоченности. Лейбниц признает неточность слов и нередкие злоупотребления ими. В письменной речи можно заранее договориться о терминологии, а значит, выразить свою мысль более точно, чем в устной. Смысл книги четвертой "О познании" сведен к тому, что, по Лейбницу, несмотря на то что истина выявляется путем сравнения идей, это не значит, что связи между идеями должны проявляться именно в данный момент. Продукт работы разума может содержаться в памяти или проявиться позднее: "Так как наше знание, даже наиболее доказательное, получается очень часто в результате длинной цепи выводов, то оно должно действительно заключать в себе воспоминание о некотором прошлом доказательстве, которого мы уже не различаем отчетливо, когда заключение уже сделано; в противном случае мы вечно повторяли бы это доказательство. И даже в процессе доказательства его нельзя охватить сразу целиком, так как все его части не могут одновременно быть представлены в разуме; держа постоянно перед глазами предыдущую часть, мы никогда не дошли бы до последнего, завершающего заключение, звена. По этой же причине было бы трудно создать науку без письменности, так как память недостаточно надежна". Знание может быть сведено к молчаливому признанию возможности. Анализ и синтез — два вида деятельности разума, которые позволяют вырабатывать все более и более точное знание. Чувственное познание заключается в том, чтобы установить на основе множества опытов "...связь явлений, т.е. связь того, что происходит в разных местах, в разное время и в опыте разных людей... гарантирующую фактические истины относительно чувственных вещей вне нас, подобно тому как оптические явления находят свое объяснение в геометрии". Эту связь, по мысли Лейбница, можно также установить с помощью расчета вероятностей. Следовательно, она проясняется с помощью доказательств, построенных на основе истин разума. Анализ позволяет расширить знание. Таким образом, даже те неполные представления, которые мы имеем о материи, позволяют нам постичь реальность субстанции через понимание гармонической связи, существующей между всеми явлениями. Лейбниц пишет: "Основа истинности случайных и единичных вещей заключается в том, что чувственные явления оказываются связанными между собой в точности так, как

этого требуют истины разума". Говоря о методике преподавания наук, Лейбниц замечает, что к открытию или изобретению человек обычно приходит окольными путями, редко совпадающими с последовательным дидактическим изложением их сути. Он сожалеет, что часто люди забывают, как делается изобретение. По этому поводу обычно строят нелепые догадки. Лейбниц предлагает рассказывать об обстоятельствах, при которых ученый приходит к открытию: "Часто имеется разница между методом обучения наукам и методом создания их, но не об этом здесь идет речь. Как я уже сказал, иногда случай давал повод к открытиям. Если

бы отметили эти случаи и сохранили память о них для потомства (что было бы очень полезно), то факт этот явился бы очень важным элементом истории наук, но на нем нельзя было бы построить системы их. Иногда также изобретатели в своем движении к истине пользовались рациональным методом, но прибегая при этом к очень окольным путям. Я считаю, что в важных случаях авторы оказали бы услугу публике, если бы в своих сочинениях они правдиво отметили следы своих попыток". Лейбниц считает, что при правильном построении гипотез анализ может выйти за рамки наблюдаемых явлений. Этот принцип — единственный, с помощью которого можно объяснить дедукцию, например в сфере этики. "Н.О.ОЧ.Р." — наиболее законченное из сочинений Лейбница. Его огромное наследие (70 томов по 500 страниц каждый) в основном состоит из фрагментов, примечаний к произведениям различных авторов, а также писем. Наибольший интерес в "Н.О.ОЧ.Р." представляет идея о восприятии как едином целом. Разум примеряет к миру заранее существующие формы. Мысль о том, что восприятие строится из отдельных частичек, атомов (Локк) сегодня выглядит устаревшей. Позиция Лейбница в большей мере оказалась созвучной современной науке.

А.А. Грицанов

НОМАДОЛОГИЯ (от общеевропейск. *nomad* — кочевник)

НОМАДОЛОГИЯ (от общеевропейск. *nomad* — кочевник) — 1) в собственном (узком) смысле — модельная концепция, предложенная Делезом и Гваттари; исходные идеи номадологического проекта впервые были высказаны Делезом в работе "Логика смысла"; окончательную свою формулировку концепция Н. обретает в совместных работах Делеза и Гваттари (прежде всего, второй том "Капитализма и шизофрении"); сводное изложение идей номадологического проекта дано в англоязычном издании "Nomadology" (N.Y.: Semiotex, 1986). 2) В широком смысле — фундаментальная для постмодернизма установка на отказ от характерных для классической метафизики презумпций, а именно: а) презумпции жестко структурной организации бытия; б) полагания пространства в качестве дискретно дифференцированного посредством семантически и аксиологически определяющих точек (прежде всего, центра — см. **Ацентризм, Центризм**); в) понимания детерминизма как принудительной каузальности, причинения извне (см. **Неодетерминизм**); г) выделения фундаментальных оппозиций внешнего — внутреннего, прошлого — будущего и т.п. (см. **Бинаризм**); д) полагания смысла в качестве имманентного миру (объекту) и раскрывающегося субъекту в когнитивных процедурах (см. **Метафизика**). Связывая этот способ мирообъяснения с традицией западной классики, постмодернизм постулирует содержательную исчерпанность его интерпретационного потенциала, выдвигая на смену ему номадологическую модель мировидения. С точки зрения Делеза и Гваттари, современность демонстрирует отчетливо выраженную "потребность в номадизме". В противоположность метафизической традиции, Н. задает видение мира, опирающееся на радикально альтернативные презумпции: а) рассмотрение предметности в качестве аструктурной (см. **Ризома**); б) трактовка пространства как децентрированного и открытого для территориализации (см. **Ацентризм**); в) новое понимание детерминизма, основанное на идее принципиальной случайности сингулярного события (см. **Событийность**); г) снятие самой возможности выделения оппозиций внешнего и внутреннего, прошлого и будущего, мужского и женского и т.п. (см. **Бинаризм**); д) придание феномену смысла проблематичного статуса (см. **Постметафизическое мышление, Трансцендентальное означаемое, Означивание**). Номадологический проект фундирован отказом от презумпции константной гештальтной организации бытия, и это находит свое выражение в конституировании постмодернизмом взамен традиционной категории "структуры" понятия "ризомы", фиксирующего принципиально аструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий возможность для имманентной подвижности и, соответственно, реализации ее креативного потенциала самоконфигурирования (см. **Ризома**). В отличие от фундаментальной для классической европейской культуры метафоры "корня" как предполагающего жестко фиксированную конфигурацию и генетическую (осевую) структуру, культура постмодерна, по оценке Делеза и Гваттари, фундирована метафорой "корешка", т.е. "корневища-луковицы" как "скрытого стебля", который может прорасти в каком угодно направлении, или сети "корневых волосков", потенциально возможные переплетения которых невозможно предусмотреть. Ризома принципиально процессуальна, — она "не начинается и не завершается. Она всегда в середине..." (Делез, Гваттари). Бытие номадической среды реализуется в последовательно сменяющихся виртуальных

структурах: по словам Делеза и Гваттари, "оса и орхидея образуют ризому, будучи гетерогенными... Подлинное становление, превращение осы в орхидею, превращение орхидеи в осу... оба вида становления следуют друг за другом и сменяют друг друга". Артикулированные в духе Н. идеи могут быть обнаружены не только у Делеза и Гваттари. Так, по Барту, процессуальность письма не результируется в тексте финальным образом: "писать", в этом смысле, по оценке Барта, "непереходный глагол". Аналогична "структурная невозможность закрыть... сеть, фиксировать ее плетение" у Деррида. Это позволяет заключить, что эксплицитно выраженные Н. презумпции являются базисными для философии постмодернизма в целом. Номадологический проект предполагает в этом контексте и принципиально новое понимание организации пространства. Используя типичные для соответствующих культур игры как выражающие характерные для

этих культур способы членения пространства, Делез и Гваттари противопоставляют шахматы, с одной стороны, и игру кочевников (*zo*) — с другой. Шахматы предполагают кодирование пространства (организацию четко очерченного поля игровой доски в качестве "системы мест") и жесткую определенность соответствий между константно значимыми фигурами и их возможными позициями — точками размещения в замкнутом пространстве. В противоположность этому, *zo* предполагает внекодовую территориализацию и детерриториализацию пространства, т.е. рассеивание качественно недифференцированных фишек на незамкнутой поверхности (броски камешков на песке придают в каждый момент времени ситуативное значение фигурам и ситуативную определенность конфигурации пространства). Такое рассеивание есть номадическое распределение сингулярностей, которые "обладают подвижностью, имманентной способностью самовоссоединения", радикально отличающейся "от фиксированных и оседлых распределений". Пространственная среда предстает как "недифференцированная": "мир, кишущий номадическими [кочевыми]... сингулярностями" (Делез). Топологически это означает, что в рамках номадического проекта организация пространства артикулирована радикально нетрадиционно. Прежде всего, это касается его видения в качестве плоскости (см. **Поверхность, Плоскость**). Согласно номадологическому видению, "генетическая ось — как объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобия"; в противоположность этому, "ризома антигенеалогична" (Делез, Гваттари): она "осуществляется в другом измерении — преобразовательном и субъективном", т.е. принципиально не осевом, не линейном, и "не подчиняется никакой структурной или порождающей модели", "чуждается самой мысли о генетической оси как глубинной структуре" (Делез, Гваттари). По оценке Делеза и Гваттари, "оседлая" (западная) культура, в отличие от кочевой, основана на понимании движения по осевому вектору, для которого топологически внешнее выступает аксиологически внешним, коим можно без семантических потерь пренебречь, — в отличие от номадического понимания движения как дисперсного рассеивания, имманентно осуществляющего интеграцию внешнего: "мы пишем историю... с точки зрения человека, ведущего оседлый образ жизни... История никогда не понимала кочевников, книга никогда не понимала внешнее". Важнейшей презумпцией Н. является презумпция программного *ацентризма*: пространство принципиально лишено того, что могло бы претендовать на статус центра (в терминологии Делеза и Гваттари — "Генерала"). Интерпретация ризомы в качестве децентрированной среды оборачивается ее трактовкой как обладающей креативным потенциалом самоорганизации: "ризома может быть разорвана, изломана... перестроиться на другую линию" (Делез, Гваттари). Источником трансформаций выступает в данном случае не причинение извне, но имманентная нон-финальность системы, которая "ни стабильная, ни не стабильная, а скорее, "метастабильна" и "наделена потенциальной энергией" (Делез). Таким образом, понятие "метастабильности" в Н. типологически соответствует понятию "неустойчивости" в современном естествознании, фиксирующему процессуальность бытия системы и ее креативный потенциал самоорганизации, варьирования пространственных конфигураций. Ни один из плюральных вариантов определенности ризомы не может быть аксиологически выделен как предпочтительный (автохтонный в онтологическом или правильный в интерпретационном смысле): "любая точка ризомы может и должна быть связана со всякой другой" (Делез, Гваттари). Объективация этих возможностей образует подвижную картину самоорганизации ризомы, конституируя между ее составляющими ("сингулярностями") временно актуальные соотношения — "плато". Сингулярности не только "способны к само-воссоединению", но пребывание в поле "номадологического распределения" заставляет их "коммуницировать между собой" (Делез), при обязательном условии взаимодействия с внешней по отношению к ризоме средой (плоскость как зона соприкосновения). Конкретным инспирирующим толчком (поводом) формирования диссипативного плато выступает в Н. так называемый "парадоксальный элемент", практически воплощающий собой случайность (случайную флуктуацию) как таковую, он же задает своего рода точки версификации в процессе самоорганизации ризоморфных сред, заставляя сингулярности "резонировать, коммуницировать и разветвляться" (Делез).

719

Соответственно, существенным моментом процессуальности ризомы является принципиальная непредсказуемость ее будущих состояний: "парадоксальный элемент" потому и парадоксален, что он выходит за границы знания (доксы), очерчивающей проективно рассматриваемое пространство трансформаций. По оценке Делеза и Гваттари, "это множественность... но мы пока не знаем, что она влечет за собой, когда... обретет субстантивный характер". Согласно постмодернистскому видению ситуации, номадологический способ мироинтерпретации отнюдь не является экзотической версией философского моделирования процессуальности, но, напротив, отвечает глубинным запросам культуры западного образца, "уставшей" от собственной ориентации на гештальтную жесткость: по оценке Делеза и Гваттари, "чего нам не хватает, так это Номадологии, отличной от истории... [...] Испытываем ли мы потребность в номадизме более основательном, чем номадизм крестовых походов, номадизм настоящих кочевников или номадизм тех, кто больше не суетится и уже ничего не имитирует?" (см. **Симуляция**). (См. также **Ризома, Ацентризм, Бинаризм, Плоскость, Поверхность, Дерево, Корень, Анти-Эдип**.)

НОМИНАЛИЗМ (лат. *nomina* — имена, *nominalis* — относящийся к названиям

НОМИНАЛИЗМ (лат. *nomina* — имена, *nominalis* — относящийся к названиям) — 1) в узком смысле — направление средневековой схоластики, конституирующееся как один из вариантов решения проблемы универсалий и противостоящее реализму по критерию интерпретации природы последних (см. **Универсалии**); 2) в широком смысле — интерпретационная парадигма, проявившая себя в ориентации философии, науки, логики, математики, этики, теологии и др. сфер культуры на семантическое и аксиологическое доминирование конкретной единичности над абстракцией общего. Базовый тезис Н. констатирует лишенность общих понятий онтологического статуса и связывает их существование в качестве имен только со сферой мышления. Основополагающие идеи Н. были высказаны еще в античной философии в контексте критики платоновской концепции "мира идей" стоиками, киниками (Антисфен и Диоген Синопский) и перипатетиками (Александр Афродизийский). В раннем средневековье взгляды, семантически изоморфные Н., высказывались Марцианом Капеллой (5 в.). В рамках узлового для средневековой философии спора об универсалиях оформление номиналистической позиции связано с именами Беренгара Турского (11 в.) и, особенно, Иоанна Росцелина (ок. 1050 — ок. 1122), давшего системное обоснование Н. В процессе длительной и острой драматической борьбы Н. с реализмом кристаллизуются многочисленные направления Н. с различными семантическими оттенками. Прежде всего, правомерно говорить о радикальном, или крайнем, Н., полагающем реальным существование лишь единичных вещей (*res singulares*), в то время как общие понятия (имена) объявлялись лишь "звучанием голоса", *flatus vocis* (Росцелин), и об умеренном Н., усматривающем основания интегрирующего имени в онтологически заданных свойствах сходных вещей (концептуализм, терминизм). Веер культурных аппликаций Н. достаточно широк. Прежде всего, в своем приложении к теологической проблематике он выступает основанием критики тринитарного догмата, отрицая общее понятие, объединяющее ипостаси Троицы в качестве реальной сущности (решением Суассонского Собора в 1092 Иоанн Росцелин был обвинен в "тритеизме", а его учение было квалифицировано как еретическое), в силу чего Н. впоследствии неоднократно актуализировался в контексте антитринитаристских идей. В приложении к гносеологической проблематике Н. выступает в историко-философской традиции своего рода принципиальным основанием сенсуализма: в средневековой философии — Николай из Отрекура, Николай Орем, Жан Буридан и др., что же касается более поздних экспликаций, то в варианте концептуализма Н. фундирует собою программу синтеза эмпиризма и рационализма (Локк); в крайнем же своем варианте Н. послужил основой субъективизма в гносеологии и тактически был положен в основу неопозитивистской программы элиминации из языка науки "метафизических суждений" (физикализм). В приложении к антропозитической и социальной проблематике Н. задает яркий вектор индивидуализма: от ранних концепций свободы воли у Иоанна Дунса Скота до индивидуалистических концепций 14 в., фундированных принципом невозможности примата общего (целого), т.е. социальной иерархии, над частью, т.е. частной жизнью (идеи "соборного движения" за признание авторитета национальных собраний верующих выше авторитета Папы). Применительно к проблематике логической Н. закладывает ориентацию на узкую трактовку исчисления предикатов, основанную на том принципе, что значениями переменных могут выступать лишь онтологически артикулированные объекты, их дискрипции и имена, но не символические термины, смысл которых задается контекстом (тезис Куайна о недопустимости связывания универсалий кванторами, ибо в противном случае логика неизбежно сталкивается с парадоксами; классический пример — парадокс Рассела). Будучи апплицированным на сферу осмысления фундаментальных оснований математики, Н. становится актуальным в первой четверти 20 в. И если становление теории множеств стимулировало возрождение в математике так называемого платонизма (Г. Кантор, Фреге), допускающе-

720

го неограниченное введение абстракций как онтологических сущностей (принцип абстракции), то в противовес ему в сфере логико-философских оснований математики оформляется изоморфная Н. программа исключения абстракции (С.Лесьневский, Л.Хвистек, Т.Котарбинский, Тарский, Н.Гудмен, Куайн, Л.Генкин, Р.Мартин и др.). Целью этой программы является построение внепарадоксальной математики на основе формализованных языков, в системе которых реализуется исключение абстракций (теорема исключения абстракций В.Крейга) и замены их языковыми моделями (функциональная семантика Тарского). Такая постановка проблемы выводит в сферу внелогической проблематики, касающейся фундаментальных философских вопросов: "как символизм математики функционирует в качестве языка, полезного при взаимодействии между теми, кто употребляет этот символизм, и их физическим окружением? На самом деле это и есть решающий вопрос. В чем состоит соотношение между языком и объектами мира?" (Л.Генкин). В этой связи номиналистическая программа позволяет расширить подход к проблеме математического формализма и языка, инспирируя развитие таких сфер, как логическая семантика, формальная семантика, теория записи, языковое моделирование и др.). Н., таким образом, может рассматриваться не только как направление средневековой схоластики, но — шире — как культурный феномен парадигмального характера, проявивший себя в различных социокультурных областях.

НОУМЕН — философское понятие, которое было введено в неоплатонизме для обозначения мира умопостигаемых сущностей.

НОУМЕН — философское понятие, которое было введено в неоплатонизме для обозначения мира умопостигаемых сущностей. Понятие Н., которое использовалось в средневековой философии, получило наибольшую известность благодаря трансцендентальному идеализму Канта, который использовал понятие Н. для обозначения сферы, выходящей за пределы чувственного опыта. Традиционная взаимосвязь сущности и явления заменяется у Канта жестким противопоставлением сферы явлений обыденного и научного опыта (феномен) непознаваемому миру "вещи-в-себе" (Н.). Если первый подчиняется законам природного детерминизма и может быть познан средствами эмпирического познания, то второй находится за пределами чувственного опыта и является предметом абстрактных спекуляций разума, лишенных содержания. Мир Н., не подчиняющийся законам физического детерминизма, является невидимым двойником как субъекта, так и объекта, а также пристанищем внеопытных понятий, таких как Бог, свобода, вера. Понятие Н., по Канту, призвано ограничить возможности применения научного разума и тем самым сохранить пространство свободы для религии и морали. Понятие Н., выражавшее идеологию раннего протестантизма, было подвергнуто резкой критике последующими философами как источник противоречий кантовской системы.

А.В. Филиппович

НОЭЗИС и НОЭМА (греч. *noesis* — мышление, *noema* — акт мышления) — понятия, фиксирующие модус процессуальности интенционального сознания

НОЭЗИС и НОЭМА (греч. *noesis* — мышление, *noema* — акт мышления) — понятия, фиксирующие модус процессуальности интенционального сознания (ноэзис как "я мыслю") и объективное содержание мышления (ноэма как конституированный в мышлении объект). Вводятся в философский оборот Платоном (см. Эйдос). Аристотелем мышление трактовалось как комбинаторика нозм, а истина — как их адекватное сочетание. В феноменологии Гуссерля — понятийные структуры, посредством которых сознание анализируется, исходя из его существенных структурных моментов. Сознание понимается как интенциональное, т.е. направленное в своих актах на предмет. Предмет, явленный сознанию в многообразии способов его данности, обретает в процессе конституирования свое содержание или бытие. "Нечто" явления или феномена превращается в конкретность вещи. Ноэзис является моментом интенционального свершения актов сознания или способом данности предмета. Он содержит два компонента: компонент ощущения (*hyletische Daten*) и компонент смыслообразования (*sinngebende Daten*). Ноэма представляет собой интенциональный коррелят ноэзиса. Она фиксирует наполнение интенции содержанием восприятия. Это содержание или бытие предмета является идентичным в многообразии способов данности предмета или в множестве конкретных ноэтических переживаний.

О.Н. Шпарага

НУЛЕВАЯ СТЕПЕНЬ — понятие философии постмодерна, означающее мнимую референциональность мифологического (Р.Барт),

НУЛЕВАЯ СТЕПЕНЬ — понятие философии постмодерна, означающее мнимую референциональность мифологического (Р.Барт), гиперреального или симулякра (Бодрийяр), а также лимитированность гиперинтерпретации (Эко); де-конструкт радикальной рефлексии развития культуры модерна, вскрывающий ее фундированность идеей присутствия, наличия (см. **Метафизика отсутствия**). Впервые понятие "Н.С." использовано датским глоссематиком В.Брендалем для обозначения нейтрализованного члена какой-либо оппозиции. Однако широкое применение приобретает благодаря работе Р.Барта "Нулевая степень письма" (1953) — "введению в книгу, которая могла бы стать Историей Письма". Проблематика Н.С. рассматривается Р.Бартом в контексте различия языка и стиля, мифологии и литературы. Письмо (см. **Письмо**) есть "некое формальное образование, связывающее язык и стиль". Язык, соглас-

но Р.Барту, носит надындивидуальный характер и является "естественным продуктом времени", результатом Истории и Общества. В то же время, язык есть, скорее, эпистемологическая категория, не редуцируемая к инструментальности: "не столько запас материала, сколько горизонт, т.е. одновременно территория и ее границы"; это анонимная потенциальность — "площадка, заранее подготовленная для действия, ограничение и одновременно открытие диапазона возможностей". Напротив, стиль означает кумулятивность телесного опыта пишущего, "он обусловлен жизнью тела писателя и его прошлым", "превращаясь мало-помалу в автоматические приемы его мастерства". Стиль исходит из сферы индивидуальной, "интимной мифологии" пишущего, "сферы его речевого организма, где рождается первоначальный союз слов и вещей". Таким образом, язык — это территория, на которой размещается аккумулированное прошлое писателя, или — архив, в который проникает телесность (см. **Тело, Телесность**). Стиль — это сырье, "природная материя" писателя, его богатство и его тюрьма, стиль — это его одиночество". Горизонт языка и вертикальное измерение стиля (посредством исторически детерминированной комбинаторики языковых

элементов и трансформации индивидуальной телесности) производят пространство, где и появляется письмо, — "сознающая себя форма", благодаря которой писатель "приобретает отчетливую индивидуальность", принимая на себя социальные обязательства. Следовательно, письмо по сути выступает как социальная практика, "акт исторической солидарности", деятельность, обусловленная сознательным выбором определенной позиции (в то время как "язык и стиль — слепые силы", т.к. ни язык, ни стиль нельзя выбрать; "язык и стиль — объекты; письмо — функция; она есть способ связи между творением и обществом"); "письмо — это не что иное, как компромисс между свободой и воспоминанием, это воспевающая себя свобода, остающаяся свободой лишь в момент выбора, но не после того, как он свершился". Выбор типа письма означает ангажированность писателя и совпадает с "выбором социального пространства, в котором располагается слово" и которое, тем не менее, не сводимо к пространству потребителей литературы или к конкретным социальным группам. Выбор письма — "это выбор в сфере духа, а не в сфере практической эффективности. Письмо — это способ мыслить Литературу, а не распространять ее среди читателей"; "писать — значит предоставлять другим заботу о завершенности твоего слова; письмо есть всего лишь *предложение*, отклик на которое никогда не известен". За свою эволюцию письмо пережило "все этапы постепенного отвердевания", по мере разворачивания которых, с одной стороны, происходит догматизация, сакрализация письма, его кристаллизация в Истории в качестве "изящной словесности; а с другой — нарастает необходимость освобождения письма от тоталитарности языка, требование "обнаружить явление, полностью лишенное Истории, обрести новый, пахнущий свежестью язык". Т.обр. письмо выступало как 1) объект разглядывания (например, письмо Шатобриана, которое "едва заметно отвлеклось от своего инструментального назначения и принялось вглядываться в собственный лик"); 2) объект производства, когда создавалась "рабочая стоимость письма", а литературная форма стала объектом потребления наряду с другими товарами, т.е. "сам акт производства был "означен", впервые превращен в зрелище и внедрен в сознание зрителей" (письмо Флобера); 3) объект убийства, когда письмо интегрировало Литературу и мысль о ней, и объективация Литературы достигла финальной стадии — смерти ("все усилия Малларме были направлены на разрушение слова, как бы трупом которого должна была стать Литература"); наконец, 4) объект исчезновения, на котором совмещаются "порыв к отрицанию" и "бессилие осуществить его на практике", чему и соответствует Н.С. письма. (Ср. у Эко: "раз уж прошлое невозможно уничтожить, ибо его уничтожение ведет к немоте, его нужно переосмыслить".) Н.С. письма (иначе — "белое", "нейтральное", "прозрачное" письмо) есть, по Р.Барту, иной способ "освободить литературное слово". Это сугубо денотативное письмо, лишенное каких-либо коннотативных идеологических содержаний (что сближает данную интерпретацию с бартовской же интерпретацией мифологии: Н.С. письма — это антимифологическое письмо). "Письмо, приведенное к нулевой степени, есть, в сущности, ни что иное, как письмо в индикативе или, если угодно, внемодалное письмо", сводящееся "к своего рода негативному модусу, где все социальные и мифологические черты языка уничтожаются, уступая место нейтральной и инертной форме". Примером такого рода письма для Р.Барта выступает "Посторонний" Камю, создавший стиль, "основанный на идее отсутствия, которое оборачивается едва ли не полным отсутствием самого стиля", следствием чего является "появление писателя без Литературы". Н.С. письма означает, тем самым, отсутствие мифологии и преодоление Литературы: язык обращается "в чистое здесь-бытие", писатель, не вовлеченный ни в одну идеологию, "становится безоговорочно честным человеком" (ср. ницшеанское "поэты врут"); "безгрешное, хранящее невинность письмо" "не предполагает никакого убежища, никакой тайны" (ср. идею соблазна у Бодрийера). Письмо, приведенное к Н.С., обретает свою первоосновную функцию — инструментальность и "превращается в подобие чистого математического уравнения", однако с течением времени

722

письмо начинает вырабатывать автоматические приемы "именно там, где расцветала его свобода" и в конечном итоге инкорпорируется мифологией. "Общество объявляет... письмо одной из многих литературных манер и тем самым делает узником его собственного формотворческого мифа", литература — это всего лишь форма, которую концепт "Литература" наделяет новым значением. Бартовское понимание мифа как вторичной семиологической системы и совокупности побудительных коннотаций, делает возможным реконструкцию понятия Н.С. в качестве основания концепции симуляции и гиперреальности Бодрийера. Означающее мифа характеризуется обратимостью означаемого и означающего естественного языка (первичной семиологической системы), из которых то состоит. "Вездесущность означающего в мифе очень точно воспроизводит физическую структуру *алиби* (известно, что это пространственный термин): понятие алиби также предполагает наличие заполненного и пустого места, которые связаны отношением отрицательной идентичности". Благодаря чему ни буквальное, денотативное прочтение мифа, ни его понимание как обмана или ложного смысла не уничтожает миф. "Оказавшись перед необходимостью сорвать покров с концепта или ликвидировать его, миф вместо этого натурализирует его". Т.обр. основной функцией мифа является "натурализация концепта", обращение к естественному, предельному основанию реальности, т.е. к Н.С. Миф "претендует на трансформацию в систему фактов", на отождествление представления и реальности и, в конечном итоге, на трансформацию истории в природу — "в мифе вещи теряют память о своем изготовлении". Н.С., в этом плане, есть натуралистическое алиби мифа, обеспечивающее его

существование. Следствием бартовской концепции мифологии является переосмысление задач социальной критической теории: поскольку критика мифа в плане реального только укрепляет миф, оборачиваясь его Н.С., то становится необходимым мифологизация его самого, создание искусственного мифа с целью "превзойти систему в симуляции". Развивая и радикализируя коннотативную семиотику Р.Барта, Бодрийяр диагностирует поглощение системы вещей системой знаков. В этом смысле, в рамках рассмотрения функциональной системы или дискурса вещей, Н.С. вещи есть недостижимый предел деконструкции, основанной на элиминации всех коннотативных (т.е. социокультурных вообще) значений и стремящейся к сухому остатку чистой функциональности: "Эта функция более не затемняется моральной театральностью старинной мебели, она не осложнена более ритуалом, этикетом — всей этой идеологией, превращавшей обстановку в непрозрачное зеркало овеществленной структуры человека" (весьма показательно, что Бодрийяр называет стекло Н.С. материала). Эмансипация человека трудящегося своим следствием имела эмансипацию вещи, однако, подобно тому, как трудящийся освобожден лишь в качестве рабочей силы, так и вещь освобождена исключительно в своей функции, но не в себе самой. Эмансипированная и секуляризированная вещь создана по "наипростейшей конструктивной схеме" (например, "такие предметы, как легкий, разборный, нейтрального стиля стол или кровать без ножек, занавесей и балдахина") и характеризуется как короткое замыкание или тавтология ("кровать есть кровать, стул есть стул"). В свою очередь, тавтологичность вещей приводит к деструктуризации пространства, поскольку функциональная самодостаточность вещей не образует никакого соотношения между ними, следовательно, их расстановка не образует никакой структуры. С другой стороны, при рассмотрении не столько дискурса вещей, сколько их социоидеологической системы и потребления (т.е. вещь как знак), Бодрийяр постулирует наличие "некоей вторичной функции, свойственной вещам "персонализированным" — то есть одновременно подчиненным императиву индивидуальности и заключенным в рамки системы различий, которая, собственно, и есть система культуры". Выбор из широкого набора возможностей делает, по Бодрийяру, невозможным покупать вещи исключительно в целях их применения, "человек *лично* вовлекается в нечто трансцендентное вещи". В социоидеологической системе симуляции ни одна вещь не предлагается в Н.С. Ее потребление означает интеграцию в систему культуры и в экономический строй в целом (начиная с престижности статуса вещи и заканчивая тем, что вещь должна обслуживаться, ремонтироваться и т.п.), т.е. в сущности речь идет об интеграции в систему зависимостей от коннотаций вещи. С этих позиций Н.С. вещи оказывается не столько функциональной референтностью, сколько алиби трансцендентности или симулятивности культуры. В этом плане рекламный дискурс внушает не покупку какого-либо конкретного товара, но утверждает целостность симулятивной реальности. "Сопrotивляясь все лучше и лучше рекламному *императиву*, мы зато делаемся все чувствительнее к рекламному *индикативу*, то есть к самому факту *существования* рекламы как вторичного потребительского товара и *очевидного* явления определенной культуры". Здесь имеет место негативный императив гиперреального: покупка товара не обусловлена его рекламой, напротив, товар никогда не будет куплен, если не сопровождается ей. Задавая археологию гиперреального, Бодрийяр отмечает, что современной стадии предшествовала целая эволюция "порядков симулякров". Симулякр первого порядка — "подделка" — действует на основе естественного закона ценности; симулякру второго по-

723

рядка — "производству" — соответствует рыночный закон стоимости и ценность выступает как средство обмена; симулякр третьего порядка — собственно, "симуляция" — регулируется структурным законом ценности (т.е. кодом) и функционирует как ценность-символ. По Бодрийяру, каждый новый порядок подчиняет и натурализует предыдущий; и тогда Н.С. как референциональному алиби симулякра и форме, поглощающей свои предыдущие формы, соответствует естественность Природы — на первой стадии; "естественность" ценности, заключающаяся в реальности оригинальной вещи — на второй; "естественность" рыночного производства и серийной вещи, сопровождаемая критическим дискурсом экономического материализма и диалектики — на третьей. Между тем, бодрийяровская "критика политической экономии знака" становится возможной именно на стадии симуляции, поскольку только тогда образ (знак), ранее отражавший, маскировавший глубинную реальность или ее отсутствие, окончательно перестает соотноситься с какой бы то ни было реальностью и эволюционирует в чистый симулякр — короткое замыкание референтности. Следовательно, все знаки "реального" (революция, секс, тело, бессознательное и т.д.) поглощаются системой и включаются в строй симуляции. "Все революции наших дней привязаны к предыдущей фазе системы. Оружие каждой из них — ностальгически воскрешаемая реальность во всех ее формах, то есть симулякры второго порядка: диалектика, потребительская стоимость, прозрачность и целенаправленность производства, "освобождение" бессознательного, вытеснение смысла" (т.е. означающего и означаемого по имени "желание") и т.д. По Бодрийяру, реальное — значит Воображаемое, Н.С. в этом случае есть следствие ностальгии по реальности в неразличимости ("без-различии") реального и воображаемого. Логика симуляции и соответствующая ей обратная логика Н.С. развертываются не по диалектической стратегии снятия, но по катастрофической стратегии возведения в степень: "приходится все доводить до предела, и тогда-то оно само собой обращается в свою противоположность и рушится". В результате "стадия симуляции" достигает своего предела — стадии "фрактальной", "вирусной" или "диффузной", стадией "эпидемии ценности", когда ценности распространяются "во всех направлениях,

без всякой логики и принципа равноценности". Это стадия транспарентности (прозрачности) — катастрофической вирулентности, ризоматического метастазирования ценности, "ксерокса культуры". В результате политическое переходит в трансполитическое, эстетическое — в трансэстетическое, сексуальное — в транссексуальное. Политическое, например, подобно вирусу, проникает во все сферы и оказывается везде, кроме самого политического, выступая всего лишь симулятивной моделью самого себя, т.е. Н.С. трансполитического. Функционирование таких моделей характеризуется имплозией (т.е. "впечатыванием" в нее всех иных моделей) и орбитальностью, т.е. переходом на орбиты других моделей; так, капитал, избегая предсказанной Марксом смерти, переходит на орбиту трансэкономики — "это чистая и пустая форма, вымаранная форма стоимости, играющая только на своем поле кругового движения" в совершенном отрыве от своих первоначальных целей. Симуляция означает также смерть социальности "в тени молчаливых большинства". Социальность, приводимая в бесконечное вращение техникой социального, редуцируется к коммуникации. Это "сверхотношения" в "режиме референдума", подключающие субъектов к интерфейсам и организующие бессмысленное корреспондирование в бинарной логике вопроса-ответа. Аналогом катастрофической стратегии выступает "оргия" — "взрывной момент современности", "момент освобождения в какой бы то ни было сфере", когда все утопии и антиутопии стали реальностью. После оргии "все, что нам остается — тщетные притворные попытки породить какую-то жизнь помимо той, которая уже существует". Состояние после оргии означает ностальгию по невинности, требует инсценировки утраченного рая, следования тезису "будьте как дети", т.е. регрессию к нулю. Н.С. есть последнее убежище реальности: реальность тела подтверждается смертью (СПИД, рак), реальность общества — терроризмом, реальность экономики — кризисом или дефицитом, реальность Природы — экологическими катастрофами, реальность вообще — функциональной операциональностью действий (коротким замыканием действия в Н.С.). В итоге зло приводится к Н.С. и становится прозрачным, т.е. необходимым условием воспроизводства системы симулякров. Реальное — значит операциональное; это желание, актуализируемое в удовольствии. "Сексуальное стало исключительно актуализацией желания в удовольствии, все прочее — "литература". Симуляция оборачивает фрейдистскую структуру и заменяет "принцип реальности" "принципом удовольствия". "Возможно, что порнография и существует только для того, чтобы воскресить это утраченное референциальное, чтобы — от противного — доказать своим гротескным гиперреализмом, что где-то все-таки существует подлинный секс". Порнография, таким образом, есть Н.С. производства гиперреальности, она "правдивей правды" — "симуляция разочарованная". Производству как насильственной материализации тайны противостоит соблазн, изымающий у строя видимого; производить — значит открывать, делать видимым, очевидным, прозрачным (прозрачность зла). "Все должно производиться, прочитываться, становиться реальным, видимым, от-

724

мечаться знаком эффективности производства, все должно быть передано в отношениях сил в системах понятий или количествах энергии, все должно быть сказано, аккумуляровано, все подлежит описи и учету: таков секс в порнографии, но таков, шире, проект всей нашей культуры, "непристойность" которой — ее естественное условие, культуры показывания, демонстрации, "производительной" монструозности". "Так что порнография — прямое продолжение метафизики, чьей единственной пищей всегда был фантазм, потаенной истины и ее откровения, фантазм "вытесненной" энергии и ее *производства* — т.е. выведения на непристойной сцене реального". Стратегия производства, реализующаяся в Н.С., трансформируется в пользование себя, т.е. в подключенность к своему телу, полу, бессознательному и в экономное оперирование наслаждением тела, сексуальностью, голосом бессознательного и т.д. ("Теперь не говорят уже: "у тебя есть душа, ее надлежит спасти", но: "у тебя есть пол, ты должен найти ему хорошее применение", "у тебя есть бессознательное, надобно, чтобы "оно" заговорило", "у тебя есть либидо, его надлежит потратить"). Строй соблазна, по Бодрийяру, оказывается способным поглотить строй производства. Будучи игровым ритуализированным процессом, который противостоит натурализованному сексуальному императиву и требованию немедленной реализации желания ("либидозной экономии"), соблазн создает "обманки", очарованную симуляцию, которая "лживей ложного". Соблазну известно, что "все знаки обратимы", что нет никакой анатомии, никакой реальности, объективного референта, никакой Н.С., но "всегда только ставки". Там, где производство находит рецидив реальности, избыток реальности, сверхобозначение, соблазн усматривает "чистую видимость", пустоту, произвольность и бессмысленность знака. "Соблазняет расторжение знаков", расторжение их смысла. Насилие соблазна, стратегия вызова, согласно Бодрийяру, парадоксальным образом является "насилием Н.С.", означающем "нейтрализацию, понижение и падение маркированного термина системы вследствие вторжения термина немаркированного". Таким образом, стратегия соблазна оказывается, по Бодрийяру, единственно возможным способом "превзойти систему в симуляции". Если по Р.Барту Н.С. смысла быть не может, то Бодрийяр, настаивающий на имплозии смысла, предлагает выбор между использованием его (смысла) симулятивной моделью, требующей реанимации реальности в Н.С., и полаганием пустого транс-смыслового пространства как пространства соблазна и безграничного семиозиса. Парадоксальным образом, понятие Н.С. в семиотике позднего Эко, прилагаемое к чтению и читателю (Н.С. чтения как буквалистское чтение с позиций здравого смысла), использу-

ется (без редукции к детерминизму) с целью ограничения произвольности гиперинтерпретации, т.е. соблазна. (См. также **Симуляция, Симулякр, Бодрийяр, Барт.**)

Н.Л. Кацук

НЬЮТОН (Newton) Исаак (1643—1727) — английский физик, математик, философ и теолог,

НЬЮТОН (Newton) Исаак (1643—1727) — английский физик, математик, философ и теолог, который создал теоретические основания механики и астрономии, открыл закон всемирной гравитации, разработал (совместно с Лейбницем) дифференциальное и интегральное исчисление в математике, написал важнейшие труды в области экспериментальной оптики (и изобрел первый в мире зеркальный телескоп). Н. родился в семье фермера в местечке Вулсторп около Кембриджа. В 1661—1665 учился в Тринити-колледже Кембриджского университета. Магистр Кембриджского университета (1668, бакалавр с 1665). В 1669—1701 занимал физико-математическую кафедру Лукаса (фактически лекции читались им до 1696). Член Лондонского королевского общества (1672, президент — с 1703). Иностраннный член Парижской академии наук (1699). Директор Монетного двора в Лондоне (1699). За научные исследования возведен в дворянское достоинство (1705). Похоронен в Вестминстерском аббатстве — Пантеоне Англии. Главные труды: "Новая теория света и цветов" (1672), "Математические начала натуральной философии" (1687), "Оптика" (1704), "Рассуждение о квадратуре кривых" (1704), "Всеобщая арифметика, или Книга об арифметическом синтезе и анализе" (1707), "Метод флюксий и бесконечных рядов с приложением его к геометрии кривых" (1736, изд. посмертно), "Одна гипотеза, объясняющая свойства света, изложенные в нескольких моих статьях" (1757, изд. посмертно) и др. Исследования Н. завершили первый этап развития опытного естествознания в области изучения неорганической природы. Результатом обобщений исследований предшественников Н. и собственно ним в области небесной и земной механики стал фундаментальный труд Н. "Математические начала натуральной философии", где им были сформулированы базисные понятия и принципы механики классического периода (законы механики Н. — закон инерции, закон изменения количества движения пропорционально приложенной силе, закон равенства действия и противодействия), которые он применил к теории движения тел под действием центральных сил как в вакууме, так и в средах, оказывающих сопротивление движению. Там же была изложена теория всемирной гравитации Н., на основании которой он разработал теорию движения компонент Солнечной системы (планет, спутников, комет и др.), показав при этом, что из его теории следуют не только законы Кеплера, но и важнейшие отступления

725

от них. В этом труде Н. заложил основы теории механического подобия, теории фигуры Земли, решил ряд задач гидростатики и гидродинамики, вывел формулу скорости волнового движения в упругой среде и др. Там же Н. посредством математических расчетов доказал ошибочность гипотезы Декарта, объясняющей движение астрономических объектов при помощи представлений о разнообразных вихрях эфира, заполняющего Вселенную. В направлении исследования фигуры Земли существовали две диаметрально противоположные теории: по теории Декарта Земля была вытянута у полюсов, по теории Н. — сжата. Градусные измерения Перуанской и Лапландской экспедиций Парижской академии наук (1735—1744) дали экспериментальные доказательства сжатости фигуры Земли у полюсов. Наряду с конкретными задачами прикладного направления Н. посвятил методологическим принципам научных исследований вводную часть книги и "Общее поучение" в конце ее. Фундаментальные исследования Н. проводил также и в оптике, которой начал интересоваться еще в студенческие годы (с точки зрения устранения недостатков оптических приборов). В первой работе по оптике — "Новая теория света и цветов" — Н. писал о "телесности цвета" (тем самым выдвигая корпускулярную гипотезу света). Вместе с этим, Н. обнаружил явления дисперсии света, периодические свойства света, первым измерил длину световой волны, исследовал дифракцию света. Взгляды Н. на природу света вызвали длительную напряженную научную полемику в Лондонском королевском обществе (в основном, с Р.Гуком, отстаивавшим чисто волновые представления о природе света); поэтому результаты оптических исследований Н. были опубликованы лишь после ухода Р.Гука из жизни (1703). В 1675 Н. выдвинул корпускулярно-волновую гипотезу света, где он считал свет потоком корпускул (телесных частиц), истекающих из источника света, допуская наличие эфира, в котором под влиянием ударов корпускул света распространяются волны. Позднее, под влиянием данных астрономии, Н. отказался от понятия эфира: гипотеза о его существовании противоречит, в частности, факту движения планет, не испытывающих на своем пути сопротивления среды. Первое издание его труда "Оптика" (1704) посвящено корпускулярной гипотезе; во втором издании (1717) Н. обсуждает возможность и корпускулярной, и волновой точек зрения, склоняясь все же к корпускулярной гипотезе. Труд Н. "Оптика" завершается разделом "Вопросы", в котором сформулированы физические взгляды Н. на строение вещества, где присутствуют понятие атомов и молекул. Н. пришел к концепции иерархического строения вещества: "частички тел" (т.е. атомы) разделены абсолютно пустым пространством, а сами состоят из более мелких частичек, также разделенных абсолютно пустым пространством, и т.д. до неделимых твердых частиц. Относительно же света Н. полагал, что он может представлять собой распространение эфирных волн совместно с движением

материальных частиц. Успехи теории Н. в решении проблем небесной механики привели к экспериментальному доказательству закона гравитации Г.Кавендишем (при этом была определена константа гравитации) и открытию планеты Нептун на основании теоретических исследований У.Лeverье и Дж.Адамса. Н. первым создал непротиворечивую теоретическую систему, следствия из которой привели к снятию антиномий естественных наук Античности и Средневековья, следовавших из "коллизии пребывания и движения". В основании научной картины мира по Н. находились, как писал Б.Г.Кузнецов, "...дифференциальные законы, действующие от точки к точке. Это законы движения, включающие постоянную массу, они становятся основой тождественности тела самому себе. Понятия скорости и ускорения... становятся основой мировой динамической гармонии. Они не теряют смысла, когда тело находится в данный момент в данной точке, напротив, переход через каждое *здесь-теперь* гарантирует себестождественность тела, пребывание в *здесь-теперь* сохраняет предикаты движения, именно здесь определяются скорость и ускорение...". 18 в. стал веком всеобщего признания механической теории гравитации Н. и его оптической теории. Последующее развитие физических наук выявило существенные ограничения применений механики Н.: она была принципиально неприменима к исследованиям движений механических объектов с околосветовыми скоростями и к решению проблем микромира. Н. стал творцом новой математики как "онтологической дисциплины, как основания картины мира". Он считал, что понятия математики заимствуются извне и возникают как абстракция явлений и процессов мира физического, что, по сути, математика является частью естествознания, главным инструментом исследований в физических науках. Н. совместно с Лейбницем разработал дифференциальное и интегральное исчисления, ставшие поворотным пунктом в развитии математических наук того времени. Также известны труды Н. по геометрии, алгебре и теории функций. Для Н. геометрия "...основывается на механической практике и есть не что иное, как та часть *общей механики*, в которой излагается и доказывается искусство точного измерения..." ("Математические начала натуральной философии"). В разработанном к 1665—1666 методе флюксий Н. понятие непрерывной математической величины (флюенты) вводилось как абстракция от различных видов непрерывного движения механических объектов: "...линии производятся движением точек, поверхности — движением линий, тела — по-

726

верхностей, углы — вращением сторон... Эти образования поистине коренятся в сущности вещей и ежедневно наблюдаются нами в движении тел...". Общим аргументом различных флюент (как текущих величин) у Н. было "время", понимаемое им как абстрактная равномерно текущая величина, к которой были отнесены зависимые переменные. Свои убеждения в объективном существовании Пространства, Времени и Материи, в существовании доступных познанию объективных законов Мира, в единстве Природы, Н. отразил в "правилах философствования", данных им в третьей книге труда "Математические начала натуральной философии". Первое правило гласило: "Не должно принимать в природе иных причин сверх тех, которые истинны и достаточные для объяснения явлений". Второе правило требовало приписывания одинаковым явлениям одинаковых причин. Третье правило требовало, чтобы свойства, присущие всем телам, подвергнутым исследованию, принимались за общие свойства материальных тел. Четвертое правило требовало, чтобы законы, индуктивно выведенные из опыта, считались верными до тех пор, пока не обнаружатся явления, которым они будут противоречить. Н. говорил, что этому правилу необходимо следовать с тем, чтобы "...доводы индукции не уничтожались предположениями...". В данном правиле под индукцией Н. понимал простую систематизацию опыта. Однако, фактически, Н. интерпретировал результаты наблюдений и экспериментов на основании категории "бесконечное" — распространяя закономерности, выведенные из ограниченного количества опытов, на неопределенно большое многообразие процессов реальной действительности, полагая, что эти закономерности бесконечно применимы к объектам, недоступным для наблюдения. При этом, по аналогии, предполагалась истинность установленных законов макродействительности в условиях протекания процессов микромира, но интерпретируемая таким образом "инфинизация" опиралась, явно или неявно, на представления и модели, чуждые индуктивному методу. Последователи физики Декарта интерпретировали тезис единства и "простоты" Природы как доступность ее познанию в виде программы объяснения Мира законами материальных движений (исключив при этом вмешательство Бога в законы таких движений, а также концепции абсолютной пустоты и сил дальнего действия). В отличие от картезианской концепции гравитации, Н. в качестве причины гравитационных взаимодействий рассматривал центральные силы дальнего действия (подчеркивая чисто математический характер этой причины). Н. полагал, что центральные силы дальнего действия отражают материальные движения Материи, возможно, тончайшего эфира, всячески уклоняясь от любых объяснений этого явления, считая, что для них не хватает достаточных научно-теоретических и опытных оснований. Например, на вопрос "Мыслима ли материальная причина гравитации или гравитация представляет собой проявлений Божественной воли, не допускающей дальнейшего истолкования?" Н. указывал на свое непонимание действия на расстоянии без посредника, а решение вопроса о материальности и нематериальности природы такого посредника он оставлял будущим исследователям. После ухода Н. из жизни организовалось научно-философское направление "ньютонианство", основной концепцией которого была тотальная абсолютизация и дальнейшее развитие известного выражения Н. "гипотез не измышляю" ("hypothèses non fingo") и феноменологическое

исследование явлений реальной действительности при полном игнорировании научных фундаментальных гипотез. Н., давая определение массы как меры количества вещества, пропорциональной объему и плотности, принимал, по сути, атомистическую теорию, в которой атомы состояли из некоей единой первичной материи. Основным методом феноменологического описания любого физического воздействия Н. рассматривал через посредство силы. В предисловии к своему труду "Математические начала натуральной философии" Н. декларировал программу механической интерпретации всех явлений Природы — "вывести из начал механики и остальные явления природы", — основываясь на гипотезе о том, что все эти явления обусловлены "...некоторыми силами, с которыми частицы тел, вследствие причин, покуда неизвестных, или стремятся друг к другу и сцепляются в правильные фигуры, или же взаимно отталкиваются и удаляются друг от друга...". В первом издании труда "Математические начала натуральной философии" Н. высказал гипотезу о том, что "...каждое тело может преобразовываться в тело другого какого-либо рода, проходя через все промежуточные ступени качеств...". В дальнейшем развитие этой гипотезы Н. допускал возможности превращений света в вещество и наоборот, ибо, по Н., "...природа услаждается превращениями..." (труд "Оптика"). Универсальность и способность мощного аппарата механики Н. к описаниям и объяснениям широкого спектра явлений Природы, особенно в астрономии, оказали определяющее влияние на развитие многих физико-химических научных направлений (Н. применял идеи и модели механики в своих химических и оптических исследованиях). Как писал академик С.И.Вавилов, Н. заставил физические науки "...мыслить по-своему, "классически" ... на всей физике лежал индивидуальный отпечаток его мысли: без Ньютона наука развивалась бы иначе ...". Свою концепцию Пространства, Времени и Движения Н. основывал на том, что познание Пространства и Времени происходит на практике при помощи измерения ограниченно-пространствен-

727

ных соотношений между материальными объектами и отношений временных процессов (как меры продолжительности). Полученные таким путем понятия "Пространство" и "Время" Н. назвал относительными, допуская при этом существование в Природе не зависящих от этих отношений абсолютного неподвижного Пространства и абсолютного равномерно текущего истинного Времени (называвшегося "длительностью"). Н. исходя из того, что Материя является инертно-неспособной к самодвижению, а абсолютное пустое Пространство индифферентно к Материи, принимал в качестве первоисточника движения Божественный "первотолчок". Такая концепция продержалась в физических науках до начала 20 в. (до возникновения теории относительности Эйнштейна, рассматривающей Пространство, Время и Гравитацию в неразрывной связи). Исследования в области естественных наук совмещались у Н. с исследованиями теологическими. Он стремился подтвердить Библию рационалистическим историческим анализом, полагая ее первоначальные тексты искаженными и/или иносказательными. В течение 40 лет (с 1660-х) им были исследованы все существовавшие источники и вся мировая литература по Античной и Древневосточным цивилизациям и их мифологиям. В трактате "О двух важных искажениях текстов Священного Писания" Н. считал латинские переводы текстов Апостольских писаний о триединстве Бога искажением ранних текстов, в которых не шла речь о троичности. По своим религиозным взглядам Н. был унитарием (адептом идеи единства Бога), разделявшим ересь арианства, отрицающую божественность Христа. Как неоднократно отмечалось, для Н. Библия в первоначальном виде — результат непосредственного божественного откровения, порождение времени чудес, когда Бог вступал в общение с людьми и нарушал естественный порядок. Но с того момента, когда законы бытия были установлены, ход событий подчинен им. В своих историко-теологических исследованиях Н. стремился привести истории Древних цивилизаций в соответствие с Библией, сократить их хронологию во избежание описывания добиблейских событий. Н. составлял свои хронологические таблицы для того, чтобы "...привести хронологию в согласие с ходом естественных событий, с астрономией, со священной историей и с самим собой, устранив многочисленные противоречия, на которые жаловался уже Плутарх..." (Н., "Краткая хроника"). Н. также написал работы о пророке Данииле и толковании Апокалипсиса. Б.Г.Кузнецов полагал, что в историко-теологических трудах Н. наличествует "...какой-то вопрос, направленный к будущему науки, нечто толкающее мысль к переходу через ту грань непознанных начальных условий, за которой наука обретает новое, рациональное объяснение фактов, формирует новые фундаментальные понятия, переходит на новую ступень своего развития... Система Н. — акт человеческой мысли, акт самопознания бытия. Бесконечного самопознания, бесконечного приближения к абсолютной истине".

С.В.Силков



ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА теория — социально-философская концепция, трактующая гражданское общество

ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА теория — социально-философская концепция, трактующая граждан-

ское общество (в противоположность естественно-природному состоянию человека) как результат сознательного акта конвенции относительно таких социальных феноменов, как закон (и право в целом) и государство (властные отношения в целом). Теория О.Д. — в различных своих модификациях — неизменно опирается на ряд универсальных основоположений: 1) идею естественного права (как права, основанного на имманентной природе человека), глубоко уходящую корнями в европейскую традицию (Аристотель, стоики, Цицерон); 2) идею государства как гаранта естественного права (не гарантированного в исходно-природном состоянии человека); 3) идею конституирования закона и государства в акте свободного волеизъявления независимых индивидов; 4) идею народа как суверена права и власти (от развиваемой схоластикой идеи договора народа с властелином до понимания народа как финального суверена власти в традиции Просвещения). Проблемное поле теории О.Д. очерчивается семантическими рамками таких проблем, как проблема отчуждаемости и/или неотчуждаемости естественного права в акте О.Д., проблема расторгжимости и/или нерасторгжимости последнего, проблема соотношения индивидуального естественного права и идеи народа как суверена и т.п. Несмотря на традиционное присутствие представлений о договорном происхождении социальности и власти в европейской культуре (начиная с осмысления в греческом полисе феномена номоса — юридического закона — как рациональной экспликации человеком содержания универсально-космического логоса. — См. Античная философия), тем не менее концептуальное конституирование теории О.Д. связано с новоевропейской традицией, начиная с Гроция, концептуализировавшего идею естественного права (как связанного с "с общежительной природой" человека и его даром речевого общения, основанным на разуме, и дающего — в своем социальном воплощении — собственно "человеческое право") и эксплицитно определившего оформление государства как акт О.Д. В новоевропейской культуре могут быть выделены две тенденции в интерпретации О.Д.: 1) консервативная (от идеи добровольного ограничения индивидуальной свободы посредством переноса естественного права индивидов на государство или лично государя в целях предотвращения "войны всех против всех" у Гоббса до более мягкой парадигмы переноса лишь некоторой части естественного права на структуры власти у Локка); 2) радикальная (от модели гармонического общества как сочетающего в органичном единстве интересы индивидуально "счастливого человека" и столь же счастливого "целого" у Спинозы до понимания народа как единственного суверена власти, а "просвещенного государя" как гаранта реализации естественного права с делегированной ему народом ответственностью управления в идеологии Просвещения). Наибольший социальный резонанс получает в европейской культуре трактовка О.Д. Руссо, который, с одной стороны, является классическим выразителем просветительской позиции по этому вопросу, а с другой — выходит далеко за пределы последней (например, отрицая саму идею представительской демократии). Интерпретация Руссо проблемы О.Д. формулируется в работе "Рассуждение об общественном договоре", которая в год своего издания (1762), будучи официально запрещенной и осужденной на сожжение за вольнодумство, выдержала тем не менее в течение этого года десять переизданий. Концепция О.Д. Руссо ориентируется — вразрез с традиционной для Просвещения идеей "просвещенного государя" — на прямое народовластие: О.Д. есть прежде всего договор народа как целого с самим собою ("суверенитет, будучи только осуществлением общей воли, не может никогда отчуждаться, и... суверен, будучи не чем иным, как коллективным существом, может быть представлен только самим собой"). Таким образом, если в традиционной европейской культуре семантический гештальт

729

О.Д. апплицировался на процесс оформления властных структур, то в рамках Просвещения — на процесс конституирования самого народа как гражданской целостности. Однако если субъектом суверенитета и "воли" (т.е. законотворчества) может быть только народ вне какой бы то ни было представительной системы — непосредственно, то исполнительная "власть может, конечно, передаваться". В этом контексте правительство есть "посредующий орган, установленный между подданными и сувереном для взаимного их сношения, уполномоченный исполнять законы и охранять свободу как политиков, так и граждан". Ориентируясь на античные полисы и швейцарские катоны, т.е. предельно локальные государственные образования, Руссо резко выступал против представительной демократии, полагая, что "в своей законодательной власти народ не может быть представлен", в силу чего "народные депутаты не суть и не могут быть представителями народа". Благополучие "ассоциации О.Д." состоит как раз в прямом равенстве (эгалитаризм) и свободе: "отказаться от своей свободы — это значит отказаться от своего человеческого достоинства, от прав человека, даже от его обязанностей. Нет такого вознаграждения, которое могло бы возместить отказ от всего". Обозначая свою позицию как безусловное предпочтение "волнения свободы покою рабства", ибо свободное равенство реально представляет собой не финальное состояние, но процесс перманентного пресечения альтернативных тенденций, Руссо тем не менее фиксирует внутреннюю гармоничность духовного мира индивида как необходимый фактор социального благополучия: все условия, "ставящие человека в противоречие с самим собою", являются глубоко безнравственными. (Речь идет именно об экзистенциальном противоречии, ибо простая функциональная расщепленность индивида на абстрактного члена суверена и эгоистически артикулированного частного лица не только признается Руссо, но и объявляется необходимым условием возникновения О.Д.) В условиях такого социального контекста индивид может лишь выбирать между самообманом замалчивания внутреннего противоречия, с одной стороны, и нездоровым наслаждением тем состоянием сознания, которое впоследствии назовут

"разорванностью". Но если власть деспота ориентируется на то, чтобы сделать подданных "несчастливыми, ради управления ими", то целью "ассоциации О.Д." является "всеобщее счастье". Между тем воля народа как системной целостности, свойства которой в рамках системного анализа могли бы быть оценены в категориях супераддитивности, не совпадает с суммой индивидуальных волеизъявлений: интересы и цели народа как суверена могут быть отличны от интересов и целей индивидов. В этом контексте само постулирование "всеобщего счастья" как цели нормативного управления приводит Руссо к рискованной формулировке, от которой не может уйти ни одна программа тотального счастья: "если кто-нибудь откажется повиноваться общей воле, то он будет принужден к повиновению всем политическим организмом, а это означает лишь то, что его силой заставят быть счастливым". Аксиологически оправдав и легализовав, таким образом, правомерность силового вмешательства общества в частную жизнь, Руссо моделирует так называемый "Символ веры гражданской религии", которая "заставила бы" каждого гражданина "любить свои обязанности". Однако непосредственное волеизъявление народа как способ государственного управления моделирует идеал демократии, предъявляющий столь высокие моральные требования к гражданам, что их исполнение доступно только немногим (наилучшим) фигура демократии модифицируется в фигуру классической аристократии: "именно тот строй будет наилучшим и более естественным, когда мудрейшие правят большинством" — пусть и с презумпцией правления "к его /большинства. — *М.М.И* выгоде, а не к своей собственной". Гражданская религия, по Руссо, должна содержать догматы веры в разумное и благодатное божество, в бессмертие души как гарант "наказания злых" и "счастья справедливых", в святость О.Д. и т.п. И хотя Руссо декларирует, что в рамках О.Д. "нетерпимость" входит "в исключенные культы", реально он находит возможность оговорить в качестве общего правила, что "если... кто-нибудь, признав публично эти догматы, ведет себя как не верующий в них, то он должен быть наказан смертью". Однако — вне подобной крайности — типовым вариантом адаптации индивида к обществу выступает механизм интериоризации "догматов гражданской религии", когда нравственные законы "незаметно заменяют силою привычки силу власти". Еще при жизни Руссо "Рассуждение об общественном договоре" было переведено на английский (1763), немецкий (1764), португальский (1767) языки. Именно в интерпретации Руссо концепция О.Д. оказала наибольшее влияние не только на философскую традицию (социально-политические модели Канта и Фихте, интерпретация становления индустриального общества как перехода "от Статуса к Договору" (Г. Мейн, Ф.Теннис и др.), концепция "меняющегося содержания естественного права" в прагматизме, идея "естественного права в конкретной ситуации" в экзистенциализме, близкие идеи у Поппера, Хайека и др.), но и на мировой исторический процесс, выступая теоретическим фундаментом различных по своему идеологическому наполнению социальных проектов: в диапазоне от демократической программы Пейна в борьбе Северной Америки за независимость от Великобритании до про-

730

граммы консервации абсолютизма С. Пуфендорфа в Германии. Идеи теории О.Д. питали воззрения многих идеологов догоняющей модернизации (от декабристов в России в 19 в. до национальных лидеров 20 в. в Гвинее, Сенегале, на Кубе, во Вьетнаме и мн. др., — по словам Ф. Кастро, он не расставался с "Рассуждением об общественном договоре" Руссо).

М.А. Можейко

ОВЧАРЕНКО Виктор Иванович (р. в 1943) — российско-белорусский философ, социолог, историк и психолог

ОВЧАРЕНКО Виктор Иванович (р. в 1943) — российско-белорусский философ, социолог, историк и психолог. Предтеча (совместно со Степиным) Минской философской школы "Гуманитарная энциклопедия". Доктор философских наук (1996), профессор (1997). Академик Российской академии естественных наук (1997), академик Академии гуманитарных исследований (1998), академик Академии педагогических и социальных наук (2000). Окончил исторический факультет Белорусского государственного университета (1969). В 1972—1982 — преподаватель, старший преподаватель, доцент кафедры философии БГУ. В 1982—1983 — доцент кафедры философии Института повышения квалификации преподавателей общественных наук при БГУ. В 1983—1987 — доцент кафедры философии Института повышения квалификации преподавателей общественных наук при МГУ им. М.В.Ломоносова. С 1987 доцент, с 1995 — профессор кафедры философии Московского государственного лингвистического университета. Основные работы: "Психоаналитический глоссарий" (1994, первое русскоязычное издание словаря-справочника по психоанализу); "Социологический психологизм. Критический анализ" (1990, соавт. с А.А.Грицановым); "Человек и отчуждение" (1991, соавт. с А.А.Грицановым); "История социологии" (1993 и 1997, в соавт.); "Философская и социальная антропология" (1997, в соавт.); "Психоаналитическая литература в России" (1998, соавт. с В.М.Лейбиным); "Антология российского психоанализа" (1999, в двух томах, соавт. с В.М.Лейбиным); "Новейший философский словарь" (1999 и 2001, в соавт.); "Современная западная философия" (2000, в соавт.); "Российские психоаналитики" (2000); "Классический и современный психоанализ" (2000), "Всемирная энциклопедия. Философия" (2001, в соавт.), "Постмодернизм. Энциклопедия" (2001, в соавт.) и др. Показал, что одним из первых общественно значимых результатов

систематической философской деятельности в Древнем Мире стала создание западных и восточных версий концептуального гуманизма. В 1990 опубликовал основы концепции социологического психологизма — отрасли знания и междисциплинарного плюралистического направления социальной мысли, принимающего в качестве предпосылки исследования и объяснения

социальных явлений и процессов, действие и взаимодействие общественных, групповых и индивидуальных психических факторов. Ввел в оборот категории "понятийно-проблемные комплексы", "латентная и контактная всемирная история", "дисперсионная рациональная среда", "дисперсионная психоаналитическая среда". Опубликовал более 300 биографий философов, социологов, культурологов, психологов и др. Осуществил философское исследование ряда парадигм и течений классической и современной социальной мысли.

А.А. Грицанов

"О ГРАДЕ БОЖЬЕМ" — одно из важнейших сочинений Августина Блаженного (датировка написания: 413—427).

"О ГРАДЕ БОЖЬЕМ" — одно из важнейших сочинений Августина Блаженного (датировка написания: 413—427). В книге была осуществлена нетрадиционная разработка проблемы периодизации исторического процесса. По мысли Августина, "два града — нечестивцев и праведников — существуют от начала человеческого рода, и пребудут до конца века. Теперь граждане обоих живут вместе, но желают разного, в день же Суда поставлены будут розно". Люди, живущие в Боге, вместе образуют "Град Божий", или "Град небесный"; прочие — "Град Земной". По мысли Августина, "две разновидности любви порождают два града: земной град создан любовью к самим себе, доведенной до презрения к Богу, небесный — любовью к Богу, доведенной до полного самозабвения. Первая возносит самое себя, вторая — Бога. Первая ищет людскую славу, вторая устремлена к высшей славе Бога". Оба града имеют своих посланников на небе: восставших ангелов и тех, кто сохранил верность Богу. На земле они разнятся как потомки Каина и Авеля, эти два библейских персонажа выступают символами двух сообществ. ("Основатель земного града был братоубийца Каин; ему соответствует и братоубийца Ромул — основатель Рима".) При этом гражданин "Града земного" на этой земле производит впечатление повелителя и господина мира, гражданин "Града Божьего" — уподобляется страннику и пилигриму. Первый определен к вечному проклятию, второй — к спасению во веки вечные. Как отмечает Августин: "Небесный град вечен; там никто не рождается, потому что никто не умирает; там истинное и полное счастье, которое есть дар Божий. Оттуда мы получили залог веры на то время, пока, странствуя, вздыхаем о красоте его". Нашел отражение в книге "ОГ.Б." и взгляд Августина на "человека внутреннего" как образ и подобие Бога и Троицы, в коей три Лица при их сущностном единстве. Личность в таком контексте полагалась Августином реализовавшейся в той мере, в какой оказывались отражены три лика Троицы в их единстве. По мысли Августина, "...поскольку мы не равны с Богом, более того, бесконечно от Него удалены, посему Его стараниями... мы узнаем в са-

731

мих себе образ Бога, т.е. святую Троицу; образ, к которому следует всегда приближаться, совершенствуясь. В самом деле, мы существуем, умеем существовать, любим наше бытие и наше познание. В этом во всем нет ни тени фальши. Это не то, что есть вне и помимо нас, то, о чем мы осведомлены в видах телесных нужд... Безо всякой фантазии очевидно: "Я" есть определенность бытия, то, что способно себя знать и любить. Перед лицом такой истины меня не задевают аргументы академиков: "А если ты обманываешься?". Если обманываешь себя, то ты уж точно есть... Поэтому, следовательно, я существую хотя бы с того момента, когда сам себя надуваю. Откуда известно, что я в состоянии заблуждаться о своем бытии, когда не установлено, что я есть?.. Так, если я знаю, что я есть, то я и способен к познанию себя самого. А когда я люблю эти две вещи (бытие и самопознание), что открывают меня познающего, то очевиден и третий элемент, не менее значимый, — любовь. В этой любви к самому себе нет обмана, ибо в том, что я люблю, я не могу себя обманывать, и даже если бы обнаружилось, что то, что я люблю, фальшиво, то было бы верно, что я люблю вещи лживые и недостойные, но не то ложь, что я люблю". Согласно Августину, человек не знает творения, ибо он — существо конечное. Бог из собственного существа породил Сына, Который как таковой идентичен Отцу, однако же космос Он сотворил из ничего. Между "генерацией" и "креацией", по мысли Августина, огромное различие: Творец вызывает к бытию "то, чего абсолютно не было". "Мы не называем творцами, — отмечает Августин, — воздвигающих сады, но и землю-мать, всех кормящую, не назовем творящей... Лишь Бог — Создатель всех творений, по-разному себя воплотивший в них. Только Бог, скрытая сила, все проникающая своим присутствием, дает бытие всему, что так или иначе есть, ибо, не будь Его, не было бы ни того, ни другого, и даже не могло бы быть. Ибо, если мы говорим, что Рим и Александрия выросли благодаря не каменщикам и архитекторам, сообщившим внешнюю форму этим городам, но Ромулу и Александру, их воле, согласию и приказаниям обязаны они своей жизнью, тем более необходимо признать, что сотворение мира дело только Бога, ибо ничего нельзя сделать только из материи, которая создана Им, или только артефактов, созданных людьми. Не будь этой творческой способности создавать все сущее, отними ее, и все перестало бы быть, как и не могло бы начаться быть. Впрочем, я говорю "сначала" в вечности, но не во времени". (Согласно Августину, Бог, создавая этот мир, создал и время.) Таким образом история предстает в "ОГ.Б." в принципиально новой версии, незнакомой античному

миропониманию: она имеет начало творения и конец сотворенного мира с пограничным моментом в виде воскрешения и страшного суда. Три эти существенных события формируют всемирную историю: первородный грех, ожидание прихода Спасителя, воплощение и страдания Сына Божьего с образованием его дома (града) — Церкви. В конце "ОГ.Б." Августин акцентирует перспективу воскрешения: плоть (хотя и трансформированная) возродится к жизни: "плоть станет духовною, подчинится духу, но будет плотью, не духом; подобно тому как дух был подчинен плоти, но все же остался духом, а не плотью".

А.А. Грицанов

"ОДНОМЕРНЫЙ ЧЕЛОВЕК. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества" ("The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society", 1964) — книга Маркузе.

"ОДНОМЕРНЫЙ ЧЕЛОВЕК. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества" ("The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society", 1964) — книга Маркузе. Автор последовательно анализирует современные ему "Одномерное общество", "Одномерное мышление" и "Шанс альтернативы". Согласно идеям "О.Ч.", современное общество "усмиряет центробежные силы скорее с помощью Техники, чем Террора, опираясь одновременно на сокрушительную эффективность и повышающийся жизненный стандарт"; оно способно сдерживать "качественные социальные перемены". "Критическая теория" общества перестала быть оппозиционной. Осуществляется "успешное удушение тех потребностей, которые настаивают на освобождении... при поддержании и разнуздывании деструктивной силы и репрессивной функции общества избытия". Происходит формирование массовых "стандартных", "ложных" потребностей. Современное общество, по мнению Маркузе, тоталитарно в том смысле, что оно осуществляет нетеррористическое экономическое координирование своих элементов. В его основании располагается "технологический проект": стремление людей поработить природу, приспособить ее для своих потребностей. Альтернативы такой модели социального поведения не предвидится. Нужен "Великий Отказ" — правда, неэксплицированный автором. При господстве "одномерного мышления", согласно Маркузе, "идеи, побуждения и цели, трансцендирующие по своему содержанию утвердившийся универсум дискурса и поступка, либо отторгаются, либо приводятся в соответствие с терминами этого универсума, переопределяемые рациональностью данной системы и ее количественной мерой". Налицо слияние рациональности и угнетения. Рабы развитой индустриальной цивилизации превратились в сублимированных рабов, оставаясь таковыми, ибо рабство задается не мерой покорности и не тяжестью труда, а статусом бытия как простого инструмента и сведением человека к состоянию вещи. Соответственно, становление "одномерного мышления" ликвидировало, по мысли Маркузе, "двухмерную культуру". "Культурные ценности" во-

732

все не были истреблены, они были встроены в утвердившийся порядок. Свойство "одномерности" усматривается Маркузе во всех главных общественно-политических системах середины 20 в.

А.А. Грицанов

ОЗНАЧАЕМОЕ — термин, используемый в семиотике для определения содержательной ("умопостигаемой") стороны знака,

ОЗНАЧАЕМОЕ — термин, используемый в семиотике для определения содержательной ("умопостигаемой") стороны знака, отсылающий к "понятию" ("знак" связывает не вещь и ее название, но понятие и его акустический образ). О. неразрывно связано с означающим и не может существовать без последнего. Термин "О." использовался и стоиками (греч. термин *semainomenon* — "понимаемое", "подразумеваемое"), и средневековыми философами (Августин использовал для его обозначения латинский термин *signatum*), однако детальную разработку получил в концепции де Соссюра. Моррис использовал близкий по смыслу термин "десигнат". Деррида полагал, что понятие (трансцендентального) О. лежит в основе фундаментальной для логоцентристской традиции западной философии концепции репрезентации и мыслится как нечто внеположное языку и существующее до него, нечто, "имеющее место" и умопостигаемое еще до своего "(грехо)падения", до изгнания во внеположность посюстороннего чувственного мира". По мысли Деррида, своей сугубо умопостигаемой гранью О. отсылает к абсолютному логосу, а в средневековой теологии оно всегда было повернуто к "слову и лику божьему". По сути основоположным О. можно считать бытие. О., таким образом, призвано олицетворять истину или смысл, уже созданные логосом и существующие в его стихии; оно (как и понятие знака в целом) выступает в качестве наследника логоцентризма, которое идет рука об руку с определением бытия сущего как наличности. (См. Соссюр, Означающее, Знак, Трансцендентальное означающее, Означивание.)

А.Р. Усманова

ОЗНАЧАЮЩЕЕ — чувственно воспринимаемая сторона знака, относящаяся

к плану выражения.

ОЗНАЧАЮЩЕЕ — чувственно воспринимаемая сторона знака, относящаяся к плану выражения. Стоики использовали термин "σημαίνοντες", тогда как в средневековой логике и философии был принят термин "signans". В концепции де Соссюра "О." в вербальном языке представляет собой "акустический образ", причем Соссюр неоднократно подчеркивал, что "О." — это не материальное звучание, а представление о нем, получаемое нашими органами чувств, это психический отпечаток звучания, который предшествует в акте говорения физиологическому процессу (говорения, фонации) и физическому процессу (колебание звуковых волн). Всякий акустический образ — это сумма ограниченного числа элементов или фонем, которые можно изобразить

на письме с помощью соответствующего числа знаков. Несмотря на то, что "О." репрезентирует план выражения и в известном смысле материально, речь идет о весьма специфической материальности, ибо О. состоит из собственно материальной части (звук) и идеальной (отпечаток, образ звучания, материальная сторона в сознании). Связь между означаемым и О., по мысли Соссюра, конвенциональна, то есть немотивирована и условна (особенно в знаках-символах, то есть в большинстве знаков вербального языка). Это не исключает частичной мотивированности некоторых знаков, хотя речь может идти лишь об относительной мотивации, будь то случаи звукоподражания (ономатопеи), или иконических знаков. Концепция "О." как акустического образа, равно как и его неразрывная связь с означаемым были подвергнуты жесткой критике со стороны Деррида в книге "О грамматологии": он считает, что О. не является чем-то вторичным и производным (по отношению к мысли, как и письмо по отношению к устной речи). Более того, языковой знак не существует до письма, а письмо не может рассматриваться лишь как "изображение (репрезентация) языка". Напротив, письмо есть (перво)начало любой языковой деятельности, а "акустический образ" не обязательно должен мыслиться как (внутренний) отпечаток, копирующий реальность внешнюю. (См. Соссюр, Означаемое, Знак, Деррида, Означивание.)

А.Р. Усманова

ОЗНАЧИВАНИЕ — базовое понятие постмодернистской концепции текстовой семантики,

ОЗНАЧИВАНИЕ — базовое понятие постмодернистской концепции текстовой семантики, фундированной отказом от идеи референции (см. **Пустой знак**), фиксирующее процессуальность обретения текстом смысла, который исходно не является ни заданным, ни данным. Эта установка основана на радикальном отказе философии постмодернизма от презумпции логоцентризма, предполагающей наличие глубинного имманентного (исходного) смысла в феноменах бытия (см. **Постмодернистская чувствительность**). По оценке Фуко, в отличие от классики, воспринимающей дискурс в качестве "скромного чтения" ("вещи уже шепчут нам некоторый смысл, и нашему языку остается лишь подобрать его"), постмодернистская философия основана на программной презумпции, согласно которой дискурс "следует понимать как насилие, которое мы совершаем над вещами". Текстовая семантика в этом контексте выступала для классической традиции отражением исходного внетекстового значения феноменов, и смысл текста был гарантирован его онтологическим референтом (презумпция "трансцендентального означаемого", по оценке Деррида). С постмодернистской же точки зрения, "язык... никогда не был, не может быть и наконец пере-

733

стает считаться нейтральным вместилищем смысла (Дж.Д.Аткинс). Как отмечает Дж.Х.Миллер, становление текстовой семантики "никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла, но вкладыванием смысла в текст, который сам по себе не имеет никакого смысла". На передний план выдвигается не signification ("значение") как отношение означающего к означаемому, но significance ("О.") как движение в сфере означающего. Понятие "О." было предложено Кристевой и, по оценке Р.Барта, универсально принято философией постмодернизма. Однако европейская традиция философствования содержит весьма созвучные этой установке идеи, высказанные задолго до постмодернизма. Оформи́вшаяся в контексте классической философии позиция Канта может, например, быть истолкована как последовательная и эксплицитно сформулированная версия интерпретации смысла как создаваемого в субъективном усилии. В рамках неклассической философии Ингарденом была высказана мысль о виртуальном бытии художественного произведения как "множества возможностей", т.е. различных версий прочтения, каждая из которых выступает как его "актуализация". А "Исток художественного творения" Хайдеггера непосредственно оценивается Джеймисоном как содержащий идею "смыслопорождения". В постмодернистской системе отсчета смысл интерпретируется как сугубо процессуальный феномен: по Делезу, смысл "производится: он никогда не изначален"; по Р.Барту — семантическое бытие текста "есть становление". Соответственно, письмо мыслится постмодернизмом в качестве не результирующего в константном (завершенном) тексте: "писать" — это, по Р.Барту, "непереходный глагол". Аналогично, интерпретация текста в процедурах чтения выступает в концепции Делеза как нон-финальная "экспериментация". В свете этой презумпции текст — "это не совокупность... знаков, наделенная смыслом, который можно восстановить, а пространство, где прочерчены линии смысловых сдвигов" (Р.Барт). Субстратом смыслопорождения выступает текстовая среда, понятая как хаотичная: аструктурная и

децентрированная (см. **Ацентризм**). По оценке Р.Сальдивара, "деконструкция не означает деструкции структуры... — это демонтаж старой структуры, предпринятый с целью показать, что ее претензии на безусловный приоритет являются всего лишь результатом человеческих усилий и, следовательно, могут быть подвергнуты пересмотру". Таким образом, как пишет Дж.-И.Тадье, текст перманентно "деконструируется ради своего вечного порождения". Деструктурированный текст принципиально нестабилен и характеризуется своего рода "взвешенностью между активностью и пассивностью", "взвихренностью", которая, как пишет Деррида, в принципе "не поддается упорядочению". Так, концепт Деррида "разнесение" фиксирует именно момент генеративной природы текстовой организации: "грамма как разнесение... — это структура и движение", открывающее возможность "других текстовых конфигураций". Организация текста при том или ином варианте его О. выстраивается вокруг определенных семантических узлов — принципиально плюральных и конституируемых практически произвольно: "текст: это... пространство, где свободно вспыхивают языковые огни, мерцающие зарницы, то тут, то там взметающиеся всполохи, рассеянные по тексту, словно семена" (Р.Барт). Аналогично, у Деррида "диссеминация", играющая центральную роль в процедурах деконструкции, интерпретируется в качестве рассеивания "сем", т.е. семантических признаков, зачатков смыслов как обладающих креативным потенциалом: *sema* — *semen*. (Как отмечает сам Деррида в одном из интервью, "мы играем здесь, разумеется, на... родстве чистого симулякра между семой и семенем".) — Бытие текста реализуется в осцилляциях между версиями О., между смыслом и его деструкцией: как пишет А.Истхоуп, "любой текст отличается от самого себя". В силу своей имманентной нестабильности текстовая среда интерпретируется постмодернизмом как непредсказуемая, всегда готовая породить новые версии смысла: Дж.Д.Аткинс отмечает самопроизвольный "момент, когда текст начнет отличаться от самого себя, выходя за пределы собственной системы ценностей... системы смысла". Смыслорождение предполагает наличие в своей процессуальности особых точек семантического ветвления, т.е. версификации О., которые функционально изоморфны узлам бифуркационного веера: как пишет Р.Барт, "означающие могут неограниченно играть... производить несколько смыслов с помощью одного и того же слова". Делез также отмечает, что смыслорождение "двунаправлено", т.е. "задает путь, по которому смысл следует и который он заставляет ветвиться". Разрешение бифуркационного выбора, т.е. механизм предпочтения того или иного варианта О., основаны на фундаментально случайных моментах. Фуко пишет о "случайности дискурса", Т.Д'ан фиксирует соскальзывание смысла "с уровня коллективного и объективного": он оказывается продуктом случайных вариаций перцепции и дискурса. В рамках такого подхода равно невозможны как конституирование финального смысла текста (онтологическая "неразрешимость" последнего, по Р.Барту), так и предвидение той версии О., которая будет актуализирована в том или ином случае (гносеологическая "неразрешимость" текста). Непредсказуемость процедур О. связывается постмодернизмом с автохтонными аспектами бытия текста, а не с недостаточностью когнитивных средств субъекта: как отмечает Р.Барт, "неразрешимость

734

— это не слабость, а структурное условие повествования: высказывание не может быть детерминировано одним голосом, одним смыслом — в высказывании присутствуют многие коды, многие голоса, и ни одному из них не отдано предпочтение... Рождается некий объем индетерминаций или сверхдетерминаций: этот объем и есть означивание".

М.А. Можейко

ОККАЗИОНАЛИЗМ (лат. *occasio* — случай, *occasio-nalis* — случайный) — направление в западно-европейской философии 17 в.,

ОККАЗИОНАЛИЗМ (лат. *occasio* — случай, *occasio-nalis* — случайный) — направление в западно-европейской философии 17 в., центрирующееся вокруг поставленной дуализмом Декарта проблемы соотношения души и тела и ориентированное на их трактовку как абсолютно разнородных, а потому не способных к взаимодействию. Классические представители — И. Клауберг (1622—1665), А. Гейлинкс (1625—1669) и др. Согласно О., взаимодействие между телом и духом может иметь место лишь в том случае, если вызвано внешней (как по отношению к телу, так и по отношению к духу) причиной — Богом. Наиболее последовательное выражение позиция О. нашла в философии Мальбранша, доведшего основоположения О. до их логического завершения и сформулировавшего тезис о невозможности не только влияния тела на душу (источником ее движений выступает лишь Бог как высшая духовная инстанция), но и тела на другое тело. Влияние идей О. может быть обнаружено в философии Лейбница (концепция предустановленной гармонии) и Юма (критика естественной причинности).

Т.Г. Румянцева

ОККАМ Уильям — см. УИЛЬЯМ ОККАМ.

"ОКО И ДУХ" ("L'Œil et l'esprit". Paris, 1964) — последняя изданная при жизни работа Мерло-Понти

"ОКО И ДУХ" ("L'Œil et l'esprit". Paris, 1964) — последняя изданная при жизни работа Мерло-Понти. Написанная в 1960, она впервые была опубликована в январе 1961 в журнале "Art de France". Это небольшое произведение не только проясняет проблематику, характер и стилистику мышления позднего Мерло-Понти, но и показывает принципиальное единство его философствования на всех этапах творчества мыслителя. Предпринимая философское исследование творчества живописцев и скульпторов (П.Сезанна, П.Клее, А.Матисса, Т.Жерико, Х.Рембрандта, О.Родена), их способа "видеть" и воплощать видимое и продолжая (уже на этом материале) развивать основные линии своей феноменологии восприятия тела (см. **Тело**) и воспринимаемого мира "в состоянии зарождения", Мерло-Понти разрабатывает феноменологическую онтологию видящего и видимого. Главные темы этой работы — изначальная взаимопринадлежность и взаимоопределенность Бытия и

экзистенции (см. **Экзистенция**); телесность духа, воплощенного в живом человеческом теле и погруженно-го в чувственную плоть мира (см. **Плоть мира**); одухотворенность получающей форму и смысл плоти (см. **Плоть**) и тела; "нераздельность чувствующего и чувствуемого", воспринимающего и воспринимаемого, видящего и видимого; слитность видения с видящим телом; философская техника выявления и прочтения укорененности видения в мире вещей и принадлежности мира видящему, их "взаимообмена", их "скрещивания и пересечения", а также "особого рода взаимоналожения" видения и движения. В этой, как и во всех своих других работах, Мерло-Понти исходит из фундаментальных для всего экзистенциально-феноменологического движения утверждений: а) особого рода универсальности и открытости человека вещам "без участия понятия" и, в силу этого, б) необходимости при понимании человека, истории и мира считаться с тем, что мы знаем о них благодаря "непосредственному контакту и расположению". Именно под этим знаком — как отношения к Бытию — Мерло-Понти анализирует, сопоставляет и оценивает позиции и возможности научного мышления, философии и искусства. Подвергая критике научный стиль мышления (как "мышления обзора сверху") и в особенности технизм современной науки, Мерло-Понти характеризует его как манипулирование вещами. Отказываясь вживаться в вещи, технистское ("операциональное") мышление занимается исключительно конструированием на основе абстрактных параметров и имеет дело с феноменами в высокой степени "обработанными" — скорее создаваемыми, чем регистрируемыми приборами. В конце концов, оно теряет способность различать истинное и ложное, утрачивает контакт с реальностью. Мерло-Понти заявляет о необходимости "перемещения" научного мышления в изначальное "есть", т.е. на историчную почву чувственно воспринятого и обработанного мира, "каким он существует в нашей жизни, для нашего тела"; настаивает на принципиальной важности понимания тела как "того часового, который молчаливо стоит у основания моих слов и моих действий", а также понимания "других" — "вместе с которыми я осваиваю единое и единственное, действительное и наличное Бытие" — в специфичности их бытия, как "захватывающих меня и захватываемых мною". Именно в этой изначальной историчности, по мысли Мерло-Понти, научное мышление сможет научиться "обременяться самими вещами и самим собой, вновь становясь философией...". Однако и философия, считает мыслитель, не может в такой же степени, как это возможно в искусстве, особенно в живописи, "совершенно безгрешно" черпать из обширного слоя "первоначального, нетронутого смысла", поскольку от философа требуют или ожидают совета,

735

мнения, оценки, позиции, действия, от философии — умения научить человека полноте жизни, что не позволяет ей держать мир "в подвешенном состоянии". Отмечая безоговорочную суверенность живописцев с их "тайной наукой" и "техникой" письма (пожалуй, одна она наделена правом смотреть на все вещи "без какой бы то ни было обязанности их оценивать", не подчиняясь требованиям познания и действия), задумываясь о причинах такого выигрышного положения живописи, гарантирующего устойчивое осторожно-почтительное отношение к ней в условиях любых социальных режимов, Мерло-Понти предполагает, что это свидетельствует о наличии в деле живописца некоей признаваемой всеми "неотложности, превосходящей всякую другую неотложность". Пытаясь ее осмыслить, философ утверждает, что — именно благодаря изначальной таинственной близости искусства к корням Бытия (с его "чертежами", "приливами и отливами", с его "ростом и его взрывами", его "круговертями"), благодаря вдохновенному, трепетному проникновению живописцами в слой "первоначального, нетронутого смысла", его бережному воссозданию и сохранению — в живописи присутствует нечто "фундаментальное", что, возможно, заложено во всей культуре. Природу, смысл, способ постижения и конституирования, воплощения и присутствия в художественном произведении этого "фундаментального" Мерло-Понти и стремится понять. Обращением к языку живописи с ее "призрачным универсумом чувственно-телесных сущностей, подобий, обладающих действительностью, и немых значений" философ надеется понять способ, каким художник видит мир, каким "преобразует мир в живопись, отдавая ему взамен свое тело". Ставя вопрос о том, "что несет в себе это короткое слово: "видеть", стремясь прояснить смысл осуществляющихся в живописи "оборотничеств", взаимных переходов одной субстанции в другую, "взаимоналожения" видения и движения ("зрение делается движением руки"),

философ хочет восстановить и понять смысл "действующего и действительного тела — не куса пространства, не пучка функций, а переплетения видения и движения". "Увидев нечто, я уже в принципе знаю, какие должен совершить движения, чтобы достичь его, — пишет он. — "Мое тело, способное к передвижению, ведет учет видимого мира, причастно ему, именно поэтому я могу управлять им в среде видимого". В этом исследовательском контексте зрение предстает уже не в качестве "одной из операций мышления", предлагающей на суд разума картину или представление мира (т.е. мир имманентный, или идеальный): видение и движение для Мерло-Понти взаимным и внутренним образом предполагают друг друга. Поскольку, с одной стороны, "все мои перемещения изначально обрисовываются в каком-то углу моего пейзажа, нанесены на карту видимого и, с другой — все, что я вижу, для меня принципиально достижимо, философ заключает: мир видимый и мир моторных проектов суть целостные части одного и того же Бытия. Трактую движение как естественное продолжение и вызревание видения, Мерло-Понти развивает и обосновывает идею самосознательности движущегося тела. Он говорит о "загадочности тела", состоящей в его природе как "видящего и видимого" одновременно. Поскольку тело "происходит из себя", оно наделено *внутренней самосознательностью*: оно "не пребывает в неведении в отношении самого себя и не слепо для самого себя". Способное видеть вещи, оно, по Мерло-Понти, может видеть и самого себя; оно способно признавать при этом, что видит "оборотную сторону" своей способности видения. Тело "видит себя видящим, осязает осязающим, оно видимо, ощутимо для самого себя". Внутреннее самосознание Мерло-Понти объявляет принципиальной характеристикой человеческого тела: тело без "саморефлексии", тело, которое не могло бы ощущать себя самого, не было бы уже и человеческим телом, лишилось бы качества "человечности". Это своеобразное самосознание тела Мерло-Понти отказывается уподоблять прозрачности мышления для себя самого, — мышления, которое может мыслить что бы то ни было, только ассимилируя, конституируя, преобразуя его в мыслимое. Самосознание тела есть "самосознание посредством смещения, взаимоперехода, нарциссизма, присущности того, кто видит, тому, что он видит, того, кто осязает, тому, что он осязает, чувствующего чувствуемому — самосознание, которое оказывается, таким образом, погруженным в вещи, обладающим лицевой и оборотной стороной, прошлым и будущим...". Будучи видимым и находящимся в движении, тело оказывается одной из вещей мира, оно вплетено в мировую ткань. Однако, двигаясь само и являясь видящим, оно "образует из других вещей сферу вокруг себя, так что они становятся его дополнением или продолжением". На этой основе Мерло-Понти развивает тему "инкрустированности" вещей "в плоть моего тела", их взаимопринадлежности. "Вещи теперь уже инкрустированы в плоть моего тела, составляют часть его полного определения, и весь мир скроен из той же ткани, что и оно". Полагая, что проблемы живописи как раз и связаны с этой "странной системой взаимообмена", что они иллюстрируют загадочность тела и выверяются ею, Мерло-Понти исследует, как мир "выгравировывает" в художнике "шифры видимого", как видение тела осуществляется в вещах. "Глаз видит мир и то, чего недостает миру, чтобы быть картиной...", зрение живописца "открыто на ткань Бытия", и живопись дает видимое бытие тому, что обычное, заурядное зрение полагает невидимым.

736

Для расшифровки этой магии видения, "интимной игры между видящим и видимым", "загадки зримости", культивируемой в живописи, Мерло-Понти предпринимает феноменологический анализ представления (как делающего для нас наличным отсутствующее; как просвета, приоткрывающего сущность Бытия); особой, таинственной силы изображения; специфики картины и ее восприятия (как "воображаемой текстуры реального"); воображаемого и образа (как "внутреннего внешнего и внешнего внутреннего"); мира живописца (как полностью законченного и цельного, являющегося при этом лишь частичным; как "обладания на расстоянии") с его особым пространством, цветом, игрой светотени, длительностью, движением и др. "Эту внутреннюю одушевленность, это излучение видимого и ищет художник под именами глубины, пространства, цвета". Задаваясь вопросом: с помощью каких средств, принадлежащих только видимому, предмет, благодаря работе художника, делается таковым в наших глазах?, Мерло-Понти замечает: "Освещение, тени, отблески, цвет — все эти объекты его исследования не могут быть безоговорочно отнесены к реальному существу: подобно призракам, они обладают только видимым существованием. Более того, они существуют только на пороге обычного видения, поскольку видны не всем". Видимое в обыденном понимании "забывает свои предпосылки"; в действительности же оно покоится "на полной и цельной зримости", которую художник и должен воссоздать, высвобождая содержащиеся в ней "призраки". "Видимое имеет невидимую подоплеку"; и художник делает ее наличной, показывает, как показывается отсутствующее. Внимание и вопрошание художника, подчеркивает Мерло-Понти, направлены "на все тот же тайный и неуловимо скоротечный генезис вещей в нашем теле"; его видение — своего рода непрерывное рождение. Сам художник "рождается в вещах, как бы посредством концентрации, и возвращается к себе из видимого". Книга "О.иД." развивает тему видения, "которое знает все" и, не производясь нами, "производится в нас". Художник живет в этом переплетении, и его движения кажутся ему "исходящими из самих вещей"; при этом действие и претерпевание, по мнению Мерло-Понти, мало различимы. Называя видение "мышлением при определенных условиях" (а именно мышлением, побуждаемым телом и рождаемым "по поводу" того, что происходит в теле), Мерло-Понти утверждает наличие "тайной пассивности" в самой его сердцевине. В конечном счете, Мерло-Понти приходит к выводу, что видение есть данная человеку способность быть вне самого себя, "изнутри участвовать в артикуляции Бытия"; его "я"

завершается и замыкается на себе только посредством этого выхода вовне. Таким образом, видение — "встреча, как бы на перекрестке, всех аспектов Бытия"; и в этом непрерывном и нерасторжимом обращении человека (художественного выражения) и природы "само безмолвное Бытие" обнаруживает присущий ему смысл.

Т.М. Тузова

ОНТОЛОГИЯ (греч. *on,ontos* — сущее, *logos* — учение) — учение о бытии:

ОНТОЛОГИЯ (греч. *on,ontos* — сущее, *logos* — учение) — учение о бытии: в классической философии — учение о бытии как таковом, выступающее (наряду с гносеологией, антропологией и др.) базовым компонентом философской системы; в современной неклассической философии — интерпретации способов бытия с нефиксированным статусом. Термин "О." был введен Р.Гоклениусом ("Философский лексикон", 1613) и — параллельно — И. Клаубергом, введшим его (в варианте "онтософия") в качестве эквивалента понятию "метафизика" ("Metaphysika de ente, quae rectus Ontosophia", 1656); в практическом категориальном употреблении закреплён Х.Вольфом, эксплицитно дистанцировавшим семантику понятий "О." и "метафизика". Однако, объективно, любое философское учение в рамках традиции включало в себя онтологический компонент, фундирующий его в качестве целостной системы. В классической философии О., как правило, содержательно совпадает с метафизикой. В эволюции классической О. могут быть выделены два вектора. С одной стороны, О. эксплицитно артикулируется как метафизика и разворачивается в плоскости трансцендентализма: стоящее за внешними проявлениями мира внесенсорное Бытие элатов; платоновская концепция эйдосов как идеальных сущностей — образов земных объектов (см. Эйдос, Платон); схоластический реализм в средневековой философии; трактовка бытия как этапа развития Абсолютной идеи у Гегеля; интенции классической феноменологии к конституированию внесубъектного бытия мира вне каких бы то ни было гносеологических привнесений; модель действенного бытия в "критической О." Н.Гартмана; трансцендентальная О. неомизма и др. С другой стороны, параллельно этой интерпретации О. развивается ее трактовка как философии природы, возвращающая термину его этимологическое изначальное значение и ориентированная на получение позитивных знаний о природе, исходя из нее самой: наивный реализм ранне-античных космогоний; имплицитно содержащаяся в средневековом номинализме установка на внетрансцендентальное постижение бытия; натурализм философии Ренессанса; ориентированная на тесное взаимодействие с естествознанием философия природы Нового времени и т.п. Вехой радикальной смены методологических ориентиров в истории О. явилась "критическая философия" И.Канта, задававшая новое понимание бытия как артикулированного в априорных познавательных формах, —

737

вне которых невозможна сама постановка онтологической проблемы, в силу чего вся предшествующая О. оценивается Кантом как "догматизм" онтологизации ментальных конструкций. Кантовский антионтологизм был развит и радикализован в позитивизме, оценивающим любое суждение метафизического характера как бессодержательное и не подлежащее верификации. Радикальная критика О. задает в философской традиции поворот от трактовки ее в традиционном смысле этого слова ("кризис О." 19 в.) к новой версии постановки онтологической проблемы. Понятие О., сохраняя свою семантику как учения о бытии, оказывается достаточно плюральным с точки зрения конкретного наполнения его объема. О. 19—20 вв. характеризуется интенцией трактовки в качестве онтологических таких феноменов, как психологические (традиция восходит к онтологической интерпретации "воли" в концепции А.Шопенгауэра); логические ("быть — значит быть значением связанной переменной" в логическом анализе Куайна); языковые ("действительность производится заново при посредстве языка" в лингвистической концепции Э.Бенвениста). В контексте этой установки О. конституируется на базе принципиальной релятивности, классическим выражением которой является "принцип онтологической относительности" Куайна: знание об объекте возможно только в языке определенной теории (T_n), однако оперирование им (знание о знании) требует метаязыка, т.е. построения новой теории (T_{n+1}), и т.д. Проблема О. трансформируется в результате как "проблема перевода", т.е. интерпретации логического формализма, однако его "радикальный перевод" в принципе невозможен, ибо "способ референции" объективности в суждении "не прозрачен" и, значит, неопределен. Радикально новый поворот в интерпретации бытия связан с неклассической философией 20 в., экзистенциализировавшей онтологическую проблематику и задавшей человекомерные параметры ее артикуляции. Ушедший на второй план онтологический вопрос вновь актуализируется Хайдеггером, согласно позиции которого именно вопрос о бытии центрирует сознание индивида. Бытие конституируется у Хайдеггера как человеческое бытие — *Dasein*, Вот-Бытие в качестве чистого присутствия. Принципиальную значимость имеет для Хайдеггера различие между бытием и существованием, — человек выступает как "пастырь бытия", слушающий глубинный зов онтологической полноты, обретающей в человеке свой язык и форму выражения. — И вне своего великого предназначения — "сказать Бытие" — человек есть не более как "работающий зверь". Цель философии, в силу этого, заключается в возврате к "истине бытия", которое живет в языке ("язык — это дом бытия"). Феномен "окликанья бытия" оказывается центральным значимым и для экзис-

тенциализма, конституирующегося как принципиально онтологическая (в новом смысле) концепция, снимающая с себя какой бы то ни было дидаксист и центрированную не на абстрактном ригоризме долженствования, но на человеческом бытии как таковом. С одной стороны, бытие понимается в экзистенциализме как сфера человеческой "заброшенности" ("слизь"), а с другой — как бытие человеческой экзистенции. В работе "Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии" Сартр дифференцирует "бытие-в-себе" (т.е. бытие феномена) и "бытие-для-себя" (как бытие дорефлексивного *cogito*). Фундаментальная онтологическая недостаточность сознания инспирирует интенцию "сделать себя" посредством индивидуального "проекта существования", в силу чего бытие конституируется как "индивидуальная авантюра" — в исходно рыцарском смысле этого слова: "бытие сознания себя таково, что в его бытии имеется вопрос о своем бытии. Это означает, что оно есть чистая интериорность. Оно постоянно оказывается отсылкой к себе, которым оно должно быть. Его бытие определяется тем, что оно есть это бытие в форме: быть тем, чем оно не является, и не быть тем, чем оно является" (Сартр). На этом пути индивидуальному бытию необходимо "нужен другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия". Сартр — в дополнение к понятию "бытия-в-мире" (бытия в бытии) приходит вслед за Хайдеггером к формулировке "бытия-с" ("бытие-с-Пьером" или "бытие-с-Анной" как конститутивные структуры индивидуального бытия). В отличие от Хайдеггера, у Сартра, "бытие-с" предполагает, что "мое бытие-для-другого, т.е. мое Я-объект, не есть образ, отрезанный от меня и произрастающий в чужом сознании: это вполне реальное бытие, мое бытие как условие моей самости перед лицом другого и самости другого перед лицом меня", — не "Ты и Я", а "Мы". Аналогична онтологическая семантика концепции "бытия-друг-с-другом" как единства модусов "нераздельности" и "неслиянности" в экзистенциальном психоанализе Бинсвангера; герменевтическая трактовка Я у Гадамера ("открытое для понимания бытие есть Я"); онтологическая семантика преодоления отчаяния благодаря данности "Ты" в философской антропологии (О.Ф. Больнов). В культурологической ветви философской антропологии разрабатывается также трактовка культурного творчества как способа бытия человека в мире (Ротхакер и М.Лондман). Новый этап интерпретации О. в неклассическом ключе связан с философией постмодерна, восходящей в своих онтологических построениях (читай: антионтологических деструкциях) к презумпции Хайдеггера, вводящего, по оценке Делеза, "доонтологическое понятие Бытия": "онтология имеет в качестве фундаментальной дисциплины аналитику Вот-Бытия. В этом одновременно заключено;

738

саму онтологию нельзя обосновать онтологически" (Хайдеггер). Согласно постмодернистской рефлексии, вся предшествующая философская традиция может интерпретироваться как последовательное развитие и углубление идеи деонтологизации: к примеру, если классическая философская традиция оценена как ориентированная на "онтологизацию значения", то символическая концепция — как делающая определенный поворот к их "деонтологизации", а модернизм — как сохраняющий лишь идею исходной "онтологической укорененности" субъективного опыта (Д.В.Фоккема). Что же касается рефлексивной оценки собственной парадигмальной позиции, то постмодернизм конституирует фундаментальный принцип "эпистемологического сомнения" в принципиальной возможности конструирования какой бы то ни было "модели мира" и программный отказ от любых попыток создания онтологии. О. оказывается невозможной в системе отсчета постмодернизма и эта невозможность артикулируется по нескольким регистрам. 1. Прежде всего, культура постмодерна задает видение реальности как артикулированной принципиально семиотически (см. **Постмодернистская чувствительность**), что порождает радикально новые стратегии по отношению к ней. В категориальном контексте постмодернистской философии бытие интерпретируется как "трансцендентальное означаемое" (Деррида), в силу чего не может быть осмыслено как обладающее онтологическим статусом (см. **Трансцендентальное означаемое**). В постмодернистской парадигме исчерпывающего (в смысле: исчерпывающего объект до дна) семиотизма феномен бытия не может быть конституирован как в онтологическом смысле: "система категорий — это система способов конструирования бытия" (Деррида). 2. Отказ от идеи самоидентичности бытия (см. **Идентичность, Тождества философия**) и презумпции его фундированности рационально постигаемым логосом (см. **Логос, Логоцентризм**), приведшие постмодернизм к радикальному отказу от идеи конституирования метафизики (см. **Метафизика, Постметафизическое мышление**), влекут за собой и финальное снятие возможности О. как таковой, т.е. дискредитацию традиционного "онто-центризма" (см. **Онто-тео-телео-фалло-фоно-лого-центризм**). Дискредитация постмодернизмом возможности значения как имманентного (т.е. онтологически заданного) значения (см. **Пустой знак, Означивание**), реконструкция которого соответствовала в классической герменевтике пониманию (см. **Герменевтика**), эквивалентна в философии постмодернизма деструкции самой идеи О. 3. В контексте постмодернистской концепции симуляции (см. **Симуляция**) основанием отказа от идеи построения О. выступает невозможность артикуляции реальности как таковой, — место последней занимает в постмодернизме так называемая "гиперреальность" как виртуальный результат симулирования реального, не могущий претендовать на статус О. (см. **Виртуальная реальность**). 4. Концептуальные основания постмодернистской "метафизики отсутствия" (см. **Метафизика отсутствия**) также лишают смысла само понятие О., ибо снимают возможность "онто-теологического определения бытия как наличия" (Деррида). 5. Важнейшую роль в отказе постмодернизма от построения О. сыграл такой феномен современной культуры, как "переоткрытие време-

ни", т.е. введение идеи темпоральности в парадигмальные основания видения реальности. В данном контексте постмодернистская философия актуализирует восходящую к Канту идею о том, что О. как таковая может мыслиться лишь как атрибутивно обладающая модальностью необходимости, что делает ее "невозможной во времени". 6. Несмотря на постмодернистскую презумпцию философствования вне традиционных бинарных оппозиций (см. **Бинаризм**), разрушение классической структуры субъекта в фундаментальной для постмодерна парадигме (см. **"Смерть субъекта"**) обуславливает — в качестве когерентного процесса — и парадигмальную кончину объекта. Таким образом, в целом, в постмодернистском контексте О. (в качестве системно организованной категориальной матрицы для описания бытия как такового — вне его социокультурной ангажированности) оказывается принципиально невозможной. Бесконечность и, следовательно, открытость ветвящихся и пересекающихся (см. **Ризома**) значений, приписываемых объекту бесконечностью его культурных интерпретаций, практически растворяет его как качественную определенность самости в плюрализме трактовок. К примеру, яйцо в различных культурных средах может выступать символом жизни, Брахмы, Пань-Гу, Солнца, земли и неба, мирового зла, брака, змеи, космогенеза, Леды, воскресающего Христа, фаллоса, etc. Интериоризация субъектом соответствующих значений в процессе социализации артикулирует для него объект в качестве значимого — онтологически определенного. Знание же всех возможных значений в рамках культуры постмодерна снимает саму возможность значения как артикулированного онтологически. Классические требования определенности значения и изоморфизма его соотношенности с десигнатом и денотатом сменяются в постмодерне фундаментальным отказом от любых "идентичностей" (Клоссовски), что находит свое проявление в программной замене понятийных средств выражения мысли (как способов фиксации онтологически заданной реальности) на симулякр как способ

739

фиксации принципиально нефиксируемых состояний (см. **Идентичность, Симулякр**). Единственной формой артикуляции бытия оказывается в постмодерне нарратив, т.е. процессуальность рассказа как способа бытия текста, понятого в качестве единственного способа бытия (см. **Нарратив**). Нарратив, таким образом, "творит реальность" (Джеймисон), и нет бытия, кроме актуальной в данный момент наррации. Происходит нечто "вроде крушения реальности. Слова превращаются в звучащую оболочку, лишенную смысла" (Э.Ионеско). В этом контексте все предшествующие О. выступают как результат ментальных объективации смыслообразующих для той или иной культуры "метанарраций", "больших рассказов" (см. **Нарратив, Закат метанарраций**). Постмодерн противопоставляет им программный плюрализм дискурсивных практик наррации, реализующий себя в коммуникативных языковых играх (см. **After-postmodernism, Апель, Языковые игры**). Интерсубъективный контекст последних неизбежно предполагает Другого (см. **Другой**), пусть даже этим "двойником... является моя самость, которая покидает меня как удвоение другого" (Делез). Именно такая диалогичность продуцирует условия возможности события (см. **Событие**), "перформанса" (англ. performance — действие, бытие, спектакль) как ситуативно актуализирующегося состояния, в рамках которого оказывается реализуемой если не определенность, то, по крайней мере, виртуальная конкретность смыслов, применительно к чему постмодерн и "продуцирует философию, которая является не концепцией, но событием, онтологией настоящего" (Делез). (См. также **Бытие, Метафизика, Постметафизическое мышление, Тожества философия, Различия философия**.)

М.А. Можейко

ОНТО-ТЕО-ТЕЛЕО-ФАЛЛО-ФОНО-ЛОГО-ЦЕНТРИЗМ — понятие, введенное Дерридой

ОНТО-ТЕО-ТЕЛЕО-ФАЛЛО-ФОНО-ЛОГО-ЦЕНТРИЗМ — понятие, введенное Дерридой для характеристики комплекса парадигмальных установок культуры классического типа, фундированной такими глубинными презумпциями, как: 1) презумпция возможности построения референциально понятой картины мира (онтологии в традиционном значении данного термина — см. **Онтология, Метафизика**); 2) презумпция линейно понятого детерминизма, предполагающего применительно к любому феномену и процессу наличие исчерпывающе объясняющей его внешней квази-причины (см. **Детерминизм**); 3) презумпция целесообразности как протекания общего мирового процесса, так и отдельно взятых событий (см. **Автор**); 4) презумпция мышления в рамках жестких бинарных (как правило, асимметрично интерпретируемых) оппозиций, одним из фундаментальных проявлений которой выступает маскулинный характер культуры западного образца (например, отмеченный Хоркхаймером и Адорно в "Диалектике Просвещения" мужской тип построения западной цивилизации и, соответственно, мужской стиль мышления, свойственный западной культуре — см. **Бинаризм**); 5) имплицитная ориентация западной традиции на тот пласт языка, который представлен в звучании голоса (несмотря на наличие в данной культуре выраженного акцента на письменной речи), — как отмечает Деррида, культивируемая западной культурой иллюзия текстовой референции во многом завязана именно на характерный для этой культуры "фоноцентризм": "когда я говорю... не только означающее и означаемое кажутся сливающимися в единство, но в этом смешении означающее как бы растворяется, становится прозрачным, чтобы позволить концепту предстать самому таким, каков он есть без отсылки к чему-либо другому кроме своего присутствия... Естественно, опыт этот — обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая культура или

целая эпоха... от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т.д." (см. **Трансцендентальное означаемое**); и, наконец, 6) презумпция наличия глубинного имманентного смысла как бытия в целом, так и отдельных событий (см. **Логос, Логоцентризм**). В противоположность этому программной задачей культуры постмодерна выступает задача "деконструировать все то, что связывает концепты и нормы научности с онтологией, с логоцентризмом, с фонологизмом... Надо одновременно выйти из метафизических позитивизма и сциентизма и акцентировать то, что в фактической научной работе способствует ее избавлению от метафизических гипотез, тяготеющих от самых истоков на ее определении и ее движении" (Деррида). В соответствии с этим, философия постмодернизма осуществляет радикальную переориентацию на презумпции, полностью альтернативные презумпциям О.-Т.-Г.-Ф.-Ф.-Л.: 1) презумпция "запрета на метафизику" в условиях принципиальной мозаичности и семиотической вторичности мира в постмодернистской его проекции (см. **Постмодернистская чувствительность, Метафизика отсутствия**); 2) презумпция отказа от идеи внешней принудительной каузальности и переориентация на видение предметности как находящейся в процессе самоорганизации (см. **"Смерть Бога", Шизоанализ, Ризома, Номадология**); 3) презумпция отказа от семантических фигур телеологического характера (см. **Генеалогия, Событийность**); 4) презумпция программного отказа от бинарных оппозиций типа объект — субъект, Запад — Восток, мужское — женское (см. **Бинаризм**); 5) презумпция акцента не на голосе, озвучивающем имманентный текст, но на самом тексте как нестабильной среде генерации смысла (см. **Пустой знак, Означивание,**

740

"Смерть Автора", Скриптор); и, наконец, 6) презумпция отсутствия имманентного миру смысла, логики бытия, которая могла бы быть эксплицирована в когнитивных актах, понятых как герменевтические (см. **Постмодернистская чувствительность, Дискурс, Генеалогия**).

М.А. Можейко

ОПРЕДЕМЕЧИВАНИЕ и РАСПРЕДЕМЕЧИВАНИЕ — понятия, оформившиеся в историко-философской традиции на стыке немецкой трансцендентально-критической философии и традиционного марксизма.

ОПРЕДЕМЕЧИВАНИЕ и РАСПРЕДЕМЕЧИВАНИЕ — понятия, оформившиеся в историко-философской традиции на стыке немецкой трансцендентально-критической философии и традиционного марксизма. Исходную проработку идея О. и Р. получила прежде всего в философии Гегеля, у которого она конституировалась в контекстах рассмотрения процессов объективации абсолютного духа в природу и историю, диалектики объективного и субъективного духа, развития идеи становления и идеи снытия. Окончательный категориальный статус и терминологическое закрепление понятия О. и Р. получили в марксизме. Будучи введены в теоретическую схему в контексте критики гегелевского наследия и переформулировки задач философии, понятия О. и Р. употреблялись Марксом как фундирующие его идеи развития "родовой сущности" человека (деятельностной, практической самореализации и саморазвития индивида); отчуждения (превращения деятельности и ее результатов в противостоящие ее субъектам, господствующие над ними, враждебные ему); фетишизма (деперсонализации человека и персонализации вещей); господства овеществленного труда над живым трудом (превращения субъекта в объект манипулирования через лишение его контроля над условиями, средствами и продуктами труда); превращенных (иллюзорных) форм сознания. Позднее этот круг идей переосмысливается Марксом в концепции овеществления (приобретения отношениями между людьми видимости отношений между вещами). Этот круг идей был вновь актуализирован в различных версиях неомарксизма с упором на анализ процессов и результатов отчуждения, а также на рассмотрение овеществления как базового явления по отношению к отчуждению и фетишизации и как феномена, противоречащего человеческой природе. Марксистская концепция О. и Р. оказалась интересной и востребованной прежде всего в качестве диалектики "деятельностных способностей" субъектов, актуализированной и разработанной в продвинутых теориях советской философии. Здесь стало классическим понимание: 1) О. как перехода в предмет и воплощения в нем человеческой способности (что, собственно, и делает предмет социокультурным феноменом через снятие схемы с деятельности и воплощение ее в культурной — знаково оформляемой и ценностно нагружаемой — форме, что сдвигает анализ с процессов овеществления на схватывание ценностно-смысловых характеристик объекта); 2) Р. как делания "сущности" (социокультурной его компоненты) предмета достоянием человека, в результате чего происходит развитие человеческой способности (через усвоение и критическое переосмысление социокультурного опыта). В неклассической философии использование фигур О. и Р. встречается достаточно редко, они существенно переосмыслены и нетрадиционно ангажированы в феноменологии Гуссерля (установка на экспликацию сознания через механизм феноменологической редукции, обернутый не на предмет, а на мышление и действие, с целью выявления смысловых горизонтов, эйдосов, способов конституирования значений, процедур типизации и т.д.), феноменологической социологии, этнометодологии, феноменологической версии социологии знания. Переосмысление проблематики О. и Р. и

самой терминологии во многом произошло в результате "эпистемологического поворота" в философии и социогуманитарном знании. Так, в генетической эпистемологии Пиаже оформилась концепция интериоризации как формирования внутреннего плана сознания (аналогичные идеи высказал в концепции работы со знаками Выготский; первоначальная же трактовка интериоризации как механизма усвоения коллективных представлений в индивидуальном сознании была предложена Э.Дюркгеймом). В целом же эпистемология переориентировала (как и с других позиций — феноменология) идею О. и Р. с рассмотрения отношения человек — предмет (вещь) на отношение человек — знание (предметно, дисциплинарно организованное). В этом контексте Р. начинает пониматься как критически-аналитическая процедура Р. понятий, идеальных объектов, обоснований и т.д., а О. — как построение новых предметных понятий, идеальных объектов, обоснований и т.д. (т.е. как проективно-конструктивная процедура). Близкое этому, но вполне самостоятельное и оригинальное понимание О. и Р. предложено в системно-мыследательственной (СМД) методологии. Здесь они понимаются как технологии Р. знания (снятия содержания и выхода в "чистую" рамку) посредством "выталкивания" его носителей (в коммуникации и/или организационно-деятельностной игре) в рефлексивную позицию и освоение в проектном режиме новых способов работы со знанием с последующим новым заполнением "чистой" рамки, т.е. переходом к технологиям О. В целом работа в режиме О. и Р. трактуется как способ преодоления предметной точки зрения и предметных способов мышления. Определенным типологическим аналогом идее О. и Р. выступают идеи чтения — письма, деконструкции и т.д., сформулированные в рамках разных версий постструктурализма.

В.Л. Абушенко

741

ОПЫТ — 1) философская категория, фиксирующая целостность и универсальность человеческой деятельности как единства знания, навыка, чувства, воли.

ОПЫТ — 1) философская категория, фиксирующая целостность и универсальность человеческой деятельности как единства знания, навыка, чувства, воли. Характеризует механизм социального, исторического, культурного наследования; 2) гносеологическая категория, фиксирующая единство чувственно-эмпирической деятельности. Понятие О. активно развивалось в противостоянии эмпиризма и рационализма, по разному оценивающих статус О. в структуре познавательного процесса: от трактовки его в качестве единственного источника достоверного знания (эмпиризм и сенсуализм) до полного неприятия (крайние формы рационализма). В истории философии феномен О. интерпретировался как основа синтеза чувственной и рассудочной познавательной деятельности (Кант), как итог самодвижения и самопознания сознания (Гегель), как фрагмент деятельности субъекта познания, в котором идеальное и материальное "снимают" друг друга (второй позитивизм), как результат практической и познавательной деятельности (диалектический материализм), как содержание внутреннего мира субъекта (экзистенциализм). (См. также Постмодернистская чувствительность, Невозможность, Трансгрессия.)

И.А. Медведева

"ОПЫТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ" ("An essay concerning human understanding", 1690) — главный труд Локка,

"ОПЫТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ" ("An essay concerning human understanding", 1690) — главный труд Локка, посвященный преимущественно вопросам гносеологии. Целью своей работы Локк ставил исследование "происхождения, достоверности и объема человеческого познания". Работу над книгой он начал в 1671 и завершил ее в основном к 1686, продолжая далее частичную доработку. Книга вышла в Лондоне, в издательстве Томаса Бассета. Этому изданию предшествовало сжатое изложение основных идей Локка, опубликованное на французском языке в Голландии в 1688. При жизни автора вышло еще три издания "О.оЧ.Р." с изменениями и доработками (в 1694, 1695 и 1700), а также издания на французском и латинском языках. В посмертном архиве Локка сохранилось три черновых наброска "О.оЧ.Р.", которые относятся к 1671 и 1685. Их новое издание вышло в Оксфорде в 1980. Кроме черновых набросков в архиве философа было обнаружено также неоконченное произведение на тему о том, как "управлять разумом" при поисках истины, которое он хотел добавить к "О.оЧ.Р.". Оно пронизано идеей практического использования знаний. Его напечатали в 1706 вместе с пятым изданием основного произведения. Одним из исходных положений теории познания Локка был тезис о происхождении всего человеческого знания из опыта, под которым он понимал чувственное восприятие внешних объектов. Для обоснования своих взглядов Локк подвергает критике популярную в то время в гносеологии теорию врожденных идей картезианцев, кембриджских платоников и Мальбранша, признававших особое вневещное знание. Эта критика, которой посвящена вся первая книга "О.оЧ.Р.", опирается на глубокое убеждение философа в существовании внешних объектов, независимых от человеческого разума. Локк, придерживаясь мысли о том, что нет ничего в мыслях, чего бы не было в чувствах, пришел к утверждению, что на опыте основывается все наше знание. Это положение является исходным пунктом для всего мировоззрения философа. Сознание

новорожденного, по мысли Локка, — это "чистая доска" и только опыт, состоящий в первую очередь из ощущений, наполняет его содержанием. Опыт состоит из идей, под которыми Локк понимал любой "объект человеческого мышления": чувства, представления, впечатления, понятия, продукты воображения, интеллект, эмоциональные и волевые акты души, а также иногда и чувственные качества в самих объектах. Вопросу о происхождении идей в уме человека посвящена вторая книга "О.оЧ.Р.". Источник отображения внешнего мира Локк видит в самом объективном мире: "простые идеи не выдумки нашего воображения, а естественные и закономерные продукты вещей, которые... действуют на нас". Простые чувственные идеи Локк разделил на первичные и вторичные качества. Первичные качества не отделимы от тела, "реально существуют" в самих телах, присущи им всем и всегда — это протяженность, фигура, толчок, механическое движение, покой и телесная непроницаемость. О вторичных качествах, по мысли Локка, нельзя сказать с полной уверенностью, что они отражают свойства внешних вещей, такими как они есть. Это идеи, возникающие в сознании субъекта только при соответствующих условиях восприятия. У Локка наличествуют несколько решений проблемы об отношении идеи вторичных качеств к вещам. Но в основном он считает, что идеи вторичных качеств соответствуют силам, которые присущи телам, находящимся вне нас. Особая структура сочетаний первичных качеств обладает способностью вызывать в уме человека идеи вторичных качеств. В качестве особого внутреннего опыта Локк выделяет так называемую рефлексия. В рефлексии ум познает свои чувственные и эмоциональные процессы. Вводя понятие рефлексии, философ, по сути, признает активность сознания и самосознания. При этом он указывает, что рефлексия может существовать только на основе чувственного внешнего опыта. Помимо внешнего опыта, рефлексия порождает идеи существования, времени и числа. Пытаясь объяснить относительную устойчивость сочетания идей внешнего опыта, Локк приходит к предположению о некоторой связующей их субстанции — ма-

742

терии, которую он понимал как "плотную субстанцию". В то же время понятие материальной субстанции представлялось Локку неотчетливым, а способ образования этого понятия — сомнительным. Идея субстанции — продукт воображения: люди представляют себе "под" вещами с их многообразными качествами некоторую общую для них опору. В определенной степени Локк продолжает традиции номинализма: все вещи, которые существуют — единичны. Но у них есть сходство в тех или иных свойствах. Разум на основании этого сходства создает общие идеи, которые затем фиксируются в знаках. Процесс познания, начинаясь от простых идей, идет к сложным, в чем, согласно Локку, проявляется присущая сознанию активность. На основе сравнения, сопоставления и абстрагирования разум получает сложные идеи. Процесс обобщения идет следующим образом: единичные объекты определенного класса расчленяются на простые свойства, выделяются те, которые повторяются, что дает общую идею. Проводя различие между видами знания по степени достоверности, Локк считал исходным чувственное знание: оно содержит сведения о существовании вещей вне нас и в этом смысле является почти "интуитивным". Давая знания единичных свойств вещей, оно приближается к знанию более общего характера через использование аналогий, свидетельств различных лиц и пр. Это вероятностное знание. Второй вид знаний демонстративное — т.е. знание через умозаключения, среди которых Локк выделял умозаключение через сравнение и вообще отношения идей. Высший вид знания — интуитивное знание, т.е. непосредственное восприятие разумом соответствия или несоответствия идей друг другу. Дело в том, утверждал Локк, что еще до умозаключений активность ума проявляется в образовании сложных идей посредством невольного или активного комбинирования простых идей тремя способами. Первый представляет собой суммирование простых идей, благодаря чему появляются сложные идеи субстанций (здесь под субстанцией понимаются самостоятельные единичные объекты), а также идеи модусов (т.е. признаков и действий субстанций) — простых (образуемых соединением однородных простых идей) и смешанных (образованных посредством аналогичных соединений разнородных идей). Второй способ — это сравнение идей, благодаря чему получают идеи отношений. В соответствии с концептуалистскими взглядами Локка на соотношение общего и единичного, он разрабатывает третий способ образования производных идей в третьей книге "О.оЧ.Р.". Третий способ представляет собой обобщение через предшествовавшую абстракцию, когда суммируются идеи, предварительно отвлеченные от предметов данной группы, в результате чего возникают общие идеи. Локк та-

ким образом сформулировал теорию преобразования простых идей в сложные. Простые идеи — это только первичный материал для размышления (и именно это их объединяет). Их можно различить по источнику, из которого они исходят: простые идеи ощущения (зрение, чувство протяженности, пространства, движения) и рефлексии, которые разум находит в себе самом (восприятие, воля). Но существуют и такие простые идеи, которые опираются и на ощущения, и на рефлексия одновременно: удовольствие, печаль, могущество, существование. В этом контексте Локк различал несколько типов познания, в зависимости от их отношения к действительности. При восприятии простых идей душа пассивна. И наоборот, она активно участвует в процессе образования сложных идей из простых, протекающих в трех формах: соединении, сопоставлении и абстрагировании. Иными словами, деятельность разума заключается в соединении и разъединении простых идей. Согласно Локку, существуют три формы сложных идей: идеи субстанции (вещь существует сама по себе: идея свинца, идея человека), идеи модуса (вещь, представляемая ими, не существует сама по себе: идеи треугольника, убийства), идеи отношения, состоящие в сравнении двух отчетливых идей.

Следовательно, познание заключается в анализе соответствия или несоответствия двух идей. Вопрос о реальности общего Локк решал следующим образом: "деление вещей на виды и обозначение по ним есть работа разума, который из наблюдаемого между вещами сходства делает предпосылку к образованию отвлеченных общих идей и устанавливает их в уме вместе с относящимися к ним названиями". Локк выдвигает понятие семантики как общей теории знаков и их роли в познании. В четвертой книге "О.о.Ч.Р." Локк рассматривает вопрос о соотношении между простыми идеями и их внешними источниками. Этот вопрос выступает здесь в качестве проблемы истины. Истину Локк понимает как соответствие идей объектам и связей между идеями и связям между объектами: "Наше познание реально лишь постольку, поскольку идеи сообразны с действительностью вещей". Кроме того, философ ставит вопрос о соотношении разума и веры и решает его в пользу разума. По отношению к вере разум оказывается у Локка высшей инстанцией, от человеческого разума зависит признать или не признать какое-либо положение за истину откровения. На основе произведенного анализа Локк очерчивает границы человеческого разума, — того, что человек может познать и понять: мы не способны иметь положительного знания о бесконечности, о вечности, о делах Бога; наша собственная сущность доступна нам лишь через проявления мысли в актах рефлексии; и наконец, реальная сущность вещей недостижима для сознания, которое способно постигнуть

743

только их номинальную сущность. В своем трактате Локк изучает человеческое познание в его истории, в процессе его становления. И познание он рассматривает лишь с точки зрения истории, этнографии, лингвистики и психологии. Но Локк не исследует этот вопрос с точки зрения физики. Философ также не касается проблем природы и сущности души, действительных причин ощущений и тех идей, которые душа находит в самой себе.

Ю.В. Никулина

ОРИГЕН (ок. 185—254) — христианский теолог, философ, ученый, представитель ранней патристики.

ОРИГЕН (ок. 185—254) — христианский теолог, философ, ученый, представитель ранней патристики. Один из восточных Отцов Церкви. Основатель библейской филологии. Автор термина "богочеловек". Учился в Александрийском христианском училище Климента Александрийского. После бегства Климента преподавал в училище (с 203) философию, теологию, диалектику, физику, математику, геометрию, астрономию. Возглавлял училище (217—232). Рукоположен ок. 230 епископами Александром Иерусалимским и Феоктистом Кесарийским. Немедленно отлучен от Александрийской церкви Собором, созванным епископом Александрии Деметрием (на основании того, что в юности О. осуществил самооскопление). В 231 рукоположение О. было аннулировано следующим Собором. Позже О. основывает школу в Кесарии (Палестина) при поддержке местного епископа. Умер после пыток и пребывания в заключении (250—252) во время очередного гонения христиан. Основные труды: "Трактат о началах" (220—225), "Против Цельса", "Трактат о демонах" и др. (Всего перечень работ О. насчитывает ок. 2000 "книг" в античном смысле слова — комментариев, гомилий, схолий, фрагментов и пр.). Восприняв ряд системных идей из учения Платона (бессмертие и пресуществование душ, "не-тварный" Бог, постижение Бога через созерцание), О. использовал подходы аристотелевской диалектики, а также — применительно к исследованию психологических проблем — вокабуляр стоицизма. При этом О. счел необходимым отказаться от ряда существенных тезисов ортодоксального платонизма (в частности, теории идей и диалектики). Критиковал Платона за осуществленное им описание армии богов и демонов в диалоге "Федр", полагая, что оно было внушено ему "самим диаволом". Запрещал своим ученикам чтение трудов киников, эпикурейцев и скептиков, опасаясь, "чтобы их душа не загрязнилась от слушания речей, которые, вместо того чтобы приводить их к благочестию, являются противоположными божественному культу". Считая себя толкователем Священного Писания, О. посвятил свою деятельность раскрытию аллегорического "измерения" текстов Библии. О. подчеркивал, что "если тщательно изучить Евангелие во многих отношениях, рассматривая его с точки зрения противоречий, связанных с историческим значением слова... то охватывает головокружение и после этого или перестанешь выступать за истинность Евангелий и вычитывать из них то, чему привержен, так как не осмеливаешься полностью отказаться от веры в Господа, или признаешь четыре Евангелия и связываешь их истинность не с телесными знаками". Не хотел подняться над буквой, а показывать себя ненасытным в ее отношении, по идее О., есть признак жизни во лжи. Поскольку, утверждал О., Бог является автором Священного Писания как такового, постольку ничто в этом тексте не выступает не имеющим сакрального значения. (Ср. Иисус Христос о Законе: "доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все".) Все слово Божие, по версии О., — тайна: "Дело в том, что образами притчей являются все вещи, которые записаны и отражают определенные тайны, являются отражением божественных вещей. Относительно этого — во всей церкви одно мнение, что весь Закон духовен". О. выступил автором примечаний и комментариев ко всем книгам Ветхого и Нового Заветов, делая особый акцент на проблеме провиденциализма. О. рекомендовал ученикам изучать самые разнообразные поэтические и философские сочинения, написанные как греками, так и варварами, за исключением "произведений атеистов и тех, кто отрицал Провидение". По мысли О., путь к постижению

смысла Священного Писания ("совершенного и гармоничного средства выражения Бога", "единого совершенного тела Слова") изоморфен познанию как таковому. Познание же заложено в самой душе человеческой как одно из ее устремлений: "Как только душу поразила огненная стрела знания, она уже не может предаться праздности и успокоиться, но будет всегда стремиться от хорошего к лучшему и от него вновь к более высокому". Предмет людского познания, с точки зрения О., бесконечен (у О. человек, познавая, "находит все более глубокое и тем неизъяснимее и непонятнее оно для него") и организован в соответствии с тем, что человек соприкасается с видимым материальным миром и лишь на этом фундаменте способен постигать мир невидимый: "Бог создал две природы — видимую природу, т.е. телесную, и невидимую, каковая является бестелесной... Одно было создано в собственном смысле и ради себя, а другое лишь сопутствует и было создано ради другого". Истинное, согласно О., суть небесное и оно — цель познания: "...если кто-то дарит нам какой-то вещественный предмет, то мы не говорим, что он подарил нам и тень предмета, потому что вещь он нам подарил, не имея намерения подарить предмет и тень. При передаче же предмета одновременно происходит и сопередача тени". "Посюсторонняя", конкретная вещь, по версии О.,

744

имеет определенное подобие соответствующей вещи небесной, да и всему "потустороннему" миру: "может быть... она является не просто образом какой-то небесной вещи, а Царства Небесного целиком". Тяга к познанию, по мнению О., — основа для овладения христианским учением, при этом предпочтительнее ученики, разделяющие истины веры после их "разумного и мудрого" исследования, а не те, юга усваивает их "простой верой". (О. ссылается на апостола Павла, сказавшего: "...ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих".) О. ставил целью опровергнуть мысль, согласно которой христианство отрицательно относится к образованным людям: "...кто держится такого мнения, тот пусть обратит свое внимание на то, что Апостол /Павел. — **А.Г./...укоряет простых людей, которые отвергают созерцание духовных, невидимых и вечных истин и занимаются только чувственными вещами и на них сосредоточивают все свое помышление и стремление". Только образованные люди, по убеждению О., способны рассуждать о "тех высочайших важнейших вопросах, которые в каждом отдельном случае свидетельствуют и обнаруживают существование философского обсуждения их у пророков Божиих и Апостолов Иисуса", только они "в состоянии проникать в смысл образов и прикровенных мест в законе, у пророков и в Евангелиях". Квинтэссенцией христианского образования О. полагал, чтобы "юноши, после предварительной подготовки, полученной ими от занятия общеобразовательными науками и философией, могли достигнуть славного и возвышенного состояния велеречия христианского, недоступного для большинства народной массы". Как учил О., "...Слово, стоящее перед учениками, призывает слушателей поднять очи к нолям Писаний и к полю, где в каждом отдельном существе присутствует Слово, чтобы они увидели белизну и сияющий блеск света истины, присутствующий везде". Главное философское сочинение О. — "Трактат о началах" — включает четыре книги, посвященные Богу, миру, человечеству и Священному Писанию. О. подчеркивал, что учит о Боге "только то, что составляет "непреложную" истину, — то, что может понять даже простой человек, хотя и не так ясно и вразумительно, как это могут делать только немногие, старающиеся более глубоко понять тайны веры". Записавшие Евангелие, согласно мнению О., скрыли объяснение соответствующих притч, ибо откровение, данное о них, превосходило природу и свойство букв, а толкование и прояснение этих притч таково, что "весь мир не смог бы вместить книг, которые нужно написать об этих притчах". Бог-Отец, действующее провидение (см. **Провиденциализм**), согласно О., "неизмерим и непостижим", принципиально нематериален и аб-**

солютно един. (По мысли О., "...следует толковать "сердце Божие" как силу Его разума и Его силы в управлении вселенной, а его Слово как выражение того, что присутствует в этом сердце".) Бог-Отец как Основа Бытия или "Первый Бог" может быть познан только Богом-Сыном (Логосом), а также Святым Духом, вечно порождаемыми Первым Богом. Бог-Отец, по О., открывает себя через Бога-Сына суть вечно сущего Слова Бога, совечного Отцу. Бог-Сын (у О. не столько избавитель, сколько образец) — Иисус Христос — воплощается также в Моисее и пророках, и — в некоторой мере — в "великих мужах" античной Греции. Святой Дух, по мнению О., также совечный Отцу и Сыну, вдохновляет Писания. Последние — ибо каждая буква в них боговдохновенна — суть ключ к пониманию загадок жизни. Бог у О. "создал Писание как тело, душу и дух — как тело для тех, кто был до нас, как душу для нас, но как дух для тех, кто "в будущем унаследует жизнь вечную" и дойдет до вещей небесных". С точки зрения О., "Сын, будучи менее Отца, стоит выше только разумных созданий (ибо Он — второй после Отца), а Святой Дух — еще меньше и живет только в душах святых". О. отрицал мнение, достаточно распространенное во 2—3 вв., согласно которому Бог Ветхого Завета, будучи справедлив, но не благ, не идентичен Богу — Отцу Иисуса, несправедливому, но благому. Святой Дух же, по мысли О., до боговоплощения доступный лишь пророкам, ныне и во веки веков будет дан всем верующим во Христа. Неоднократно используя понятие "свободной воли", О. полагал ее присущей не только всем "разумным тварям", но даже (до некоторой степени) и природному порядку. Все, имеющие свободную волю, ответственны перед Богом: именно Божественная максима о праведной жизни и доказывает, согласно О., возможность выбора между добром и злом. (Зло, по О., — нежелательное следствие доброго намерения.) Все мироздание, по мнению О., со временем восстановит первоначальное

единство со всем сотворенным, поколебленное "грехопадением". Выступал сторонником идеи конечного спасения всего сущего (см. **Апокатастасис**). О. отвергал просветительский потенциал буквального истолкования сакральных христианских текстов: подлинная их интерпретация, по О., предполагает наличие разных смысловых уровней ("телесного" — буквального, "душевного" — морального, "духовного" — философско-мистического) для различных категорий верующих и посвященных. (С точки зрения О., "идти по следам стад" — означает последовать учению тех, кто сам остался грешником и не смог найти снадобья для излечения грешников. Кто пойдет за этими "козлищами" (грешниками), тот будет бродить "у кушей пастырских", т.е. будет стремиться ко все новым философским школам. Вдумайся поглубже, сколь ужасно то,

745

что скрывается за этим образом".) Посвященные же, согласно О., и осуществляют Божий промысел по просвещению людей и эволюции мира: "Люди Божий есть "соль", которая держит мирские взаимосвязи на земле, и вещи земные сохраняются в совокупности, пока "соль" не изменится". О. полагал оправданным наличие "тайной" христианской традиции, сопряженной с задачей "сохранения учения от болтовни и насмешек не понимающих христианских таинств". (Ср. "водораздел" у Филона Александрийского: ученики, которые, "обучаясь и преуспевая в учении, достигают совершенства", и более избранная категория — "удалившихся от поучений и ставших одаренными учениками Бога"; согласно Филону Александрийскому, "дается как явное изложение для многих, так и как прикровенное для немногих, которые изучают пути души, а не формы тел".) Как отмечал О. по поводу христианского мировоззрения, "если наряду с общедоступным учением и есть в нем нечто такое, что не сообщается многим, то это составляет особенность не только учения христиан, но и учения философов; у этих последних точно так же были некоторые всем доступные учения и учения сокровенные". Люди-подвижники, приобщаемые к подлинным глубинам Учения, согласно О., должны отвечать определенным социальным и нравственным характеристикам: "...к таинствам и к участию в мудрости тайной, сокровенной, которую предназначил Бог прежде веков к славе (1 Кор. 2:7) своих праведников, мы не призываем ни негодяев, ни воров, ни разрушителей стен, ни осквернителей могил, вообще никого из подобных людей... Мы призываем всех этих людей только к исцелению". Иисус, по мысли О., "готовит своим больным не отвары из трав, а лекарства из тайн, заключающихся в словах. Если видеть эти лекарства Слова, рассеянными как дикие растения, и не знать силу каждого высказывания, ты пройдешь мимо них, как мимо бесплодной травы, потому что не найдешь там того, что обычно присуще красивому языку". Эдиктом императора Юстиниана (543) О. был объявлен еретиком. Учение О., явившее собой первое системное изложение идей христианства в философском контексте, оказало значимое воздействие на творчество последующих мыслителей: Евсевия Памфила, Григория Назианского, Григория Нисского, Василия Великого и др. Избранные произведения О. издавались во Франции (де ла Ру) в 1733—1759 (в 4 томах) и в Германии (Ломматцш) в 1831—1848 (в 25 томах).

А.А. Грицанов

ОРТЕГА-и-ГАССЕТ (Ortega y Gasset) Хоце (1883— 1955) — испанский философ.

ОРТЕГА-и-ГАССЕТ (Ortega y Gasset) Хоце (1883— 1955) — испанский философ. Докторская диссертация О. (1904) — "Ужасы тысячного года" (об исторических условиях и хилиастических умонастроениях во Фран-

ции эпохи раннего средневековья). Профессор Высшей педагогической школы в Мадриде (с 1908). Преподавал курс метафизики в Мадридском университете, возглавляя одноименную кафедру факультета философии и языка (1910—1936). Основатель (1923) журнала и издательства "Revista de Occidente". Основатель (1948) Института гуманитарных наук в Мадриде. Творчество О. оказало существенное воздействие на испанскую и мировую философию и культуру. Не являясь философом-систематиком, ориентируясь на заочный диалог в сократическом стиле с классиками предшествующей философской традиции (Галилей, Лейбниц, Кант, Гегель и др.), О. стремился в первую очередь конструктивно преодолеть постулаты рационализма Декарта, в соответствии с которыми, по О., человек в главной своей ипостаси, — человек "познающий", а не человек "живущий". (Наука, согласно О., выступала "общественной догмой", не способной при этом высказать что-либо вразумительное "о великих переменах в судьбах человечества".) О. акцентировал собственное неприятие тезисов учения Декарта, в соответствии с которыми деятельность человека разграничивалась на духовную и психофизическую. (Схема Декарта о независимости самосознающего человека вкупе с необходимостью разработки нового философского метода, который, по Декарту, требовал "ума, способного легко отрешаться от услуг внешних чувств", принадлежащих телу, результировалась в противопоставлении двух субстанций бытия человека — мыслящей и протяженной. Таким образом, человек у Декарта выступал в двух мыслимых "вещных" ипостасях: мыслящей, но не протяженной, либо протяженной, но не мыслящей.) То, что для Декарта в конечном счете являлось изошренной игрой воображения, для общественной практики 20 в. выступило как реальность: человек в контексте определенных целенаправленных трансформаций культуры превращался в вещь, в компонент соответствующей системы отношений мира, а содержание его связей с природной и социальной

действительностью редуцировалось к получению подлежащего калькуляции практического результата. По мнению О., культура есть не только особый живой организм, но также и совокупность устремлений самих людей. "Верования", "идеи, которыми мы являемся", по мысли О., суть неотъемлемая "конститутивная потребность каждой человеческой жизни, какова бы она ни была". Полагая главной угрозой для культуры 20 в. утрату человечности как таковой, О. акцентировал внимание на утрате современным человеком "ощущения трагизма", на его пагубной самоуспокоенности. Последняя, по О., "способствует тому, что человек перестает воссоздавать в себе те человеческие начала, которые являются основой его истинно человеческой структуры, и для человечества

746

становятся возможны "движения назад", гораздо более основательные, чем все известные до сих пор, вплоть до полного исчезновения человека, полной потери человеком самого себя и его возвращения на лестницу животного царства". Роковая для 20 в. интенция европейского интеллектуализма об управляемости человеком и людьми, о допустимости внешней заданности их бытия стала фокусом неприятия для О. О. в числе первых осознал, что Европа вступает в новый период исторического развития, аналогичный двухвековому Возрождению: "мы покидаем одно время, чтобы вступить в другое". По мысли О., современная ему Европа родилась именно в тот момент, когда Сократ открыл Разум. Сопряженным с этой же проблемой выступило и неприемлемое для О. допущение Декарта о неравноправии, "разносортности" миров искусственных, условных, идеально создаваемых — продуктов мышления человека, с одной стороны, и предметно-реального мира, с другой. Последний, таким образом, являл собой всего лишь объект для приложения творческих преобразующих потенций рафинированного разума и соответствующих философских систем. Поэтому спонтанные феномены бытия человека, согласно О., особенно значимы в качестве предмета философского исследования. Именно личностные структуры сознания и существования индивида интересовали О. в первую очередь. О. отвергает продуктивность введения в традицию классического философского рационализма категории "чистый разум" с приданием ему статуса всеобъемлющего теоретико-познавательного средства. Сфера иррационального как в общественной, так и в индивидуальной жизни людей остается, по мнению О., вне возможностей освоения рационалистическим разумом, стремящимся постигать область человеческого бытия по калькам объяснения природных феноменов. Как отмечал О., "чудесные успехи естественных наук по познанию вещей находятся в резком противоречии с их бессилием перед собственно человеческим. Человеческое ускользает от физико-математического разума ... Физический разум не способен сказать о человеке ничего определенного. Прекрасно! Но это означает лишь то, что мы должны со всей решимостью отказаться от изучения человека с помощью физических и естественнонаучных методов. Вместо этого рассмотрим человека в его спонтанности, таким, каким он нам видится, каким выходит нам навстречу. Иными словами, крах физического разума открывает путь жизненному и историческому разуму". По убеждению О. (сходному с подходами экзистенциально-феноменологической философии), человек создает жизнь ежеминутно, "здесь и сейчас", в процессе этого самотворения он перманентно находится в положении выбора. Человек по истинной природе своей суть усилие явиться собственным проектом

— тем, чего еще нет. По О., "жизнь — это проект или программа существования" ("Размышления о технике", 1939). Бытие индивида не данность, а возможность. Именно в таком контексте О. и предлагает собственную теорию "перспективизма". Развивая главный тезис последнего (любое познание задается личной позицией мыслителя, исследователя, вне ее невозможна реально достижимая значимость всеобщности; разнообразие возможных мыслимых миров есть следствие соответствующих различным точкам зрения перспективных взглядов на единый мир), О. отмечал, что дух любого народа, каждого индивида, всякой эпохи в высшей степени избирателен в выборе истин. Только подобным образом реализуется конечная причастность людей к ним. Перспектива, претендующая на статус единственно возможной, — всегда ложная. Универсальность философских систем отражает лишь потенциальный и реальный индивидуальный горизонт их авторов. Мир, окружающий людей, по мнению О., организуется, структурируется и приобретает будущность лишь в контексте творческой активности сознания, познающего феномены бытия и живущего в них. В произведении "Размышления о Дон Кихоте" (1914) О. провозглашал приобщенность человека к миру, его неотъемлемость от него: "Я есть Я и мои обстоятельства" ("обстоятельства" не только природного, но также и культурно-социального порядка). Все вещи и существа Вселенной, по О., формируют наше окружение: эта реальность для человека исполняет роль неизбежного источника забот и проблем. "Техника" у О. — плод "усилия, труда и идей" человека, "зона безопасности" от диктата окружающей среды. Именно из этой зоны человек возвращается, вновь и вновь обретая и восстанавливая самого себя, обладая собой, — собой, которого у индивида "раньше не было". Благодаря технике люди оказываются в состоянии "моделировать планету в соответствии со своими пристрастиями", каждый раз генерируя "план" противостояния вещам окружающего мира. Согласно О., техника "противоположна приспособлению субъекта к среде, представляя собой, напротив, приспособление среды к субъекту". Как полагал О., "человек, техника и благосостояние — синонимы". Но исключительно верой в технику жить нельзя — жизнь становится бессодержательной и пустой. В отличие от всего в универсуме человек "никогда не является человеком безусловно; напротив, быть человеком как раз и означает быть всегда на грани того, чтобы не быть им, быть животрепещущей проблемой... драмой... опасностью... риском. В то время как тигр

не может перестать быть тигром, детигрироваться. человек живет в постоянной опасности дегуманизироваться". В попытках разрешения указанных экзистенциальных проблем человек вынужденно конструирует собственную экзистенцию и

747

тем самым осуществляет избранный им самим проект жизни на основании полета собственной фантазии. Фантазия — основание и предпосылка индивидуальной свободы, жить — означает "упражняться в свободе". По идее О. ("Человек и люди" — работа издана посмертно, в 1957, на основе курса лекций, прочитанного в 1930— 1940-е), человек по природе своей неизбежно вынужден контактировать с вещами окружающего мира, но иногда (и в этом его отличие от животного) он способен поворачиваться к миру спиной в процессе "самоуглубления". Эту "чудесную способность человека временно освобождаться от порабощения вещами" О. связывал с наличием у людей собственного внутреннего мира: индивиду есть куда устремиться, есть, где находиться, когда он временно отвлекается, уходит от мира. Человек, по мнению О., — это "существо, обреченное перевести необходимость в свободу". О. постулирует особую роль спонтанных проявлений индивидуальной и межиндивидуальной жизни, обладающих существенной мерой и степенью независимости и противопоставленных жизни социальной. В основании индивидуальной жизни, по О., находится подлинно свободный выбор человека в отличие от общественного отношения, которое не зависит от воли и сознания людей и в определенном смысле репрессивно по отношению к ним. Так, согласно О., обычаи, которые люди исполняют, не осознавая их значения в полном объеме, относятся именно к этой категории социальных феноменов. Изучение человеческого бытия как на общественном, так и на индивидуальном уровне, выступает у О. предметом т.наз. "философской социологии". (В идеологическом ракурсе подобная позиция О. в конечном счете была противоположена идеям революционизма, пронизывающим европейскую культуру 17— 19 вв. Вера в самоценность и самодостаточность крупномасштабных социально-экономических экспериментов, призванных оптимизировать жизнь отдельно взятых представителей рода человеческого, была неприемлемой для О.) В работе "Восстание масс" (1929) О. одним из первых зафиксировал феномен возникновения "массового сознания" в европейском менталитете: "масса" у О. трансформируется в толпу, представители которой захватывают господствующие позиции в иерархии общественных структур, навязывая собственные люмпенские псевдо-ценности остальным социальным движениям. Основное свойство существа из "массы" — не столько его стандартность, сколько физическая инертность. "Масса" конституируется, согласно О., не на основе какого-либо определенного общественного слоя. Речь идет о таком "способе быть человеком", в рамках которого предпринимаются насильственные попытки преобразовывать устройство общества, принципиально игнорируя закономерности его функционирования. Ре-презентанты "массы" живут без определенного "жизненного проекта", находя смысл существования в достижении предельной идентичности с другими. Они не осознают, что демократические культурные институты требуют постоянной поддержки, бдительности людей — "человек массы" социально безответствен. Всю свою жизнь он готов передоверить государственной власти. В книге "Что такое философия?" (1929) О. пришел к выводу о том, что философия начинается там и тогда, где и когда она трансформируется в самоосознающий интеллектуальный феномен, самостоятельный по отношению к науке и обращенный не к фрагментам реальности, а к реальности в целом (Фихте, Шеллинг, Гегель). Эти философские системы, по мысли О., были избыточно сопряжены с уверенностью в разумном характере прогресса европейской культуры, в ходе эволюции которой предполагалось заведомо обреченным на гибель все трагическое и несчастное. Результатом такого философского самодовольства и самолюбования, по мысли О., явилась катастрофа философии второй половины 19 в., трагическая нефилософичность этого исторического периода. Разрабатывая собственную концепцию культуры ("Дегуманизация искусства", 1925; "Человек и люди", 1927, и др.), О. обращал особое внимание на то обстоятельство, что идеями культуры человек живет, они вплавлены в его повседневные репертуары поведения и жизнедеятельности. О. предлагал различать "идеи-изобретения", заключающие в себе наиболее строгие истины науки — наши творения, и "верования" — "молчаливое наследие", полученное от прошлых эпох. Когда последние начинают впадать в противоречие друг с другом, человек пытается изобрести новые идеи, которые суть удавшиеся фантазии ("треугольник и Гамлет имеют одну и ту же родословную. Они дети безумной семьи", — утверждал О., имея в виду фантазию людей). Идеи подлинно человеческой культуры не анонимны и не автономны от людей (как идеи науки). Кризис культуры в 20 в., как утверждал О., — это кризис "чистого разума картезианского человека", оттесняемого "жизненным разумом", носителем спонтанной человеческой культуры. ("Чистый разум, — провозглашал О., — должен передать свое господство жизненному разуму...") Анализируя соотношение понятий "жизнь" и "разум", О. в работах "Тема нашего времени" (1923), "Нивитализм, ни рационализм" (1924), "История как система" (1935) подчеркивал неизбежную значимость проблемы взаимосвязей и взаимозависимости жизни человека в ее тотальности с разумом и его проявлениями. Жизнь — это энергия космоса, аккумулирующаяся в единичных вещах, в каждом отдельном случае содержащая потенциальный проект своего существования. Осуществление последнего и есть основа процесса жизни,

748

жизнь есть "сама себя пожирающая деятельность". Наука не в состоянии сказать что-либо определенное о грядущих значимых изменениях в жизни людей. Грандиозные успехи в изучении природы, по мнению О., не исключают, а скорее предполагают возможность и неизбежность "провала" науки, т.е. физического разума в исследовании жизни человека в целом. Разум (наука) у О. — не более чем аппарат для конституирования условной субъективной картины мира, неправомерно отождествляющий собственные закономерности с законами бытия. Преодолевая стартовую избыточную биологизированность собственных трактовок "жизни", О. впоследствии отказался от самообозначения "витализм" (заместив его термином "рациовитализм") применительно к своим философским воззрениям. Жизнь у О. — это жизнь любого человека, т.е. того первоначального Я, которое и призвано, должно прожить жизнь. Человек — всегда человек в собственной истории, его жизнь — это драма, "чистый случай". Недопустима любая детерминированность, заданность, социальная ангажированность жизни человека, недопустима идеологическая обусловленность последней: только внутренние установки индивида вправе нести его от ситуации к ситуации. Рефлексия над этими феноменами, согласно мнению О., возможна и осуществима только в контексте специально употребляемых категориально-понятийных средств: "Я", "этот", "здесь" и т.п. Все понятия, посредством которых возможно мыслить подлинную реальность человеческой жизни, — полагал О., — могут быть лишь окказиональными, ибо жизнь человека есть "чистый случай". Не сознание в единстве его жизненных функций, по О., выступает опосредующим звеном между "субъектом" и "объектами" (хотя О. в принципе не принимал саму эту модель), а человек и вещи в их взаимной открытости друг другу. Философия призвана прояснять взаимосвязь человека и мира в состоянии открытости, обнаженности последнего, лишь в состоянии одиночества индивид вправе ждать от феноменов окружающей действительности свидетельства их подлинности. Смысл и пафос в оценке конструктивных усилий философов-профессионалов сводится, согласно О., не столько к выяснению меры истин и заблуждений, сколько к определению искренности их самих. [См. также **"Восстание масс"** (Ортега-и-Гассет).]

А.А. Грицанов

ОРТОДОКСИЯ (лат. *ortos* — правильный, *doxa* — мнение)

ОРТОДОКСИЯ (лат. *ortos* — правильный, *doxa* — мнение) — 1) в теологии: эквивалент православия (не в конфессиональном, но в оценочно-семантическом его смысле); 2) в философии культуры: феномен канонического воспроизведения в рамках традиции определенной теоретической системы, обретшей аксиологически

акцентированный статус учения, — вне значимых семантических трансформаций ее содержания, однако, при неизбежной редукции последнего с течением времени. В своем становлении каждая О. проходит такие этапы, как: а) содержательное становление концепции; б) оформление вокруг концептуального ядра будущей О. пояса культурных поведенческих программ, фиксирующих ее предпочтительный по отношению к другим концептуальным системам статус; в) конституирование соответствующей концептуальной системы в качестве собственно О., что предполагает официальное санкционирование ее со стороны внеконцептуальных структур (государство, церковь и др.) посредством придания ей статуса единственно легитимной интерпретационной стратегии в соответствующей предметной области. Оформившаяся О. исключает релятивизм трактовки, обретая черты социальной мифологии и функционируя в режиме идеологии, и — в перспективе — имеет тенденцию к трансмутации от организованной в форме проблемного знания концепции к замкнутому и формализованному догматическому кодексу (см. **"Скандал в философии"**), тяготеющему — при аппликации на массовое сознание — к катехическим жанрам бытия в культуре. В философии постмодерна О. интерпретируется в качестве аксиологически выделенной "метанаррации", или "большой наррации", в рамках классики и модерна (Лиотар) — в отличие от принципиально плюральных постмодернистских нарративных практик (см. **Нарратив, Закат метанаррации**).

М.А. Можейко

ОСЕВОЕ ВРЕМЯ — философско-историческая категория, введенная

Ясперсом как средство осмысления единства истории

ОСЕВОЕ ВРЕМЯ — философско-историческая категория, введенная Ясперсом как средство осмысления единства истории и являющаяся одной из опорных в современной исторической мысли. Размышления Ясперса об истории органично вплетены в общий контекст его экзистенциальной философии и призваны содействовать "углублению нашего осознания современности". Человек есть историческое существо, а сама история предполагает пронизывающий время смысл, обеспечивающий осмысленность человеческих поступков. Однако современность, характеризующаяся радикальным разбожествлением мира, ставит под вопрос наличие какого-либо высшего смысла в истории. Тем более, что прежние святыни, имевшие локальное значение, не в состоянии обеспечить духовное единство всего человечества, насущно необходимое в условиях глобализации общественной жизни. Вопрос о смысловом единстве всей истории, без которого она рассыпается на бессвязный набор событий, ставится Ясперсом прежде всего как вопрос о возможности осмысленного действия человека в современном мире. Однако истоки и цель исто-

рии, объединяющие человечество в единое целое, достоверно неизвестны и непосредственно ощутимы "лишь в мерцании многозначных символов". Единство человеческой истории выступает у Ясперса предметом "философской веры", отличной от религиозной своей конфессиональной нейтральностью и наличием рационального обоснования. В качестве эмпирически наблюдаемого воплощения той идеальной оси, вокруг которой разворачивается история всего человечества, Ясперсом указывается О.В. — период примерно с 800 по 200 до н.э. В этот промежуток времени в различных регионах параллельно возникают мощные духовные движения, связанные в Китае, прежде всего, с деятельностью Конфуция и Лао-цзы, в Индии — мыслителей Упанишад и Будды, в Иране — Заратустры, в Палестине — пророков, в Греции — философов и трагиков. Несмотря на локальное своеобразие этих процессов, по Я., это было по существу единое духовное движение, имеющее значение для всего человечества и сформировавшее тот тип человека, который существует поныне. Важнейшей характеристикой О.В. Ясперс считает прорыв мифологического мирозерцания — основы "доосевых" культур. Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью и само-собой-понятностью приходит конец. Твердые изначальные устои жизни начинают колебаться, человек осознает хрупкость своего бытия; возникают религии спасения, связанные с идеей трансцендентного единого Бога. Борьба против мифа ведется и со стороны рационально проясненного опыта: бессознательно принятые ранее воззрения становятся предметом критического внимания, начинается духовная борьба, в ходе которой каждый пытается убедить другого, обосновывая свои идеи. О.В. является концом непосредственного отношения человека к миру и к самому себе. Человек уже не замкнут в себе и поэтому открыт для новых безграничных возможностей. Он ставит вопросы о смертности, о трагической вине, вырастающие в один общий вопрос — о смысле человеческого существования, который перестает быть самоочевидной данностью. Обобщенно все эти изменения в человеческом бытии можно назвать одухотворением. С этого периода, по Ясперсу, берет свое начало общая история человечества. Вначале О.В. ограничено в географическом отношении, но постепенно становится всеохватывающим. Тем, что тогда свершилось, человечество живет по сей день — каждый его новый подъем сопровождается актуализацией опыта "осевой эпохи".

В.Н. Фурс

"ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ"

"ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ" — марксистская интерпретация фундаментальной проблематики, фундирующей философское знание, а именно — проблемы соотношения бытия и сознания. Конституирование категориальных средств философии как рациональное осмысление и экспликация содержания универсалий культуры объектного, субъектного и субъект-объектного рядов (см. **Универсалии, Философия**) задает мировоззренческую размерность философской проблематике: проблема места человека в мире артикулируется в философии как проблема соотношения бытия и сознания. Именно в проблемном контексте "О.В.Ф." был впервые эксплицитно сформулирован в рамках французского Просвещения; в философии Гегеля осмыслен как "разрешение противоположности между бытием и сознанием". В целом, немецкая философия конца 18 — середины 19 в. рассматривала фокусируемую "О.В.Ф." проблему как фундаментальную для философской традиции: "вся история философии вращается вокруг вопроса... об отношении духовного к материальному" (Фейербах). Однако важно, что означенная постановка "О.В.Ф." в домарксистской философии не лишает его логического статуса проблемы, т.е. не деформирует специфику философского мышления как мышления по определению проблемного, организующего себя в качестве интеллектуального движения в пространстве непреходяще значимых (и в этом смысле — "вечных"), культурно аранжированных, т.е. по-новому ставящихся каждой исторической эпохой (и в этом смысле — "нерешаемых"), проблем. В рамках марксизма "О.В.Ф." приобрел принципиальный смысл и аксиологическую нагруженность. В его содержании было выделено два аспекта ("две стороны "О.В.Ф.""): генетический аспект соотношения материи и сознания (так называемый вопрос о первичности) и функциональный (вопрос о познаваемости мира). Аксиологическая акцентировка марксизмом материализма — в генетическом, а также гносеологического оптимизма — в функциональном планах "О.В.Ф." имплицитно задают артикуляцию последнего именно как вопроса, т.е. такой логической формы, которая в отличие от проблемы предполагает возможность не только исчерпывающе финального, но и правильного ответа (см. соответствующее приращение инвективной семантики самим понятиям идеализма и скептицизма в марксизме). Такой подход к философии инспирирует ее редукцию к доктринальному учению, продуцируя такие модусы ее существования, как программно-концептуальные кодексы и вопросно-ответная катехитика: от первых ее моделей у Энгельса до классического варианта в посвященном философии разделе "Краткого курса истории ВКП(б)" у И.Сталина. (См. **"Скандал в философии"**.) В проблемной же своей постановке "О.В.Ф." сохраняет свое конститутивное значение: в ответ на сформулированную К.Глюксманом оценку его позиции на конференции в Кюни (1970) как

"недооценивающей, чтобы не сказать отменяющей борьбу материализма и идеализма", Деррида возражает в том плане, что "значение этого невозможно переоценить". Наряду с этим, постмодернизм существенно

трансформирует содержание "О.В.Ф." в русле характерного для постмодернистской парадигмы отказа от референциальной концепции знака и ориентации на "игровой принцип" аргументации (Деррида) и "игры истины" (Фуко). Так, по формулировке Фуко, "основной вопрос философии, понимаемый как вопрос о духовности, заключается в следующем: что представляют собой преобразования, совершаемые в бытии субъекта, необходимые для достижения истины?" При условии, что философия как таковая трактуется как "форма мысли, которая... задается вопросом, *что* позволяет субъекту постигать истину" (Фуко). Однако, в целом, в философии постмодернизма с ее презумпцией отказа от линейного типа детерминизма центральным объектом аналитики становится отдельное "событие" (Фуко), "сингулярность" (Делез), "интенсивность" (П.Вирилио) и т.п. Принципиально единичные и уникальные события обладают особым статусом бытия, не предполагающим их артикуляции ни в качестве материальных, ни в качестве идеальных, — статусом "эффекта" (Фуко): "событие всегда производит эффект и является эффектом". В этом отношении "философия события", с точки зрения Фуко, "должна была бы двигаться в парадоксальном направлении, — в направлении материализма бестелесности". В этом контексте радикального постмодернистского отказа от метафизики и универсальной номадологической ориентации происходит смещение в акцентуации содержания "О.В.Ф.". В русле установок постмодернистски истолкованной генеалогии Фуко определяет в качестве центрального "вопроса философии" вопрос "о настоящем". По определению Фуко, "вопросом философии долгое время было: "В этом мире, где все гибнет, — что есть непреходящего? Что мы суть — мы, которые должны умереть, — в отношении к тому, что не проходит? Мне кажется, что начиная с XIX века, философия непрестанно приближается к вопросу: "Что происходит теперь, и что такое мы — мы, которые, быть может, суть не что иное и не более, чем то, что происходит теперь?". Вопрос философии — это вопрос об этом настоящем, которое и есть мы сами". (См. также **Номадология, Генеалогия, Настоящее, Эон.**)

М.А. Можейко

"ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ МЕТАФИЗИКИ" ("Die Grundbegriffe der Metaphysik") — работа Хайдеггера.

"ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ МЕТАФИЗИКИ" ("Die Grundbegriffe der Metaphysik") — работа Хайдеггера. Явилась названием лекционного курса, прочитанного Хайдеггером в 1929—1930. Ему предшествовали лекции 1925—1926, прочитанные в Риге, затем фундаментальный труд "Бытие и время" [см. **"Бытие и время" (Хайдеггер)**], а также лекции, прочитанные в Давосе в 1928 и их результат — работа "Кант и проблемы метафизики". Отношение Хайдеггера к метафизике эволюционировало на основании идей философии жизни: рассмотрение жизни с точки зрения длительности (Бергсон), интерпретации бытия как истории (Дильтей), отрицание истинности вечного и утверждение преходящего временного (Ницше), а также критики феноменологии. Феноменология, провозглашая идею философии как абсолютной науки, и дала толчок критическим настроениям Хайдеггера. По мнению мыслителя, начиная с эпохи Нового времени сущность науки как "исчисляющего и измеряющего" исследования выразилась в математизации знания, теории "действительного". Но философия занимается не предметно-наличным — это прерогатива позитивных наук, она осмысливает то, что не сводится к наличности. Человек не может быть сведен лишь к миру природы, так как следствием этого, считает Хайдеггер, является современная "технизация знания", а научный мир, как укажет он в своих более поздних работах, становится кибернетическим миром. Отсюда вытекала основная задача мыслителя: исследовать не предметное бытие, представленное в сознании человека, а найти тот онтологический фундамент человеческого бытия, который не зависит ни от сознания, ни от бессознательного — "бытие сознания". Он называет его Dasein, "здесь-бытие" как данное в форме потенциальной открытости индивиду и рассматривает его в качестве человеческой экзистенции (см. **Dasein**). В связи с этим не случайно и название первой главы данной работы, где Хайдеггер, интерпретируя понятие философии, уже подспудно дает ответ, т.е. позволяет открыться понятию метафизики не в традиционно-натуралистическом плане, "овнешненно", но "изнутри" в своем изначальном смысле: "Обходные пути к определению существа философии (метафизики) и необходимость увидеть метафизику в лицо". "Увидеть метафизику в лицо" и выражает основную интенцию Хайдеггера обосновать метафизику посредством вопрошания о человеке или точнее способе существования человека как лица. Характерным является указание Хайдеггера на двусмысленность философии в обосновании ее как науки или мировоззренческой проповеди. Философия не может быть сравнима ни с чем, и никакими окольными путями (через искусство или религию) ее невозможно постичь. Она постоянно ускользает "как человеческое дело в темноту существования человека"; она есть философствование, проявляющее себя в экзистенциально-ностальгической форме вопрошания, как желания "быть повсюду дома", "присутствовать в мире". Метафизическое вопрошание "что есть мир?" оборачивается постановкой

подвопроса: "Что такое человек?", когда каждый в ответе за себя, как единственный, стоит перед целым и представляется в человеческом существовании темпорально как проекция себя в нечто большее, чем он есть в данный момент "быть-всегда-уже-впереди-себя-в-мире-при-внутри-мировом-сущем". Хотя Хайдеггер

и оставляет для философии возможность быть чем-то вроде науки и мировоззрения, он подчеркивает присутствие человека в ней, называя ее "мышлением бытия": "Само мышление есть путь. Мы соответствуем этому пути только тогда, когда остаемся на пути". Таким образом, философия по Хайдеггеру — это метафизика как философствование и является фундаментальнейшим событием в человеческом бытии, усилием увидеть себя и мир в ее лице. Но усилие — это действие, и если философия доступна каждому и касается каждого, то открывается она лишь, опираясь на внутреннюю субстанцию человека. Смысл философии как человеческого дела выражается в поступке: "Философия имеет смысл только как человеческий поступок. Не истина есть, по сути, истина человеческого присутствия. Истина философствования укоренена в судьбе человеческого присутствия". Новоевропейская традиция, подвергнувшая сомнению знание не могла поставить под вопрос человеческое присутствие, да это и невозможно, считает Хайдеггер, так как философия обнаруживает себя до появления наук. Он исследует этимологию слова "метафизика", которая восходит к более первичному слову "фюсис" и в переводе означает, не столько природу в узком новоевропейском звучании в противоположность истории, но в более широком, преднаучном, объемлющем не только природу и историю, но также и божественное сущее. Хайдеггер артикулирует значение "фюсис" как "рост", "растущее", "самообразующее владычество сущего в целом", к которому принадлежит и сам человек. "Фюсис" как полновластие владычествующего изъясняет свое правило, закон сущего, явленный в человеке посредством его речи — "логосе", понимаемом как "извлечение из утаенности". Хайдеггер цитирует Гераклита, подтверждая свою мысль: "Владычеству вещей присуще стремление утаиться". Наделенный высшим даром сказать неутаенное, открыть истину, человек вступает в противоборство с самим сущим в целом, экзистировать в качестве человека и, тем самым, сообщает сущему свою истину "как судьбу человеческой конечности". Но, возвращаясь к исследованию понятия "метафизика" и, в частности, к "фюсис", следует отметить, что постепенно его первоначальный смысл как "нечто постоянно себя образующее и разрушающее" утрачивается, или скорее затвердевает в "нечто" как отделенном от всего остального, некоей собственной области, отличной, например, от "техне" и одновременно обретает смысл внутренний сущности определенной вещи, закона вещи. Развертывание этих двух значений "фюсис" получило свое закрепление в философии Аристотеля и выражает, с одной стороны, вопрошание о сущем в целом, сущее вообще, а с другой — вопрошание о бытии, собственно сущем, где сущее берется в своем бытии как "усия". По мнению Хайдеггера, со смертью Аристотеля философия распадается, живое вопрошание отмирает и набирает силу намеченное еще Платоном разделение философии на логику, "фюсику", этику и превращение ее в "эпистему" — науку, дисциплину, дающую знания. Аристотелевское наследие почти забывается. Но в I в. н.э. начинается систематизация аристотелевских сочинений и перед собирателями встает задача распределить материал Аристотеля по вышеуказанным трем дисциплинам. Систематизаторы сталкиваются с определенной трудностью, не зная, куда включить то, что Аристотель называет "первой философией". Ее невозможно поместить в физику и тогда она располагается под рубрикой "мета та фюсика", что и определяет технический характер значения метафизики: "мета" означает "за", "после". В процессе слияния этих двух греческих слов в латинское выражение *metaphisica*, приставка "мета" меняет свое значение, и "метафизикой" теперь называется особый характер мышления, познание сверхчувственного. Термин "метафизика" наполняется содержательным значением, которое в своей исторической судьбе, как считает Хайдеггер, выявляет три недостатка. Одним из них явилось "овнешнение" понятия метафизики как результата доминирующего отношения к сверхчувственному в христианской догматике Западной Европы. Она сконцентрировала свое внимание на двух наименованиях составляющих содержание потустороннего: Боге и бессмертии души. Хотя Аристотель и включает в первую философию кроме вопроса о сущем как таковом, т.е. о том, что свойственно сущему как сущему, также вопрос о сущем в целом как о высшем и последнем — "божественном", "тейон"; все же последующие интерпретаторы Аристотеля свели "первую философию" к теологии разума. Предметом последней становится определенное сверхчувственное сущее. Метафизическое, указывает Хайдеггер, выступает как сущее, пусть и высшее, но равно наличествующее с другим сущим. Более того, важным мыслитель считает то, что сверхчувственный характер сущего в своем понятийном значении объединяется с нечувственными бытийными характеристиками последнего, тем, что недоступно чувствам, тем самым уничтожая проблематику "первой философии". Овнешненность, запутанность и беспроblemность традиционного понятия метафизики ярко прозвучала у Фомы Аквинского, который отождествил первую философию, метафизику и теологию. Объяв-

ляя метафизику нормативной наукой, он выделяет ее три основные характеристики, три рода познания: 1. Познание высших причин, *de prima causis*; 2. Познание того, что общее всему, что мы можем познать с помощью интеллекта, *de ente*. 3. Познание того, менее всего определяется отдельным, нечто существующее само по себе, *de Deus*. Хайдеггер подмечает двойственность определения метафизики у Фомы Аквинского в зависимости от ее соотносительности: относительно Бога и относительно того, что общее каждому сущему, подтверждая еще раз видоизменение этого понятия в истории философии. В эпоху Нового времени метафизика, по Хайдеггеру, рассматривается как научное знание, и ее основным содержанием становится проблема абсолютной достоверности метафизического познания. "Я", сознание, не ставится под вопрос и выступает фундаментом метафизического познания. Таким образом, прослеживая путь метафизики как

движение вопроса о сущем, Хайдеггер приходит к выводу, что вопрос о сущем как таковом должен через вопрос "что есть бытие?" вернуться к вопросу сущности понимания бытия вообще. А так как понимание это не только способ познания, но момент экзистирования, то проблема обоснования метафизики находит свой исток в метафизике Dasein, которая открывается с пробуждением метафизики в самом Dasein. Вопросание о бытии фундируется внутренней возможностью Dasein — разумением бытия, как выявления его конечности, и в то же время — открытостью (Da), свершающейся в прорыве в сущее. Выявление внутренней возможности того, чем является Dasein, происходит в плане наброска, конструкции. Хайдеггер артикулирует этот процесс как "вспоминание", при котором вырывается из забытости конечность Dasein. Но подлинное воспоминание, по мысли Хайдеггера, — это зов, повторение воспоминаемого, постоянное в присутствии. Метафизика не есть то, что создается в учениях или системах, но выявляет себя как трансценденция Dasein. Отсюда мысль Хайдеггера о том, что мышлению должен быть придан "путевой" характер в отличие от современного "господствующего", который мог бы гарантировать опыт забытости бытия. Человек как некое сущее, брошенное в него и зависимое от него, должен быть ответственным за себя, как некое сущее, что и притягивает его к разумению бытия. В одной из последних своих работ "Положения об основании" Хайдеггер пишет: "Не остается ли сущность человека, не остается ли его принадлежность бытию, не остается ли сущность бытия, все более нас озадачивая, все еще чем-то достойным мышления? Смеем ли мы, если уже дело должно состоять таким образом, оставить на произвол судьбы это достойное мышление в угоду неистовству исключительно считающего мышления и его гигантских успехов? Или

мы обязаны найти путь, на котором мышление способно было бы соответствовать этому достойному мышлению, околдованные считающим мышлением, мы прошли в мысли мимо чего-то достойного мышления? Это — вопрос. Это — мировой вопрос мышления и в ответе на него решается, что станет с Землей и что станет с Dasein человека на этой Земле".

Т. В. Комиссарова

"О СОКРОВЕННОМ ОТ СОЗДАНИЯ МИРА" ("Des choses cachées depuis la fondation du monde". Paris, 1978; avec J.-M. Oughourlian et G.Lefort) — книга Жирара

"О СОКРОВЕННОМ ОТ СОЗДАНИЯ МИРА" ("Des choses cachées depuis la fondation du monde". Paris, 1978; avec J.-M. Oughourlian et G.Lefort) — книга Жирара. Представляет собой запись его бесед с двумя коллегами, задающими вопросы, а также выступающими с возражениями, уточнениями и комментариями. В качестве названия книги использованы слова Иисуса Христа (Мф. 13:35), которым Жирар дает трактовку в контексте общей концепции мимесиса и "миметического кризиса". Разрешение этого кризиса с помощью жертвоприношения, утрачивая свою благотворную инерцию, превращает его в "жертвенный кризис", т.е. кризис равновесного состояния, достигнутого с помощью жертвы. "Сокровенным от создания мира" считается именно механизм жертвенного замещения, который "лечит" человеческую общность лишь до тех пор, пока остается скрытым от ее членов и не осознается ими. Тематически книга разбита на три части и заключение, в которых предпринимается попытка обобщенно изложить и охарактеризовать все основные аспекты концепции Жирара и, тем самым, придать ей некоторую целостность. Тем не менее, это не популяризация и не реферат уже опубликованного ранее; текст книги содержит целый ряд идей, которые не излагались в предшествующих публикациях. В первой части книги, озаглавленной "Фундаментальная антропология", рассматриваются, прежде всего, вопросы антропогенеза и становления человеческой культуры. Отправной точкой рассмотрения является анализ "жертвенного механизма" в качестве основания сферы "религиозного". В этом контексте выявляются особенности мимесиса и его связь с насилием, подчеркивается антимиметический смысл всех запретов культуры. Воспроизводятся основные моменты теории "жертвенного кризиса", согласно которой принесение жертвы превращает ситуацию "все против всех" в ситуацию "все против одного". Это делает насилие уже не разрушительным, а обосновывающим, тогда как жертва становится сакральной. Далее теория "религиозного" применяется к исследованию становления культуры и ее институций. В частности, обращается особое внимание на взаимосвязь монарха и божества. Монарх, согласно Жирару, — это жертва, освобождающая человеческое сообщество от всякой ответственности, жертва пассив-

ная, но создающая иллюзию активности и всемогущества, поскольку жертве всегда приписываются сверхчеловеческие свойства. Для этого будущий монарх сначала делается жертвой: он должен быть либо гонимым, либо на него публично возлагается вина за многие реальные и мнимые преступления. Отчетливые следы такого превращения в преступника и, стало быть, в жертву сохранились во всех ритуалах возведения на престол. Если же принесение созданной таким образом жертвы отсрочить, то это превращает ее в монарха, приобретшего власть и суверенитет исключительно как прямое следствие сверхчеловеческих свойств всякой жертвы и ее социокультурного престижа, вызывающего у сообщества ужас почитания. В итоге реальное принесение в жертву монарха, воплощающего в себе власть внутри сообщества, становится почти невозможным. Более того, отсрочка жертвоприношения — исток и тайна всякой власти, которая изначально может быть только сакральной. Если же жертва, воплощающая в себе коллективное насилие,

уже принесена, то она вытесняется за пределы сообщества и превращается в божество. В случае монарха в силу имманентности процесса возможно точное повторение превращения в жертву и отсрочки жертвоприношения. Напротив, божество находится за пределами сообщества, а потому точное повторение изначального жертвенного замещения невозможно. Это ведет к идее производства сакрального в меньших количествах с помощью замещения ритуальными жертвами, к представлению о возможности роста божества и, следовательно, о необходимости его кормления, а последнее совершенно неправильно, как убежден Жирар, толкуется в качестве сути акта жертвоприношения. Таким образом, монарх и божество — два различных способа разрешения "жертвенного кризиса", но в случае монарха доминирует то, что предшествует жертвоприношению, а в случае божества — то, что происходит после жертвоприношения. Не только монарх является "живым божеством", но и божество является "мертвым монархом". На основе проделанного анализа предпринимается попытка наметить контуры нетрадиционной теории антропогенеза. И здесь важнейшие положения выдвигаются в связи с понятием "мимесиса присвоения". Способностью к такому мимесису обладают не только люди, но и многие другие живые существа, в особенности млекопитающие. Однако современная наука о человеке уделяет мало внимания этой способности, хотя именно понимание ее сути, как считает Жирар, позволяет понять многие механизмы антропогенеза в качестве средств нейтрализации именно миметического соперничества. Углубление такого соперничества и его "жертвенное" разрешение разрушило основанные на инстинктах формы доминирования и обусловило переход к собственно

человеческим отношениям внутри группы. Таким образом, человек, согласно Жирару, отличается от всех прочих живых существ лишь двумя особенностями: предельным развитием миметических способностей и умением разрешать "миметический кризис" с помощью жертвоприношения. В частности, это вызвало переход от периодического возникновения сексуального возбуждения к той форме специфически человеческой сексуальности, которая не зависит от смены времен года, что потребовало новых механизмов регуляции поведения. Распространение и утверждение этих новых механизмов также опирается на способность к мимесису. Именно со страхом перед разрушительным мимесисом связываются и сексуальные запреты, и принцип обмена, на котором основываются "экономические отношения". Ведь "миметический кризис" — это определенная форма символического обмена, превращающая его участников в "братьев-врагов" и, тем самым, взрывающая сообщество изнутри. Поэтому, к примеру, заключение брака и обмен материальными ценностями имеют одну и ту же структуру, определяемую "мимесисом присвоения": все мужчины могут хотеть вступить в брак с одной и той же девушкой, все члены сообщества могут хотеть обладать одной и той же вещью в качестве "материальной ценности". Однако ни одно живое существо, кроме человека, не выбирает себе брачного партнера за пределами своей локальной группы, если может найти его внутри нее. Точно так же, ни одно живое существо, кроме человека, не выбирает предмет для удовлетворения своей потребности дальше, если оно может завладеть точно таким же предметом, находящимся ближе. Следовательно, делает вывод Жирар, лишь опасность возникновения "миметического кризиса" может привести к господству принципа обмена. Вполне очевидно, что запрет инцеста и экзогамия выполняют функцию очищения сообщества от разрушительного мимесиса, тогда как принцип товарообмена представляется выполняющим некую "чисто экономическую" функцию, хотя на деле обе эти функции, в принципе, не отличаются друг от друга, поскольку имеют одну и ту же цель. Лишь жертва кладет конец борьбе и шуму, на смену которым приходят мир и тишина, что по контрасту привлекает внимание к новому порядку и к жертве как его основе. Поскольку люди хотят продолжать жить в мире, они продолжают говорить на языке сакрального. Все первичные виды человеческой деятельности, считает Жирар, — это манипулирование со знаками жертвы. Даже язык и письмо в качестве систем символического обмена представляют собой поиск жертвы. И приходит момент, когда знаки начинают маскировать изначальную жертву. Поэтому язык, считает Жирар, мог сформироваться только в ритуале из тех эмоционально насыщенных нечленораз-

754

дельных звуков, которые сопровождали "жертвенный кризис" и которые ритуал также должен был воспроизводить, поскольку они сопровождали и обуславливали спасительное для сообщества коллективное уничтожение жертвы. В ритуальной практике эти нечленораздельные звуки начали обретать ритм и упорядочиваться в качестве неперменных элементов танцевальных движений вокруг воспроизведения акта жертвоприношения. Такое артикулирование нечленораздельных звуков стало возможным потому, что в ходе ритуала все фазы "жертвенного кризиса" повторяются в атмосфере разрядки и мира, и первые элементы языка во всех человеческих культурах — имена сакрального. Только затем начинается развитие и шлифовка тех человеческих качеств, которые объединяются названием "разум". Жертвоприношения обуславливают и структурирование первичных знаковых систем. Традиционно считается, что всякий знак существует внутри системы, так что для начала необходимо, по меньшей мере, два знака, обозначающих друг друга. Но в условиях "жертвенного кризиса" реализуется другая, динамическая модель. Речь идет об исключении во время возникновения, о единстве, возникающем из хаотической массы, т.е. о модели жребия, соответствующей произвольности и случайности выбора изначальной заместительной жертвы. "Жертвенный кризис" имеет, согласно Жирару, четыре фазы, и они соответствуют четырем типам такого элемента всех человеческих культур, как игра: игры подражания, игры состязания, игры головокружения,

игры случая (по классификации Кайюа). Связь первых двух типов игры с углублением "жертвенного кризиса" вполне понятна, "игры головокружения" возникают как воспроизведение с помощью физических упражнений тех состояний, в которых появляются колышущиеся и двоящиеся образы двойников, а "игры случая" являются бледным отблеском процедуры случайного выбора заместительной жертвы. Азартные игры возникают именно на основе забвения сути и серьезности последней фазы "жертвенного кризиса". Поэтому, считает Жирар, не ритуал возник из игры, а, наоборот, все игры возникли из ритуалов, воспроизводящих "жертвенный кризис" и его разрешение. Такой подход влечет за собой необходимость подвергнуть анализу структуру мифов, в которых не могли не запечатлеться следы первичных жертвоприношений. Жирар выдвигает тезис, согласно которому все мифы в закамуфлированной форме описывают превращение разрушительного насилия в обосновывающее, что всегда обусловливается принесением жертвы. Более того, главной задачей мифов считается именно камуфлирование "обосновывающего линчевания", и в свете этого вывода подвергается серьезной критике концепция мифологии, выдвинутая Леви-Строссом. В связи с анализом мифологии рассматриваются так называемые "тексты преследования", которые встречаются уже в европейском средневековье. Их возникновение было обусловлено массовыми бедствиями, например эпидемиями чумы. Все первичные "тексты преследования" имеют одну и ту же структуру: 1) констатируется, что сообщество переживает кризис, выражающийся в триумфе беспорядка, насилия и смерти; 2) евреи объявляются восстающими против истинного Бога, они считаются виновными в совершении кровавых ритуалов, инцесте, отравлении воды в реках и колодцах и т.д.; 3) провозглашается необходимость массового насилия по отношению к евреям; 4) такое насилие признается очищением сообщества от источника зла. Впоследствии в качестве "источника зла" могут выступать не только евреи, но также чернокожие, этнические меньшинства, сословия и социальные классы, иностранцы, либералы и т.д. и т.п. Структура "текстов преследования" в точности аналогична структуре мифов. Существенно, однако, что в тех обществах, где господствует живая мифология, нет "текстов преследования", а там, где легитимно существуют "тексты преследования", нет мифологии. Этим объясняется сентиментальное влечение современного неопримитивизма к древности, т.е. к тем временам, когда якобы не было преследований, травли и царила совершеннейшая гармония. Такая идеализация прошлого свидетельствует и о непонимании того, что на самом деле скрывают мифы, и об утрате способности их создавать. Так в контексте рассуждений появляется понятие "козел отпущения". Речь идет, в сущности, о другом названии жертвы, которой, однако, присуща специфическая амбивалентность. Это не амбивалентность святости и проклятости, характерная для жертвы вообще, а противопоставление спонтанности (перенос агрессии на случайный предмет) и такой ритуальности, которая уже предполагает некоторую степень осознания случайности жертвы. Таким образом, термин "козел отпущения" становится свидетельством начавшегося раскрытия механизма жертвенного замещения, тогда как этот механизм способен эффективно работать лишь при условии незнания того, что жертва выбирается случайно и что она, следовательно, совершенно невиновна. При этом раскрытие механизма обосновывающего насилия приписывается Жираром не науке, а иудео-христианской традиции. Вторая часть книги называется "Иудео-христианское Писание" и посвящена истории выявления сути жертвоприношений, которая началась в древности и завершилась в христианской культуре. Характернейшая черта ветхозаветных мифов — непоколебимая уверенность в невиновности жертвы, что подчеркивает случайность ее выбора и делает весь механизм жертвоприношения неэффективным. Иисус Христос

755

окончательно раскрыл суть этого механизма, и с тех пор у человечества нет традиционного средства разрешения "миметического кризиса". Единственным способом предотвращения войны "братьев-врагов" оказывается отказ от насилия как такового. В связи с этим различается "жертвенное" и "нежертвенное" прочтение христианства. Речь идет о различии между традиционным пониманием крестной смерти Иисуса Христа в качестве заурядного жертвоприношения и, соответственно, отказом от самого принципа взаимности (воздаяния), т.е. от разрушительного мимесиса и, следовательно, насилия. В свете этого общего различения анализируются "жертвенное" и "нежертвенное" прочтения новозаветных текстов. Изложенная концепция служит Жирару методологическим основанием особого метатеоретического рассмотрения западноевропейской метафизической традиции в свете проблемы насилия. Принимая хайдеггеровскую интерпретацию метафизики, он считает ее для современности высшей точкой самой метафизической традиции, а в стремлении преодоления метафизики видит более широкий контекст — неявную критику всей культуры, построенной на "обосновывающем" насилии. В качестве пробного камня своего анализа избирается сравнение концепций Логоса у Гераклита и у апостола Иоанна. Поскольку не только мифология, но и философия считается сколком "религиозного", то философия также стирает следы коллективно-насильственного механизма разрешения "миметического кризиса", так что понятие бытия в свете такого понимания оказывается своеобразным отблеском сакрального в качестве сгустка насилия (именно это обстоятельство, по Жирару, придает привлекательную двусмысленность и загадочное очарование рассуждениям Хайдеггера о бытии и его забвении, равно как и определяет смысл одного из основных элементов теории деконструкции Деррида — понятия следа). Как известно, Хайдеггер толкует Логос у Гераклита как "собирающее" разнородного, и Жирар считает, что возникающее единство противоположностей

описывает некоторую насильственно собранную целостность, структурируя мышление в соответствии с социокультурным насилием. С точки зрения Жирара, за действительно пронизывающим гераклитовский Логос насилием скрывается сакральное, связывающее двойников и препятствующее их взаимному уничтожению. В случае же Логоса, который "был в начале" и который "был у Бога" и "был Богом" (Ин. 1:1), Хайдеггер, как убежден Жирар, совершенно не прав. Хотя эти два Логоса принципиально различны, Хайдеггер видит в обоих только одно — в первом насилие, исходящее от свободных людей, а во втором — насилие, которое претерпевают рабы. Хайдеггеровская интерпретация, следуя идеям Ницше, превращает Бога в восточного деспота, а иудео-христианство — в выражение рабского мышления, предназначенное, в свою очередь, для рабов. В результате Новый Завет прочитывается сквозь ветхозаветные очки, и отношения между Богом и человеком всего лишь воспроизводят гегелевскую схему "господина" и "раба". Между тем, если Отец таков, каким его описывает Сын, то Логос (Слово) Сына — это Логос Отца, который призывает людей стать во всем подобными Отцу, причем это не простая передача бюрократического приказа через Сына, а именно призыв. Логос апостола Иоанна чужд каким-либо проявлениям насилия, он вытеснен из сообщества ("пришел к своим, и свои Его не приняли". — Ин. 1:11) и вытеснен именно потому, что в нем открывается истина насилия. В Ветхом Завете божество еще манипулирует людьми и вытесняет их (изгнание Адама и Евы из рая), тогда как в Евангелии от Иоанна люди вытесняют божество. Не находя различия между двумя Логосами, Хайдеггер, констатирует Жирар, не сознавая этого, открывает, что господствующее понимание христианства до сих пор остается "жертвенным". Именно поэтому Хайдеггер считает, что всякое западное мышление является по своему происхождению и природе греческим, и никакого особого "христианского мышления" просто не существует. Как следствие этого выясняется, что мышление Хайдеггера не может быть настоящим завершением метафизики (философии), на что он амбициозно претендует: не проводя различия между двумя Логосами, он не видит истины и конца насилия. Хайдеггер, который, по убеждению Жирара, должен быть прочитан в свете "фундаментальной антропологии" (как, впрочем, и вся западноевропейская метафизическая традиция), все еще занимается философией в качестве сколка "религиозного", т.е. скрывает "обосновывающее" насилие. Но, освобождая философию от псевдохристианских завалов, Хайдеггер, как считает Жирар, участвует в деле Откровения, завершая "жертвенное" прочтение христианства и, тем самым, обозначая начало перехода к новому типу культуры. Третья часть книги называется "Межличностная психология", хотя слово "межличностный" не исчерпывает смысла неологизма "interdividuel" (т.е. "распределенный между частями", "причастный"). Неологизм, созданный с помощью замены приставки "in" на приставку "inter", указывает на первичность связей и отношений и противопоставляется утвердившемуся в большинстве языков аналогу слова "individuel", которое означает не только "индивидуальный", "личный", но и "неделимый", "замкнутый в себе". Изложение начинается с детализации процессов мимесиса по мере их усложнения — от элементарного миметического желания до структуры "двойного зажима" ("double bind"). С самого начала вся культура — в явном противостоянии гуманистической и просвети-

756

тельской традиции — объявляется всего лишь продуктом канализации разрушительных миметических процессов экономическими и технологическими средствами. При этом большое внимание уделяется анализу взаимоотношений между двойниками, из которых уже в христианскую эпоху состоит сообщество в условиях предельного развития миметических процессов, и на этой основе выдвигается нетрадиционное понимание сущности психотических состояний и безумия. Важнейшим положением оказывается постулат о неразрывной связи двойников, их "причастности" друг другу, т.е. об их межличностном взаимодействии как исходном пункте анализа. В самом деле, если каждый подражает каждому, то в такой системе с обратной связью субъект последовательно занимает все возможные позиции, а по мере ускорения чередования позиций занимающие их субъекты становятся неотличимыми друг от друга, и возникают двойники. Правда, сами участники процесса видят исключительно свои отличия друг от друга, но взгляду извне открывается их полное тождество. Двойник — не просто галлюцинация, появляющаяся у участника ситуации и открывающаяся его "взгляду изнутри" лишь вследствие психического расстройства, а самая настоящая реальность, способная, однако, в соответствии с законами жизни системы открываться именно в галлюцинаторных процессах. Двойники — это в действительности взаимность миметических отношений. По мнению Жирара, то, что считается галлюцинацией двойника, представляет собой столкновение двух индивидов в воображении одного из них, перешедшего некоторый порог интенсивности мимесиса в силу своих психофизических особенностей. Будучи реальными двойниками, эти индивиды стремятся избежать друг друга, но без видимого успеха по причине разрушения механизмов жертвенного замещения, и у одного из них дают сбой некие защитные механизмы. Тем не менее, подлинной галлюцинацией является не двойник, а отличия, и объявление последней реальности двойника простой видимостью представляет собой спасительную хитрость человека, не желающего признавать свою полную тождественность другим людям. Таким пониманием обуславливается критика психиатрии, считающей больного разновидностью монады, тогда как психическое расстройство у одного человека должно быть понято как результат определенного отношения с окружающими его людьми, которое выступает в виде сложных символических систем. Ведь в обществах, которые не осуществляют жесткой фиксации места индивидов по рождению или каким-либо

иным признакам (а именно таким является современное общество), стабильность общественного целого зависит от духа конкуренции, что приводит к уже описанному чередованию позиций. По отношению к отдельному человеку это может выражаться и действительно выражается в маниакально-депрессивном психозе. Далеко не случайно наиболее часто он встречается у представителей профессий, зависящих от коллективных реакций и общественного мнения, политиков, актеров, художников, писателей и т.д. Симптоматично и то, что европейская литература, начиная с 19 в., переполнена произведениями великих психопатических авторов, пытавшихся обратить внимание своих современников на существенные события вокруг них, которым, однако, эти современники так и не пожелали уделить никакого внимания. Напротив, потомки преувеличивают важность этих событий и превращают всю ситуацию в идеологию, главным компонентом которой оказывается возмущение неспособностью современников распознать гений, оказавшего им великую честь говорить с ними. В результате желание, как подчеркивает Жиран, ведет к психозу, безумию и даже смерти, если нет жертвенного механизма, ведущего к "разуму". Тем самым становятся более конкретными связи между разумом и безумием. Быть разумным — значит выйти из-под власти чар двойника и обрести способность обладать реальными объектами, оказывать на них воздействие. Быть безумным — значит позволить моделям мимесиса полностью поглотить себя, поддаться исходящему от них очарованию насилия и, тем самым, попасть под власть двойника. Такая трактовка объясняет также механизмы одержимости и гипноза. В самом деле, модели-соперники, неразрывно связанные друг с другом, соединяют в себе, не считая это галлюцинацией, все различия. В результате они превращаются в "чудовищных двойников", и чудовищность обнаруживает себя одновременно в данном субъекте и вне его (в двойнике), а это разрушает все барьеры между "внутренним" и "внешним". Поэтому в определенных ситуациях субъект чувствует себя пронизанным существом — духом, божеством, другим человеком и т.д., — осаждающим его извне и одновременно находящимся внутри, что позволяет ему свободно проникать в самые глубины души. Эффект "двойного штурма" означает, что желание попадает в ловушку модели-соперника, а "чудовищный двойник" занимает место всего того, что привлекало и очаровывало соперников на предыдущих этапах "миметического кризиса". Он замещает собой то, что каждый из соперников хочет одновременно присвоить и разрушить, воплотить и изгнать. Это, по Жирану, и есть суть состояний "вдохновения", "наития", "водительства духа" и "одержимости", находясь в которых субъект выступает одновременно и в единственном, и во множественном числе, что весьма характерно также для истерического мимесиса и транса, в том числе, гипнотического. В свете полученных выводов более детально анали-

757

зируются связи между мимесисом и человеческой сексуальностью. Основным принципом этого анализа является тезис о том, что у людей сексуальность подчинена законам мимесиса, а не наоборот. Прежде всего, на этой основе дается оригинальное истолкование происхождения и сути мазохизма. Согласно Жирану, мазохизм представляет собой результат особой интерпретации самим индивидом своих прошлых неудач, возникших из столкновения (совершенно не обязательно в сексуальной сфере) с такими моделями-соперниками, которые стали для него непреодолимым препятствием. Тогда этот индивид обращает связь между моделью и препятствием. В нормальном случае "миметического кризиса" модель хотя и является препятствием, но требует постоянного преодоления. Для мазохиста непреодолимое препятствие становится моделью, причем моделью доминирующей и даже единственной. В результате такой человек перестает ценить то, что можно преодолеть. Напротив, высшей ценностью для него становится все то, что его подавляет. В конечном счете такая ориентация переносится в сферу сексуальных отношений, где и обнаруживается наиболее явно. В аналогичном ключе анализируются также другие формы отклоняющегося сексуального поведения и, в особенности, гомосексуализм. Большое внимание уделяется критике психоанализа Фрейда, отношение к которой у Жирана является двойственным. С одной стороны, он признает гениальность Фрейда как наблюдателя, с другой — не разделяет большинство основоположений его доктрины. Заключительные страницы книги посвящены рассмотрению ситуации в современной культуре, в "полицентризме" которой Жиран усматривает межличностные миметические взаимосвязи двойников, не находящие разрешения. Подчеркивается, что в современной культуре до сих пор не осмыслена возможность и необходимость "нежертвенного" прочтения христианства в условиях, когда человечество стоит перед угрозой всеобщего уничтожения своими собственными силами.

А. И. Пугалев

"ОТКРЫВАЯ СУЩЕСТВОВАНИЕ ВМЕСТЕ С ГУССЕРЛЕМ И ХАЙДЕГГЕРОМ"

("En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger", 1949) — третья

значительная послевоенная работа Левинаса.

"ОТКРЫВАЯ СУЩЕСТВОВАНИЕ ВМЕСТЕ С ГУССЕРЛЕМ И ХАЙДЕГГЕРОМ" ("En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger", 1949) — третья значительная послевоенная работа Левинаса. В нее вошли четыре статьи — "Творчество Гуссерля" и "Мартин Хайдеггер и онтология", написанные в апологетическом духе и впервые опубликованные соответственно в 1940 и 1932 в "Философском журнале" ("Revue Philosophique"), а также послевоенные статьи "Онтология в преходящности", опубликованная на

испанском языке в "Revue Argentine" и "От дескрипции к существованию", в которых наряду с комментариями излагаются собственные идеи Левинаса. Значимость первых двух текстов определялась адаптацией философских систем и категориального аппарата Гуссерля и Хайдеггера во франкоязычной философии. Включение их в данную книгу указывает на признание Левинасом той огромной роли, которую сыграли в его научном творчестве Гуссерль и Хайдеггер. В первой статье "Творчество Гуссерля" Левинас анализирует гуссерлевскую феноменологию как "философию свободы, которая осуществляется как сознание и посредством его определяется", как "философию свободы, которая не характеризуется только активностью бытия, но предшествует бытию, и посредством связи с которым она /свобода — *C.B.*/ конституируется". Параметрами свободы выступают координаты процесса конституирования смысла трансцендентальным сознанием, из которого элиминированы логический аппарат дедукции и метафизическая проблематика. Левинас анализирует гуссерлевское решение проблем соотношения психологического содержания и мысли, возможности чистой логики, апологетически утверждает необходимость феноменологии с её ключевыми соотносительными понятиями интенциональности, интуиции и истины, а также дескрипциями категориальной интуиции, феноменологического идеализма, феноменологической редукции, соотношения я, времени и свободы, феноменологии и знания и др. Левинас акцентировано выделяет в гуссерлевской теории процедурный аспект исследования содержания собственного сознания субъекта, предполагающего элиминацию всех предположений о внешних причинах и результатах их содержания. Существенной особенностью ментальных актов в интенциональной модели сознания является то, что сознание есть всегда сознание чего-то, что сознание всегда направлено на какой-то предмет: *ego cogitatio cogitatum* (где *cogitatio* — ноэзис, *cogitatum* — ноэма). *Ego* в данной формуле представляет собой устойчивый элемент, сохраняющий свою идентичность во множестве ментальных актов, что гарантирует единство сознания. Левинас отмечает позитивность включения Гуссерлем понятия "интерсубъективность" в свою систему. Но гуссерлевская интерсубъективность разворачивается в сфере "Я—Другой", в которой Другой не обладает статусом автономности, в которой "смысл Другого конституируется через "я" и Другой по-прежнему остается моим Другим, моим *alter ego*". "Эго-модель" сознания Гуссерля как "первая форма" трансцендентальной субъективности впоследствии была радикально реконструирована Левинасом через призму диа-логической модели, в рамках которой существенным образом переосмысливается свобода одинокого сознания, исключенного из коммуникации. Гуссерлевская фигура предшествования "чистой дескрипции" научным теориям с одновременным ут-

758

верждением "жизненного мира" как мира *doxa* (мнения) трансформируется в теории Левинаса в идею предшествования этической феноменологии фундаментальной онтологии с постулированием трансцендентальности асимметричной коммуникации. В разделе "Мартин Хайдеггер и онтология" Левинас реализует программу адаптации языка, стиля и фигур мышления Хайдеггера во франкоязычную традицию. Это открыло дополнительные возможности в интерпретации текстов Хайдеггера и на других языках (поиск языковых эквивалентов при переводах более оптимален, если он происходит с привлечением готовых, разумеется, профессиональных, переводов на другие языки). Левинас указывает проведенные Хайдеггером distinctions между "тем, что есть", или "существующим" [*ce qui est*], или "*l'étant*" (*das Seiende*) и "бытием того, что есть", или "бытием существующего" [*l'être de l'étant*] (*das Sein des Seiende*). Последнее характеризуется как бытие существующего и отражается в форме глагола "быть" в третьем лице, но не единственного (*est*), а множественного числа (*sont*). Средствами русского языка невозможно выразить данное различие, так как формы глагола "быть" в третьем лице единственного и множественного числа настоящего времени совпадают (как, впрочем, и в остальных лицах). "*L'être de l'étant*" — бытие вообще, становление абсолютного бытия, или Бога. Сущность человека, заключенная, согласно Хайдеггеру, в его экзистенции, фиксируется посредством термина *Dasein* (коннотативное соответствие Левинаса — "*etre-isi-bas*"), с исключением термина *Daseineles* ("*l'étant isi-bas*"). В данных дескрипциях *Da* и *isi-bas* тождественны. Негативное отношение Левинаса к "наличности-презентности" как основе метафизического мировосприятия связано с критикой Хайдеггером традиционного европейского понимания мышления как "видения", а бытия — как перманентно присутствующего перед мысленным взором. Но хайдеггеровское стремление отыскать путь к "истине бытия" оказалось несовместимым с мировоззренческой установкой Левинаса. Методические процедуры как слагаемые феноменологического метода, предложенные Гуссерлем — редукция (или "эпохе"), идеация (или эйдетическая редукция) и дескрипция (или трансцендентальная редукция), и Хайдеггером — редукция, деструкция и конструкция, Левинас использовал для разработки стратегий концептуальных и методических уровней собственной рефлексии. У Гуссерля это, соответственно, выделение индивидуальной субъективности, выявление сущностной архитектоники сознания (*ego "a priori"*), элиминация психологической жизни сознания, что, собственно, и открывает сферу исследования феноменологии. Редукция в хайдеггеровском понимании, имплантированная Левинасом в собственный методологический базис, имеет целью четкое выявление предмета исследования, т. е. феноменов как способов данности вещей до всякого акта сигнификации, до всякого акта рефлексии. Деструкция, первоначальный смысл которой открыт Хайдеггером, выполняет функцию тематизации предшествующих интерпретаций

феноменов. Хайдеггеровский метод конструкции предназначен для позитивной онтологической интерпретации феномена. В третьем тексте, включенном в книгу, Левинас уже не в апологетическом духе рассматривает проблемы понимания, соотношения онтологии и хайдеггеровского *Dasein*, феномены заботы (*souci*), смерти и времени в структуре *Dasein*, намечает детали проекта их реконструкции. Линия рецепции "Бытия и времени" не исчезает в рефлексии Левинаса. В центре проблема трансценденции — преодоление точки зрения конечной субъективности и восхождение к Абсолютному. Для Левинаса подход Хайдеггера к рассмотрению человеческой экзистенции представляет собой путь "откровения Абсолютного": во всеединстве предметного содержания и тотальности (целостности) жизни. Левинас формулирует три различные точки зрения на трансценденцию: 1) отрицание возможности входа ("транса") за пределы видимого мира; 2) признание возможности как выхода за пределы бытия ("первый транс"), так и восхождение к Абсолютному ("второй транс"); 3) промежуточная — трансцендентальная точка зрения, признающая первый транс и отрицающая второй (гуссерлевская "феноменологическая редукция"). Точка зрения Хайдеггера находится в интервале между второй и третьей (гуссерлевской) точками зрения. Левинас принимает вторую точку зрения, признавая трансцендентность, радикальную дистанцированность, "другость" как сущность бытия. Философская система Левинаса всецело основана на проблеме "других". Из различения лиц "других" возникает "первоначальное удивление", которое пробуждает в человеке стремление к поиску смысла. В итоге поиски приводят к осознанию собственной бесконечной ответственности за "других". В разделе "От дескрипции к существованию" Левинас излагает проект "представления феноменологии как ботаники разума". Полемизируя с Гуссерлем и Хайдеггером, он отвергает конституирование Другого как другого, разрушающего абсолютную инаковость, и отрицает онтологическую свободу *Dasein* как источник насилия. В качестве исходных посылок Левинас утверждает субъективное бытие как основание философии, более того, — бытие субъектов как единственно подлинное бытие, субъективное бытие как олицетворенное бытие, следовательно, уникальное, неповторимое. Детерминанта уникальности заключается в трансцендентности/трансцендентном (инаковости/ином), а также в генерализации абсолютной слабости субъек-

759

та — смерти. "Трансцендентность — это этика и субъективность", — комментирует Левинас. Этика, по его мнению, — не момент бытия; она — иное, другое и лучшее, чем бытие, она — возможность запредельного". Ключевая категория концепции Левинаса, излагаемой по законам "феноменологического жанра", — этическое отношение "лицом-к-лицу". "Лицо есть единственное откровение, в котором значение Трансцендентного не уничтожает трансцендентность, сводя я к измерению имманентного, а в котором именно трансцендентность сохраняется как трансцендентность". Тотальность как условие онтологии исчезает. "Каждый из участников этического отношения "имеет значение другого", "обусловлен другим", "является значащим для другого". Поиск сущности Другого, определяющего смысл и значение интересубъектной связи, может быть осуществлен только средствами этического метафизического анализа, так как субъекты этического отношения "связаны посредством интриги, которую онтология не могла бы ни исчерпать, ни даже прояснить". В своих поздних работах Л. определяет Другого как полное отсутствие или след. Другой как тотально отсутствующий всегда недостижим, так как формой его существования является "ускользание".

С.В. Воробьева

ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО — понятие, введенное в оборот Бергсоном ("Два источника морали и религии", 1932

ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО — понятие, введенное в оборот Бергсоном ("Два источника морали и религии", 1932); активно использовалось Поппером в книге "Открытое общество и его враги" для преодоления методологических установок "историцизма" как (по его мнению) адекватного теоретического обоснования ценностей тоталитаризма. Поппер рассматривал "историцизм" как средство защиты "закрытого" общества. "Закрытым", по Попперу, выступает общество, организованное на основе авторитарно установленных неизменных норм. В противовес ему, О.О. основано, по убеждению Поппера, на высоком и зрелом критическом потенциале человеческого разума, стимулирующем инакомыслие и интеллектуальную свободу как индивидов, так и социальных групп, направляющую на непрерывное реформирование общества в целях разрешения встающих перед ним проблем. "Я не во всем и не всегда против насильственной революции, — писал Поппер во втором томе вышеуказанного сочинения, — вместе с христианскими мыслителями средневековья и Возрождения я готов оправдать тираноубийство, когда насильственный переворот не имеет альтернативы. Однако думаю, что любая революция имеет смысл, если имеет целью восстановление демократии, но не в расхожем смысле ("правление народа", или "власть большинства"), а тогда, когда социальные институты (особенно всеобщие выборы, право народа сместить правительство) реализуют общественный контроль за деятельностью управленческих структур и ненасильственные реформы". По мысли Поппера, О.О. суть такое общество, в устройстве которого присутствует в качестве неотъемлемой процедура перманентного пересмотра доминирующих общественных проектов и устранение от власти тех, кто с ними неразрывно связан. Концепция О.О.

выступила своеобразным приложением философии познания Поппера к социальным, экономическим и политическим проблемам. Так как ничего нельзя знать наверняка, а можно лишь высказывать предположения, которые, в свою очередь, могут оказаться ошибочными, то процесс пересмотра ошибочных предположений и составляет суть развития знания. Поэтому, согласно Попперу, главным в этом процессе является гарантия возможной фальсификации (опровержения теории), которой не помешают ни догма, ни внутренние интересы научного сообщества. Демократия понималась Поппером как возможность смены правительства без применения насилия: "...В своей книге *Открытое общество и его враги* я предложил рассматривать в качестве основной проблемы рациональной политической теории совершенно иной вопрос. В отличие от старого, новый вопрос можно сформулировать так: как должно быть устроено государство, чтобы от дурных правителей можно было избавиться без кровопролития, без насилия?". Интерпретируя понятие и принцип демократии, лежащей в основании О.О., Поппер отмечал следующее: 1). Демократию в принципе недопустимо характеризовать как правление большинства, даже в контексте важности института всеобщих выборов. Действия властей должны быть реально ограничены правом народа сместить их без кровопролития. Следовательно, если власть предрасполагает не обеспечивать эффективности социальных институтов, гарантирующих меньшинству право инициировать адекватные реформы, такой режим определенно может квалифицироваться как тирания и диктатура. 2). Демократическая конституция, следовательно, изначально исключает лишь единственный тип изменений в наличной совокупности законов — трансформации, подвергающие опасности саму демократию. 3). Демократия, в целом призванная поддерживать меньшинство, не распространяется, по мнению Поппера, в первую очередь на тех людей, кто попирая закон, подстрекает других к насильственному ниспровержению демократии. 4). Политическая линия на всестороннее развитие охраняющих демократию общественных институтов не должна абстрагироваться от реальной и универсальной тенденции наличия скрытых антидемократических интенций во властных структурах и массе индивидов. 5). Падение демократии не имеет сопоставимой социальной цены — это

760

исчезновение всех прав. Даже при условии сохранения экономического роста социальное повиновение произволу властей становится императивом. 6). Стрессовый эффект насильственных перемен для каждой цивилизации практически всегда реанимирует антидемократические тенденции. Поппер впоследствии выделил главные характеристики О.О.: отказ от любых притязаний кого бы то ни было на владение абсолютной истиной; законность свободных обсуждений любых социальных проблем вкупе с традицией того, чтобы результаты публичных дискуссий оказывали влияние на политику; наличие институтов, содействующих свободе тех, "кто не ищет выгоды". О.О., согласно Попперу, — и реальность, и некий идеал. Демократия, по Попперу, когда она есть, указывает путь в реальное О.О. По мнению Поппера, только в условиях демократии и О.О. существует реальная возможность уйти от многих бед. С точки зрения Поппера, "если мы насильственно разрушим социальный порядок, мы будем ответственны не только за бесчисленные жертвы, но создадим ситуацию, при которой несправедливость и репрессии станут нормой... К сожалению, государство — неизбежное зло, которое нельзя упразднить... Нет ничего проще, чем уничтожить человечество, — достаточно развязать насилие. Куда сложнее возделывать рациональное общество, конфликты которого разрешаются по большей мере разумным путем". Чувство социальной ответственности и любовь к свободе — наследие, которое, согласно Попперу, мы "обязаны сохранить живым". Проблема неоднозначности перспектив трансформации ценностей и идеалов О.О. в иные культурные системы освещалась в ряде исследований. Так, очерк Дж.Горера (Gorer) "Культурное сообщество и культурное многообразие", опубликованный в сборнике "Опасность равенства" ("The Danger of Equality". London, 1966), был посвящен демонстрации тезиса о том, что четыре базовые свободы, введенные в круг главных ценностей О.О. и устоев демократии и либерализма, — свобода слова, свобода религии, свобода от страха и свобода от нужды — не имеют пространства адекватных интерпретаций ни в одном языке, кроме английского. Согласно Гореру, ни в одном другом языке нет слова, однозначно соответствующего англоязычному понятию "freedom", ибо последнее совмещает в себе два значения: "подлежать защите от" и "не иметь препятствий для". (Ср. у Фромма: "свобода от" и "свобода для".) Во второй половине 20 в. беспрецедентные усилия в сфере проблематизации, пропаганды и глобального осуществления О.О. принял Дж.Сорос. Созданный им "Институт Открытого Общества" внес свой вклад в преобразование посткоммунистических стран в совокупность О.О. В книге "Кризис мирового капитализма" (1998) Дж.Сорос отмечает, что хотел бы найти новое понятие "О.О.", содержащее не только "рыночные", но и "социальные" ценности. (См. также Бергсон, Поппер.)

И.В. Сидорская

**ОТРАЖЕНИЕ — категория гносеологии, выступающая в качестве
фундаментальной для материалистической традиции когнитивного
оптимизма.**

ОТРАЖЕНИЕ — категория гносеологии, выступающая в качестве фундаментальной для материалистиче-

ской традиции когнитивного оптимизма. О. характеризует способность материальных объектов в процессе взаимодействия с другими объектами воспроизводить в своих изменениях некоторые особенности и черты воздействующих на них явлений. Тин, содержание и форма О. определяются уровнем и особенностями системно-структурной организации отражающих объектов, а также способом их взаимодействия с отражаемыми явлениями. Вне и независимо от взаимодействия О. не существует. Результат процесса О. проявляется во внутреннем состоянии отражающего объекта и в его внешних реакциях. Между структурой отражаемого явления и отображением как результатом процесса О. существуют отношения изоморфизма или гомоморфизма. О. способно оказывать активное влияние на характер последующих взаимодействий отражающего объекта с отражаемым явлением. Категория О. наиболее активно разрабатывалась в рамках философии Просвещения (Дидро, Руссо и др.) и в диалектическом материализме марксизма. В разработке теории О. выделяются две концепции: функциональная и атрибутивная. Стронники функциональной концепции О. утверждают, что в неорганических объектах есть лишь предпосылки свойства О., но не его активное проявление. Противоположную позицию занимают сторонники атрибутивной концепции, настаивая на всеобщности свойства О. Сближению функциональной и атрибутивной концепций может способствовать уяснение соотношения категории О. с общенаучным понятием информации, дальнейшая разработка принципа глобального эволюционизма в науке и такой дисциплине, как синергетика. В современной биологии категории и принципы теории О. вошли в философское обоснование теории функциональных систем. П. Анохиным был сформулирован принцип опережающего О. как важнейший регулятор становления и развития любой функциональной системы. (См. также Истина.)

Е.В. Петушкова

ОТЧУЖДЕНИЕ — философская категория для обозначения общественного процесса, в границах которого происходит превращение результатов и продуктов деятельности людей в независимую силу,

ОТЧУЖДЕНИЕ — философская категория для обозначения общественного процесса, в границах которого происходит превращение результатов и продуктов деятельности людей в независимую силу, становящуюся выше своих творцов и подавляющую их. В концепциях немецкой философской классики 19 в. проблема О. увязывалась с трактовками человеческой деятельности

761

в контексте таких ее ипостасей, как 'овещнение и опредмечивание'. Гегель впервые в мировой философии отметил, что в основе О. лежит отчужденная деятельная сущность личности. Раб, согласно Гегелю, являлся рабом потому, что весь объем его деятельности был отчужден господину. В концепции О. Маркса, осуществившего главным образом анализ явлений О. труда, была сделана попытка отделить О. человеческих сил от процессов их обобществления и объективации. Маркс рассматривал О. как присвоение одними людьми сил, средств и результатов деятельности других, т.е. О. трактовалось как продукт определенных общественных отношений — отношений собственности. По Марксу, каждый человек отчужден от другого и от человеческой сущности тем больше, чем выше уровень эксплуатации труда в данном обществе. Впоследствии эта идея была вульгаризирована адептами марксизма-ленинизма, которые сузили понимание собственности до объема еще не присвоенного вещественного богатства других, а преодоление О. стали связывать с ликвидацией института частной собственности посредством захвата власти люмпенизированными слоями населения. В обществоведении и человековедении 20 в. на первый план в изучении проблем О. вышел вопрос о "машинизированном", экстенсивном растрачивании человеческих и при-

родных ресурсов. Создание интенсивных, ориентированных на качество жизни форм производства, экономики, технологии, социальной организации подчеркнули как значение личностных форм бытия людей, их самореализации и развития, так и важность преодоления "самоотчуждения" человека. Так, Хайдеггер полагал в качестве главной причины того, что бездомность и отчужденность становятся мировой судьбой, то обстоятельство, что человек познается (и потому существует) как "господин сущего", а не как "пастырь бытия". По Хайдеггеру, налицо тенденция, при которой чем более действителен создаваемый человеком мир, тем менее действительным становится сам человек. Происходит "растворение" человека в мире, и на первый план выходит проблема актуализации потаенных, сокровенных горизонтов и возможностей бытия людей. Отражая спонтанность как значимый по сей день фактор эволюции цивилизации наряду с естественным стремлением общества овладеть темпами и направленностью социальных изменений, концепции О. и самоотчуждения людей выступают своеобразным индикатором, философским "термометром" контролируемости и гуманности развития человека и его истории. Масштаб этой проблемы, безусловно, общепланетарен, ибо парциальных решений она не имеет.

А.А. Грицанов

П

ПАРАДИГМА (греч. *paradeigma* — пример, образец)

ПАРАДИГМА (греч. *paradeigma* — пример, образец) — 1) понятие античной и средневековой философии, характеризующее сферу вечных идей как первообраз, образец, в соответствии с которым бог-демиург создает мир сущего; 2) в современной философии науки — система теоретических, методологических и аксиологических установок, принятых в качестве образца решения научных задач и разделяемых всеми членами научного сообщества. Термин "П." в философию науки впервые вводится позитивистом Г. Бергманом, однако подлинный приоритет в его использовании и распространении принадлежит Куну. В своей книге "Структура научных революций" (1962) Кун говорит о возможности выделения двух основных аспектов П.: эпистемического и социального. В эпистемическом плане П. представляет собой совокупность фундаментальных знаний, ценностей, убеждений и технических приемов, выступающих в качестве образца научной деятельности, в социальном — характеризуется через разделяющее ее конкретное научное сообщество, целостность и границы которого она определяет. Существование П., по мнению Куна, связано с периодами нормальной науки, в рамках которых они выполняют проективно-программирующую и селективно-запретительную функции. Смена П. осуществляется посредством научных революций, что связано со своеобразным гештальт-переключением научного сообщества на новую систему мировидения и ценностей. Критика чрезмерного социологизма и психологизма в понимании П. побудила Куна конкретизировать свою позицию посредством введения понятия "дисциплинарной матрицы", синонимичного эпистемическому контексту П. В структуру дисциплинарной матрицы входят: 1) символические обобщения, составляющие формальный аппарат и язык, характерный для конкретной научной дисциплины; 2) метафизические компоненты, определяющие наиболее фундаментальные теоретические и методологические принципы миропонимания; 3) ценности, задающие господствующие идеалы и нормы построения и обоснования научного знания. Понятие П. в поздних работах Куна связано в большей степени с характеристикой интегральных социально-психологических аспектов научного сообщества. Вместе с тем в рамках современной философии науки понятие П. оказалось более продуктивным при описании эталонных теоретико-методологических оснований научного поиска.

Е.В. Хомич

ПАРАЦЕЛЬС (лат. *Paracelsus* — "более великий, нежели Цельс") Ауреол Теофраст, настоящее имя — Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Хохенхейм (Hohenheim) (1493—1541) — швейцарский философ,

ПАРАЦЕЛЬС (лат. *Paracelsus* — "более великий, нежели Цельс") Ауреол Теофраст, настоящее имя — Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Хохенхейм (Hohenheim) (1493—1541) — швейцарский философ, естествоиспытатель, врач, именовавшийся еще при жизни "Лютером в медицине". Одно из наиболее полных и систематизированных изложений т.наз. "оккультной пневматологии" (направления мистической философии, ориентированной на постижение природы духовных субстанций) было осуществлено именно П. Основные сочинения: "Оккультная философия", "Толкование 30 магических фигур" и др. Неоднократно подвергался преследованиям по мировоззренческим причинам. П. — автор понимания природы как живого целого, пронизанного "звездной душой" ("астральными телами", делающими возможным мистическое оперирование объектами природы посредством тайного инструментария посвященных). Природа, по П., состоит из земли, воды, воздуха и небесного огня как первоначал, которые, в свою очередь, конституируются из тонкого газообразного элемента и грубой телесной субстанции. Общим термином "элементы" П. считал правомочным обозначать физические, низшие ипостаси четырех исходных начал, понятием же "стихийные сущности" (*elemental essences*) П. именовал их незримые духовные составляющие. В той же степени, как видимая Природа населена бесчисленным количеством живых особей, в такой же мере духовный ее аналог (образованный разреженными компонентами зримого мира) заполнен сонмами "эфирных"

763

"природных духов" ("стихий"), включающих в себя "гномов, ундин, сильфов и саламандр". Все они непостижимы и неизвестны людям вследствие примитивной организации органов чувств последних. Стихийные духи, по П., — это не просто духи, потому что у них есть плоть, кровь и кости, они живут и производят потомство, они едят и говорят, спят и бодрствуют и т.п., и, следовательно, не могут быть названы просто духами. Они занимают промежуточное место между людьми и духами, напоминая мужчин и женщин по организации и форме, а духов — быстротой движений. Сформулировал понимание медицины как универсальной науки, синтезирующей достижения физики, химии, физиологии вкупе с опорой на ценности и установки теологии и философии. ("...Число болезней, которые происходят от некоторой неизвестной причины, превышает премного те болезни, которые происходят от медицинских причин... Самые лучшие врачи это те, кто делает наименьшее зло... Есть такие врачи, в которых премногая ученость вытесняет

всякий здравый смысл... Врач должен быть слугой Природы, а не ее врагом. Он должен вести и направлять ее в борьбе за жизнь и не выдвигать препятствия на пути к выздоровлению...") П. стремился лечить болезни всеми 7 путями, известными "герметической терапии" того времени: вызыванием духов; "вибрацией" — цветовой терапией, музыкой, пением и заклинаниями; с помощью талисманов, амулетов и чар; травами; молитвой; диетой и правильным образом жизни; кровопусканием и различными методиками очищения организма. П. — автор динамически-функциональной трактовки жизненных процессов. Знание человечества во всех его ипостасях, по мнению П., — результат процесса самооткровения. Потенциал человека — обуславливается характером его взаимоотношений с природой — творением Божьего промысла: "...тот, кто хочет знать пути Природы, должен исходить их собственными ногами. То, что записано в книге Природы, записано буквами. Но листы этой книги — это разные земли. И если таковы Законы Природы, то и надо переворачивать эти листы". Ученый имеет право на поиск истины во всех землях и среди всех людей. Человек ("микрокосмос") — обладает божественной душой — источником познания, нравственности и блаженства. Противником души, по П., выступают вампиры — астральные тела, как правило, мертвых людей. Стремясь продлить собственное существование в физической плоскости, вампиры отнимают у живых людей жизненную энергию и используют ее в своих целях. По мнению П., "здоровый и чистый человек не может быть одержим ими... они могут действовать лишь на людей, имеющих в своем уме для них помещение. Здоровый ум является замком, который невозможно взять, если на то нет желания хозяина; но, если им позволить ворваться, они возбуждают страсти мужчин и женщин, возбуждают в них желания, сподвигают к дурным мыслям, разрушительно действуют на мозг; они обостряют животный разум и удушают моральное чувство. Дьявольские духи овладевают только теми людьми, в которых животная природа является доминирующей. Умы, просвещенные духом истины, не могут быть одержимы...". Лечение больного, таким образом, должно осуществляться, по П., в единстве трех уровней — телесного, душевного и духовного.

А.А. Грицанов

ПАРЕЙСОН (Pareyson) Луиджи (1918—1991) — итальянский философ.

ПАРЕЙСОН (Pareyson) Луиджи (1918—1991) — итальянский философ. Академик, член Международного института философии. Основные сочинения: "Философия существования и Карл Ясперс" (1940), "Очерки по экзистенциализму" (1943), "Экзистенция и личность" (1950), "Эстетика. Теория формирования" (1954), "Система свободы" (1965), "Теория искусства" (1965), "Проблемы эстетики" (1965), "Беседы об эстетике" (1966), "Философия свободы" (1989) и др. Отталкиваясь от полемики с Гегелем идеи Кьеркегора о том, что индивид ("Единичный"), оспаривающий и ниспровергающий систему; противостоящий всем формам миропонимания — пантеизму и имманентизму, например, — провозглашающих поглощение индивидуального универсальным; выступающий как оплот трансценденции и исток христианства, — важнее рода и гегелевского "человечества", П. сформулировал принцип "онтологического персонализма". В контексте этой идеи П. отвергал допущения, что философия всегда и главным образом является материально и идеологически ангажированной и общественно-исторически обусловленной. Философия не должна трактоваться ни как идейно-пред-заданная концептуализация условий бытия людей, ни как набор догм, детерминирующий и ограничивающий свободное мышление индивидов. Проблема, по мнению П., состоит в уяснении того, как может сочетаться плюрализм в понимании истины с отказом от ее релятивистских трактовок, как сочетаются сущностная множественность системы философских знаний с идеалом целостности истины, как может амортизировать остроту этих интеллектуальных противоречий философствование в стиле диалога. П. не считал, что историческая и теоретическая дискредитация гипотез о тотальности и жесткой одномерной линейности общественной эволюции могут и должны трансформироваться в доминирование ценностей софистики, скептицизма и релятивизма. Философия у П. — одновременное "выражение духа времени и личностного и спекулятивного начал в их максимальной ценности". Взаимную связь и обусловленность философии своим временем П. усматривал в

выборе философом определенной позиции по отношению к эпохе. Поскольку же выбор позиции и ответы на вопросы — промысел многих блестящих умов, то ни одна философия не имеет права претендовать на обладание абсолютной истиной. При всей непримиримости интеллектуальных баталий, подлинная философия полифонична, свободна для выражения любых мнений, непредсказуема. Именно такая "конфилософия", согласно П., — в рамках которой никто не претендует на последнее слово, — является современной настоящей "любовью к мудрости". Единственная истина, по П., всегда выражается в личностно окрашенной ипостаси, она всегда — интерпретационно задана. С точки зрения П., "всякое человеческое отношение, идет ли речь о познании или действии, об искусстве или личных связях, об историческом познании или философской медитации, всегда имеет характер интерпретации. Этого не могло бы быть, если бы не сам характер отношения бытия с тем, что внутри него, — с человеком. Именно в нем обнаруживается родовая солидарность бытия с истиной. В истине нет ничего, кроме интерпретации, а интерпретация всегда толкует об истине". В контексте данной проблемы П. утверждал: недопустимо произносить имя Божие всуе

в стилистике объективистски выстроенных философских систем. Идея Бога не может и не должна выступать как предмет каких-либо рациональных доказательств и обоснований. Это — вопрос индивидуального однозначного выбора, могущий быть осмысленным в границах подходов мифа и личностного религиозного опыта. Ни существование Бога, ни "смысложизненные" вопросы не входят в проблемное поле философии, они доступны, по мнению П., душевным прикосновениям человека лишь посредством чувственных образов и словоформ, не имеющих ничего общего с рационально-доказательными традициями прошлого.

А.А. Грицанов

ПАРМЕНИД Элейский (вторая половина 6 — начало 5 в. до н.э.)

ПАРМЕНИД Элейский (вторая половина 6 — начало 5 в. до н.э.) — основоположник элейской школы, одна из ключевых фигур в истории древнегреческой философии и европейской философской традиции вообще. Первые греческие философы-ионийцы, размышляя о природе вещей, строили космологические модели, в которых все наблюдаемые явления объяснялись как происходящие из некоторого вещественного первоначала. Сходные воззрения разрабатывает и П., трактуя космос как образованный действием двух стихий — эфирного Огня (Света), легчайшего и тонкого, и тяжелой и плотной Ночи. Однако этот привычный круг представлений квалифицируется П. как "путь мнения", которому он противопоставляет "путь истины", открывающий новые горизонты философского поиска. Философское мышление, ищущее необходимость в мире, само должно, по П., обладать внутренней необходимостью. Однако всякая мысль, имеющая дело с изменчивым видимым миром, сама изменчива и непостоянна и представляет собой лишь правдоподобное мнение ("мнение" не обязательно ложно, суть дела в том, что оно никогда не достигает непререкаемости истины). Обладать внутренней обязательностью, согласно П., может лишь "чистая" мысль, коренящаяся в себе самой и свободная от всяких ссылок на видимое. Что же оказывается предметом философского мышления, коль скоро "путь истины" выводит за пределы видимого мира с его движущимся многообразием? Это — бытие как таковое: вещи могут быть такими или иными, но прежде всего они просто "есть"; бытие вещей образует умопостижимую предпосылку любой их конкретной определенности. П. впервые разработал понятие бытия, играющее одну из главных ролей в категориальном аппарате западной философии на протяжении всей ее истории. Движение по "пути истины" представляет собой, по П., принятие ряда философских утверждений посредством их доказательства на основе принципа тождества бытия и мышления ("мыслить и быть одно и то же") — реально лишь то, что мыслимо, а то, что немыслимо, не существует. В частности, утверждает П., небытия не существует, ибо оно немыслимо и невыразимо. Бытие же есть и наделяется рядом характеристик, представляющих собой в основном следствия из отрицания небытия: бытие не возникает и не исчезает, оно непрерывно и однородно, оставаясь себестождественным, оно ни в чем не нуждается и представляет собой совершенную сферу. Введение П. оппозиции "пути мнения" и "пути истины" стало судьбой европейской философской мысли по крайней мере на два с половиной тысячелетия. Во-первых, она легла в основу самоопределения философии — приобрела силу предрассудка в убеждении, что повседневный опыт ограничен кругом видимого (т.е. видимостью), и лишь порывая с ним, становясь "чистым" и самодостаточным, мышление способно постигать подлинную реальность. Во-вторых, эта оппозиция предопределила сложные и исторически изменчивые отношения между "физикой" (натуральной философией) и метафизикой в пределах философской концепции действительности.

В.Н. Фурс

ПАСКАЛЬ (Pascal) Блес (1623—1662) — французский философ-мистик и математик, основоположник теории вероятностей.

ПАСКАЛЬ (Pascal) Блес (1623—1662) — французский философ-мистик и математик, основоположник теории вероятностей. Основные сочинения: "Мысли" (1669), "Провинциалы, или Письма, написанные Луи де Монтальтом одному своему провинциальному другу" (1656, выдержали свыше 60 изданий), "Об искусстве убеждать" (1655—1657), "Молитва к Богу об обращении

765

во благо болезней" (1659) и др. Драматичный жизненный путь П. неразрывно связан с его становлением в качестве религиозного философа. "Первое обращение" П., временно прервавшее его чрезвычайно плодотворную научную деятельность, произошло на почве увлечения янсенизмом, после чего он, однако, вернулся к занятиям наукой. Краткий период светской жизни П., внешне благополучный, сопровождался мучительными раздумьями о собственном существовании. Несчастный случай послужил толчком ко "второму обращению" П.: он пережил необыкновенный опыт "боговдохновения", под влиянием которого П. набросал небольшой текст религиозно-экстатического содержания, в котором отрекся от мира и полностью "посвятил" себя Богу. После этого П. поселился в янсенистской общине Пор-Рояля и стал вести уединенный, аскетический образ жизни. Принял участие в борьбе янсенистов с иезуитами, написав знаменитые "Письма к провинциалу" (названные впоследствии так с легкой руки Вольтера). К концу жизни достиг крайней степени самоотречения. Молитва, религиозные размышления, совершенно подорванное здоровье и вспышки самоистязания составляют последний период жизни П., в который и писалась

задуманная, но так и не оконченная "Антология христианской религии". После его смерти нашли лишь отдельные отрывки, вошедшие в историю как "Мысли" П. Рассмотрение П. вопросов гносеологии и философской антропологии обосновывает его обращение к религиозной проблематике. Исключительная роль П. в истории философии определяется тем, что в эпоху механистического рационализма он первый — предвосхищая иррационалистическую традицию в философии — решительно ограничил сферу применимости научного познания, выделив наравне с ним познание непосредственное (постепенности рассуждения противопоставлялась моментальность проникновения). Если первый род познания, согласно П., осуществляется разумом (доказывающим), то второй — сердцем (чувствующим). С другой стороны, ограниченность разума проистекает, согласно П., из онтологического статуса человека в мире. Все способности и свойства человека определены тем, что он занимает срединное положение меж двух бесконечностей (в большом и в малом). Разум не может обеспечить человеку устойчивость и уверенность, ибо, как пишет П., ничто не способно "укрепить конечное между двумя бесконечностями". Осмысление неспособности человека к всеобъемлющему познанию в силу конечности и неоднородности его природы приводит П. к отказу от "самонадеянных исследований" в пользу "безмолвного созерцания". По мнению П., зачеркивать разум так же неприемлемо, как и признавать только разум. Человек, по П., — лишь тростник, слабейшее из творений природы, но "тростник мыслящий". Величие человека, говорит П., в том и заключается, что он сознает свое ничтожество. Отвлеченные науки оказываются не только бессильны в своих притязаниях на познание мира, но мешают человеку понять его собственное место в мире, задуматься, "что это такое — быть человеком". П. видит обязанность человека в том, чтобы сосредоточить мышление на себе самом, своем создателе и своем конце, однако вместо этого человек предпочитает развлечение, которое П. усматривал во всех внешних заботах и занятиях (в том числе и искусством). Развлечение, эта "бедственная особенность" человеческого существования, коренящаяся "в изначальной бедственности нашего положения, в хрупкости, смертности и ничтожности человека", отвлекает его от чувства тоски, тревоги, отчаяния и горечи своего бытия, не дает ему задуматься о своей судьбе. Ужасающая противоречивость человеческой природы делает человека "непостижимым чудовищем". Он оказывается парадоксом для самого себя. "Мы жаждем истины, — пишет П., — а находим в себе лишь неуверенность. Мы ищем счастья, а находим лишь горечи и смерть". По глубокому убеждению П., человек, осознавший трагизм своего положения, может найти выход только в христианской вере. При этом разум (размышление) играет лишь второстепенную роль: он только доходит до веры, но не приводит к ней. По отношению к вере разум сознает, что есть вещи, превышающие его понимание. Вся суть веры, по П., в том, что Бог постигается сердцем, а не разумом. Будучи "даром Божиим", вера предполагает полное самоуничтожение человека, находящегося одновременно в состоянии радости и страха. Истинность христианской религии, доказываемая, согласно П., пророчествами и чудесами, претворяется в том, что она обязует любить Бога, а также в том, что лишь эта религия объясняет противоречие между величием и ничтожеством человека, ибо он способен познать себя только с помощью тайны преемственности греха — здесь, как говорит П., завязан узел нашего существования. Истинное обращение заключается, по мнению П., в осознании непреодолимой противоположности между нами и Богом: человек может постичь Бога и самого себя только через посредника — Иисуса Христа, в котором и концентрируется спасительная сила веры. Главной темой философских размышлений П. был человек. В своем стремлении определить сущность человеческой природы П. показал себя не только тонким психологом и моралистом, но и талантливым писателем, способным придать своим наблюдениям над жизнью и людьми как художественную выразительность, так и философскую глубину. Единодушное преклонение перед П.-ученым всегда сопровождалось очень противоречивым отношением к П.-философу. В нем видели мизантропа, замаскированного атеи-

766

ста, психически больного человека. Мировоззрение П. подвергалось критике с самых разных сторон, и прежде всего французскими просветителями, выступившими в защиту человеческой природы. Вместе с тем экзистенциалисты нашли в П. своего духовного предтечу (наряду с Кьеркегором) на основании того, что основные темы экзистенциализма (человеческое существование как исходный пункт философствования, заброшенность человека в мире, тоска, отчаяние, тревога как сущностные определения человека, смерть как ключевая категория человеческого существования) представлены в философии П.

Т.В. Щитцова

ПАТНЭМ (Putnam) Хилари (р. в 1926) — американский философ и логик.

ПАТНЭМ (Putnam) Хилари (р. в 1926) — американский философ и логик. После защиты докторской диссертации (Лос-Анжелес, 1951) П. — преподаватель в Принстоне, профессор кафедры философии науки Массачусетского технологического института (1961—1965) и профессор математики и математической логики Гарвардского университета (с 1965). Член Американской академии искусств и наук, национальных ассоциаций символической логики и философии науки, избирался президентом Американской философской ассоциации. Основные сочинения: "Философские записки" (т. 1 — "Математика, материя и геометрия", 1975; т. 2 — "Разум, язык и реальность", 1975; т. 3 — "Реализм и разум", 1983), "Смысл и моральные науки"

(1978), "Разум, истина и история" (1981), "Множество лиц реализма" (1987), "Представление и реальность" (1989), "Реализм с человеческим лицом" (1990), "Прагматизм: открытый вопрос" (1992), "Возрожденная философия" (1992, 1993), "Слова и жизнь" (1994) и др. Основные проблемы философского творчества П. сводимы к следующим: что представляют собой референты абстрактных идей? Может ли "объективность", оставаясь тождественной самой себе, зависеть от духа? Выступая до середины 1980-х представителем аналитической программы в философии, П. впоследствии подверг резкой критике ряд ее принципиальных положений. В работе "Разум, истина и история" П. сформулировал нетрадиционную гносеологическую позицию, обозначенную им как "внутренний реализм" (позже — "реализм с человеческим лицом" и "естественный реализм"). По мысли П.: а) мир не состоит из фиксированного множества независимых от сознания объектов, мы фрагментируем на них мир, вводя ту или иную концептуальную схему; б) истина есть определенный вид идеализированной рациональной приемлемости, критериями которой выступают операциональная применимость, когерентность, простота, внутренняя непротиворечивость и т.д.; в) возможно множество истинных описаний мира. Согласно П., "простота и когерентность, а также другие подобные вещи суть сами ценности... часть нашей целостной концепции человеческого процветания..." Наука предполагает рациональность: "подлинная деятельность по отысканию аргументов о природе рациональности предполагает более широкую концепцию рациональности, чем концепция лабораторной проверяемости. Если нет фактической истины о чем-либо, которую можно было бы проверить выводением предсказаний, то нет и фактической истины относительно философского утверждения, включая и это данное. С другой стороны, любая концепция рациональности... должна включать также многое из того, что туманно, плохо определимо... Страх перед тем, что не может быть "методологизировано" — это не что иное, как фетишизм...". Истина и рациональность у П. не тождественны друг другу ("опытные ингредиенты конкурируют в познании ... нет ингредиентов помимо тех, что смоделированы концептуальным образом ... нет ингредиентов, которые можно интерпретировать, не делая концептуального выбора"). Объекты здравого смысла ("деревья и стулья"), с точки зрения П., суть "образцы реального", в то время как объекты, существование которых обосновывается истинными научными теориями, оказываются предметом соответствующих конвенций. В отличие от электронов и генов, априорных истин в реальности нет. (Согласно П., теория, рассматривающая мир независимо от познающего разума, возможно и сохраняет сей мир, но исключает возможность понимания каков он.) Геометрия Эвклида есть геометрия конечного пространства, как эмпирическая теория она синтетична. Математическое знание подвержено корректировкам, оно "квазиэмпирично". По мысли П., придание смысла процессу становления теорий, их конкуренции, их фальсифицируемости как методу их производства осуществимо лишь в контексте положенности некоей внелингвистической реальности (по отношению к которой язык имеет статус микрокосма): "есть внешние факты, и мы способны сказать, каковы они; но мы не в состоянии сказать, каковы они вне концептуального выбора". С точки зрения П., о "фактах", не созданных нами, допустимо рассуждать каким-то определенным образом лишь после выработки соответствующих языковых средств, сопряженных с ними способов выражения и некоей концептуальной схемы. В русле рассуждений П., необходимо отказаться от "картезианского" представления о природе ментального в качестве некоей сферы взаимодействия между когнитивными способностями человека и объектами внешнего мира. Чувственный опыт не есть пассивная регистрация объектов мира нашим сознанием, он, по П., является "переживанием, живым существом в своем опыте различных аспектов мира". П. предлагает поставить мысленный эксперимент: злодей-уче-

ный с помощью суперкомпьютера подает на нервные окончания отделенного от тела человека мозга всевозможные сигналы, создающие у того /мозга — *А.Г./* полную иллюзию реальности. Как возможно, — спрашивает П., — доподлинно определить, не являемся ли мы все "мозгами в чане". Или, с другой стороны, если мы — мозги в чане, способны ли мы сказать или попросту подумать о себе как о мозгах в чане. Очевидно, по П., что возможная истинность этой ситуации делает ее ложной. Согласно П., отношение слов к реальности неоднозначно. Мозг без носителя способен использовать общие с людьми слова, но не может адресовать их к тем же вещам, что и мы. П. утверждает: "Если возможный мир действительно реален, а мы не мозги в чане, то, говоря о ситуации вивисекции мозгов, мы имеем в виду образ "мозги в чане" или нечто подобное (при условии осмысленности). Часть гипотезы о нас как о мозгах в чане предполагает в нас нормальных людей (с другой стороны, быть реально в чане с мозгами не может быть частью галлюцинации). Иначе, если мы и в самом деле суть мозги в чане, то высказывание "мы — мозги в чане" будет ложным. Поэтому подобное предположение не может не быть ложным". По мысли П., данная ошибка кроется в самой теории референтов, согласно которой "лишь некоторые мысленные репрезентации необходимым образом соотносятся с отдельными внешними вещами или типами вещей". П. является одним из авторов "новой теории референции", противостоящей двухкомпонентной трактовке значения (референт — экстенционал, смысл — интенционал). В границах данной теории принято полагать, что референция важнейших категорий языковых выражений не определяется и не обеспечивается систематически смыслом как таковым. По мысли собственно П., значение термина несводимо к его экстенционалу: первое для П. суть "вектор", образованный несколькими компонентами, отражающими различные аспекты использования указанного термина (описание стереотипа, синтаксические и семантические маркеры и т.п.). Смысл термина

не принадлежит отдельному человеку, он относится к сообществу тех, кто владеет данным языком. Общее, присущее всем правильным употреблением, конституирует относительно стабильное "ядро" значения, выступающее "центром конвергенции" для всех исторически изменчивых значений данного термина. Таковая инвариантность фундирует преемственность и сопоставимость в процессах эволюции научной терминологии. Как полагает П., "как хорошо понимал Кант, то, что универсум физиков не учитывает, не включает, пропускает, — это и есть та самая действительная вещь, которая устраивает так, что универсум становится возможным для нас, или создает то, что делает для нас возможным построить этот универсум из наших "чувственных побуждений (стимуляций)" — интенциональной, оценивающей, соотносящей работы "синтеза". Я полагаю, таким образом, что без оценок мы не можем располагать миром — мы попросту не имеем его".

А.А. Грицанов

ПАТРИСТИКА (лат. *patres* — отцы) — направление философско-теологической мысли 2—8 вв., связанное с деятельностью раннехристианских авторов — Отцов Церкви.

ПАТРИСТИКА (лат. *patres* — отцы) — направление философско-теологической мысли 2—8 вв., связанное с деятельностью раннехристианских авторов — Отцов Церкви. Семантико-аксиологические источники оформления П. — античная философия (общерациональный метод и конкретное содержание таких философских течений, как платонизм и неоплатонизм, стоицизм и др.), с одной стороны, и христианская телеологическая доктрина (прежде всего идея откровения, а также семантические фигуры теизма, креационизма, телеологизма и др.) — с другой. В эволюции П. могут быть выделены три содержательных этапа: (1) — ранняя П., или апологетика (2—3 вв.), связанная с деятельностью таких авторов, как Юстин (ум. ок. 165, осн. соч.: "Апология" к Антонину Пию и "Апология" к Марку Аврелию, "Беседы с Трифоном-иудеем" и др.); Татиан (ок. 120 — ок. 175, осн. соч.: "Обращение к грекам", свод четырех Евангелий "Диатессарон" и др.); Афинагор (ум. ок. 177, осн. соч.: трактат "О воскрешении мертвых" и "Послание" к Марку Аврелию); Тертуллиан; Климент Александрийский (Тит Флавий, ум. до 215, осн. соч.: трактаты "Увещание к эллинам", "Педагог", сборник эссе "Строматы" ("Лоскутный ковер"), беседа "Какой богатый спасется?"; Ориген. Центральная проблема П. — проблема соотношения христианства с античным наследием, в рамках решения которой оформились как направление, ориентированное на гармонический синтез христианской идеи откровения с философской традицией античного рационализма (Юстин, Афинагор, Климент Александрийский и др.), так и направление, прокламировавшее их несовместимость и резко дистанцирующее христианство как "мудрость варваров" (Татиан) эллинской книжной учености (Татиан, Тертуллиан и др.); идея остро актуализировалась в христианской мистике, ценностно акцентировавшей "искреннее молчание безграмотного простолюдина" по сравнению с изощренно-спекулятивным мудрствованием ученого теолога с его "сладострастием слов" (Иероним) и рассудочностью вместо сердечной веры, а также в протестантизме в ранних его версиях); (2) — зрелая П. (3—5 вв.), реализующая себя на греческом Востоке — в деятельности каппадокийского кружка: Василий Великий Кесарийский (ок. 330—379, осн. соч.: "О святом Духе", "Шестоднев"), его брат Григорий Нисский (ок. 335 — ок. 394), Григорий Богослов Назианзин (ок. 330 — ок. 390, осн. соч.: "О мо-

768

ей жизни", "О моей судьбе", "О страданиях моей души"), Амфилохий Иконийский и др., синтезировавшие христианское вероучение и философские методы античности; а на латинском Западе — в деятельности Августина. Центральное направление в развитии П. этого периода — борьба с ересями (арианство, монотанитизм, докетизм, монофизитство, гностицизм и др.), что связано с обретением христианством статуса государственной религии и официальной формулировкой христианского Символа веры на Никейском вселенском Соборе (325), конституировавшем основные догматы вероучения. В рамках зрелой П. оформляются тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита ("Ареопагитики"), заложившие основы апофатической теологии и христианской мистики в целом; (3) — поздняя П. (5—8 вв.), центрирующаяся на проблеме систематизации христианского вероучения. Ключевая фигура — Иоанн Дамаскин (ок. 675—753) — византийский богослов и поэт, завершивший систематическое оформление основ христианской теологии; также Леонтий (ок. 475—543) на Востоке и Боэций (Анций Манилий Торкват Северин, ок. 480—525, осн. соч.: "Утешение философией") на Западе. Систематизаторская деятельность Иоанна Дамаскина и ориентация Боэция на античную философскую традицию (прежде всего, комментарии к Аристотелю и Порфирию) заложили основы средневековой схоластики. Несмотря на то, что многие тезисы П. (особенно в раннем ее варианте) были осуждены после принятия Никейского Символа веры (идеи Оригена о множественности миров, всеобщем спасении, предсуществовании душ, приоритетности второй ипостаси — Бога-Отца — в структуре Троицы; отрицание Татианом двойственной природы Христа (в "Диатессароне" была опущена земная биография Христа и сведения о его происхождении из рода Давидова) и его докетизм — учение об иллюзорности телесности Иисуса), П. сыграла выдающуюся роль в развитии христианской культуры. В рамках П. были заложены основы систематической христианской теологии как в катафатическом (от Климента Александрийского и Оригена до Иоанна Дамаскина), так и в апофатическом

(от Августина до Псевдо-Дионисия Ареопагита) ее вариантах, сформирован исходный фундамент экзегетики (от Оригена до Григория Нисского), оформлены первые христианские катехизисы (см. **Тертуллиан**), введены многие основополагающие понятийные структуры христианской теологии (например, Тертуллианом — касательно структуры Троицы). П. не только значительно способствовала содержательной стабилизации христианской догматики, но и существенно повлияла на развитие глубинного психологизма христианства с его рафинированной культурой рефлексивной интроспекции (от Григория Богослова до Августина). Именно в рамках П. окончательно конституировалась концептуально фундаментальная для христианства идея приоритета индивида (см. **Персонализм**) по отношению к абстрактному человечеству (антропология Григория Нисского). Проблематика П. во многом определила проблемное поле как православной (ср. паламитские дискуссии в рамках исихазма и анализ христологической проблемы в П.), так и в католической (ср. проблему воли и благодати в патристической и антилютеранской литературе) теологии. В целом содержание П. признано в христианстве (православие и католицизм) важнейшей составляющей Священного предания; изучение П. оформилось в рамках богословия в качестве дисциплинарной патрологии. Многие идеи П. актуализируются в рамках историко-философской традиции, как, например, просветительская интерпретация христианства Климентом Александрийским в контексте гуманизма Ренессанса (Эразм Роттердамский, Мор и др.).

М.А. Можейко

ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ШКОЛА (ЛИКЕЙ, ПЕРИПАТОС) (греч. *peripatoi* — крытая галерея) — по названию помещения гимназия, служившего лекционным залом, — обозначение философской школы Аристотеля. Данная галерея и сад, окружавший ее, была куплена Феофрастом и впоследствии завещана им П.Ш. Изложение своего учения Аристотель осуществлял здесь. Наиболее известные представители П.Ш.: Феофраст (положил начало ботанике), Евдем (история астрономии и математика), Аристоксен Тарентский (психологические исследования в духе пифагореизма), Дикеарх (история, география, политика), Стратон из Лампсака (физика и психология), Аристон из Кеоса, Ликон из Троады (риторика), Гераклид Понтийский, Дикеарх, Деметрий Фалерский, Клеарх из Сол, Иероним из Родоса, Сотион из Александрии и др. Период существования П.Ш.: 4 в. до н.э. — 3 в. н.э. Сочетала организационно-научные и просветительские функции. (Лекции Феофраста посещало иногда до 2 тысяч слушателей.) В 86 до н.э. после взятия Афин Суллой рукописи Аристотеля были вывезены в Рим, где греческие исследователи Тиранцион и Андроник Родосский составили "Свод Аристотеля", комментирование которого в дальнейшем стало главным уделом представителей П.Ш. Упадок П.Ш. связан с переходом исследовательских приоритетов в реконструкции текстов Аристотеля к представителям неоплатонизма.

А.А. Грицанов

ПЕРСОНАЛИЗМ (лат. *persona* — личность) — концепция человека в современной христианской философии, фундированная характерной для теизма персонификацией Бога, инспирирующей остро значимую ак-

769

центровку неповторимости и максимальной ценности личности как таковой. Развивается мыслителями как католической, так и отчасти протестантской ориентации, в единичных случаях оформляется на базе православия или как внеконфессиональная. Первое употребление термина "П." относится к "Речи о религии к образованным людям, ее презирующим", Шлейермахера (1799). Основы персоналистской парадигмы трактовки личности заложены в историко-философской традиции антифизикалистскими и антинатуралистическими установками интерпретации человека: "философия чувства и веры" Ф. Якоби, "теологическая этика" Х. Тиллике, антропологические идеи Б. Олкотта, "социальное христианство" Ш. Пеги, "этический П." и концепция надвitalного предназначения человека Шелера и традиция экзистенциализма. Выделяют: а) американскую ветвь П. (Б.П. Боун, Дж. Ройс, Дж. Х. Хауисон, Р.Т. Флюэллинг, Э.Ш. Брайтмен, У. Хокинг); печатный орган — журнал "Personalist" (с 1920); б) французскую ветвь П. (Мунье, Ж. Лакруа, М. Недонсель, П.-Л. Ландсберг, Г. Мадине, Д. де Ружмон, Ж.-М. Доменак, в определенный период своего творчества — Рикер и М. Дюфрен); печатный орган — журнал "Esprit" ("Дух", с 1932); в) могут быть зафиксированы также представители П. в английской (Б. Коутс, Х.У. Керр), германской (В. Штерн) и русской (Бердяев) философских традициях. "Личностный метод", выражающий саму суть такого вектора мысли, как теизм, обретает в П. инструментальный статус, не только задавая трактовку человека как уникальной субъективности, но и определяя парадигмальные установки персоналистской концепции в целом. Фундаментальный для теизма принцип диалогичности сосуществования человека и Бога, наиболее наглядно проявляющий себя в мистической концепции, эксплицитно выступает основой философской концепции П. как в сфере нравственно-этической проблематики, так и в рамках социально-философской доктрины. Базовой для П. является коммуникативная теория личности, фундированная идеями трансцендентности целей ее существования. Будучи тварной, личность характеризуется "вовлеченным существованием", т.е. укоренена в земной контекст. Однако наряду с "вещным" в ней обнаруживает себя и "невещное" начало — божественный духовный "свет Творца" (Быт. П, 7). В силу этой амбивалентности для личности характерны три вектора ее существования: 1) —

экстериоризация, т.е. самоосуществление вовне, в миру ("деятельность человека — это его завершение, ткань его жизни" — Мунье); внешнее самовыражение может принимать любые творческие формы (например, искусство, позволяющее, по оценке Мунье, с помощью "косвенных знаков" выразить трансцендентное, которое "живет среди нас" и потому "поддается некоторой характеристике"), однако автотонной сферой экстериоризации личности является личное общение, коммуникация, где "встреча Я с Ты", переживаемая в качестве ценности, задает в земном контексте особые формы существования — прямое и не имеющее внешней цели соприкосновение двух Я — "незаинтересованная деятельность, непосредственно не предусматривающая организации внешних отношений" (Мунье), живое общение "по ту сторону слов и систем", а горизонт коммуникативной сферы задается через перспективу трансценденции: "чтобы быть собой, следует быть, по меньшей мере, вдвоем; для того, чтобы быть в полной мере собой, необходимо, чтобы другим был Бог" (Недонсель), и именно в этом смысле личность представлена в П. как творческая и творящая ("creative personality" у Флюэллинга); 2) — интериоризация, т.е. духовная самоуглубленность, возможность реализовать себя во внутреннем душевном мире ("наиболее непреходящий, перманентный предмет в творении — это потребность человеческой души в свободе" — Флюэллинг); однако "движение, которое создает личность, не замыкается на себе самом, оно указывает на трансценденцию" (Мунье), выводя персональное сознание на наиндивидуальный, но при этом не перестающий быть персонально артикулированным уровень; 3) — трансценденция ("бездна личностной трансценденции" — Мунье), т.е. ориентация на высшую самореализацию, возможную в акте духовного единения (коммуникации) с Богом. Трансцендирование человека к Богу в акте веры получает в П. свое глубокое экзистенциальное обоснование: "верование в Бога имплицировано в элементарнейшем и глубочайшем виде человеческого поведения — факте доверия" (Лакруа), дополняясь в ряде случаев аргументацией герменевтического характера: "Человек — это требование смысла, Бог — это смысл мира, мир — это язык Бога" (Лакруа). Внешний объективизм, т.е. восприятие мира вне его внутреннего смысла, "признание материи как первичного начала является удивительно простым и заманчивым объяснением мира, но в то же время самым опасным и ложным" (Флюэллинг). Коммуникативный потенциал личности во взаимодействии с внешним миром проявляет себя как опыт: "все существующее есть опыт и проявление энергии личности, которая больше, чем природа" (Брайтмен). В этом контексте проблема объективности "может быть разрешена только с допущением существования творческого космического разума", в качестве которого выступает "дух персональный, всеобъемлющий и верховный" (Флюэллинг). Соответственно этому, и "вся история человечества в своем глубинном смысле есть история саморазвития персонального духа", асимптотически "стремящегося к достижению царства Божьего" (Флюэллинг). В этом отношении бытие личности обретает свой центральный смысл посредством де-

770

терминации будущим, а — в обратном векторе — история выступает не как имманентная себе, но как "динамика личного существования" (Мунье). Коммуникативные ценности лежат и в основе социально-политической концепции П., оформляя идеал "персональной и коммуникативной цивилизации" или "общества личностей" (Мунье), который генетически восходит к идее Якоби о "непосредственной данности" человеку в его земном бытии "знания и чувства" трансцендентного Абсолюта как истока собственной личности, конституирования своей индивидуальности посредством причастности ко всеобщему. "Вечная Божественная Республика" базируется на "прокладке мостов между классами вопреки всем противостояниям материальных интересов" (Хокинг). В этой сфере, отдав дань марксизму, сформировавшему, по оценке Мунье, "трансисторический идеал" "прозрачности" отношений между людьми и, следовательно, прозрачности личных сознаний друг для друга, П. тем не менее выступает с критикой современного общества — вне его идеологической дифференциации — как поставившего безличное Мы выше интересов частной личности (коммунизм как "безличное счастье" у Флюэллинга, Мунье о коммунистической идеологии как "философии третьего лица" и др.). И в том случае, если внутри социальной системы "личность как свободный дух будет противопоставлена обществу и его притязаниям определять всю жизнь личности", "судьба личности будет противопоставлена теории прогресса" (Бердяев), — сама демократия может оказаться формой "тирании над личностью" (Мунье). Еще более опасным и пагубным для духовного мира и потенциала интериоризации личности является внутреннее деструктурирующее проникновение "миражей" массового сознания в персональное сознание: по определению Хокинга, "привычка собираться в толпы и принадлежать толпе стала угрозой цивилизации и должна быть определена как специфическая болезнь современного общества". В этой связи в рамках П. оформляется глубоко гуманистический тезис о свободе личности как критерии демократичности общества: "личность есть высшая сущность демократии" (Флюэллинг), что стимулирует тенденцию сближения П. как с социально ориентированными направлениями современной философии (прежде всего, концепцией постиндустриального общества), так и с экзистенциализмом и философской антропологией (программа Ж. Лакруа). Термин "П." в настоящее время используется не только в рамках христианской философии, обретая более широкое оценочно-семантическое звучание и выражая общеаксиологическую установку на доминирование "человека" над "человечеством" как абстракцией ("онтологический П." Парейсона). (См. также Мунье, Парейсон.)

ПЕТР АБЕЛЯР (Abelard, Abailard) (1079—1142) — французский философ и теолог, при жизни получил известность как блестящий полемист, имевший множество учеников и последователей. Основные произведения: "Да и нет", "Диалектика", "Введение в теологию", "Познай самого себя", "История моих бедствий" (единственная средневековая автобиография философа-профессионала). П.А. рационализировал отношения веры и разума, полагая обязательным условием веры понимание ("понимаю, чтобы верить"). Исходными принципами критики П.А. авторитетов церкви выступали сомнение в безусловной истинности положений веры и тезис о необходимости осмысленного отношения к священным текстам (так как "богословы часто учат тому, чего сами не понимают"). Радикальному сомнению П.А. подвергал любые тексты, кроме непогрешимого Священного Писания: могут заблуждаться даже апостолы и отцы церкви. В соответствии с концепцией "двух истин", П. А. полагал, что в компетенцию веры входят суждения о невидимых вещах, не доступных человеческим чувствам и, следовательно, находящихся за пределами реального мира. Безусловность авторитета Священного Писания в решении спорных вопросов не исключает возможность и даже необходимость существования другого способа достижения истины, который П.А. видит в диалектике или логике как науке о речи. Развивая свой метод, он подчеркивал, что логика имеет дело только с именами и языковыми понятиями; в отличие от метафизики логику интересует не истина вещей, а истина высказывания. В этом смысле философия П.А. является по преимуществу критическим лингвистическим анализом. Эта особенность обусловила решение П.А. проблемы универсалий в духе "концептуализма". Универсалии, по П.А., не существуют в реальности как единичные вещи, однако они обретают статус бытия в сфере интеллектуального познания, образуя своего рода третий — "концептуальный" — мир. (П.А. не отвергал и существование платоновских идей: по его мнению, не существуя в реальности, они существуют в божественном уме как образцы творения.) В процессе познания человек рассматривает различные аспекты индивидуалий и путем абстрагирования создает смешанный образ, который выражается именем, словом, которое, согласно П.А., имеет не только физическое звучание (vox), но также и определенное языковое значение (sermo). Универсалии выполняют функцию предиката (сказуемого, способного определить многие вещи) в наших суждениях о единичных вещах (индивидуалиях), причем именно контекстуальная определенность позволяет выявить универсальное содержание, заключенное в имени. Слова, однако, могут иметь множество значений, поэтому возможна контекстуальная двусмысленность (determina-

771

tio), которая обуславливает и внутреннюю противоречивость христианских текстов. Противоречивые и сомнительные места требуют анализа их языка с помощью диалектики. В случае неустранимой многозначности слова или высказывания П. А. предлагал обращаться в поисках истины к Священному Писанию. П.А. рассматривал логику как необходимый элемент христианского вероучения, апеллируя за доказательством к Евангелию от Иоанна: "В начале было слово (Logos)". При этом он противопоставлял диалектику софистике, которая занимается лишь "хитросплетением слов", скорее затемняя, чем открывая истину. Метод П.А. предполагает выявление противоречий, их классификацию по вопросам и тщательный логический анализ каждого из них. Выше всего П.А.-диалектик ценил самостоятельность суждений, свободное и критическое отношение к любым авторитетам (кроме Священного Писания). Вскрывая противоречивость христианской догматики, П.А. часто давал им толкование, отличное от общепринятого, что влекло за собой негативную реакцию католических ортодоксов (учение П.А. было дважды осуждено церковью на соборах в Суассоне и Сансе). П.А. провозглашал принцип веротерпимости, объясняя расхождения в вероучениях тем, что Бог направлял язычников к истине по другому пути, поэтому в любом учении содержится элемент истины. Этические взгляды П.А. характеризуются стремлением решать вопросы морали без религиозного диктата. Сущность греха он определяет как осмысленное намерение совершить зло, преступить божественный закон, поскольку выбор должного и недолжного является результатом рационального осмысления и моральной оценки. (См. также **Универсалии, Средневековая философия, Схоластика, Концептуализм.**)

ПЕТР ДАМИАНИ (Damiani) (1007—1072) — итальянский средневековый схоласт, епископ в Остии, кардинал. В полемике с "диалектиками" неортодоксального толка отстаивал необходимость скупых теоретических реконструкций текстов Библии и писаний "Отцов церкви". Именно усилиями П.Д. формулировка Иоанна Дамаскина о роли философии как служанки богословия была возведена в эпохальный мировоззренческий принцип западноевропейской интеллектуальной традиции.

ПЕТР ЛОМБАРДИЙСКИЙ (1095—1160) — епископ парижский, "magister Sententiarum", один из известных схоластов, своим творчеством во многом продолжившим труды Петра Абеляра, повлиявший на дальнейшее развитие как теологии, так и философии вплоть до 16 в. Автор множества трудов, хрестоматийное значение из которых имеют: "Толкования на Псалмы", "29

Проповедей" и, особенно, "Сумма сентенций, или учений о вещах и знаках", написанная между 1147 и 1151, представляющая собой выдающуюся систематизацию (не без влияния св. Иоанна Дамаскина) учения Западной Церкви, которая широко использовалась в качестве энциклопедии или авторитетного справочного, а для многих и учебного пособия. "Сумма...", переведенная на латынь в 1161, представляет собой дидактически собранный материал: синтез Священного Писания, св. Отцов (по преимуществу западных: Августин, Амвросий, Иероним, Беда, Бозций, Григорий Великий, но есть и восточные, например, Иоанн Дамаскин) и известных ему теологов (особенно Ансельма Лаонского, Петра Абеляра). В этом произведении П.Л. отстаивает широкие права для разума, учит о свободе как разума, так и воли. Разум, по П.Л., есть судья воли, часто действующей опрометчиво. П.Л. умело обрабатывает, казалось бы, противоречивые мнения так, что они стройно и логично складываются в цельную систему. Ему даже удалось завоевать симпатии Бернарда Клервоского, при вмешательстве которого был осужден Абельяр (см. **Бернар Клервоский, Петр Абеляр**). Секрет в том, что П.Л., в отличие от Петра Абеляра, был свободен от личного пафоса и делал свое дело, соблюдая традиции, воздавая должное авторитетам и не провоцируя избыточных дискуссий. "Сумма..." состоит из нескольких книг: первая — о Троице и основных атрибутах Бога, вторая — о творении и о грехе, третья — о происхождении человека и о райском, идеальном бытии, четвертая — о таинствах и о конечных судьбах мира. Ко времени П.Л. количество таинств исчислялось по-разному: от двух до двенадцати; а сам термин "таинство" использовался в двух значениях: в узком — Крещение и Евхаристия, и в широком — множество других обрядов и треб. Важно обратить внимание на то, что П.Л. впервые в истории богословия вводит учение о седмиричности таинств, формальная сторона которого позже будет заимствована Востоком (через полемику с протестантами — в "Послание Восточных Патриархов"), хотя сам П.Л. в число "семь" включал не тот список, который мы имеем теперь. Авторитет "Суммы..." был настолько велик, что в последующем всякий уважающий себя теолог считал своим долгом что-нибудь написать об этом произведении. Альберт Великий пишет свои "Комментарии", то же делает и его ученик Фома Аквинат: кроме собственных "Комментариев" он пишет еще и ряд других трактатов, посвященных тематике П.Л. ("О сущем и сущности", "О началах природы" и др.). Пишут свои комментарии и Скотт, и Уильям Оккам. Для изучения "Суммы..." учреждаются кафедры и даже ученые степени. Бывало даже так, что это произведение

772

было более читаемо, чем сама Библия. Однако судьба П.Л. не так безоблачна. Он имел при жизни множество оппонентов (Вальтер Сен-Викторский и др.). В 1125 IV Латеранский собор взял под защиту учение П.Л. о Троице, что, несомненно, повысило его авторитет. Однако 15 других пунктов его учения не были приняты (например, мнение о тождестве любви к Богу и ближнему со Св. Духом).

о. Сергей Лепин

ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА (Pico della Mirandola) Джованни (1463—1494) — итальянский философ и гуманист. Мистически верил в силу магии. Преклоняясь перед мудростью Каббалы, изучил древнееврейский, арабский и халдейский языки. Основные сочинения: "900 тезисов, навеянных философией, каббалой и теологией", "Речь о достоинстве человека" и др. (Некоторые из представленных тезисов были признаны еретическими и осуждены. П.д.М. был заключен в тюрьму, впоследствии освобожден и прощен в 1493 Папой Александром VI.) Ссылаясь в "Речи о достоинстве человека" на изречения Гермеса Трисмегиста (транслируемые Асклепием), П.д.М. пишет: "В арабских книгах я прочел, преподобные отцы, что Абдулла Сарацин, от которого потребовали, чтобы он указал на самое большое чудо мира, ответил, что нет ничего более изумительного, чем человек". Сходно звучит сказанное Гермесом: "Великое чудо, о Асклепий, человек". Обосновывает данную мысль П.д.М. таким образом: все Божьи творения онтологически определены по сущности быть тем, что они есть, а не иным. Человек, напротив, единственный из творений, который помещен на границе двух миров. Свойства человека не предreshены, но заданы таким образом, что он сам лепит свой образ согласно заранее выбранной форме. И, таким образом, человек может возвышаться посредством чистого разума и стать ангелом, и может подниматься еще выше. Величие человека будет, таким образом, заключаться в искусстве быть творцом самого себя, в самоконституировании. Согласно П.д.М., Бог, обращаясь к только что сотворенному человеку, изрек примерно следующее: "Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определяешь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы отсюда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные". В человеке, согласно П.д.М., наличествует семя любой жизни. Если же он не удовлетворится ни качеством растения, ни судьбой животного, ни уделом ангела, то в этом случае он явит "единственный дух, сотворенный по образу и подобию Божьему, тот, что был помещен выше всех вещей, и остающийся выше всех вещей". Развивая идеи Фичино, П.д.М. внес в интеллектуальную традицию Западной Европы ряд

оригинальных подходов: 1) отнес к традициям магии и герметизма также и Каббалу, оказавшую самое значительное воздействие на умонастроения той эпохи; 2) стремился активно использовать в новых философских программах как ряд положений Аристотеля, так и многие фрагменты схоластики. По мысли П.д.М., природа человека — "хамелеонова": "И справедливо говорил афинянин Асклепий, что за изменчивость облика и непостоянство характера он сам был символически изображен в мистериях как Протей. Отсюда и известные метаморфозы евреев и пифагорейцев. Ведь в еврейской теологии то святого Эноха тайно превращают в божественного ангела, то других превращают в иные божества. Пифагорейцы нечестивых людей превращают в животных, а если верить Эмпедоклу, то и в растения. Выражая эту мысль, Магомет часто повторял: "Тот, кто отступит от божественного закона, станет животным и вполне заслуженно". И действительно, не кора составляет существо растения, но неразумная и ничего не чувствующая природа, не кожа есть сущность упряжной лошади, но тупая и чувственная душа, не кругообразное вещество составляет суть неба, а правильный разум; и ангела создает не отделение его от тела, но духовный разум. Если ты увидишь кого-нибудь, ползущего по земле на животе, то ты видишь не человека, а кустарник... И если ты увидишь философа, все распознающего правильным разумом, то уважай его, ибо небесное он существо, не земное. Это — самое возвышенное божество, облаченное в человеческую плоть. И кто не будет восхищаться человеком, который в священных еврейских и христианских писаниях справедливо называется именем то всякой плоти, то всякого творения, так как сам формирует и превращает себя в любую плоть и приобретает свойства любого создания! Поэтому перс Эвант, излагая философию халдеев, пишет, что у человека нет собственного природного образа, но есть много чужих внешних обликов. Отсюда и выражение у халдеев: человек — животное многообразной и изменчивой природы". Отчетливый контекст магического герметизма и каббалистики наложил явный отпечаток на гуманизм П.д.М., как и на весь возрожденческий гуманизм.

773

По мнению Я.Буркхардта, П.д.М. "был единственным, кто провозгласил и энергично ратовал за науку и истину всех эпох в противовес одностороннему превознесению классической древности".

А.А. Грицанов

"Пир" — произведение Платона, содержащее одну из классических версий изложения базовых идей платоновской философской концепции и занимающее в силу этого важнейшее место в системе его диалогов. По традиционным данным (К.Гильдебрандт, С.К.Апт), "П." написан не ранее середины 70-х и не позднее 60-х 4 в. до н.э., согласно современной трактовке, эту дату относят к середине 80-х, т.е. его создание приходится как раз на платоновское акмэ (см. **Платон**). "П." является фундаментальным текстом классической философской традиции (см. **Классика — Неклассика — Постклассика**) и типичным произведением в авторской системе отсчета Платона. Так, логическая композиция "П." организована как воспроизведение дискуссии мудрецов по поводу выявления сущности определенного, специально избранного феномена — в данном случае в качестве такового выступает любовь (конкретно — персонифицированный Эрос древнегреческого пантеона). Структурно диалог включает в себя: 1) сюжетно-композиционное введение: описание разговора Аполлодора с Главконом о пире в доме Агафона, на котором присутствовал Аристодем из Кидафии, друг Аполлодора; согласие последнего воспроизвести рассказ Аристодема о происходившем на этом пиру, главным среди которого было произнесение всеми присутствовавшими, по предложению Павсания, "похвальных речей" Эросу. Таким образом, "П." может быть отнесен к "симпозиумам" (от греч. symposion — "совместное питье", что означало ту стадию пира, когда гости переходили от вкушания блюд к интеллектуальной или развлекательной беседе вокруг кратера с вином) — "застольным беседам" как литературному жанру (ср. "Пир" Ксенофонта Афинского, "Пир семи мудрецов" и "Девять книг пиршественных вопросов" Плутарха, "Софисты за пиршественным столом" Атеней, "Сатурналии" Макробия, "Пир, или Кронии" Юлиана и т.п.), и в этом отношении традиционные переводы его исходного названия "Symposion" (русское "П.", французское "Bunquet" и др. — в отличие от лат. "convivium") не передают достаточно точно идеи его замысла; II) содержательное изложение семи соответствующих панегириков: 1) *речь Федра*: древнейшее происхождение Эроса ("любящий божественной любимого, потому что он вдохновлен Богом"); 2) *речь Павсания*: два Эроса ("коль скоро Афродиты две, то и Эроты должно быть два... Из этого следует, что... Эроты, сопутствующих обеим Афродитам, надо именовать соответственно небесным и пошлым"), — данный постулат Платона оказал неизгладимое влияние на историю интерпретации любви в европейской культурной традиции, во многом определив не только концептуально-содержательные векторы ее эволюции, но и многие ее проблемные узлы, включая типичные для европейского менталитета фобии и комплексы (см. **Любовь**); 3) *речь Эриксимаха*: Эрос разлит во всей природе ("Эрот... живет не только в человеческой душе и не только в ее стремлении к прекрасным людям, но и во многих других ее порывах, да и вообще во многом другом на свете — в телах любых животных, в растениях, во всем, можно сказать, сущем, ибо он Бог великий, удивительный и всеобъемлющий, причастный ко всем делам людей и богов"), — идеи данного фрагмента "П." послужили важнейшей предпосылкой формирования эманационных концепций неоплатоников (см. **Эманация**) и мистической традиции

христианства; 4) *речь Аристофана*: Эрос как стремление человека к изначальной целостности ["когда-то наша природа была не такой, как теперь... Люди были трех полов, а не двух, как ныне, — мужского и женского, ибо существовал еще третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих; сам он исчез и от него сохранилось только имя, ставшее бранным — андрогины, и из него видно, что они сочетали в себе вид и наименование обоих полов — мужского и женского. [...] Страшные своей силой и мощью, они питали великие замыслы и посягали даже на власть богов... И вот Зевс и прочие боги стали совещаться, как поступить с ними... Наконец Зевс... стал разрезать людей пополам, как разрезают перед засолкой ягоды рябины... Вот с каких давних пор свойственно людям любовное влечение друг к другу, которое, соединяя прежние половины, пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу. Итак, каждый из нас половинка человека, рассеченного на две камбалоподобные части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину. Таким образом, любовью называется жажда целостности и стремление к ней..."], — данная легенда, предложенная Платоном, наложила глубокий отпечаток на художественную традицию Запада, подвергая любовь различным на протяжении истории романтическим интерпретациям: от средневекового сюжета о Тристане и Изольде и куртуазной лирики трубадуров до пушкинского письма Татьяны к Онегину ("То в высшем суждено совете, // То воля неба: я — твоя") и современных кинематографических мелодрам; 5) *речь Агафона*: совершенство Эроса ("Эрот, который сначала был сам прекраснейшим и совершеннейшим Богом, стал потом источником этих же качеств для прочих"); 6) *речь Сократа*: цель Эроса — овладение благом (".. Любовь — это всегда любовь к благу. [...] ...Все люди беременны

774

как телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени. Разрешиться же она может только в прекрасном, но не в безобразном. [...] Любовь — стремление родить и произвести на свет в прекрасном. [...] Вот каким путем нужно идти в любви — ... от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это — прекрасное"); — данная "речь" репрезентирует авторскую позицию Платона (изложение которой, как это характерно для платоновских диалогов в целом, вложено в уста Сократа), — позицию, во многом определившую: в системе отсчета философской традиции — не только платоновскую трактовку блага, но и европейский идеализм в целом (см. Идеализм); в системе отсчета западного типа ментальности — не только историю философских интерпретаций любви, но и эволюцию представлений о любви в целом, наложивших существенный отпечаток на специфику ментальности западного типа, включая и характерные для нее романтические идеалы (непреренно сопрягающие любовь с "высшим благом"), и своего рода трансцендентализацию любви (классическим образцом которой являются тексты писем А.Блока к жене), и даже стереотипы эротического поведения, — не случайно П.Слотердаjk к числу важнейших задач современных интерпретационных стратегий в отношении любви называет ее декогнитизацию (см. Любовь); 7) *речь Алквиада*: панегирик Сократу ("он похож на тех силенов... которых художники изображают с какой-нибудь дудкой или флейтой в руках. Если раскрыть такого силену, то внутри у него оказываются изваяния богов..."); III) композиционное заключение, подводящее фабульный итог рассказа о пире в доме Агафона. Центральным моментом философского содержания "П." является развитие Платоном эйдотической концепции (см. *Эйдос*). К моменту создания "П." идея эйдоса как таковая была уже выдвинута Платоном (диалог "Федон" и др.), заложив основу философского идеализма в его классическом понимании (см. Идеализм). В контексте "П." данная идея существенно обогащается трактовкой эйдоса в качестве предела (в математическом смысле этого слова) бытия вещи, — и последнее понимается в данном случае именно как процессуальное стремление к эйдосу. Кроме того, "П." может быть рассмотрен как первый историко-философский прецедент полноты и корректности постановки вопроса о соотношении общего и отдельного, без которого не были бы возможны такие феномены европейской историко-философской традиции, как диалектика Гегеля и диалог номотетической и идиографической парадигм в философии истории.

М.А. Можейко

ПИРРОН (ок. 360—280 до н.э.) — древнегреческий философ из Элиды (Пелопоннес). Верховный жрец Элиды. Один из основателей античного скептицизма и автор словоформы "акаталепсия" (осознание собственного незнания). Важнейшим источником для возможной реконструкции взглядов П. традиционно полагаются "Пирроновы положения" Секста Эмпирика, в значительной степени основанные на записях ученика П. — Тимона (320—230 до н.э.). По мнению П., "в силу примесей наши чувства не воспринимают точной сущности внешних предметов. Но не воспринимает их также и разум, главным образом потому, что ошибаются его руководители — чувства; кроме того, может быть, и сам он производит какую-нибудь присущую ему примесь к тому, что ему сообщают чувства". Согласно П., "мудрость и знание не являются делом человеческим, и искать их надо только у богов". Существование всего различного и разнообразного обуславливается произвольными человеческими обычаями и установлениями. Недоступность вещей

нашему познанию делает единственно правильным метод воздержания от суждений: по П., "текучесть и непрерывная качественная неустойчивость вещей ведут к их нечеткой же различимости в восприятии, а поэтому и невозможности судить о них с точки зрения категорий "истины" и "лжи". Так что лучше всего — воздерживаться от однозначно-определенных утверждений и пребывать в невозмутимости духа и полной свободе суждений". П. утверждал, что ничто не является ни прекрасным, ни безобразным; ни справедливым, ни несправедливым, — ибо все в себе одинаково и в действительности ни в чем ничего не существует ("ничуть не более это, чем то"). Творчество П. индоктринировало в интеллектуальную культуру Европы понятие "пирронизма" или "искусства обсуждать все вопросы, всегда приходя к воздержанию от суждений" (по Бейлю). Как отмечал Паскаль, "...люди не удивляются немощи своего разума. Они серьезнейшим образом следуют всем заведенным обычаям, и вовсе не потому, что полезно повиноваться общепринятому, а потому, что твердо убеждены в правильности и справедливости своих действий. Ежечасно попадая впросак, они с забавным смирением винят в этом себя, а не те житейские правила, постижением которых так хвалятся. Этих людей очень много, они слухом не слыхивали о пирронизме, но служат вящей его славе, являя собой пример человеческой способности к самым бессмысленным заблуждениям: они ведь даже и не подозревают, насколько естественна и неизбежна

775

на эта немощь их разума, — напротив, колеблемо уверены в своей врожденной мудрости". Три ведущих вопроса философии П. — "Как устроены вещи? Как мы должны к ним относиться? Какую пользу приносит правильное обращение с вещами?" — были, как известно, впоследствии воспроизведены Кантом: "Что я могу знать? Что я должен делать? На что могу надеяться?"

А.А. Грицанов

ПИРС (Peirce) Чарльз Сандерс (1839—1914) — американский философ, логик, математик, "отец научной философии США". Профессор в Кембридже, Балтиморе и Бостоне. Член Американской академии наук и искусств (1877). Ввел в философию понятие "прагматизм" (а также и "прагматизм", что не привилось) как обозначение нового философского направления. Основные сочинения: "Как сделать наши мысли ясными" (1878), "Фиксация веры" (1877), "Исследования по логике" (1883) и др. В 1931—1958 было издано 8-томное собрание сочинений П. Познание, по мнению П., интуитивно по собственной природе: из него должны быть элиминированы артефакты здравого смысла и априорные синтетические суждения. Реконструируя те пути и процедуры, которые ведут от сомнения к вере, П. вычленяет 4 метода фиксации верований как таковых: а) слепой приверженности, б) авторитета, в) априорный, г) научный. Демонстрируя ненадежность трех первых, П. постулирует, что единственным корректным методом в этом контексте правомерно считать научный. П. отметил, что любое научное верование уязвимо для критики ("фаллибельно") — нет допущений либо гипотез, не подлежащих проверке и, в случае необходимости, опровержению. Приближение к истине, по П., — это процесс беспрестанного устранения ошибок, совершенствование гипотез, обновление результатов. Эволюция же науки являет собой "кумулятивно-конвергирующий" процесс первоначального формирования общей структуры отношений между изучаемыми феноменами вкупе с дальнейшей "кумуляцией" уточнения численных значений тех параметров, которые характеризуют эту структуру. Традиционные типы рассуждения П. подразделил на: дедукцию, индукцию, а также то, что было им обозначено как "абдукция" (попытка синтезировать первую и вторую по схеме: 1) наблюдается необычный факт С; 2) если А истинно, то С естественно; 3) есть, таким образом, основание предполагать, что А истинно). В соответствии со своей трехзвенной схемой "индукция — дедукция — абдукция", П. подразделил основные категории на три фундаментальных класса, "модуса бытия" или "Идеи": "первичности" (firstness), "вторичности" (secondness) и "третичности" (thirdness). "Первичность" у П. — понятие бытия или существования, не зависимо-го ни от чего другого, "чистое присутствие феномена", свободное от апплицированных концептуальных схем. Встреча свободно играющего творческого духа с действительностью порождает самые разнообразные "качества в возможности", "идеальные проекты" реальности, некие чистые формы. "Вторичность" — факт сам по себе как данность ("весомо, грубо, зримо"), воспринимаемый и понимаемый исключительно через "отношение к": факт, осуществляющий экспансию в реальности в состоянии неизбежного противостояния, борьбы, оппозиции, соотносённости с иной реальностью. Свободной игре духа противодействует "сопротивление действительности", устойчивость и постоянство наших восприятий. "Третичность" же, согласно П., — это интеллигибельное измерение (ипостась) реальности, царство универсалий, законов, сущностей, упорядочивающих и организующих (в частности, через процедуры верификации) любые множества. Трактую их в совокупности как динамические фундаментальные характеристики объекта ("phaneron"), П. вводит в оборот понятие "фанероскопия", занимающее центральное место в процедурах выявления универсальных и значимых характеристик какого-либо опыта или высказывания. Космология П. базировалась на его убеждении, что "все стремится обрести привычное устройство" вопреки капризам природы. Данное положение конституировалось в принцип "тихизма" (греч. tyche — случай). Принцип "синехизма" (греч. syneches — непрерывный) П. выводил из того, что материальное и духовное начала в своей сопряженности подвержены перманентному структурированию, воспроизведению закономерностей и,

таким образом, обретению "законов-привычек". Человеческое мышление П. полагал состоящим из знаков, сам человек может быть интерпретирован как знак — мышление невозможно вне знаков, ибо оно языковое по природе, а язык — публичен по сути своей. Знаки репрезентируют объект в каком-то его качестве. Ситуация коммуникации поэтому выглядит так: знак (первый компонент) как функция некоего объекта (второго компонента), являющийся в определенном отношении к толкователю-интерпретатору (третий компонент). Триадическая природа знака обусловила и облик сопряженных семиотических таблиц П. П. подразделил знаки на: "qualisign" (знак сам по себе — знак, обозначающий какое-то качество); "signsign" (могущий выступать репрезентантом всякого объекта); "legisign" (знак — маркер ссылки на некий закон или духовную конвенцию). Трактую взаимоотношения знака и объекта, который он репрезентирует, П. увидел следующие варианты их отношений: знак как иконический образ (например, рисунок), знак как индекс (сигнал), знак как символ (книга). Связка "знак — толкователь (интерпретатор)" может выглядеть как "Rheme" (неопределен-

776

ность объекта в утверждении вкупе с определенным предикатом — А есть красное); "Dicisign" (субъект указывает на явление или предмет, предикат же — на качество); "Argument" (любой силлогизм — ряд "Dicisign", следующих друг за другом в соответствии с правилами вывода). Рациональный смысл словоформ (понятие) может быть осмыслено и постигнуто, по П., через выявление возможных последствий его употребления в том или ином значении для реального жизненного поведения людей, т.е. может быть определено посредством фиксации экспериментальных эффектов. Последние же — потенциально сводимы к возможным действиям. По утверждению П., "мы постигаем предмет нашей мысли, рассматривая те его свойства, которые предположительно имеют практическое значение; наше представление об этих свойствах и образует в целом понятие данного предмета" ("принцип П." или "прагматическая максима"). Речь не шла о одномерном редуцировании истины к "полезности". Истина (как "согласие абстрактного утверждения с идеальным пределом, к которому бесконечное исследование привело бы мнения ученых", или "вера, вызывающая действия, ведущие нас к определенной цели") обрела у П. качество "совершенности". Прагматистски окрашенное неприятие П. субстанциалистского подхода к фиксации логических форм и их значения, ярко проявившееся в его анализе соотношения классического и неклассического в философии и логике, наглядно продемонстрировало глубину его миропонимания. П., видимо, одним из первых адекватно оценил философское звучание открытия неевклидовых геометрий: "Небольшая книга Лобачевского "Геометрические исследования" отмечает эпоху в истории мысли тем, что она ниспровергает аксиомы геометрии. Философские следствия из этого несомненно значительны и теперь ученые признают, что она должна вести к новому пониманию природы, менее механистичному, нежели то, которое направляло развитие науки со времени открытий Ньютона". В целом теория П. оказалась достаточно эвристичной и результативной позднее в облике самых разнообразных методологий деятельности. (См. также **Прагматизм, Неопрагматизм, Знак.**)

А.А. Грицанов

ПИСЬМО — одна из возможных версий перевода фр. слова *écriture*, могущего обозначать П., письменность, Священное Писание. В широком смысле П. фиксирует общую артикулированность, членораздельность в функционировании, работе психики, сознания, культуры. Артикуляция, членоразделение оказываются в этом контексте общим условием любого человеческого опыта. (Такой подход впервые был явно задан Р.Бартом, предлагавшим легитимировать "артрологию" — или "суставоведение — в статусе научной дисциплины, призванной изучать членоразделения любого типа в культуре.) В узко-классическом смысле П. предполагает расчленение потока речи на слова, звуки и буквы. П. как способность артикуляции расщепляет в языке все, что стремится быть континуальным, а также сочленяет в нем все разорванное. В истории человечества П. в ипостаси "письменности" являлось существенной характеристикой состояния общества: так, "дикарское общество", представляемое социальным типом "охотника", изобрело пиктограмму; "варварское общество" в лице "пастуха" использовало идео-фонограмму; "общество земледельцев" создало алфавит. Техника П., таким образом, выступала важным фактором формирования обобщенного социального пространства, обуславливая доминирующие репертуары общественной коммуникации. (Два типа П. — фонологизм и иероглифика — способствовали формированию разного типа культур и различных форм этноцентризма.) Логоцентризм (см. **Логоцентризм**), присущий западной культуре, традиционно вытеснял П. на статусную периферию: постулировалось, что П. суть вторичный феномен, находящийся в безусловном услужении у устной речи. Считалось, что П. — это всего лишь "знак знака": графический знак, замещающий устный в его отсутствие. (Возможность осмысления идеи об изначальности П. отнюдь не связана с фактом хронологической первичности указанного обстоятельства. Вопрос о том, "предшествует ли письмо фонетическому языку", был, в частности, сформулирован во второй четверти 20 в. академиком Марром. Соответствующие выводы, сформулированные в первом издании Большой Советской Энциклопедии, позднее были подвергнуты критике И.Сталиным.) В истории философии Платон, например, весьма низко оценивал функции П., трактую его как служебный компонент языка, как вспомогательную технику запоминания — *hypomnesis*. (Ср. у

Ницше: "Сократ, тот, который не писал".) Пренебрежительное отношение к П. было концептуально сформулировано у Аристотеля: согласно Деррида, "для Аристотеля слова сказанные являются символами мысленного опыта, тогда как письменные знаки есть лишь символы слов произнесенных. Голос, производящий "первые символы", состоит в сущностной и интимной связи с разумом... Этот первый означатель находится в особом положении по сравнению с другими означателями, он фиксирует "мысленные опыты", которые сами отражают вещи мира. Между разумом и миром существует отношение естественной сигнификации, между разумом и Логосом — отношение конвенционального символизма. Первой конвенцией, непосредственно связанной с естественной сигнификацией, является устный язык, Логос. Как бы то ни было, именно естественный язык оказыва-

777

ется наиболее близким к означаемому, независимо от того, определяется ли он как смысл (мыслимый или живой) или как вещь. Письменный означатель, по Аристотелю, всегда лишь техничен и репрезентативен, он не имеет конструктивного значения". Именно Аристотель, по мысли Деррида, заложил интерпретацию П., до сих пор доминирующую в западной культуре, где "понятие письма... остается в рамках наследия логоцентризма, являющегося одновременно фоноцентризмом: в рамках представления об абсолютной близости голоса и Бытия, абсолютной близости голоса и значения Бытия, голоса и идеальности значения". По Аристотелю, речь непосредственно передает представления души; П. же всего лишь выражает то, что уже заложено в речи, в голосе. Данная интенция мышления транслировалась и христианством: истинным словом Бога полагалось его первое слово, слово *сказанное*. (Согласно Деррида, "письмо, буква, чувственное начертание всегда расценивалось западной традицией как тело и материя, внешние по отношению к духу, дыханию, глаголу и логосу. И проблема души и тела, несомненно, производна от проблемы письма, которое и наделило первую своими метафорами".) Р. Декарт, выдвигавший проект разработки всеобщего П., полагал, что ввиду своей произвольности П. не подвластно непосредственной интуиции и подлежит расшифровке. Неоднозначно оценивалась роль П. в творчестве Руссо: П., поставленное вслед за речью, по его мысли, суть маркер степени деградации культуры относительно природы. При этом Руссо полагал П. ответственным за многие проблемы общества, культуры и языка. По мысли Руссо, П. способно в известных ситуациях "восполнять" язык. Тесная взаимосвязь П. и чтения обращала на себя внимание многих мыслителей. Согласно Г. Гегелю, в рамках этих процедур сознание совершает восхождение к *представлению* об описываемых явлениях: "...произведения искусства достигают видимости жизни лишь на своей поверхности, а внутри являются обыкновенным камнем, деревом, холстом, или, как в поэзии, представлением, проявляющимся в речи и буквах". В целом классической западной метафизике присуще забвение и уничтожение П.: оно полагалось несущественным, вторичным (в гносеологическом плане); подменой и маской (в моральном аспекте); способом замены личного участия представительством (в политическом контексте). По мысли Деррида, логоцентризм — эта эпоха полной речи — всегда заключала в скобки и в конечном счете вытесняла любую свободную рефлексию относительно происхождения и статуса П., любую науку о П., если она не была технологией и историей П. на службе речи, если она не шла вслед за речью, которая якобы стремится следовать за Бытием в попытке зафиксировать присутствие человека при/в жизни мира. К примеру, по мнению Соссюра, язык не зависит от П. как способа изображения речи; единственным оправданием существования П. является речевая репрезентация. По схеме Соссюра, П. — это П. главным образом фонетическое, являющее собой систему произвольных и условных знаков. (Хотя Соссюр и признавал необходимость особого подхода к звуковой субстанции: "Самое существенное в языке... посторонне звуковому характеру языкового знака"; "в своем существе языковое означающее никоим образом не звук".) Как отмечал Деррида, "эпоха Логоса унижает, дискредитирует письмо, которое рассматривается лишь как медиация медиации...". П. трактуется здесь "как то, что выпадает из значения, оказывается посторонним, внешним значению". В строго определенном смысле наука о П. конституировалась в 18 в. — в период, характеризующийся вполне однозначным пониманием взаимоотношений устной речи и описаний. Так, по Гуссерлю ("Происхождение геометрии"), П. есть условие возможности идеальных объектов, условие научной объективности как таковой. Гуссерль стремился обосновать дихотомию экспрессивных и индикативных знаков; попытка оказалась не слишком удачной, ибо, как выяснилось, любая экспрессия оказывается захваченной в сети индикации. По мысли Деррида, различие между экспрессией (выражением) и индикацией (обозначением), т.е. различие, по Гуссерлю, между знаком и не-знаком, между словом и П. являет собой различие функциональное или интенциональное, но никак не сущностное. Ибо то, что должно отделять экспрессию от индикации — непосредственное не-личное присутствие живого настоящего, — оказывается нефиксируемым в языке. Из этой неудачи Гуссерля Деррида вывел перспективную возможность отождествления знака П. со знаком как таковым. В постструктуралистском литературоведении (в контексте идеи о "смерти автора" — см. "Смерть Автора") обращение к феномену П. было обусловлено отказом от идеи связи языка с человеком как его началом и источником. По Р. Барту, П. есть "точка свободы писателя между языком и стилем": пишущий находится в промежутке между языком, данным ему как внешнее, и идущим "изнутри" стилем. Выбор в этой ситуации, согласно Барту, сводится к принятию формальной реальности П. Предложенная Деррида ("Нечто, относящееся к грамматологии", 1967) идея "грамматологии" как *иной* науки о П. означала качественно новый этап в его понимании.

Дерридианская трактовка проблемы была нацелена на опровержение логоцентризма как идеи тождества логоса и голоса в европейской культуре: у Деррида идея П. фундирована отказом от тезиса единства звука и смысла. По мысли Деррида, "фонетическое письмо — это арена великих метафизических, научных, технических и экономических

778

происшествий Запада". Стратегия деконструкции не могла не предполагать пафосный отказ от фоноцентризма: "система языка, ассоциирующаяся с фонетически-алфавитной письменностью, есть то, в рамках чего была создана логоцентристская метафизика, метафизика детерминирующая, определяющая смысл Бытия как присутствие" (Деррида). Суть концепции Деррида сводится к следующему. Между человеком и истиной существует весьма значимая череда *посредников*, располагающаяся в основном в сфере языка. "Наличие" — область данного и несомненного — находится на расстоянии бесконечности, с каждым шагом к ней отступая все дальше и дальше. Посредники эти являют собой ряд ступеней, каждая из которых не более чем "след" (см. След) предыдущей. Ступени-следы отличаются друг от друга тем, что возможно обозначать как "различие". Общая индивидуализирующая функция этих различий, согласно Деррида, именуется *differance* (см. **Differance**). Как отмечал Деррида, "это специфическое графическое вмешательство /*differance* — *А.Г./* было задумано в процессе разработки вопроса о письме". Способом осуществления *differance* и выступает П. (или "прото-П.", понимаемое Деррида как собственно сам принцип расчленения; как возможность записи, условие любой дискурсивности, любой артикулированности). "П.", не располагаясь в оппозиции к речи, акцентированно пред-положено языку, всякие посредники, по Деррида, гасят звуковую речь. (По Деррида, "изучение функционирования языка, его игры предполагает, что выводится за скобки субстанция смысла и среди прочих возможных субстанций — субстанция звука". Ср. у М.М.Бахтина: "фонема почти совершенно уступает свои служебные функции — обозначать значение... графеме".) Нанесение следов-посредников — это тоже артикуляция. Деррида в этом контексте считает П. самые различные феномены: нарезки, насечки, гравировки и иные виды установления артикуляций — со(рас)членений. У Деррида П. объем-лет любую "графию": от стено-графии до спектрографии, любую программу (греч. пред-писание). В беседе с Кристевой Деррида отметил: "Зрительное начертание (*gramme*) делается таким образом наиболее общим понятием семиотики". Важной предпосылкой создания грамматиологии явилось у Деррида осознание того, что всякий знак (и устный, и письменный) — знак знака, след следа, означающее означающего; звено-посредник в бесконечной цепи отсылок. (Согласно Деррида, "знак и божественность имеют одно и то же время и место рождения. Эпоха знака, в сущности, теологична. Она, может быть, никогда и не кончится. Однако историческая ограда этой эпохи очерчена".) Любовь Деррида к парадоксам и языковым играм сказалась и на его трактовке перспектив грамматиологии. По мысли Деррида, пред-ложенное им *иное* понимание П. — как того, что не движется вслед за речью/присутствием, не стремится уловить присутствие и потому не принадлежит ни одной из форм присутствия, — делает неосуществимым проект грамматиологии как науки. /Естественно, Деррида имеет в виду ту науку, классицистские амбиции которой он бичует всеми возможными "поэтико-терминологическими" средствами — *А.Г./* В книге "Письмо и различие" Деррида характеризовал П. как своеобразную сцену истории и игры мира: сохранение обозначения "П." соответствует, по его мнению, особой логике деконструктивистского анализа, которую он называет логикой "палеонимии", т.е. внесения в традиционные понятия оригинального содержания посредством некоторого отстранения, откладывания их прежнего содержания и прививки новых смыслов. (Ср. у Делеза и Гваттари, "проблема письма: неточные выражения совершенно необходимы, чтобы обозначать точно".) П. выступает в таком контексте как посредник в отношениях между настоящим и репрезентацией, между жизнью и смертью. Деррида в данном случае отдает должное традиционалистскому взгляду на интересующий его предмет: речь подвижна живым дыханием, П. ассоциируется с омертвлением — оно по сути уже смерть, всегда "имеющее характер завещания". Деррида неоднократно подчеркивал, что речь не должна идти о восстановлении "первородства" П., необходимо говорить о границах грамматиологии как своеобразной специальной науки о П. (См. **Грамматология, Фонологизм, Чтение, Языковые игры, Метафизика.**)

А.А. Грицанов

ПИФАГОР Самосский (ок. 570 до н.э. — ок. 500 до н.э.) — древнегреческий философ из города Регия (на острове Самос около города Милет), основатель пифагореизма (см. **Пифагореизм**), религиозно-этический реформатор, политический деятель, ученик Анаксимандра. Прозвище П. (по-древнегречески — "убеждающий речь") связано с проводимыми в Дельфах общеэллинскими музыкальными Пифийскими Играми. История жизни П. неотделима от легенд, в которых он считается как "основателем европейской научной традиции", так иногда и "шаманом", предводителем экстатических культов и тайных мистерий. Бежав из родного города от политической тирании Поликрата, после почти 30-летних скитаний П. необычайно расширил круг своих познаний. В оправдание его знаний тайных восточных до-крин ему приписывали длительное пребывание в Египте и Вавилоне (однако вполне возможно, что он обрел их у своих учителей из Милета). На 50-м году жизни П. поселился в южноиталийской колонии Кротон. Как пи-

гиозного и морального учителя... вероятно с некоторым опытом... политического агитатора. Он был человеком с сильными социальными и политическими предубеждениями и глубоким чувством собственной значимости. Он был избранным лидером, пророком, но не без хитрости и хорошего знания практических деталей и средств, которые только и могут объяснить его последующий феноменальный успех...". Дикеарх в своих "Фрагментах" (в передаче Порфирия) свидетельствует, что когда П. прибыл в Кротон, то "...он расположил к себе весь город как человек много странствовавший, необыкновенный и по своей природе богато одаренный судьбою, — ибо он обладал величавой внешностью и большой красотой, благородством речи, нрава и всего остального...". Там же П. основал братство своих последователей и учеников (около 1900 человек "посвященных"), где философские и научные (в большей степени математические) изыскания неразрывно сочетались религиозно-магическим ритуалом. П. был первым, кто назвал Вселенную "Космосом" по причине присущей ему упорядоченности. П., никогда ничего не писавшему и только читавшему лекции, приписывают труды "О воспитании", "О государстве", "О душе", "О мире", "О природе" и др. (Историческая достоверность бесчисленных жизнеописаний П. сомнительна, поскольку сразу после смерти его имя и реальный облик утратили черты смертного человека, обретая взамен пророческие и божественные характеристики. Классическое античное выражение применительно к учению П.: "так сказал он". Уже Аристотель, не имея возможности сепарировать мысли самого П. от писаний и текстов его последователей, говорил о "так называемых пифагорейцах".) П. первым дал себе название "философ" ("любомудр"), вместо "мудрец" ("сведущий"). На место "мудрости" как осведомленности о практической жизнедеятельности общества и личности, П. поместил чистое размышление (рассмотрение "мудрости" — *sophia* — как любимого предмета), что позднее было названо "философией" (*phileo* — люблю и *sophia*). В области астрономии П. и его школа выдвинули ценные научные догадки в области небесной механики, а также идею шарообразности Земли и Вселенной, что было записано только Парменидом (около 500 до н.э.). При выдвигании этой концепции в основу полагалась более эстетическая, чем научная мотивация, ибо пифагорейцы считали сферу наиболее совершенным из всех геометрических тел. В математике П. приписывают рассмотрение геометрии как абстрактной науки, систематическое введение доказательств в нее, построение планиметрии прямолинейных фигур, создание учений о подобии, о четном и нечетном, простом и составном, фигурном и совершенном числе, об гармонических, геометрических и арифметических пропорциях и средних, построение некоторых правильных многоугольников и многогранников. Также П. приписывают доказательство в общем виде одной из основных теорем планиметрии — "теоремы П.", устанавливающей связь между сторонами прямоугольного треугольника. Теорема П. устанавливает соотношения между площадями квадратов, построенных на катетах и на гипотенузе прямоугольного треугольника: сумма квадратов, построенных на катетах, равновелика квадрату, построенному на гипотенузе. При решении задач на построение многоугольников П. и Гиппас Метапонтский открыли несоизмеримость (невыразимость в целых числах) определенных отрезков (например, длина стороны квадрата и его диагональ). Это привело к созданию геометрической арифметики и геометрической алгебры (где практикуется замена решений уравнений первой и второй степени элементарными планиметрическими преобразованиями, позволяющими не применять иррациональные числа). Наряду с этим П. и его школе принадлежат труды по теории музыки и медицине. Влияние П. на мыслителей последующих эпох, вплоть до Коперника и Кеплера, частота, с которой встречается его имя во всей античной литературе, могут соперничать, как неоднократно отмечалось, даже с Сократом и Платоном, далеко превосходя их предшественников. (См. также **Античная философия, Гармония сфер.**)

С.В. Силков

ПИФАГОРЕИЗМ — 1) направление духовной жизни, существовавшее на протяжении всей истории Древней Греции, начиная с 6 в. до н.э., и прошедшее в своем развитии ряд этапов; 2) философская школа, получившая свое название по имени ее лидера Пифагора (см. **Пифагор**). Особенностью П. как особой философской школы было: а) возникновение ее как специфического духовного братства или религиозного ордена, подчиненного жестким правилам общежития и поведения; б) учение П. выступало как тайна, знать которую было позволено лишь посвященным и разглашение которой запрещалось. После того как пифагореец Филолай — современник Сократа — опубликовал некоторые тексты П., сторонники этой школы обнародовали из-за нужды еще три книги. Разработанная в П. программа изучения рациональных оснований природы предусматривала активное применение математики. В П. впервые под сущностью стали понимать умопостигаемую природу. Такой нечувственной сущностью, субстанцией всех вещей и было названо число. По Гегелю, за определением числа в П., как и за определением идеи у Платона, скрывается определение "спекулятивного понятия" как основного инструмента философского познания. В П. возможно выделить две большие основные составляющие:

практический (пифагорейский) образ жизни и совокупность теоретических учений. В религии П. наиболее важны обрядовая сторона (на основе которой душевному состоянию адепта задавалось необходимое направление) и верования (с возможностью существования вариантов трактования). Специфика религиозных представлений о судьбе души и природе в П.: душа — божественное существо, заключенное в телесную оболочку в наказание за предыдущие прегрешения; последняя цель земного существования — высвобождение души из собственной телесной оболочки и не допущение ее в другую телесную оболочку (якобы совершаемое после завершения цикла земного существования); путь достижения этой цели — строгое выполнение кодекса морали пифагорейского образа жизни. Регламентирующие предписания П. придавали определяющее значение занятиям наукой и музыкой. Научные концепции, мистика и мифорелигиозные представления П. излагались в оболочках изречений оракула (Пифагора), которым придавался скрытый смысл божественного откровения: "Бог — это число чисел", "Числу же все подобно", "Число есть сущность всех вещей" и т.д. Объекты математики (в основном, первые числа натурального ряда) были основополагающими универсальными объектами теоретического познания в П. и рассматривались как первосущность мира, к которой редуцировались не только математические построения, но и все многообразие внешнего мира (физические, этические и социально-религиозные понятия в П. имели математическую "окраску"). Математика стала неотъемлемой составляющей религии П., средством очищения души и достижения бессмертия. Математике отводилось такое место в мировоззренческой системе, что она в П. фактически была философией. Аристотель писал, что у чисел пифагорейцы "...усматривали (так им казалось), много сходного с тем, что существует и возникает, — больше, чем в огне, земле и воде (например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то — душа и ум, другое — удача, и, можно сказать, в каждом из остальных случаев точно так же); так как далее они видели, что свойства и соотношения, присущие гармонии, выразимы в числах, так как, следовательно, им казалось, что все остальное по природе своей уподобляемо числам и что числа — первое во всей природе, то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число...". Аристотель также объяснял причины появления концепции математики П. (видя их, однако, только в пределах самой математики): "...Так называемые пифагорейцы, занявшись математическими науками, впервые двинули их вперед и, воспитавшись на них, стали считать их началами всех вещей...". Числа изначально мыслились имеющими пространственную величину, позднее же — идеальными началами. Осмысление мира в понятиях чисел и их соотношений привело к признанию закономерности бытия (что было связано с изучением абстрактных свойств чисел и геометрических фигур). Но так как при этом числа были признаны не только выражениями закономерного порядка, но чисто идеальными началами и основой материального мира, то П. фактически стал мистиком чисел, тесно связанной с орфическими учениями о переселении душ, о бессмертии и средствах спасения (очищения) души и др. Первой характеристикой сущности в П. является неарифметическая Единица — чистое равенство и единство вообще. Единица в П. — всеобщая сущность, являющаяся формой всех вещей и деятельным началом, предмет "мысли" в гносеологии П. Посредством причастности к Единице через "подражание", всякая вещь делается равной самой себе, т.е. "Одной". Вторая характеристика сущности — Двоица — чистое неравенство, неопределенность и противоположность как таковая, предмет "науки" в гносеологии П. Двоица — пассивная категория — получается из прибавления Единицы к самой себе, когда Единица полагается в качестве неравной себе (отличной от себя). Единица и Двоица в П. — основные характеристики сущности, поэтому они суть всеобщие способы существования вещей. Единица и Двоица лежат в основе 10 главных противоположностей, образующих таблицу парных категорий: доброе и злое, единство и множество, квадрат и параллелограмм, мужское и женское, нечетное и четное, покоящееся и движущееся, правое и левое, предел и бесконечное, прямое и кривое, свет и тьма. К этой таблице, по учениям П., возможно свести любое определение вещи. Третья характеристика сущности в П. — Троица, в которой Единица достигает своей реальности и своего завершения — получается из целостности единого и множественного, когда Единица образует единство с неопределенным множеством Двоицы. Вселенная и все вещи определены через Троицу, предмет "мнения" ("число плоскости") в гносеологии П., ибо любая вещь причастна равному и неравному, единому и множеству. Четвертая характеристика сущности — Четверица — возникает из удвоения чистого различия Двоицы. В Четверице, предмете "чувственного ощущения" ("числе телесного") в гносеологии П., Троица находит свое телесное воплощение. Числа 1, 2, 3 и 4 образовывали Тетрактис. Вступительная клятва в П. гласила: "...Клянусь именем Тетрактис, ниспосланной нашим душам. В ней источник и корни вечно цветущей Природы...". В П. природа состояла из "четверок": четырех геометрических элементов (точка, линия, поверхность, тело) и четырех материальных элементов (земля, воздух, огонь, вода), игравших важную роль в учении Платона. Четыре числа, входящие в Тет-

рактис, в сумме дают 10, поэтому "десять" в П. было провозглашено идеальным числом, символом всего мира. Число в П., как реальная сущность всего сущего, насчитывало три измерения: математическое, музыкально-акустическое и астрономическое. Музыкально-акустическое измерение числа в П. провозглашено через открытие математических характеристик музыкальных соотношений. Астрономическое измерение связано с космологией П., где Вселенная шарообразна и состоит из десяти небесных сфер — неподвижные звезды, пять неизвестных в то время планет, Солнце, Луна, Земля и

невидимая "Анти-Земля", лежащая по другую сторону от Центрального Огня (стража Зевса), находящегося в центре Вселенной: вокруг него обращаются все сферы и Земля. Каждая сфера, вследствие ее определения числом, издает только ей свойственное звучание, в результате чего Космос является Гармоническим Мировым Хором (см. **Гармония сфер**). Пифагорец Филолай (5 в. до н.э.) писал: "...Если бы ни число и его природа, ничто существовавшее нельзя было бы постичь ни само по себе, ни в его отношении к другим вещам... Мощь числа проявляется... не только в деяниях демонов и богов, но и во всех поступках и помыслах людей, во всех ремеслах и музыке...". Круговорот вещества во Вселенной, куда включалась человеческая душа, также характеризовался числом. За сущностью (душой) человека усматривалось самодвижущееся число, из чего выросло учение П. об индивидуальном бессмертии и переселении душ. П. просуществовал до второй половины 4 в. до н.э. (Филолай, Архит Тарентский, Еврит, Алкмеон), затем слился с платонизмом. В 1 в. до н.э. — 2 в. н.э. П. оформился в форме неопифагореизма (Аполлоний Гианский, Нумений, Фигул), в котором соединялось учение П. с учениями Платона, Стои, религиозно-мистических восточных и западных школ и течений периода Эллинизма. Труды П. дошли до нашего времени только в виде небольших фрагментов, однако ознакомиться с учением П. возможно по трудам Платона, Аристотеля, Дикеарха, Теофраста. Два базисных тезиса П., — о том, что основополагающие принципы, на которых зиждется мироздание, возможно выразить математически, и о том, что объединяющим началом всех вещей служат соотношения чисел, выражающие Гармонию и Порядок в Природе, — имели большое значение в философии и науке вплоть до Средних веков и Нового времени.

С.В. Силков

ПЛАТОН (Platon) (428/427—348/347 до н.э.) — древнегреческий философ, классик философской традиции; мыслитель мирового масштаба, к чьей оригинальной философской концепции генетически восходят многие направления классического философствования и европейский стиль мышления в целом. Основные сочинения: текст речи "Апология Сократа", 25 достоверно идентифицированных диалогов, недиалогические "Законы", и 13 авторских писем. Наследие П. классифицируется на работы: а) — раннего периода (90-е 4 в. до н.э.), в рамках которого формируется характерный для П. метод понятийного анализа ("Апология Сократа", "Критон", "Эвтифрон", "Лахет", "Лисид", "Хармид", "Протагор", 1-я книга "Государства"); б) — переходного периода (80-е 4 в. до н.э.), содержащие (еще в имплицитной или образно-мифологической форме) базовые идеи платоновской системы ("Горгий", "Менон", "Эвтидем", "Кратил", "Гиппий меньший", "Ион", "Гиппий больший", "Менексен"); в) — зрелого периода (70—60-е 4 в. до н.э.), где в эксплицитной форме конституируется и аргументируется авторская философская концепция П. ("Федон", "Пир", "Федр", "Теэтет", "Парменид", "Софист", "Политик", "Филеб", "Тимей", "Критий", 2—10 кн. "Государства"); г) — позднего периода (50-е 4 в. до н.э.), представленного "Законами". Наличие 11 сомнительных и 8 не подлинных (хотя и подписанных именем П. работ) порождает так называемый "платоновский вопрос", т.е. проблему реконструкции автохтонной философской концепции П., предполагающей не только идентификацию и восстановление хронологии его текстов, но и очищение их от наслоений более позднего платонизма, а также интерпретацию произведений нестандартного авторства (типа "Послезакония", записанного со слов П. его учеником Филиппом Опунтским). П. родился на о. Эгина близ Афин в аристократической семье той же ветви Кодридов, что и Гераклит; назван в честь деда Аристоклом (Aristokl — лучший). Отец — Аристон — из рода последнего царя Аттики Кодра; мать — Периктиона — из рода Солона, одного из семи мудрецов и первого законодателя полисной демократии. Атмосфера родительского дома Аристокла впитала в себя все достижения античной цивилизации и культуры, была неоднократно воспета греческими поэтами (Анакреон и др.). Получил полное аристократическое образование, блестяще овладев всеми сферами античной культуры: изучал философию, вращался среди модных в тот период софистов (был учеником Кратила), имел успех как лирический и драматический поэт (писал элегии, трагедии, дифирамбы; написанная им комедия была принята к постановке Афинским театром; до нас дошло 25 его "эпиграмм", т.е. в современной терминологии небольших лирических стихотворений), занимался музыкой, живописью, гимнастикой, борьбой, верховой ездой (награждался лавровым венком на Истмийских и Пифийских состязаниях). Именно за свои спортивные успехи получил имя "П.", т.е. "широкоплечий" (греч. platos —

782

широта, глубина). По другой версии, имя "П." в значении "широколобый" получено П. уже от Сократа. (Трудно не усмотреть здесь нечаянного символизма и не сопоставить это имя с именем Европы, т.е. "широколицей", "широкоглазой".) К моменту встречи с Сократом П. был не просто талантливым юношей, но личностью с оформившимися взглядами и определенной жизненной позицией. Так, ведя активную культурную и светскую жизнь, П. сознательно избегал любой гражданской активности и стоял в стороне как от практики Афинской демократии, так и от Афинского олигархического переворота 404 до н.э., хотя среди "30 тиранов" был двоюродный брат его матери — Критий, предлагавший П. принять участие в "правлении тридцати". Поворотным пунктом в судьбе П. (и европейской культуры) стала его встреча с Сократом в 407 до н.э. Согласно аттической легенде, в ночь накануне встречи с П. Сократ видел во сне лебедя у себя на груди, который высоко взлетел со звонким пением, и после знакомства с П. Сократ якобы воскликнул: "Вот

мой лебедь!" Интересно, что в мифологической системе античности лебедь — птица Аполлона, а современники сравнивали П. с Аполлоном как богом гармонии. Знакомство с Сократом наложило неизгладимый отпечаток на образ жизни и мыслей П. (Знаменуя начало новой жизни — жизни философа, он сжигает свои поэтические тексты, включая уже розданную актерам комедию.) Сократ является центральным персонажем, формулирующим позицию автора, практически во всех (за исключением "Законов") диалогов П., выстроенных на основе сократического метода экспликации содержания понятий. П. провел 9 лет в ряду близких учеников Сократа (407—399 до н.э.), имеются сведения о его попытках выступить в суде на процессе Сократа с его апологией. Гибель учителя была для П. тяжелым ударом как в смысле личной утраты (для него непереносимо было даже присутствие около Сократа, который должен был принять яд, и П. не был на казни), так и в смысле осознания факта отторжения современниками своего мудреца (после казни Сократа П. надолго покидает Афины). Путешествие П. этого периода (399—387 до н.э.) богато событиями и встречами, имеющими большое культурное значение: посетив Южную Италию, П. входит в соприкосновение с сицилийским пифагорейским союзом, приобщаясь к мистико-математическому направлению пифагореизма (имеются сведения о знакомстве П. с известным математиком Феодором из Мегары); многое воспринято П. от досократиков в частности от хронологически современного ему Демокрита (известно, что последний неоднократно называл свои атомы "идеями", в то время как П. использует термин "атом"); по свидетельству Аристотеля, П. знакомится во время путешествия с последователем Горгия Калликлом; поездка в Египет сопровождается изучением продвинутой астрономической традиции. Во время своего путешествия П. знакомится с Дионом, братом жены сиракузского тирана Дионисия Старшего, и по его приглашению посещает Сиракузы с целью благотворного влияния и интеллектуального облагораживания деспотического правителя и смягчения нравов придворной жизни, превратившейся в перманентную оргию. Этот, вероятно, первый в мировой истории опыт "просвещения государя" оказался пророчески неудачным: оклеветанный П. был продан в рабство. Однако, несмотря на это, в будущем, в 366 и 361—360 до н.э., с той же целью П. были предприняты еще две поездки в Сиракузы ко двору нового тирана Дионисия Младшего — две новые самоотверженные попытки воплощения в жизнь своих идей, и хотя они окончились столь же неудачно и едва не стоили П. жизни, настойчивость его может рассматриваться как пример высокого служения идеалу и веры в социальный потенциал философского знания. Погибши П. в первую свою поездку, судьба европейской культуры сложилась бы иначе. По счастью, выставленный на продажу на родной Эгине П. был узан и за 30 мин серебром куплен и освобожден Анникеридом, философом мегарской школы. Впоследствии П. хотел вернуть эти деньги Анникериду, а когда тот отказался их взять, купил на них сад в пригороде Афин, названный в честь местного героя Академа Академией. В этом саду П. основал школу как специальное философское учебное заведение. И если учесть, что в рамках доплатоновской традиции "быть учеником" того или иного философа означало скорее выбор ориентации и личное общение (ср. инд. *ananda* — "сидящий около", в значении "ученик"), нежели получение систематического философского образования, а софисты как "учителя мудрости" учили не столько философии, сколько логике и риторике, то платоновская Академия может считаться в истории философии началом традиции специального философского образования, сознательного воспроизводства тезауруса философских знаний, канона философского стиля мышления и специально подготовленного субъекта — их носителя. В этой связи П. может быть рассмотрен не только как оригинальный мыслитель, заложивший фундаментальные направления классического типа европейского философствования, но и как основоположник феномена базового философского образования в европейской культуре. В рамках платонистики высказывалась даже версия о существовании особой (неписаной) эзотерической философской доктрины П., преподаваемой в Академии и транслируемой посредством изушной, традиции (Х.Й. Кремер, К. Гайзер и др. представили тюрбингенской школы платонистики), согласно другой интерпретации (Э.Н. Тигерстедт, М. Гатри), дидактичес-

783

кий план содержания платоновской философской концепции органично вплетен в текст его произведений и презентуется, в частности, в диалогичности его произведений как прямом выражении реальной практики академических диспутов. П. — если и не первый *lecturer*, то, во всяком случае, первый *tutor*, наставник, в академическом смысле этого слова, и основоположник академической составляющей в развитии философской традиции, само название которой восходит к его Академии, просуществовавшей почти 1000 лет, — вплоть до "закрытия" императором Юстинианом всех философских школ и направлений (529). П. преподавал до конца своей жизни, и Академия стала духовным центром своего времени: именно в рамках ее деятельности сократически-платоновский метод понятийного критицизма подготавливает формирование в античной культуре скептицизма, происходит рационально-концептуальное оформление пифагореизма (в противоположность раннему мистическому союзу); из стен Академии вышли виднейшие законодатели, государственные деятели, ораторы Греции (Ликург, Геперид, Демосфен и др.) и, конечно, философы: Антисфен, чья философия легла впоследствии в основу стоицизма, Аристипп, фундировавший своим гедонизмом оформление эпикуреизма, и др. Не сделай П. ничего более, уже одно то, что из его школы вышел Аристотель, вписало бы его имя в анналы философской традиции: стоя рядом с П. в паре двух основоположников классического европейского стиля мышления, олицетворяющих собою характерную для Европы синкретичную дуальность имманентно-трансцендентального и логико-рационалистического его

векторов, Аристотель может быть рассмотрен и как ученик П., — и в этом контексте альтернативность их воззрений делает честь им обоим, — Аристотелю принадлежат как посвященные учителю панегирические стихи, так и вошедшая в золотой фонд этоса науки фраза "П. мне друг, но истина дороже"; ему было предоставлено право преподавания в Академии, и он уехал оттуда только после смерти П. Философское учение П., будучи плотью от плоти своей эпохи, одновременно может быть рассмотрено как задающее далекую перспективу развития философской мысли: выраженное в специфической терминологии, оно включает в себе основу многих понятийных средств, лежащих в основе категориального аппарата классической философии, и, включая в свое содержание немало произвольных натурфилософских моделей и трансформаций мифологических сюжетов, одновременно являет собою первый в европейской культуре образец целостной и системной философской концепции в собственном смысле этого слова, предполагающей рефлексивный мета-уровень осмысления своего предмета, проблемного поля, метода и исходных когнитивных ос-

нований. Семантическим ядром и аксиологическим центром философии П., обусловившим ее уникальный статус в историко-философской традиции, является платоновская концепция мира идей — эйдосов, или образцов. Если натурфилософское направление доплатоновской традиции объективно основывалось на презумпции возможности подлинного бытия и адекватного познания только применительно к единому как тождественному себе и в этом смысле презентующему тотально всеобщее (архэ как единое субстанциально-генетическое начало мира у старших физиков, учение Элейской школы о Бытии как Едином и т.п.), то альтернативное, представленное софистикой направление базировалось на тезисе о бытии и открытости познанию только единичного, чувственно представленного и множественного. Выражая экстремальные крайности подхода к проблеме единичного и общего, эти оппозиционные векторы философствования обрисовывали контуры центральной для доплатоновской философии онтологической и гносеологической проблемы: как единое может стать многим и как единое может быть предметом познания. То, что предлагает П. в своей теории идей, не только разрешает эти проблемы, но и выходит далеко за рамки проблематики античной философии в целом. Центральным понятием платоновской концепции выступает понятие идеи, или эйдоса (*idea* — вид, образ, наружность, род, способ; *eidos* — вид, образ, образец). Мир идей есть не что иное, как вечно пребывающий в равенстве самому себе тезаурус абсолютных и в своем абсолютном совершенстве неизменных эталонов (*eidos* как образец) конкретных вещей. Способом бытия идеи является ее воплощаемость и воплощенность во множестве материальных предметов, существующих в качестве слепков с нее и запечатлевающих в себе ее образ (*idea* и *eidos*, синонимичные в значении образ). Каждая вещь существует лишь постольку, поскольку является материальным воплощением, опредмечиванием идеи (*idea* — как наружность), и именно соотносительностью с определенной идеей определяется как самость вещи, ее равенство себе самой (*idea* и *eidos* как вид), так и ее вхождение в соответствующее множество (*idea* — как род), — воплощение идеи есть способ бытия вещи (*idea* — как способ). Идея, таким образом, выступает у П. одновременно и как сущность (*ousia*) вещи, т.е. фундаментальное основание ее бытия, и как ее гипотеза (*hipotesis*), т.е. проект, включающий в себя и закономерность перехода от идеи к субстанциально воплощенной вещи, и метод (*methodos*) ее оформления, и принцип существования. В этом контексте П. фактически открывает понятийную природу абстрактного мышления, отличного от чувственного восприятия, и впервые эксплицитно концептуализирует нечеткие интуиции досократической философии о сущ-

784

ности статуса "общего". Платоновская "*idea*", однако, есть не просто родовое понятие вещи, но ее смысловая модель, выступающая как инспирирующим началом ее возникновения, так и модельным принципом этого процесса ("вещи — это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам"). Позднее учение П. об идеях (эйдосах) сыграет значительную роль в эволюции философии западного типа: как в плане развития идеализма и трансцендентализма в целом (см. **Идеализм**), так и в плане конкретной разработки введенных им понятий (см. **Эйдос**). Критерием и атрибутом воплощенности, но П., является телесность, а потому абсолютное беспредпосылочное начало и источник идей ("образец образцов") не есть единственная основа мира: наряду с ним, творящим вещи по образу и подобию своему ("пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому"), для становления мира необходимо и субстанциальное начало — материя как "восприимчивость" и "кормилица вещей". Демиургос, таким образом, не творит из ничего, но лишь конституирует, структурируя, оформляя и одновременно одушевляя материально-материнское начало (гр. *physis* так же этимологически родственно глаголу "рождать", как и русск. "природа"). Техноморфная модель космогенеза (см. **Античная философия**) нередко трансформируется у П. в традиционную антропоморфную (ср. дуализм ян и инь), возвращая понятию генезиса (греч. *genesis* — рождение) исходную полноту смысла: "природа... по сути своей такова, что принимает любые отпечатки... меняя формы под воздействием того, что в нее входит... и выходящие из нее вещи — это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам". В данном контексте очевидно, что примат мира идей как мужского начала над материнским началом материи есть пока не более как выражение патриархальной аксиологической установки. Однако неконгруэнтное наложение на антропоморфную матрицу генезиса техноморфной его модели делает "идею" изоморфной целевому и целеполагающему (т.е. иницирующему и действующему) началу ("демиург и отец вещей"), которому в структуре деятельности соответствует субъектная (мыслящая) составляющая. В силу этого

платоновское понимание идеи не только выражает характерный для западного типа культуры пафос деятельности и акцентировку ее семантического ядра — целеполагающего импульса, но и — в перспективе — выступает первой в философской традиции формой эксплицитного концептуального выражения такой, ставшей впоследствии типичной для европейского менталитета, установки, как взгляд на мир через призму "идей" (см. **Идеализм**). Единичное существует как воплощение единого общего, а последнее — как воплощенное в единичном, — такая связанность мироздания задает и имманентную связанность когнитивного процесса: трактовка соотнесенности общего-единого с чувственно-единичным не как аморфно генетической, но как типологически гештальтной обеспечивает фундаментальную возможность для общего выступать объектом познания. Знаменитый платоновский "миф пещеры" рисует зримый мир как видимые из пещеры тени на скале: человек имеет дело не с совершенными идеями-образами как таковыми, но с воплощенными, осуществленными, т.е. с вещами, материальными предметами как подобиями образцов, которые, безусловно, редуцированы по отношению к совершенству идей, но тем не менее воспроизводят в своей конфигурации основную формулу их структуры. Таким образом, идеи как воплощенные — явлены, идеи как таковые — трансцендентны и постигаются лишь в умозрении ("мысленным взором"). Математические аналогии дают П. возможность фактически в эксплицитном виде сформулировать идею трансцендентального познания, оказавшуюся столь значимой для европейской культуры: круг на песке несовершенен, но на его основе и сквозь него (за ним) можно помыслить точный круг, круг как таковой. "Когда геометры пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, "которую они начертили" и которая "служит лишь образным выражением того, что можно видеть лишь мысленным взором". Иначе говоря, наряду с теми воплощениями геометрических фигур в материале, с которыми мы имеем дело, П. постулирует существование еще и идеальной модели круга, эллипса, квадрата и т.п. как онтологических реалий ("фигуры сами по себе"). В этом контексте математика как теория идеальных фигур и чисел как идеальных объектов ("три вообще, а не три кратера или три эфеба") оказывается для П. дисциплиной, максимально приближающей к постижению закономерностей и соотношений в мире идей. Знаменитая надпись над входом в Академию гласила: "Негеометр да не войдет"; Диоген Лаэртский сообщает мотивировку отказа принять в Академию не знавшего ни математики, ни музыки: "Иди, у тебя нечем ухватиться за философию". П. принадлежит открытие феномена несоизмеримости отрезков, имеющее смысл именно применительно к материальным отрезкам как идеальным конструктам, ибо применительно к реальным отрезкам всегда можно найти эквивалент (типа нити паутины); П. же принадлежит умозрительная гипотеза о "правильных" многогранниках как элементарных структурных единицах мироздания, нашедшая неожиданные экспликации в современной структурной химии, рентгено-структурном анализе и теории строения вещества (В. Гейзенберг в своей ав-

785

тобиографической книге "Часть и целое" ссылается на "Тимея" П. как одну из детерминант своего мировоззрения). Чувственный мир как инобытие идей может быть рассмотрен через призму их свечения в объекте: телесная нагруженность, отягощенность предметов внешнего мира, заставляя говорить о них как о несовершенных, редуцированных подобиях абсолютного совершенства идей, одновременно с этим провоцирует и постановку вопроса о мере этой редукции, что дает П. основание для гносеологического оптимизма: постижение абсолютного совершенства идей возможно и в условиях пребывания субъекта среди воплощенных подобий. Возможность трансцендентального, по своей сути познавательного, процесса обеспечивается у П. презумпцией припоминания душою некогда созерцаемых ею в собственном невоплощенном состоянии невоплощенных идей, "узнавания" идей в их телесном инобытии. Познание есть приобщение к тем чувственно-материальным предметам, где эйдосы воплощены наиболее адекватно, т.е. к прекрасным. (Тем самым в контексте теории познания П. закладываются основы классической традиции европейской эстетики.) Для познания мира идей необходимо "повернуть к открытому морю красоты". Узнавший отблеск созерцаемой некогда идеи в прекрасном теле или душе испытывает непреодолимую тягу к ним,

— такое устремленное состояние, по П., "люди зовут Эросом". Именно и только влекомый Эросом может — ступень за ступенью — постигать не только все более совершенные воплощения идеи, но и воплощения ее во все более совершенном материале: от единичного прекрасного тела — к прекрасным телам вообще — затем к красоте души — затем к наукам и т.д. П. строит свою знаменитую лестницу любви и красоты, соединяющую воплощенный мир с миром идей: "Вот каким путем нужно идти в любви...: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх". П. создает своего рода этимологическую родословную Эроса, объявляя его — вне всякой мифологической традиции

— сыном Пороса (греч. πορὸς — богатство, средство, путь) и Пении (греч. πένια — нужда). Сын этой парадоксальной пары наследует от родителей два главных и атрибутивных начала: как сын Пении он не имеет, а как наследник Пороса — жаждет. В этом смысле Эрос изначально возникает как вектор к желанному ("любящее начало"); он и обладает и не обладает верховной идеей прекрасного: не обладает, ибо стремится к ней (еще не достиг), и обладает, ибо стремится (имеет ее в качестве цели). Обладание

абсолютным знанием в данном случае выступает именно как обладание целью познания, а когнитивный процесс предстает как принципиально асимптотичный. Очевидно, что в платоновской гносеологии — в содержательном плане — зафиксированы векторы, приводящие в своей историко-философской перспективе к оформлению когнитивных моделей "врожденных идей" и априоризма; ею же фундирована характерная для европейской философской традиции дифференциация чувственно-рассудочной сферы (у П. — первая, общедоступная ступень восхождения к прекрасному, метафорически персонифицированная в Афродите Пандемос) и сферы разума как высшей когнитивной потенции (венце платоновской лестницы, олицетворенный в Афродите Урании); здесь же следует искать корни типичной для Европы оппозиции сенсуализма (у П. — приобщение к предметам чувственного мира как отправной пункт познания) и рационализма (регулятивная функция предвосхищенной познанием идеи по отношению к когнитивной процессуальности); а главное — корни определившего лицо западной философии трансцендентализма. В области морально-психологической проблематики концепция П. основывается на дифференциации трех составляющих души: аффективной, волевой и рассудочной ("вожделение" и "пыл" как два "коня" души, которыми правит "возница" — разум), чему соответствуют такие фундаментальные для П. добродетели, как воздержанность, мужество и мудрость. Идеальное государство должно быть структурно изоморфно разумной душе и складывается, соответственно, из таких социальных групп, как ремесленники, воины и правители-стражи; в качестве последних — в идеальном варианте государственного устройства — выступают мудрецы-философы, что закрепляется в историко-философской традиции в виде формулы "платоновское государство". Основываясь на тезисе, что "душа не уносит с собой в Аид ничего, кроме воспитания и образа жизни", П. уделяет значительное внимание проблеме социального устройства (в письме № 7: "не переставал обдумывать, каким образом может произойти улучшение законов и нравов, в том числе, государственное устройство в целом"). В этой связи наряду с оптимальной моделью "идеального государства", основанного на принципе *sophrosyne*, т.е. правильной мере, гармонии целого, которая делает полис Космосом ("Государство", "Политик") и оказывается не апплицируемой на реальную социально-политическую жизнь (троекратное фиаско в Сиракузах), П. формулирует и более операциональную модель государства, адаптированную к наличным условиям ("Законы"). П. оценивает это государство как "второе после наилучшего" и, моделируя его, отступает как от традиционной для него формы (недиалогичный метод изложения и отсутствие образа Сократа, символизирующего для П. креативный потенциал философского знания), так и от содержательных основоположений своей концепции: и в общеполитическом плане (введение в систему единого и

786

гармоничного Космоса семантической структуры "случайности" и дуализма мировой души, предполагающей, наряду с благом, и "злое" свое начало), и в плане социально-философском (за внешне оптимистическим "надо жить играя" в "Законах" раскрывается образ человека-марионетки, увлекаемого "за шнурки и нити" к добродетелям и порокам, — "игрушки богов" — и соответствующего ему государственного устройства тоталитарного типа с предельной регламентацией частной жизни). Идеи П., развить его школой (Гераклит Понтийский, Евдокс Книдский, Аркесилай, Лаид Киренский, Те-лект, Эвандр, Гегесий, Карнеад Киренский, Кратет Тар-ский, Клитоммах Карфагенский, Филон из Ларисы, Антиох Аскалонский и др.), в I в. были подвергнуты жесткой систематизации (Посидоний, стоический платонизм), инспирировав оформление гностицизма, герметизма и, встретившись в учении Филона Александрийского с идеями христианства, — доникейской патристики (см. **Патристика**). Очищенный от натурфилософских акцентов усилиями римских философов (Гай, Альбин, Кальвисий Тавр, Апулей и, в особенности, Аммоний Саккас), платонизм конституируется как неоплатонизм (Плотин, Прокл, Порфирий, Ямвлих). Названный в неоплатонизме "божественным учителем", П. волнует умы уже три тысячелетия, его учение оказывалось аксиологически современным и содержательно значимым для философии и культуры любой эпохи: трактаты, посвященные философии П., были написаны уже Апулеем, Порфирием, Цицероном, Плутархом; в византийский словарь Свиды уже была включена статья, посвященная П.; для эпохи Возрождения знаменем времени стала платоновская Академия во Флоренции, возглавляемая Марсилио Фичино, в доме которого у бюста П. горела негасимая лампада; все мировые религии используют идеи платонизма для обоснования своих вероучений, и не было страны с оформившимся философским сообществом, где в 1973 (году 2400-летия со дня рождения П.) не зафиксирована бы была эта дата специальным юбилейным изданием, общий тираж которых превысил 2,5 млн. экземпляров. Именно П. впервые в такой полной мере была эксплицитно выражена философским мышлением сущность европейской культуры с ее целеполагающим импульсом (см. **Античная философия**), — и с той же степенью правомерности можно сказать, что западная традиция оформилась во многом именно под влиянием философской концепции П., фундирующей собою не только европейскую философскую традицию, но и западную культуру в целом. По оценке Виндельбанда, философия П. "было суждено сделаться жизненным принципом будущих веков". В первую очередь это касается европейского стиля мышления: именно учением П., задающим парадигму усмотрения общего закона

в единичном феномене бытия, закладывается в европейском менталитете основа таких установок, как дедуктивизм и рационализм. Философское учение П. положило начало формированию в европейской культуре таких определяющих ее специфику характеристик, как фундаментальный для Европы принцип

космизма, т.е. пафоса мировой гармонии, основанной на общем принципе; парадигмальная установка на отыскание "скрытого смысла вещей", т.е. декодирования семиотически организованного мира (от средневековой идеи мира как книги до витгенштейновского "мир есть язык" и традиции современной философской герменевтики), что инспирировано платоновской идеей воплощения абсолютного образца в объекте, приобретающим в этой системе отсчета статус знака трансценденции; сама идея повторяющейся точности, тиражирования образца в бесконечности воплощений лежит в основе идеи массового производства, задавая западный тип цивилизационного развития. Посредством неоплатонизма философия П. фундирует собою христианский Символ Веры, определив тем самым магистральный вектор эволюции европейской культуры и ее основные как семантические, так и аксиологические аспекты. Внутри христианства парадигмальные установки платонизма могут быть обнаружены как в рамках схоластики (официальная доктрина позднефранцисканского ордена, скотизм и августинианская ветвь схоластической традиции в целом), так и в рамках мистической парадигмы богопознания (Сен-Викторская школа, Бернар Клервоский), причем идеи П. фундируют собою как ортодоксальное вероучение, так и программы наиболее гонимых ересей: Шартрская школа, амальриканы и др. К платонистической традиции, так или иначе, восходят основные характерные для европейской культуры типы философствования (философия как философия понятий), и в первую очередь, в рамках таких традиций, как идеализм, сам термин для обозначения которого был введен именно в связи с оценкой концепции П. (см. **Идеализм**), и трансцендентализм с его идеей постижения сущности в умозрении ("мысленным взором", по П.), что выступает основой как европейской философской классики (кантианство и гегельянство), так и неклассической западной философии (феноменология, экзистенциализм и др.), не говоря уже о непосредственных экспликациях платоновской концепции эйдоса как архетипической основы вещей (см. **Эйдос**). Опосредовано — через философию Нового времени — платоновская трактовка воплощения идеи была переосмыслена как принцип единства эмпирического и рационалистического когнитивных методов, прокладывая путь развитию математического естествознания и оформлению дифференциального и интегрального исчисления. Сама фундирующая науку как культурный феномен установка

787

на обнаружение универсальной закономерности, лежащей в основе единичного прецедента и открытой для умопостижения, генетически восходит к идеям П. Платоновская философия лежит в основании эстетической концепции, за рамки которой не вышла ни классическая философия искусства с ее базовым пониманием прекрасного как соответствующего эталону (см. наиболее традиционное выражение этой линии у Чернышевского: "Прекрасное есть жизнь... то существо, в котором видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям"; аналогично массовое сознание, вплоть до сегодняшнего дня не усматривающее тавтологии в выражениях типа "женственная женщина"), ни модернизм с его программной установкой на выражение сущности вещей (см. кубистскую "войну против зрения" как основу "уважения объекта" (П.Пикассо) и программу изображения вещей "не так, как мы их видим, а так, как мы их знаем" (Х.Грис); отрицание наивного реализма в зрелом экспрессионизме с его лозунгом "мы ищем скрытого в природе за пеленой видимости... эту другую, внутреннюю, сторону природы" (Ф.Марк), тезисом Э.Л.Кирхнера "в мире существуют только идеи, и художник должен выразить их абстрактную сущность" и концепцией В. Кандинского "О духовном в искусстве"; программу поиска первичных структур и объемов в абстракционизме, основанную на тезисе Мондриана о том, что "идеи П. — плоские"; антипсихологизм искусства "холодной школы" ("АВС") в рамках "авангарда новой волны" с его поиском "алфавита бытия" и др). П. принадлежит главная роль в оформлении типичных и специфичных для Европы представлений о любви: общекультурный вектор дуальности "земной" и "небесной" любви, инспирированный платоновской дихотомией Афродиты Пандемос и Урании; куртуазная культурная традиция (см. **"Веселая наука"**); поэзия трубадуров и немецкий миннезанг; ренессансный *dolce stil nuovo*; поэтика Плеяды; и в целом традиция "когнитизации любви", от которой до сих пор не свободна европейская культура (П. Слотердайт) и которая задает в ее рамках специфические векторы философствования (см. **Любовь**). Сыгравшее значительную роль в развитии европейской культуры арабо-восточное влияние (через мавританскую Испанию) было влиянием той философской традиции (ал-Газали, Ибн Габироль, Ибн Сина и др.), которая оформилась во многом на базе концепции философа, в чьем арабизированном имени Ифлатун Европа не узнала язычника П. и чьи идеи — опосредовано, через арабское влияние — содержательно детерминировали неортодоксальные ветви средневековой христианской культуры (прежде всего провансальскую и отчасти андалусскую). Многие понятия философии П. обретают новое звучание в контексте современной философии постмодернизма (см., например, **Симулякр**, **Событийность**, **Хора** и др.). В целом, какой бы сильной и абсолютизирующе односторонней ни казалась формулировка относительно того, что все, что сделало Европу Европой, так или иначе генетически восходит к философской концепции П., — тем не менее его место и роль остаются уникальными в эволюции как философской, так и в целом культурной традиции Запада.

М.А. Можейко

ПЛЕСНЕР (Plessner) Хельмут (1892—1985) — немецкий философ и социолог, один из основоположников

(наряду с Шелером) философской антропологии. Занимался также культур-социологией и эстетикой. Учился у Виндельбанда, Трёльча, Э.Ласка, Х.Дриша. С 1926 — профессор в Кёльне. После прихода фашистов к власти эмигрировал, работал в Гронингене, где стал первым профессором социологии в Нидерландах. С 1946 — профессор философии и социологии в университете Гёттингена. С 1962 — профессор в Школе социальных исследований в Нью-Йорке, затем преподавал в Цюрихе (Швейцария). Основная программная работа П. — "Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию" — вышла в один год (1928) с трудом Шелера "О положении человека в космосе", попав в "тень" последней (известность ей принесло только второе издание в 1965). Другие работы П.: "Истоки кризиса трансцендентального понимания истины" (1918), "Единство чувств. Основные черты эстеziологии духа" (1923); "Границы сообщества. Критика социального радикализма" (1924), "Власть и человеческая природа" (1931), "Смех и плач" (1941), "Между философией и обществом. Избранные статьи и доклады" (1959), "Опоздавшие нации" (1962), "Философская антропология" (1970), "По эту сторону утопии. Предварительное введение в культур-социологию" (1974) и др. Свою концепцию П. строит на широком привлечении материала естествознания, прежде всего — биологии. Из философов на нее наибольшее влияние оказали Дильтей (предложивший, согласно П., "источник новой постановки проблемы философской антропологии"), а также Гуссерль. Сам П. оказал воздействие на становление концепции конструирования социальной реальности Бергера и Лукмана. Конституируемая философская антропология должна, по П., быть вписана в космологическую перспективу и исходить из базисных структур человеческого бытия. Тем самым человек должен быть понят в рамках единого проекта, одновременно схватывающего его и как природное, и как культурное существо. Эта перспектива обнаруживает, что человек занимает центральное и исключительное положение в мире, создавая порядок, ориентированный на него самого (тем самым чело-

788

веческое существование не предопределено в его концепции, как у Шелера, сущностными и ценностными порядками, которые лишь обнаруживаются, а не творятся человеком). Вопрос о человеке, по П., не может ставиться исходя из допущения существования неизменного порядка, определяющего все сущее, так как это противоречит историчности бытия человека (вскрытого Дильтеем). Последний не есть неизменная субстанция, а есть, скорее, "открытый вопрос". Человек сам "ведет свою жизнь", но чтобы понять непостижимую тайну его бытия, необходимо двигаться от "тела" к "сознанию", а не наоборот, как шла предшествующая философская традиция, метафизически пренебрегая биологической стороной человеческого существа. Именно "тело", по мысли П., является исходной базисной структурой, оно есть медиум, связывающий "внутреннее" и "внешнее", реально данное и трансцендентное, обращенность к самому себе и к миру в актах поведения. Человеческое бытие всегда пребывает на "границе", оно "едино" в своей двойственности, отсюда его неизбывная проблематичность, вбирающая в себя величие и нищету человеческого. Основная граница в таком контексте — между телом и средой. Тело и есть собственная граница человека, вместе с тем — она граница иного. Граница всегда есть "переход" из одного пространства в другое, а бытие на границе — это всегда бытие "между". (Согласно П., "пространственность" означает обнаруживаемые в пространстве границы".) Тело не просто пребывает в пространстве, а имеет местопребывание. В для-себя-бытии живого тела и локализована "природность" человека, противопоставляемая иному ("неприродному") его бытию. Тем самым тело не просто находится в пространстве (заполняет его собой как и иные "вещи", не растворено, как животное, в здесь-и-теперь), а утверждает собой само это пространство, задавая систему отношений к месту своего пребывания как бы из "точки" вне места и времени (тело существует "вовнутрь" пространства и далеко не исчерпывается характеристиками координат своей пространственности). Таким образом, человек в своей телесности как бы "двойственен", он есть одновременно "плоть" ("пространственность") и собственно "тело", позиционирующее к собственной "пространственности". Еще один уровень "двойственности" человека задает, с точки зрения П., взаимодействие "души" и "тела", психического и физического, снимаемый в самобытии ("внутренний мир" в теле), в его трансцендировании от тела к духу, обретая который, человек и становится собственно человеком. Третий уровень "двойственности" — одновременность воплощения в человеке индивидуального и всеобщего "Я" как последних оснований всяких опредмечивающих отношений человека, самого не поддающегося опредмечиванию, но являющегося сопричастным (социокультурному) миру. Таким образом, выявляя свою границу со средой, человек, идя "вовнутрь", постоянно трансцендирует себя "вовне", самоопределяясь в границах трех уровней (плоть-тело, тело-душа, индивидуальное — всеобщее), а тем самым двигаясь к себе как Таковому. Это движение осуществляется в слове поведения, синтезирующем любые оппозиции и презентующем совокупность форм и способов конституирования жизни. П., исходя из идеи "ступеней органического", с одной стороны, "вписывает" человека в "ряд" "живого", противопоставляемого "неживому", а с другой — выявляет его специфичность. Если растение непосредственно включено в среду, то включенность в нее животного уже опосредована, она центрически позициональна: животное имеет "центр", координирующий взаимодействия его и всех его органов со средой, но при этом "центр" не осознает себя как "центр". Подобное осознание предполагает "захождение Я за себя", что доступно только человеку. Но в этом случае меняет свой характер и позициональность — это уже эксцентрическая позициональность, т.е. человек укоренен и вне

"пространственности", вне наличного бытия, вне тела. Человек постоянно выходит за пределы, за границы ("среды" и "сотворенного"), выносит свой "центр" "за", т. е. в эксцентричность по отношению к наличному в поисках постоянно нарушаемого равновесия. Тем самым он "поставлен на ничто". Именно поэтому частные науки неспособны ухватить ускользающую суть человека, с этой задачей может справиться лишь философия (как философская антропология), которая и есть мысль, дерзающая размышлять о "ничто"; в то же время П. снимает дуализм одушевленного тела и духа, свойственный философской антропологии Шелера. Позиционируя, т. е. занимая позиции в мире (социуме) согласно мере дистанцирования от природно-телесной реальности, человек, по П., творит себя как "лицо": "лишь в качестве личностей мы находимся в мире независимого от нас и одновременно доступного нашим воздействиям бытия". Отсюда принцип самосозидающего, открытого возможностям "непостижимого человека" (принцип "новой связи" П., не позволяющий редуцировать человека к простой проекции Бога, а акцентирующий идею "становления Бога человеком"). "Творение себя лицом" имеет, согласно П., три аспекта: 1) экспрессивный, т.е. план постоянного самовыражения; 2) исторический, т.е. план непрекращающейся самореализации; 3) социальный, предполагающий не только различие в себе индивидуального и всеобщего "Я", но и выход за пределы (за границы) единичного в сферу "Мы", "совместности", в которой разворачивается дискурс "человеческой свободы". "Творя себя лицом", человек неизбежно отличает "себя" от "себя самого" в ак-

789

тах совершаемых выборов, обнаруживая свою открытость миру и негарантированность собственного бытия (именно в силу своей эксцентричности). Свой дискурс о человеке П. концептуализирует в трех основных антропологических законах: 1) законе естественной искусственности ("поставленность на ничто" компенсируется квазиприродными результатами его деятельности); 2) законе опосредованной непосредственности (осознавание своего сознания, видение того, что объективное есть таковое лишь для сознания человека); 3) законе утопического местоположения (отрицая абсолютное, человек постоянно нуждается в нем для собственного "удержания" в мире. Человек (как, прежде всего, культурное существо) наслаждается и страдает, "желает и надеется, думает и хочет, чувствует и верит, страшится за свою жизнь и во всем этом должен познавать дистанцию между совершенством и своими возможностями". Именно культура позволяет противостоять опасностям, которые несет с собой открытость человека миру. В этом ключе П. продлевает анализ феноменов смеха и плача как катастрофических реакций, возникающих в результате потери самообладания в не имеющих стандартного решения ситуациях (за счет "выхода" в эксцентричность, про трагическую "отношения к отношениям" и тем самым дистанцирующую человека от опасной для него ситуации). Таким образом, в творчестве П. был реализован один из основных вариантов (эксцентрический) антропобиологической версии философской антропологии (второй основной ее вариант — деятельностьная концепция Гелена). (См. Философская антропология, Гелен.)

В.Л. Абушенко

ПЛОСКОСТЬ — термин естественно-научной традиции, используемый в современной философии (Хайдеггер, Делез, Деррида и др.) в контексте конституирования философской парадигмы многомерности структур бытия и человеческого мышления и задания (выставления) рамки знания, позволяющей использовать ряд сопряженных словоформ, ангажированных в середине — второй половине 20 ст. в качестве философских понятий (поверхность, глубина и т.д.). В историко-философском плане осознание и фиксация потребности выработки и введения философских подходов, характеризующих многомерную топологию мироздания, традиционно связывают с творчеством Ницше. Осмысливая метафору платонизма о том, что истинный философ суть путник, покинувший пещеру и восходящий "ввысь", Ницше отметил наличие общефилософской проблемы ориентации мысли, — проблемы того, что мысль предполагает "оси" и "направления", по которым она развивается, что у нее есть "география" еще до того, как появится "история", и что она намечает потенциальные "измерения" систем до их конституирования. Согласно Ницше, ориентация на "высоту" (трактовка философствования как "восхождения" и "преображения") скорее всего свидетельствует о вырождении и тупиковых заблуждениях философии. Собственным идеалом Ницше являлось досократическое постижение "потенных глубин" Бытия, "поверхность" которого также необходимо обсуждать исключительно с точки зрения "взгляда из глубины". (Ср.: "идея" у Платона "парит или гибнет".) По версии Делеза, теми "мыслителями-греками", столь, по Ницше, "основательными в силу своей поверхностности", являлись представители школ киников и стоиков, задавшие принципиально новый философский дискурс, в котором более не было ни "глубины", ни "высоты". Ими было осуществлено топологическое "низвержение" платоновских "идей": бестелесное отныне пребывало не в вышине, а на поверхности; оно выступало уже не как "верховная" причина, а лишь как поверхностный эффект; не как сущность, а как событие. В "глубине" же тел, согласно, например, киникам, все является "смесями", из которых (по Диогену Синопскому) "ни одна не лучше другой". Согласно Делезу, "...поверхность, занавес, ковер, мантия — вот где обосновались и чем окружили себя киники и стоики. Двойной смысл поверхности, неразрывность изнанки и лицевой стороны сменяют высоту и глубину...". Выйдя за рамку обыденных представлений о мерности бытия, стоики отказались от идеи трех последовательных измерений (координат) мира, предложив вместо этого "два одно-

временных прочтения времени". Тем самым состоялся философский прецедент отказа от "очевидностей" житейского опыта в пользу абсолютно умозрительных и перспективных моделей устройства космоса. Согласно идеям стоицизма, реконструированным Делезом в стилистике философии 20 ст., для тел и "положений вещей" есть только одно время — настоящее. Ибо живое настоящее — это временная протяженность, сопровождающая, выражающая и измеряющая конкретное действие того, что действует, и конкретное страдание того, что страдает. И в той мере, в какой существует единство самих тел, единство активных и пассивных начал, космическое настоящее охватывает весь универсум: только тела существуют в пространстве и только настоящее существует во времени. Все тела — причины друг друга и друг для друга, но причины чего? Они — причины вещей совершенно особой природы или "эффектов". Собственно говоря, они "бестелесны". Они не обладают ни физическими качествами, ни свойствами, а, скорее, логическими и диалектическими атрибутами. Собственно, это — не вещи или "положения вещей", а события. Нельзя сказать, что "эффекты" существуют. Скорее, они суть нечто такое, что в чем-то содержится или чему-то

790

присуще, обладая тем минимумом бытия, которого достаточно, чтобы быть не-вещью, не существующей сущностью. Для стоиков, с точки зрения Делеза, "положения вещей", "количество" и "качество" — такие же сущие (или тела), как и субстанция. Они — часть субстанции и на этом основании противостоят сверх-бытию, учреждающему бестелесное как несуществующую сущность. Таким образом, высшим понятием выступает не Бытие, а Нечто, поскольку оно принадлежит бытию и небытию, существованию и присущности... Если тела с их состояниями, количествами и качествами принимают все характеристики субстанции, то характеристики идеи, напротив, относятся к иному плану, а именно, к бесстрастному сверх-бытию — стерильному, бездействующему, находящемуся на поверхности вещей: идеальное и бестелесное теперь может быть только "эффектом". По Э.Брейе, "когда скальпель рассекает плоть, одно тело сообщает другому не новое свойство, а новый атрибут — "быть порезанным". Этот атрибут не означает какого-либо реального качества... наоборот, он всегда выражен глаголом, подразумевающим не бытие, а способ бытия... Такой способ бытия находится где-то на грани, на поверхности того бытия, чья природа не способна к изменению. Фактически, этот способ не является чем-то активным или пассивным, ибо пассивность предполагала бы некую телесную природу, подвергающуюся воздействию. Это — чистый и простой результат, или эффект, которому нельзя придать какой-либо статус среди того, что он обладает бытием... Стоики радикально разводили два среза бытия, чего до них еще никто не делал: с одной стороны, реальное и действенное бытие, сила; с другой, срез фактов, резвящихся на поверхности бытия, и образующих бесконечное множество бестелесных сущих". — Ориентируясь на преодоление "одномерного" понимания мира, Хайдеггер предлагал обратить особое внимание на параметр "глубины" (не рассматривая его, впрочем, как единственный принцип, "простраивающий" модель мира): согласно Хайдеггеру, силы "раскалывания" производят постоянное "раскрытие" глубины, неизбежно сталкиваясь с "затворяющей" силой. Результатом выступает итоговое оформление пространства мира, формирование поверхности — единственного, по мнению Хайдеггера, "действительного места" мира — места осуществления действия сил "раскалывания". У Хайдеггера "глубина" сама по себе еще не может полагаться принадлежащей к ряду "мироопределяющих величин", для него ведущую роль исполнял параметр "отношения глубины и П.", порядок их соотносимости. В философском творчестве Дерриды значима акцентированная демонстрация ограниченности самой бинарной оппозиции "П. — глубина": по Дерриде, миру нередко бывает присущ процесс "соскальзывания" П. в "глубину" и "вынесения" "глубины" на "отмель" П. На самом разнообразном историко-культурном материале (проблематика истинности, феминизма, судеб Европы и т.д.) Деррида не только иллюстрирует топологическую динамику "глубины" и "поверхности", но и вводит понятие "бездна" как допущение возможности полного их "оборачивания". Элиминируя границу между "П." и "глубиной" и усматривая в данной процедуре деконструкции очередной акт ниспровержения онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма (см.), Деррида постулировал принципиальное равноправие всех направлений и связей мира. Аналогичным образом Делез настаивал на необходимости исключения из любой топологии мира — измерения "дополнительного", измерения "иерархического", измерения, производимого идеологией и порождающей репрессивный метаязык. Согласно Делезу, иерархическое, властное отношение как противостоящее множеству иных связей мира, всегда должно отрицательно оцениваться: будучи же "вычтено" из неизбежной иерархии измерений, оно высвобождает чистую П. — "пространство принципиально равноправных событий". П. у Делеза — это место, где и располагаются события "сами по себе", не имеющие внешнего измерения; это — пространство, лишённое глубины и высоты, содержащее измерение "события", чистый поверхностный эффект которого совпадает с П. Согласно Делезу, "...бестелесные события играют на поверхности тел (вещей) подобно туману (или даже не туману, ибо туман — все-таки тело). Тела и их глубина существуют как смешение... Одно тело вытекает из другого как жидкость из вазы. Смешения тел целиком задают количественное и качественное положение вещей — красноту железа, зеленость дерева. Но то, что мы подразумеваем под глаголами "расти"... "краснеть"... "резать", "порезаться" и т.д. — нечто совсем другое. Это уже не положения вещей, не тела, перемещенные во внутренней глубине. Это бестелесные события на поверхности — результаты смешения тел. Дерево зеленеет... О характере любой философии свидетельствует, прежде всего, присущий ей особый способ расчленения сущего и понятия". Анализируя

алгоритмы и реальное философское значение парадоксов стоицизма, в существенной степени обусловивших генезис языковых игр, Делез подчеркивал, что событие соразмерно становлению, а становление соразмерно языку; парадокс же — это серия вопросительных предложений, которые, подчиняясь логике становления, продолжают чередой последовательных добавлений и сокращений. Все, по Делезу, происходит на границе между вещами и предложениями. В парадоксе — непосредственное обнаруживается в языке. (Ср. у Хрисиппа-стоика: "...то, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь "телега". Стало быть,

791

телега проходит через твой рот".) Парадокс у Делеза — это освобождение глубины, выведение события на поверхность и развертывание языка вдоль этого предела. Юмор же — искусство самой поверхности, противопоставленное старой иронии — искусству "глубины" и "высоты". Юмор, по мнению Делеза, лучше всего проявился в англо-американской литературе "нонсенса". Так, Кэрролл в сказках об Алисе (в интерпретации Делеза) исследует различия между событиями, вещами и "положениями вещей" (осуществляя беспрестанный поиск разгадки тайны событий и тайны имманентного им неограниченного становления): под землей животные уступают первенство карточным фигурам, "не обладающим толщиной". "Глубина", развернувшись, становится у Кэрролла "шириной". События же — подобно кристаллам — становятся и растут только от границ и на границах. Необходимо скользить на всем протяжении так, чтобы прежняя "глубина" вообще исчезла и свелась к противоположному смыслу-направлению поверхности. Любая возможная наука, утверждает Делез, продвигается лишь вдоль занавеса, вдоль границы. Именно следуя последней, огибая поверхность, мы переходим от тел к бестелесному. (Ср. у М.Турнье: "Странное, однако, предубеждение — оно слепо соотносит глубину с поверхностью, согласно чему "поверхностное" — это не нечто "больших размеров", а просто "неглубокое", тогда как "глубокое", напротив, обозначает нечто "большой глубины", но не "малой поверхности". И, однако, такое чувство, как любовь, на мой взгляд, гораздо лучше измерять ее широтою, нежели глубиной".) Такое понимание топологии мира, по версии Делеза, отнюдь не ограничивается понятийным постижением оснований бытия: как события не занимают поверхность, а лишь возникают на ней, так и поверхностная энергия не локализуется на поверхности, а лишь участвует в ее формировании и переформировании. Согласно Ж.Симондону (Индивид и физико-биологический генезис. Париж, 1964): "Живое живет на пределе самого себя, на собственном пределе... Характерные для жизни полярности существуют на уровне мембраны... Все содержание внутреннего пространства находится в топологическом контакте с содержанием внешнего пространства на пределах живого; фактически в топологии не существует дистанции; вся масса живой материи, содержащаяся во внутреннем пространстве, активно наличествует во внешнем мире на пределе живого... Принадлежать внутреннему значит не только быть внутри, но и быть на внутренней стороне предела...". Являя собой результат всевозрастающего усиления интереса философии к топологическим структурам бытия, а также выступая отражением процесса значимого увеличения числа понятий, характеризующих последние, понятие "П." легитимирует поворот в понимании иерархии существенных принципов видения мира, построения его моделей, а также принципов организации знания и познания. (В метафорической форме проблему "плоскостности" применительно к массовым поведенческим стереотипам России обозначал еще Е.Н.Трубецкой: "Равнинный, степной характер нашей страны наложил свою печать на нашу историю. В природе нашей равнины есть какая-то ненависть ко всему, что перерастает плоскость, ко всему, что слишком возвышается над окружающим. Эта ненависть составляет злой рок нашей жизни. Она периодически сравнивала с землей все то, что над нею вырастало".)

А.А. Грицанов

ПЛОТИН (204/205—270) — древнегреческий философ-платоник, считающийся основателем неоплатонизма. Родился в Ликополе (Египет). Умер в Минтурне (Италия). Учился в Александрии, где в течение 11 лет был учеником Аммония Саккаса (наряду с Оригеном). Сопровождал императора Гордиана в Персию, желая познакомиться с философией Востока. С 244/245 — в Риме, где основывает свою школу и 10 лет преподает философию в устных беседах. Опираясь на поддержку императора Галлиена, пытался создать город философов (Платонополь). После 10 лет устных бесед начал записывать свое учение. Трактаты и лекции П. издал его ученик и друг Порфирий (ему же принадлежит и "Жизнь Плотина" — важный источник сведений о последнем). Порфирий распределил их на 6 разделов, а каждый из них — на 9 частей. Отсюда — "Эннеады" ("Девятки"). В первом разделе речь в основном идет о жизни философа ("этика"), во втором излагается натурфилософия, в третьем — космология, в четвертом — психология, в пятом — ноология (учение об Уме), в шестом — генология (учение о категориях, числах и Едином). В целом неоплатонизм можно рассматривать как высший синтез эллинистической философии, стремившейся "уравновесить субъективно-личную и объективную область действительности" (А.Лосев); синтез, в первую очередь, платонизма, аристотелизма, неопифагореизма, стоицизма, а также элементов восточной мудрости. Поэтому отличительная черта неоплатонизма — универсализм. А.Лосев дает следующую обобщенную характеристику неоплатонизма: в отрицательном смысле это теория и практика отрешения от всего материального; в положительном — это диалектическая реставрация старинной греческой мифологии и самой платоновско-аристотелевской диалектики. В неоплатонизме она предстает как энергично-

эманативная, зрительно-световая и эротическая. А.Лосев рисует неоплатонизм как бесстрастное, эпически уравновешенное учение, которое приходит к полному узакониванию всего, что творится на свете, к

792

полной законности зла, и в котором отсутствует какой-либо индивидуализм и субъективизм, какой-либо культ изолированной личности. Между тем именно экстаз (буквально, умоисступление) есть для П. единственно возможное положительное познание Единого. Экстаз выше даже диалектики (чистого умознания). Единое, которое не может быть иным, вообще не может быть чем-нибудь, которое выше бытия, сущности, понятия, имени и т.д., — основополагающий концепт неоплатонизма. Собственно говоря, первоинтуиция Единого конституирует все это течение. Начало же всякого истинного бытия и истинного познания, по П., есть любовь к Единому. П. буквально не находит слов (и это в принципе, ибо никакой Логос тут не в состоянии помочь), чтобы выразить сущность Единого; ведь Единое выше сущности, выше любого его выражения. Поэтому и суждение "Единое есть, существует" — неадекватно. Бог не имеет нужды даже в бытии как создатель бытия. Парадокс Единого в том, что оно нигде — и везде; "первое начало не присуще вещам в том смысле, что они не содержат его в себе, и присутствует в них в том смысле, что ему, свободному и независимому от них, ничто и нигде не препятствует присутствовать"; что оно трансцендентно всему, ничему не причастно — и все заключает в себе без всякого ущерба для своего единства и простоты, не будучи отдалено от чего бы то ни было. Единое так же не есть и деятельность, ибо "зачем и как быть в действии тому, что само есть одна чистая энергия? Ведь такой энергии нет никакой надобности еще и еще действовать, чтобы быть энергией, ибо она и без этого сразу есть энергия вполне совершенная". Разве что Благом его можно назвать — а "желание блага и более первоначально, и не предполагает никакого познания... само благо прежде и выше красоты". П. специально отмечает, что "что благо вовсе не потому благо, что оно желается, а, напротив, потому желается, ищется, что есть благо". Итак, Единое не нуждается ни в чем, следовательно, также ни в мышлении, ни в познании. Оно "само не мыслит и нами не может быть познано посредством мышления". И тем не менее, мы можем своею мыслью возвыситься и приблизиться к нему, по крайней мере, настолько, чтобы говорить о нем нечто, не выражая его самого, чтобы больше отрицать в нем то, что не есть, чем утверждать то, что оно есть". Но чтобы достигнуть мыслью Первоединого, душе следует стать выше самой науки; ей следует "ни на мгновение не выступая из своего единства, отрешиться и от своих знаний, и от предметов знания, и от всего прочего, даже от зрелища красоты, ибо даже красота позднее Его и от Него". Вообще говоря, до высших понятий, по П., можно возвыситься тремя путями: посредством музыки, наслаждения прекрасным и философии (как пути к мысленному миру). Важнейшая же часть философии — диалектика (кроме нее к философии относятся физика и этика). Диалектика еще у Платона рассматривает первые роды бытия, от которых происходит все существующее. Но таких основных начала три: Благо, Ум, Душа. Возвращаясь к понятию блага у П., надо заметить, что благо материи заключается в форме, дарующей ей закономерность и красоту; благо тела — в душе, дающей ему жизнь; благо души — в уме, который дает ей мудрость и духовное блаженство; и, наконец, благо ума — в самом Благе, дарующем ему его актуальную энергию. Итак, Благо всегда дарует; в этом смысле мы можем истолковывать и саму эманацию. Для объяснения того, как Первоединое производит новую энергию (мышление, Ум), насколько не меняясь само и целиком пребывая в себе, П. вводит различение энергии сущности — и энергии, истекающей из сущности. Первая не отличается от сущности, которой принадлежит; вторая отлична от нее как от своей причины. Ум есть начало едино-многое; он един с ноуменами, составляя их субстрат. Сами ноумены суть разумные сущности, обладающие жизнью и смыслом; буквально — боги. (Первоединое неоплатоники отождествляют с Ураном, Ум — с Кроносом, Душу — с Зевсом.) Ум — сфера истинно сущего, но это всесущее не имеет никакого места; и "оно не отдает самого себя никому и ничему, даже тем существам, которые жаждут соединиться и слиться с ним, а допускает лишь пользоваться своим присущим, когда они того желают, и в той мере, в какой они к тому способны, но ни одному из них не принадлежит как его особая собственность". Таким образом, низшая природа участвует в сверхчувственном бытии потому, что это последнее присутствует везде, хотя и не входит в каждую отдельную вещь целиком по причине ее бессилия (т.е. неспособности ее воспринять целиком). Ум есть полнота идей и он само свое бытие имеет в идеях (в то же время П. настаивал на различении идеи и носителя идеи). Каждая идея заключает в себе, по П., "совершенное, вполне довлеющее основание своего бытия". Более того, каждая идея имеет довлеющее основание не только по отношению к самой себе, но и по отношению ко всей совокупности идей. Чувственные же вещи участвуют в идеях, имея в них основание своего существования. В целом идея суть сущность, в которой ее реальная основа нераздельна и тождественна с идеальной; идеи — актуальные энергии сущего, мысли Ума, формы (виды) сущего. Напротив, вещи — лишь образы ноуменальных вещей. Соответственно, и восприятия — двух родов: чувственные (которые иногда можно принимать за спутанные и темные мысли) и ноуменальные (вообще мысли в ноуменальном мире можно трактовать и как совершенные, ясные ощущения или восприятия). Точно так же П. различает и два ряда категорий: умственные (сущность, движение,

793

покой, различие, тождество) и чувственные (сущность, количество, качество, движение, отношения). Наконец, это различие затрагивает самого человека и П. говорит, с одной стороны, об идеальном человеке, с другой — о низшем, чувственном, здешнем человеке. Первый — самочеловек или человек по своему истинному первоначальному существу; но и здесь чувственность несколько не исключается, однако, она сама дана в идеальной, совершенной форме. Второй, т.е. чувственный, телесный человек, есть позднейший и низший, образ и подобие человека высшего, идеального. В этом случае душа, содержащая в себе человеческую природу, запечатлевает свой образ в теле, насколько позволяет природа последнего. Первый человек пребывает в божественном Уме, второй — рассудочный, третий — чувственный. Выходит, что у П., человек нерожденный предшествует человеку, имеющему родиться. И все в здешнем мире имеет свой первообраз в мире ноуменальном, т.е. имеет то более совершенное и истинное начало, от которого и происходит. Если здесь огонь, то там самоогонь, если здесь земля, то там — самоземля и т.д.; как увидим далее, это касается и трактовки самой материи. Итак, Ум, Нус или мир эйдосов — причем каждый из них отражает все остальные, — есть живой смысл, являющийся и объективно-реальной субстанцией, и самоосмысленностью. Потенциальные и актуальные манифестации Нуса, есть боги. Каждый бог у П. — первообраз для некоторой области бытия. И он же — предельная сила и оформление, удерживающее все вещи. Поэтому мы можем сказать, что каждый эйдос (или каждый Бог), равно как и весь мир эйдосов и богов, целиком является демиургом и первообразом. Важно подчеркнуть, что для Платона без мышления нельзя возвыситься к Благу, — и все-таки мышление никоим образом не есть высшее. Благо и вовсе не мыслит, и не имеет никакой нужды в мышлении, тогда как Ум именно в мышлении имеет свое бытие. Но в то же время и в самом Уме П. усматривает двоякую способность: мыслительную, благодаря чему он созерцающий и рассуждающий ум; и любящую, когда он, теряя всякую рассудительность, весь отдается экстазу, прозирая посредством некоего воспарения в то, что выше его. Эманация мира эйдосов дает нам становление, но еще не чувственное, а смысловое. Здесь возникают вторичные божества, даймонины. Они же — одушевляющие силы. В целокупности это — Мировая Душа. Она — источник одушевления и движения всего сущего. В ней П. выделяет два аспекта: как обращенная к Нусу, она есть небесная Афродита, а как созерцающая и оплодотворяющая материю, она есть земная Венера. Душа вообще есть образ Ума и потому — "всякий, кому желательно знать, что такое есть этот ум — совершенный, всеобъемлющий, первый и совершенно себя веду-

щий, должен свою душу как бы обратить в ум". Заметим, что если "душе необходимо прибегать к размышлениям, — чтобы после себя познать, что такое и каков есть ум", то последний "знает себя без всякого размышления, так как он всегда присутствует в себе". Ум — непрерывное самосозерцание; созерцание и вообще составляет природу и сущность неоплатонического Ума. В отличие от Ума, Душа причастна и единому и множеству. Если Уму мышление принадлежит первоначально и по самой природе Ума, то Душе — только производным образом. Тело мира содержится в Мировой душе, подобно тому, как она — в Уме, а Ум — в первоедином. Хотя П. различает универсальную (Мировую) Душу и индивидуальные души, они никоим образом не отделены друг от друга, а только отличны, и не сущностью, а лишь своими атрибутами. Время и есть жизнь Мировой Души; говоря точнее, время создается интервалами ее деятельности. Значит, и мир, существующий в ней, подчинен времени. Главное же во времени — будущее, поскольку Мировая Душа стремится к нусу. П. критикует утверждение, согласно которому время есть мера движения. Напротив, движение — поскольку оно уже предполагает время — есть мера времени (т.е. измеряется во времени, будучи его акциденцией). Равно и покой — во времени; и если движение прерывно (может быть остановлено), то время непрерывно. Время — отображение, образ Вечности, его подвижная икона и оно же — жизнь души в ее движении от одного проявления к другому. Но это значит, что время пребывает также и в умной ипостасийности. Ум (=созерцание идей, имманентных жизни, а также и факта своего созерцания), с одной стороны, рождает эйдосы (проявляя энергию в своей сфере), с другой — рождает души (проявляя энергию вне себя). Таким образом, душа есть внешняя энергия ума. В свою очередь, проявляя энергию внутри себя, Мировая Душа рождает отдельные души; а, проявляя энергию вне, рождает прочие потенции, вплоть до физической материи. Ум и имманентен жизни, и выше ее (ибо осмысляет и размеряет ее), и сам есть совершенная и полная жизнь. Душа же прекрасна благодаря уму, тогда как все остальное — и в поступках, и в занятиях — прекрасно благодаря душе. Вообще П. излагает замечательную концепцию прекрасного. Для него "умопостигаемая красота — место идей, а добро, стоящее превыше красоты, — источник и первоначало прекрасного". Красоту же в чувственном мире составляет не столько пропорциональность, симметричность, мера и гармония, сколько "тот некоторый особый блеск, который ее освещает и оживляет, и в котором лежит вся тайна привлекательности, прелести". Но всякий блеск в конечном счете исходит от сияния Блага. В целом красота есть не что иное, как "цветущее на бытии". И прекрасны мы, "когда познаем

самих себя; безобразны же, когда этого знания не имеем". Вообще, по П., "прекрасное не может быть отделено от бытия, а где исчезает красота, там прекращается и бытие". Чтобы получить возможность созерцать Благо, душа должна стать всецело интеллектуальной и вознестись в ноуменальный мир. Здесь она созерцает Ум и ноумены, т.е. мыслит; но чтобы узреть самого Бога, ей надо отрешиться от всего прочего, т.е. даже от Ума, ноуменального мира. В связи с этим возникает вопрос, как П. относится к свободе воли?

Что значит выражение "в нашей воле"? — оно относится к тому, что мы делаем без всякого принуждения извне, будь то случайности судьбы, необходимость или давление страстей; и тому, что мы совершаем с полным сознанием нашего поступка. Согласно П., "свобода принадлежит воле, насколько воля совпадает с разумом, — с разумом, прибавим, правым, т.е. обладающим правильным знанием, потому что тот не есть еще бесспорно свободный, от себя самого только зависящий, кто не знает, почему именно хорошо, право то или иное его намерение, решение, действие". Резюмируя, можно сказать, что свобода души состоит в беспрепятственном стремлении к Благу, а свобода ума — в обладании благом. Здесь нет никакого давления необходимости, ибо стремление существа к благу вытекает из его собственного желания и из уверенности в том, что предмет его желаний есть благо. И, наоборот, невольным является удаление от блага; вынужденным, рабским П. считает стремление к тому, что не есть благо. Соответственно, и сам экстаз можно трактовать как абсолютную свободу, т.е. свободу не только от иного, но и от самого себя. Что касается случайности, то она для П. есть полная противоположность разуму. В самом деле, "чем больше жизнь сближается с разумом, тем более она освобождается от неопределенности или от случайности, ибо что сообразуется с разумом, то уже не может быть делом чистого случая". Итак, если вникнуть, вот что есть истинная свобода: "быть вовлеченным во все, но при этом оставаться абсолютно независимым. Ведь это и есть подобие Единому, который во все вовлечен, ибо все — от Него и в связи с Ним, но который абсолютно независим от всего этого". В неоплатонической эманации каждое новое истечение-порождение хуже предыдущего, но потому-то и обладает двоякой интенцией, двоякой обращенностью: и к высшему, от которого получает полноту бытия; и к низшему, которому сообщает бытие. При этом только Единое и Ум пребывают неизменными, тогда как душа производит в движении, будучи самим принципом вечного становления. Пределом этой эманации и является материя, как чистое ничто, вечная неопределенность, восприимница всех возможных форм, вечно иное, полное угасание (распад, рассеяние) ума и души, потенция инаковости. Впрочем, мате-

рия — этот субстрат телесного мира, хотя сам он невидим для нас и не имеет величины, — не тождественна инобытию, а только той его части, которая противоположна истинному бытию. Ее "парадокс" П. описывает так: "для того, чтобы существовать, она должна не существовать в действительности, а для того, чтобы быть совершенно непричастной миру истинного бытия, она должна существовать в мире небытия". Поэтому символическую модель П. можно представить следующим образом: Единое — сила чистого и простого света; Нус — Солнце, имеющее собственный свет; Душа — Луна, заимствующая свет от Солнца; материя — абсолютный мрак. Материя лишена не только качественной, но и количественной определенности; она даже и не телесна, ибо телесность уже есть логос, воплощенный смысл. Она чувственно невосприимчива и есть "предмет" только неопределенного же мышления, мыслящего ее при помощи другого понятия. Будучи "восприимницей" эйдосов, но ничего не способная рождать (а лишь "зачать"), она, таким образом, даже не "мать", а только "во-приемница", неизменное и неизменяемое "зеркало", в котором отражается реальный умственный мир. Она — вечная инаковость всего определенного и "отсутствия"; ирреальное и абсолютно неаффицируемое бытие. (Тело не есть ни эйдос, ни материя, но то, в чем "отражено" и то, и другое.) А.Лосев дает такое резюме этому пределу эманации: материя, или беспредельность, не есть нечто осмысленное, т.е. не содержит в себе ни качества, ни количества, ни массы, ни телесности, ни формы; она суть иное смысла, но при этом выступает и как "принцип специфического оформления самого смысла", принцип некоего окружения, фона, границы смысла; она не есть акциденция или субстанция чего-либо, но есть лишенность всего реального и восприимница его. Но откуда же, в конце концов, эта бесконечная неопределенность и инаковость? Ведь если она сама по себе, вне всякой связи с умом и душой, то она не связана и с Единым. Но тогда и Единое не Едино. Если же материя от Единого, то она некоторым образом есть уже в Уме как первой инаковости Единого. Поэтому П. различает материю как субстрат чувственного мира — и материю умопостигаемую (а "субстрат умопостигаемого мира есть сущность"). В Уме эта прозрачная умственная материя вечно соединена с данным эйдосом; ведь каждый эйдос — Бог, красивейшая статуя, созерцающая саму себя. Поэтому здесь иная сложность (не "целое — части"); здесь материя соединяет в себе индивидуальность с общностью и уже не может превращаться во что-то другое, ибо уже объединяет в себе все ("целое — другие цельности, отраженные друг в друге"). Умная материя вечна, как вечна и разнородность (идей), присущая умопостигаемому миру, а она-то и есть источник материи

795

(ведь материя — сам принцип различия). Таким образом, умная материя обладает жизнью и мышлением и как подчиненная Нусу уже не есть нечто само по себе неопределенное; напротив, материя чувственного мира есть всего лишь образ умной и тождественна мраку, бесформенности, инаковости и Душе. С материей П. связывает и первичное зло. Собственно, материя и есть крайнее зло, безобразие, мерзость, воплощенная ложь. Итак, первое зло, зло само по себе — материя. Следовательно, все телесное заключает в себе зло настолько, насколько причастно материи. Зло состоит в лишенности блага, материя же и есть отсутствие блага; нужда, говорит П., это природа материи. Значит, кроме первичного, есть и производное зло; оно присуще чувственному миру в силу его участия или подражания (но не своей сущностью, а только случайным образом) первичному злу. Два вида зла: материя — и бессилие души. Порок — это болезнь души вследствие ее погружения в материю, где она ослабевает и заболевает. Важное место в ноологии П. занимает учение о Числе. Число как таковое предшествует самим эйдосам как сущим. Или: сначала

"самочисла" как таковые, затем умственные предметы в Нусе и лишь затем подобия от них (чувственные количества). Число есть оформление сущего, но именно по этой причине оно и до сущего, и имманентно ему. Эйдетическое число существует до вещей, не нуждаясь в них; напротив, сами вещи не существуют без чисел и нуждаются в осмыслении с их стороны. По П., число "в основе своего есть предображение и как бы место пребывания для сущего. И Нус можно понимать как само в себе движущееся число. П. различает число сущностное (оно как бы присозерцается при эйдосах и имманентно порождает их) и монадическое (оно созерцается на какой-нибудь вещи, вместе с нею и состоит из отдельных единиц — монад, — которые появляются в результате счета). Учение об умной предельности и монадальной беспредельности числа, конечно же, наследует пифагорейской традиции. Давая свой интерпретирующий перевод трактата П. "О числах", А.Лосев различал: число как само сущностное осмысление, как умный эйдос; число как принцип чувственного осмысления, принцип количества; число как вещную величину. В чем же высшее служение богам и одновременно наилучшая жизнь? — В пути очищения и созерцания, тождественном созданию уникального способа творчества, когда Единое реализует свою творческую потенциальность в нас в наиболее полной мере. Созерцание у П. — онтологический процесс, который и сам рассматривается иерархически, в восходящем порядке (в материи, душе, уме и Едином). Созерцание есть априорная форма всякой интеллигенции, а действие — это лишь ослабленное и отчужденное от самого себя созерцание. И творить какое-либо бытие (творить форму, *eidos*) означает одно — наполнять все созерцаниями. В конечном счете и все бытие созерцает само себя — а тем самым, согласно П., и творит себя самого. Поэтому у П. все стремится к созерцанию, все творит созерцанием и для созерцания. Как уже отмечалось, в понятии "созерцание" у П. заключена онтологическая структура (логос) сущности бытия. Это также динамически-смысловой процесс, в котором смысловая сущность созерцания тождественна с творящей сущностью природы. Но если созерцание и творчество по сути одно, это не значит, что созерцание есть деятельность. Поэтому и творчество не тождественно деятельности. Последняя свершается согласно логосу, но все же есть нечто иное в отношении его. Логос связан с деятельностью, направляет ее, но не есть сама деятельность. Логос можно трактовать как пребывающее созерцание, творящее именно потому, что созерцает. Ослабевающая пульсация такова: созерцание — творчество — деятельность. Практическая деятельность — только тень созерцания логоса. И к практическому созерцанию обращаются слабые души, не способные увидеть умом. Ослабление созерцания есть забывание им себя и переход в инобытие; это и есть действие, из каковых и состоит жизнь природы. Созерцание в природе — отождествление вне себя, в душе — в себе, но через инобытие, в уме — себя в себе же без посредства чего-то иного. Поскольку мышление есть там, где есть созерцание эйдосов, то во всякой жизни есть мышление, только более или менее темное. Нус же — это такое предельно ясное мышление, которое есть абсолютно полная в себе жизнь. Иначе говоря, первичное мышление и есть первичная жизнь. Чем меньше мышление, тем слабее и распыленнее жизнь и тем меньше в ней смысла. Нус есть тождество созерцаемого, созерцающего и самого созерцания, но тождество, определенным образом различенное в себе. Следовательно, здесь уже присутствует момент внутренне-инобытийности самосозерцания. И только Единое есть созерцание, абсолютно свободное от всякой инаковости. В силу этого оно не есть ни созерцаемое, ни созерцающее. *Via est vita*, путь есть жизнь. П. очерчивает восходящие ступени этого пути, ступени совершенствования: во-первых, упорядочивание наших желаний, достижение гармонии душевных сил; во-вторых, очищение, хотя это еще не само благо; в-третьих, обращение души к Нусу, когда ее добродетели выступают в такой форме: справедливость как деятельность, направленная на ум, — благоразумие как внутреннее обращение души к уму, — мужество как бесстрашие, — разумность как созерцание ума; в-четвертых, обращение ума к самому себе, что достигается через любовь к музам, любовь саму по себе и любовь к мудрости (П. говорит здесь как о математике, связывая ее с интуитивными

796

размышлениями и доверием к нематериальному миру, так и о диалектике, выясняющей отличие каждого эйдоса и общность их всех); в-пятых, обращение Нуса к Единому как нашему истинному отечеству, достижение экстаза и беспредельного Покая. Что же такое мудрость, к которой стремится философия? П. ставит ее в отношение и к бытию, и к мышлению. Для него "истинная мудрость — это бытие, а истинное бытие — мудрость. Бытие заимствует свой смысл у мудрости и именно благодаря этому оно становится истинным бытием". В то же время "мудрость — это мышление, отвращающееся от низменного, ведущее душу к миру высшему". Поэтому мудрость, как и всякая добродетель вообще, обязывает к очищению. Но диалектика и есть самое чистое в уме и мышлении. По П., философия есть самое ценное, диалектика же — самая ценная часть философии. Она "есть способность давать в логосе мысленное и словесное определение каждой вещи, что она есть и чем отличается от других вещей и что у нее общее с ними и, кроме того, где место каждой из них, и есть ли она сущность, и сколько имеется сущих и, с другой стороны, не-сущих, отличных от сущих". И так она доходит до первоначала, на котором и успокаивается. Позволительно сделать такое резюме философии П. Даже самая ничтожная жизнь есть деятельность — и именно самой же жизни. И потому все, что в ней так или иначе участвует, имеет некоторый смысл и облик. Но в то же время все, что происходит в жизни, — самое страшное в ней (убийства, войны, истребление народов и разрушение городов, грабежи, предательства и т.д.) есть лишь своего рода театр. Так нам и советует П. — смотреть на все земное как если бы оно происходило на театральных подмостках; ибо земная жизнь, к которой

принадлежит низшая и худшая часть человека, есть жизнь игрушечная. Благо, доверяющее самому себе и ни в чем не нуждающееся, — исток мира, предел и цель всего сущего, стоящее выше даже бытия и красоты. К нему-то и устремлен мудрый. П. оказал огромное влияние на последующую философию как западную (Августин), так и восточную патристику (Псевдо-Дионисий Ареопагит), средневековую мистику (св. Бонаventura и др.), платоновскую Академию во Флоренции (15 в.) и, затем, на Беркли, Шеллинга, Гегеля, немецких романтиков, русскую софиологию, на философию Бергсона.

Н.С. Семенов

ПЛОТЬ — понятие парадигмы Другого в границах философии постмодернизма, выступившее результатом процедуры интеллектуального "оборачивания" (в контексте идеи зеркальной обратимости мира) понятия "тело". Согласно Мерло-Понти, "мое тело" и есть П., которую я впервые замечаю, сталкиваясь с "телом Другого":

идея оптического обмена телами позволяет зародиться идее телесной промежуточности, образу П. (По Сартру, П. — это не тело, П. — это "клеевая прослойка" между двумя телами в результате обмена касаниями: глаз становится взглядом, когда жалает П. Другого.) В онтологическом контексте Мерло-Понти полагал, что "плоть не является ни материей, ни духом, ни субстанцией. Необходимо, чтобы ее означить, ввести старый термин "элемент", в том смысле, в каком он используется, когда говорят о воде, воздухе, земле и огне, так сказать, в смысле *choses générales*... Плоть именно в этом смысле является "элементом" Бытия". П. в рамках таких интерпретаций позволительно интерпретировать как некую "стихию вещи", как своеобразную позицию из рядов номенклатуры физических сил, — как то, посредством чего и благодаря чему всякая вещь, любое тело и безразлично какое событие могут осуществляться и существовать как эта — данная вещь, это — конкретное тело, это — определенное событие. В рамках подходов "метафизик ландшафта" именно состояние мировой П. (см. Плоть мира) обуславливает состояние, когда "нейтральная топология поверхности" начинает обретать особые характеристики в зависимости от тех сил-стихий, которые воплощают в себе элементы: П. мира становится вязкой, жесткой... вновь становясь физически ощутимой... Потенциальные среды, которыми она окутывает видимый мир, неожиданно становятся физически определенными. Изначальная присутственность — это П. Потенциальная реальность П. не может быть определена в терминах дали и близи, консистенции и диффузии, субъекта и объекта, но скорее в терминах топологических: П. как текущая поверхность, безразличная к событиям, которые на ней разворачиваются, — она, естественно, не имеет глубины, "материальности", но в нее вписаны все внешние и внутренние горизонты вещей, вписано и мое тело, ибо оно регулируется в своем актуальном проявлении тем потенциальным полем телесных событий, что создается первоначальным присутствием П. мира. На том уровне, где она проявляется, она всегда удерживает вместе и друг в друге внутренний и внешний горизонт актуального телесного опыта, не дает ему распасться и исчезнуть. Будучи невидимой (по В.А.Подороге), она способна производить видимое. Земля — это П. Другого. [Традиционно предполагается, что именно Другой различает и отделяет элементы и их силы, формируя устойчивые структуры жизни, трансформирует элементы стихий (воздух, огонь, небо, ветер) в определенность линейного абриса земли, превращая ее в разнообразные тела, а последние — в объекты.] Перво-П. выступают в таком случае "чистые" события мира в условиях его первозданной абсолютной неразличаемости: ландшафтные складки (см. Складка) выравнива-

797

ются, П. трансформируется в "П.-в-себе" (Подорога), она (П.) более не в состоянии актуализировать себя, "воплощать", — виртуальное, не способствуя актуализации, замещает его. Внешнее, иное — более удаленное, чем любая Внешность, "складывается", "изгибается" Внутренним, более глубоким, чем любая Внутренность, тем самым создавая саму возможность производного и продуктивного отношения между Внутренностью и Внешностью. Именно такое "изгибание" или "сгиб" (описанные в концепции Мерло-Понти — Делеза) и определяют собственно П. (помимо тела и сопряженных с ним объектов).

А.А. Грицанов

ПЛОТЬ МИРА (франц. *chair du monde*) — термин философской системы Мерло-Понти, семантическая определенность которого оформляется на стыке концепций тела, складки и Другого. Согласно Мерло-Понти (работа "Видимое и невидимое"), человек обладает "активно функционирующим телом", наделенным атрибутивным свойством "касаемости-в-себе" (франц. *tangible en soi*), которое выступает условием возможности и всякого иного (вовне ориентированного) касания. Последнее, тем не менее, в любой ситуации преломляется, с одной стороны, как "касание мною предмета", с другой — как "касание предметом меня". Это преломление образует "складку", — и именно посредством таковых складок очерчивается контур сенсорного чувственно-когнитивного ареала субъекта (ср. у Бахтина: "внутренней территории у культурной области нет, она вся расположена на границах... каждый культурный акт существенно живет на границах"). Однако свою информационно-сенсорную значимость складка обретает лишь при условии наличия Другого, конституирующегося в философии Мерло-Понти, в свою очередь, в качестве "складки-в-себе": "Другой является условием различения... структур знания и восприятия, складкой-в-себе, тем первоначальным разрывом в структуре бытия, который сплетает между собой

разорванное". Именно посредством Другого как "ты" — в отличие от фактически не выделенного из предметного ряда "он" (ср. с идеей Рикёра о невключенности "он" в коммуникативное пространство) — и конституируется в концепции Мерло-Понти субъект, открытый для сенсорного опыта (ср. у Марселя: "телесность как пограничная зона между быть и иметь"). Собственно, и само обладание телом как "касанием-в-себе", по Мерло-Понти, обеспечивается для субъекта "благодаря тому, что Другой открывает нам наше потенциальное тело, виртуально непрерывно сгибая первое во второе, соединяя их складкой". Сверхшающееся в виртуальном пространстве вне-пространственной складки "сплетение разорванного", делающее возможной целостность сенсорного опыта, обеспечивается за счет заполнения пустот разрывов П.М., понятой как "изначальная присутствуемость" (франц. *perpresentierbarkeit*). Сама будучи "невидимой", т.е. не обретая онтологически артикулированной определенности (и, соответственно, не обладая сенсорно значимым модусом существования), П.М., тем не менее, "делает другое видимым" и, таким образом, выступает фундаментальным условием возможности "видимого". Согласно установке Мерло-Понти, чтобы обозначить П.М., "необходимо ввести старый термин "элемент" в том смысле, в каком он используется, когда говорят о воде, воздухе, земле, огне... Плоть именно в этом смысле является элементом бытия". При очевидных коннотациях, возникающих в данном контексте в связи с ретроспекцией архаичных (магия касания в "доисторических" культурах и трактовка "мана" в качестве своего рода сенсорного флюида) и классических (трансцендентность абсолютного Бытия в философских онтологиях) традиций, семантика понятия П.М. конституируется у Мерло-Понти вне устоявшегося горизонта онтолого-метафизических концепций. — П.М., по Мерло-Понти, будучи "стихией стихий", вместе с тем, "не является ни материей, ни духом, ни субстанцией". Таким образом, термин "П.М." располагается принципиально за рамками категориальных структур, фундированных радикальной оппозицией духа и плоти. По оценке Делеза, "именно Мерло-Понти показал нам, как радикальная "вертикальная" видимость складывалась в Само-видение, и с этой точки зрения сделал возможным горизонтальное отношение между видением и видимым".

М.А. Можейко, А.А. Грицанов

ПОВЕРХНОСТЬ — понятие постмодернистской номадологии (см. **Номадология**), выражающее установку постмодернизма на отказ от идеи глубины как 1) в пространственном отношении: топография постмодернизма фундирована презумпцией плоскости (см. **Плоскость**); так и 2) в отношении когнитивном: постмодернистская теория познания основана на идее отсутствия "глубины" объекта (в данном случае термин "глубина" метафорически фиксирует характерную для классической метафизики ориентацию на поиск ноуменальной сущности объекта — см. **Метафизика**, **Трансцендентальное означаемое**). В метафорике Делеза и Гваттари данная установка дескрибируется как переориентация современной западной культуры с традиционной для нее идеи "корня", выражающей презумпцию проникновения в глубину и презумпцию линейности движения, на идею "корневища-луковицы", выражающую презумпции отказа от какого бы то ни было проникновения в якобы наличную глубинную сущность (так называемый — смысл) объекта (см. **Постметафизическое мышление**)

798

и презумпцию потенциальной возможности нелинейной процессуальности. В контексте постметафизического мышления, фундированного принципом отсутствия (см. **Метафизика отсутствия**), идея подобного имманентного сущностного наличия смысла (наличия смысла и смысла наличия) оказывается практически неконституируемой (см. **Различия философия**). Элиминация идеи корня приводит номадологию к отказу от идеи глубины: именно "поверхность — это местоположение смысла: знаки остаются бессмысленными до тех пор, пока они не входят в поверхностную организацию". Таким образом, генерация смысла трактуется в номадологии как локализуемая на П. среды, находящейся в процессуальной самоорганизации: если феноменологическое воплощение ноуменальной сущности объекта или реализация его имманентно-внутреннего эволюционного "проекта" (что в оценке Делеза и Гваттари, есть одно и то же) представляет собой линейный процесс, но поверхностное движение принципиально нелинейно. По оценке Делеза и Гваттари, "потенциалы", могущие порождать семантически значимые "серии" или "плато" в качестве бесконечно плюральных и перманентно вариативных (см. **Эон**, **Событийность**), неизменно "блуждают по поверхности". Согласно постмодернистской концепции П., именно благодаря поверхностному движению и поверхностному взаимодействию, в принципе возможно новизна как таковая. Это связано с тем, что любая реализация глубинного "проекта", безусловно предполагая наличие последнего, не может рассматриваться в качестве новой по отношению к нему. В этом отношении онтогенез как развитие организма, фундированное его генотипом, делает любые фенотипические трансформации принципиально не новыми: они могут рассматриваться лишь в контексте совпадения с исходным проектом или отклонения от него. В противоположность этому, номадическое движение как самоорганизация ризомы, не ограниченная исходным сущностным проектом, подлежащим реализации и феноменологизации, детерминирована принципиально непредсказуемыми случайными флуктуациями, что является условием возможности подлинной, не проектируемой изначально и даже не прогнозируемой в когнитивном усилии новизны: "истинное рождение, возникновение подлинно нового

случается именно на поверхности" (Делез). Концепт "П." играет в постмодернизме значимую роль и в свете отказа последнего от фундировавшего классическую культуру западного типа презумпции бинаризма (см. **Бинаризм**), в частности — от бинарной оппозиции внутреннего и внешнего. Собственно, П. и есть не что иное, как пространство взаимодействия системы с внешней по отношению к ней средой: как пишет Делез, "мембраны... приводят в соприкосновение внутреннее и внешнее пространство" (в то время как организм, символизирующий для номадологии преформистски артикулированную линейную эволюцию, напротив, по словам Делеза, "всегда сосредоточен во внутреннем" и фактически лишь "распространяется во внешнее... воплощаясь"). И подобно тому, как синергетика трактует возможность взаимодействия системы со средой как необходимое условие самоорганизационных процессов, так же и постмодернистская номадология интерпретирует "взаимодействие с внешним" (Делез) в качестве неременной предпосылки пространственного конфигурирования ризомы. В данном контексте Делез параллельно понятию "П." использует также понятие "мембрана" как концепт, с одной стороны, изоморфно синонимический концепту "П.", а с другой — благодаря содержащейся в его семантике идее проницаемости — акцентирующий такой аспект его содержания, как снятие оппозиции между внутренним и внешним ("мембраны... удерживают полярности", по Делезу). (Аналогична в этом плане и трактовка Делезом феномена кожи в контексте постмодернистской концепции телесности: "кожа обладает неким жизненным и собственно поверхностным потенциалом энергии" — см. **Кожа, Тело, Телесность, Тело без органов**).

М.А. Можейко

ПОЗИТИВИЗМ (лат. *positivus* — положительный) — 1) парадигмальная гносео-методологическая установка, согласно которой позитивное знание может быть получено как результат сугубо научного (не философского) познания; программно-сциентистский пафос П. заключается в отказе от философии ("метафизики") в качестве познавательной деятельности, обладающей в контексте развития конкретно-научного познания синтезирующим и прогностическим потенциалом; 2) философское направление, фундированное означенной установкой. В эволюции П. могут быть выделены следующие этапы: I — так называемый "первый П." (Конт, Милль, Спенсер, Э.Литтре, П.Лаффит, И.Тэн, Э.Ж.Ренан и др.); II — "второй П." (Авенариус, Мах); III — "третий П.", или неопозитивизм, представленный аналитической философией (Куайн, Поппер, Айдукевич, Г.Райл, Дж.Уисдом, П.Строссон, Дж.Остин, М.Блэк, Н.Малкольм, Н.Гудмен, А.Пап и др.) и Венским кружком, на основе которого оформляется логический П. (Шлик, Карнап, Нейрат, Ф.Вайсман, Г.Фейгль, Г.Ган, В.Крофт, Ф.Кауфман, Гедель и др.); IV — постпозитивизм, в рамках которого намечается очевидная тенденция к смягчению исходного методологического радикализма и установка на аналитику роли социокультурных факторов в динамике науки (Кун, Лакатос, Тулмин, Фейерабенд, Аналитическая философия, Венский кружок).

Ю.В. Баранчик

799

"ПОЗИТИВНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ" ("Un positivo esistenzialism", 1948) — работа Аббаньяно. Экзистенциализм трактуется не как "философия отчаяния", сосредоточившаяся на кризисных состояниях человеческого существования, но как "позитивная", дающая возможность человеку осуществить поиск того, что раскрывает истинную его природу и служит основанием его реализации в сообществе других людей, в мире. Это движение человека выявляет его важнейшие характеристики как экзистенции: конечность и самость, понимание которых является лишь частью процесса "вовлеченности в собственную конечность". Как и Хайдеггер, который полагает, что понимание человеком своего бытия выступает как проект собственных возможностей этого бытия, Аббаньяно наряду с этим подчеркивает важность человеческого выбора, его позицию. Согласно Аббаньяно, "человек реализует до конца свою конечную природу, потому что решил выбрать ее". Экзистенциализм характеризуется мыслителем не просто как школа или чистая доктрина, а как экзистенциальная позиция целостного человека. Субстанцией последнего и является этот поиск, становясь нормирующим началом и одновременно формируя человеческое Я в перспективе самореализации и обретения. Поиск у Аббаньяно — отнюдь не гарантия окончательного обладания чем-либо и тем более самим собой. "Вовлеченность" как подлинное существование рождается на путях сомнения человека и выражается в определенной форме знания — форме проблематичности, которая характерна для философии. По мысли Аббаньяно, "философия всегда стремилась объяснять и оправдывать все аспекты реальности, человека, мир и Бога, но в большинстве случаев она предавала забвению или пренебрегала объяснением и оправданием того, что касается ее ближе всего, — самой своей проблемы, а с ней неопределенности, неустойчивости и сомнения, которые сопровождают ее начало, развитие и ее выводы и которые вновь и вновь выдвигают как проблему каждый самый достоверный ее результат". Аббаньяно противопоставляет проблематичное знание, присущее конечному существу, — необходимому, отрицающему деструктивную силу времени, бесконечному и абсолютному. Неразрывная связь экзистенциальной философии с человеком как конечным существом выходит в своих проявлениях, по Аббаньяно, за пределы философии и наполняет своим духом современную культуру. Философия — нечто большее, чем познание и наука. В связи с этим мыслитель подвергает критике феноменологию, выдвинувшую идеал

незаинтересованного самопознания, так как она не включает в себя "изначальный акт — проблему самой философии". Философия у Аббаньяно не имеет объекта, но предполагает задачу: вовлечение человека в тот способ существования, который он

будет считать собственным — возможность самоопределения человека в связи с миром и другими людьми. Аббаньяно, анализируя становление экзистенции, вводит категорию "возможность", на понимание и значимость которой как экзистенциала указывал в работе "Бытие и время" Хайдеггер: "Здесь-бытие есть именно то, чем оно может быть, первичное бытие-возможность. Как модальная категория наличности возможность означает то, что не действительно и то, что не необходимо. Бытие-возможность, каковое исконно есть здесь бытие экзистенциальное, столь же отличается от пустой логической возможности и от случайной составленности (контингентности) любого наличного, коль скоро с последним может произойти не одно, так другое. Онтологически возможность ниже, чем действительность и необходимость. Но возможность как экзистенциал есть наизначительнейшая и глубочайшая онтологическая определенность здесь-бытия". Наиболее яркими "философами возможности" были Кант и Кьеркегор: первый из них основывает мир человека в границах "трансцендентальных возможностей", т.е. обуславливающих и обосновывающих. Любая возможность человека у Канта разделяется на позитивную и негативную: "возможность-которая-да" и "возможность-которая-нет". Кьеркегор же, считает Аббаньяно, философ негативной возможности, который усилил ощущение проблематичности экзистенции, проявив себя в парализующей силе отчаяния. Аббаньяно дает анализ всех возможностей человека, обнаружение которых строится на критерии выбора: 1) Любой выбор человека оправдан и поэтому все возможности равнозначны. Человек в бесконечной свободе располагает бесчисленными возможностями, — эта концепция близка Сартру и Камю. 2) Любой выбор оправдан, но один из них неукоснителен для человека — жить для смерти (Хайдеггер). Безусловно, смерть как факт чужда нам, а как возможность определяет нашу природу и существование. Смерть вергает жизнь в крайнюю незащищенность, выявляя для человека существенность вопрошания о смерти и объявляя несущественным все остальное. В силу этого все возможности становятся равнозначными. Подобная схема возможности присуща и философии Ясперса, но уравнивающей все возможности является ситуация невозможности прикрепиться к Бытию, Трансцендентности. Отсюда вывод Аббаньяно: "если все возможности, формирующие экзистенцию, являются по той или иной причине равнозначными, экзистенция невозможна". Аббаньяно указывает на необходимость урегулирования оценочного требования, считая, что сами возможности должны иметь в себе критерий и меру своей ценности. Подлинной является та, которая постоянно упрочивается в своем бытии, т.е. возможность самой возможности. Мысли-

800

тель называет ее "трансцендентальной возможностью": "Любая позиция выводит свою ценность не из того, что она была принята или может быть принята фактически, а лишь из возможности того, что и принятие не делает ее по сути дела невозможной". Таким образом, всякая человеческая позиция имеет в себе норму собственной возможности. Аббаньяно размышляет о совпадении бытия и должного в концепциях бытия в терминах фактуальности и детерминирующего наличия: "Если бытие существует лишь в форме фактуальности или наличия, должное само существует лишь как наличие и факт или, иначе говоря, оно чистое ничто. Сведение должного к факту оправдывает все факты или не оправдывает ни одного из них; и в любом случае делает невозможным оценку и сопоставление фактов, лишь в горизонте возможного бытие может открыть себя в своей фундаментальной нормативности, лишь в этом горизонте оценка может предстать как свободный и ответственный акт". Возможность — это всегда открытость будущему, так как нельзя понять человеческую экзистенцию с точки зрения времени как следование друг за другом мгновений, т.е. лишенным смысла чередованием возможностей, когда она выпадает из своей сущностной нормативности. Возможность приобретает смысл, когда в ней присутствует вовлеченность и вера, она выступает не как потенциальность, которая неизбежно должна реализоваться, но как метод поиска, который позволяет постичь мир в опыте и уберечь человека от разочарования. Только возможное может дать основание реализации в условиях, когда необходимо отсутствует самое основание или наличествует помеха для реализации: "Безусловно, можно понимать необходимое как последнее звено в цепи элементов, каждый из которых определяет другой, и, следовательно, видеть в этой цепи процесс его реализации. Но в действительности и здесь процесс является лишь мнимым, ибо при подобном видении совокупность составляющих цепь элементов от первого до последнего образует — в силу основанной на необходимости детерминации, которая их связывает один с другим, — единое и устойчивое целое, присутствующее в своей тотальности уже в первом из них". По мнению Аббаньяно, "позитивный экзистенциализм" является источником поиска бытия и поэтому должен удовлетворять двум требованиям: "1) Сохранить понятие возможность в его двойной позитивно-негативной форме и избегать ее превращения в основанную на необходимости неопределенность. 2) Обеспечивать хотя и не безупречный, но достоверный критерий выбора экзистенциальных возможностей". Критерием выбора возможностей является их реалистичность: "Реально возможное — это то, что мы можем продолжать выбирать без того, чтобы, будучи однажды выбранным, оно стало бы невозможным дальнейший выбор". Категория возможного, несущая ценностный смысл, есть категория понимания как способность давать себе отчет в том, что делает его возможным; поэтому лишь конечное оказывается доступно пониманию. Понимание выступает конституентом человеческого мира. "Позитивный

экзистенциализм" отказывается убаюкивать человека во всееляющем слишком большие надежды оптимизме, который бы усыплял его бдительность и подвергал его, беззащитного, всем опасностям, обрекая его на бездеятельность. Экзистенциализм Аббаньяно приглашает человека к выбору свободы и ответственности, стремясь определить условия диалога, который бы продолжался и развивался более плодотворно.

Т. В. Комиссарова

"ПОЗИЦИИ" ("Positions". Paris, 1972) — книга, включающая записи ранее публиковавшихся бесед Деррида с А.Ронсом (первая публикация данного фрагмента в 1967), Кристевой (первая публикация в 1968), Ж.-Л.Удбином и Г.Скарпетта (первая публикация в 1971). Согласно "уведомлению" самого "интервьюируемого", являя собой в качестве бесед обоюдный "акт активной интерпретации", данный текст — как "приуроченный" и "датированный" — суть промысел, в который Деррида позволил некогда себя "втянуть". Посему данный сборник, по мысли Деррида, "не в большей мере мне собственный, чем здесь — остановившийся на покой" /речь идет о ситуации, когда вольное течение бесед, некогда осуществившихся как свободное мыслеизъявление в диа- и полилоге, жестко фиксируется рамками опубликованного текста: если угодно попадает в состояние "вечного покоя" — А.Г./ ПЕРВАЯ БЕСЕДА: тематизмы письма (см.), грамматологии (см.), Difference (см.) и др. По мысли Деррида, его книги /по ситуации начала 1970-х — А.Г./ образуют "единую систему", хотя и принципиально "открытую". Можно рассуждать, согласно Деррида, "о некоторой текстуальной "операции"...единой и дифференцированной, чье незавершенное движение не назначает себе никакого абсолютного начала и, будучи полностью растрчено на чтение других текстов, все же ни к чему, кроме как к собственному письму, известным образом не отсылает [...] надо прежде всего читать и перечитывать тех, в след кому я пишу, те "книги", где на полях и между строк я прорисовываю и разгадываю некий текст, который одновременно очень похож и совсем другой...". С точки зрения Деррида, "все эти тексты, годящиеся, наверное, быть предисловием, бесконечным, к другому тексту, который я очень хотел бы однажды иметь силы написать, или еще эпиграфом к какому-то другому, на который у меня никогда не наберется смелости, только то по сути и делают, что коммен-

801

тируют фразу о лабиринте шифров, выделенную в "Голосе и феномене". (Речь идет о рассуждениях Деррида, согласно которым "...мы должны найти другие имена взамен знака и репрезентации. Мы действительно сможем пользоваться новыми именами, если поймем как "нормальное" и предизначальное то, что Гуссерлю, как он верил, надо было изолировать как частный и случайный опыт, как что-то зависимое и вторичное — т.е. неопределенный дрейф знаков, как блуждание и перемену декораций, — сцепляющее репрезентации между собой без начала или конца. Никогда не существовало никакого "восприятия", а "презентация" — это репрезентация репрезентации, которая стремится к себе, а следовательно, к своему собственному рождению или к своей смерти. Все, несомненно, имеет начало в следующем смысле: *Упомянутое имя напоминает нам о Дрезденской галерее... мы бродим по комнатам... картина Теньера... изображает картинную галерею... Картины этой галереи могли бы, в свою очередь, изобразить другие картины, которые, в свою очередь, выставили читаемые подписи и т.д.* /фрагмент из "Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии" Гуссерля — А.Г./ Конечно, ничто не предшествует этой ситуации. Несомненно, ничто ее не прекратит. Она не охватывается, как бы Гуссерль этого ни хотел, интуициями и презентациями... Галерея — это лабиринт, который содержит в себе свои собственные выходы".) Согласно Деррида, "граница, отталкиваясь от которой философия сделала возможной, определилась как... наука, функционирующая внутри системы основополагающих ограничений, концептуальных оппозиций, вне которых она становится неосуществимой". "Деконструировать" философию — это... "продумать структурированную генеалогию ее концептов самым последовательным, самым вдумчивым образом, но в то же время, глядя от некоторого извне, для нее неустановимого, не поддающегося именованию выявить то, что эта история могла скрывать или воспрещать, делая себя историей через это вытеснение, иногда корыстное". Как отметил Деррида, все тексты и философы, принадлежащие культуре Запада, оказываются в таком контексте *симптомами*, "чего-то такого, что *не смогло присутствовать* в истории философии, что и *нигде не присутствует*, поскольку дело во всем этом предприятии идет о постановке под вопрос этого заглавного определения смысла бытия как присутствия, определения, в котором Хайдеггер умел распознать судьбу философии". По мысли Деррида, осуществляя деструкцию метафизики, Хайдеггер, тем не менее, остается в плену "онто-теологии", он продолжает отдавать предпочтение фонологизму, голосу как "субстанции выражения". Деррида не считает необходимой замену логоцентризма "графоцентризмом": любой пункт дистанцирования от метафизики окажется не более, чем "прежде всего пунктом языка или письма". Грамматология дает начало "не-желающей-ничего-сказать-мысли", которая выходит, ставя их под вопрос, "за пределы желания-сказать и желания-слышать-себя-говорящей". Эта мысль провозглашает "как раз отсутствие всякой уверенности между внешним и внутренним". Согласно Деррида, речь не может идти о замене одного "центра" другим "центром" либо о "первородстве" письма. "О грамматологии" — "название определенного вопроса: о необходимости науки письма, об условиях его возможности, о критической работе, призванной снять... гносеологические преграды; но вопроса также и о границах данной науки. И эти границы, на

которых я настаивал не в меньшей мере, суть в равной мере границы классического понятия науки, чьи проекты, концепты, нормы фундаментально и систематически связаны с метафизикой". ВТОРАЯ БЕСЕДА: тематизмы означивания (см.), "трансцендентального означаемого" (см.), фонологизма (см.), Differance (см.), следа (см.) и др. По мысли Деррида, концепт знака, "в своем корне и в своих импликациях... целиком и полностью метафизический, систематически сплавленный со стоической и средневековой теологиями", тем не менее, "в ходе его проработки и сдвигов, которым он был подвержен — и инструментом которых странным образом он сам же и был", выступил в двух ипостасях. С его помощью был осуществлен "разграничивающий" эффект: была проведена критика "метафизической принадлежности концепта знака" и одновременно удалось *"очертить и расшатать"* пределы системы, внутри которой этот концепт родился и начал служить". Анализируя философские ходы Соссюра, Деррида отмечает, что тот сумел осмыслить то, что, во-первых, "означающее неотделимо от означающего, что означаемое и означающее суть две стороны одного и того же продуцирования", и, во-вторых, что "невозможно, чтобы звук, материальный элемент, сам по себе принадлежал языку" и что "в своем существе лингвистическое означающее никоим образом не фонично". Но при этом, по Деррида: 1) поддержание строгого различения, оппозиции — по существу и по форме — между "означающим" и "означаемым" (это и есть "принцип знака"); знак равенства между "означаемым" и "умопостигаемым"=концептом оставляет формально открытой возможность помыслить означаемый концепт в нем самом, в его простом присутствии для мысли, в его независимости... относительно системы означающих". Иными словами, Соссюр "отдал долг классической потребности в "трансцендентальном означающем", которое не отсылает в себе, в своем существе, ни к какому означающему, не вписывается в знаковую цепочку и само в определенный момент уже не функцио-

802

нирует как означающее". По мысли Деррида, необходимо признать, что "всякое означаемое есть также нечто стоящее в положении означающего" и тогда "различение между означаемым и означающим — самый знак — становится проблематичным в его корне". 2) Соссюр традиционно отдает предпочтение всему тому, что связывает знак со звуком, хотя и признает: "Не языковая речь присуща природе человека, но способность создавать язык, т.е. систему различных знаков...". Тем самым, по Деррида, остается за скобками возможность кода и *артикуляции* независимо от субстанции (например, звуковой). 3) Концепт знака (означающее/означаемое) несет в себе необходимость... возвысить лингвистику до "патрона" семиологии. Звук есть, по сути дела, означающая субстанция, которая предстает сознанию как интимнейше связанная с мыслью означаемого концепта. Голос с этой точки зрения оказывается самым сознанием... Опыт этот — обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая структура и целая эпоха... От Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т.д. 4) Только привилегия, врученная фонетическому и языковому знаку, способна санкционировать идею Соссюра о том, что "лингвистический знак есть *психическая* величина, имеющая две стороны". Деррида критикует сам порожденный в таком контексте "семиологический" проект, включающий концепт *коммуникации*, который предполагает *передачу, призванную переправить от одного субъекта к другому тождественность некоего обозначенного объекта, некоего смысла или некоего концепта*, формально позволяющего отделить себя от процесса этой передачи и от операции означивания. Коммуникация, трактуемая подобным образом, предполагает субъектов (чья идентичность и присутствие конституируются до операции означивания) и объекты (обозначаемые концепты, некий помысленный смысл, не подлежащий ни формированию... ни трансформированию при передаче сообщения). Преодоление "старой ткани" метафизики недостижимо единожды осуществленной "гносеологической отсечкой": по Деррида, "нескончаемость" процедуры деконструкции суть "существенная, систематическая и теоретическая". Рассуждая о фонологизме, Деррида отмечает, что он есть "в меньшей мере следствие применения алфавита в данной культуре, чем результат известной репрезентации, известного этического или аксиологического *опыта* этого применения". "Принцип различительности" требует, согласно Деррида, не только отказа от приоритета субстанции фонетической (или временной) и субстанции графической (или пространственной), но и велит трактовать "весь процесс означивания как формальную игру различений. То есть следов" (см. След). ТРЕТЬЯ БЕСЕДА: тематизмы Differance (см.), "общей стратегии" де-

конструкции (см.), рассеивания (см.), "партийности философии", "материи" (см. "Скандал в философии") и др. (Часть проблем, обсуждавшихся в границах данного диалога, была инициирована своеобразным ренессансом в конце 1960-х в среде западных интеллектуалов левого толка предметных полей марксизма-ленинизма.) Согласно Деррида, идея Differance как специфическая тематика в собственной интеллектуальной перспективе должна "поддаваться сама по себе если не своей замене, то по крайней мере своему втягиванию в такую цепочку, которой она никогда не сможет управлять" (лекция, прочитанная 27 января 1968; была включена в программный сборник школы "Тель Кель" "Теория множеств"). Деконструкция, имея первой фазой стадию "переворота иерархии", отнюдь не должна выступать процедурой введения в традиционную бинарную оппозицию некоего третьего компонента с целью осуществить "снятие" в гегелевском смысле. Деррида подчеркивает: "... никогда текст Маркса, Энгельса или Ленина не предстал передо мной в виде некоей гомогенной критики. В их отношении к Гегелю, например. И манера, в какой сами они осознали и формулировали дифференцированную или противоречивую структуру своего отношения к Гегелю, не показала мне, обособленно или нет, удовле-

творительной". По мысли Деррида, "вовсе не всегда в материалистическом тексте *вообще* (существует ли что-то подобное, материалистический текст *вообще*) и не во *всяком* материалистическом тексте концепт материи определяется как абсолютная внеположность или радикальная гетерогенность. Я не уверен даже, что можно сформулировать "концепт" абсолютной внеположенности". И далее — "...означающее *материя* представляется мне проблематичным только в тот момент, когда его во все включение оказывается отягощено превращением его в новый основополагающий принцип, так что в порядке теоретической регрессии оно снова возводится : *трансцендентальное означающее*". Последнее же, по Деррида, становится тогда "последним референдом, согласно классической логике, имплицитруемой этим значением референда, или "объективной реальностью", абсолютно "предшествующей" всякой работе означивания, семантическим содержанием или формой присутствия, гарантирующей извне движение общего текста". Деррида отметил: "Мои тексты не принадлежат ни к регистру "философских", ни к регистру "литературных", ибо отвечают на вопросы: почему мы называем *стратегической* операцию, которая отказывается в конечном счете подчиниться телео-эсхатологическому горизонту? до какой степени отказ этот возможен и как он *выговаривает себе условия* своей действенности? почему он их обязан себе выговаривать, вплоть до вопроса о самом этом *почему*? почему стратегия склонна отсылать ско-

803

рее к игре стратагемы, чем к иерархической организации средств и целей?" И в наиболее общем развороте: "В чем стратегическая необходимость, велящая иногда сохранить *старое имя*, чтобы пустить в ход новый концепт? /речь идет о метаморфозах понятия "письмо" в контексте судебных неологизмов "рассеивание" и "differance" — *А.Г. /* С точки зрения Деррида, "истина — оторванная от знания — постоянно определяется как откровение, не-сокрытость, т.е. неизбежно как присутствие, презентация присутствующего, "бытие сущего" ... или, в еще более буквальной хайдеггеровской манере, как единство сокровенности или раскрытия. [...] То, что конечное означающее этого речения или этого логоса выступает как лакуна (несуществующее, отсутствующее и т.д.), ничего не меняет в этом континууме... ". Деррида особо акцентирует следующее: "Я никогда не говорил, что "субъекта письма" не существует (ср. "*Субъект* письма не существует, если под ним понимать некое суверенное одиночество писателя. Субъект письма — это система отношений между слоями: массива магии, психического, общества, мира. Внутри этой сцены классического субъекта с его точечной простотой обнаружить не удастся" — "Письмо и различие")... Нужно единственно только пересмотреть проблему эффекта субъективности, как он производится структурой текста. Того, что я только что обозначил как генеральный текст — его "массив", — а не только лингвистического текста. Эффект этот явно неотделим от определенной связи между сублимацией и влечением к смерти, от движения интериоризации — идеализации — снятия — сублимации и т.д., т.е. от определенного вытеснения". Характеризуя нынешнее состояние дел в философии языка, Деррида зафиксировал: "Что происходит в нынешнем котле, так это переоценка отношения между общим текстом и тем, что считалось — под формой реальности (исторической, политической, экономической, сексуальной и т.д.) — простой внеположенностью, с которой соотносится язык или письмо, будь эта внеположность в простой позиции первопричины или в простой позиции акциденции".

А.А. Грицанов

ПОМПОНАЦИИ (Pomponatius) Пьетро, по прозвищу Перетто Мантовано (1462—1524) — итальянский философ-гуманист. Учительствовал в Падуе, Ферраре и Болонье. Приверженец учения Аристотеля. Основные сочинения: "О бессмертии души", "Книга о причинах естественных действий, или о волшебстве", "О судьбе, свободе воли, предопределении и Божественном Провидении" и др. Согласно П., интеллектуальная душа иницирует стремления и воления, внутренне присущие человеку. В отличие от чувственной души животных, интеллектуальная душа человека в состоянии постигать универсальное и сверхчувственное посредством чувственных образов. Вследствие этого душа неотъемлемо принадлежит телу и должна трактоваться как его форма. Душа не способна, по П., исполнять свои функции отдельно от тела. Конечно, — полагал П., — душа превосходит собственной благородной сущностью все материальное вокруг себя, при этом она "пропитывается нематериальным, хотя и не в абсолютной форме". (В данном случае П. хотел продемонстрировать то обстоятельство, что тезис о бессмертии души не может быть "с достоверностью" доказан посредством разума. По мнению П., этот тезис суть предположение веры и призван фундироваться соответствующими процедурами, а именно — "откровением и каноническим предписанием" — см. **Двойственной истины теория.**) По версии П., душа (как компонент человека — "микрокосма") занимает высшее место в иерархии материальных существ, гранича с духовными. Она располагается "посредине между ними, объединяя те и другие": душа материальна в сравнении с нематериальными существами, нематериальна в сравнении с материальными существами. Может душа выступать и как божественное начало, и как животное: "...нет ничего в мире, что хоть каким-нибудь свойством не могло бы иметь общего с человеком, почему заслуженно называют его микрокосмом, или малым миром... Великое чудо есть человек, поскольку он является всем миром и способен обратиться в любую природу, так как дана ему власть следовать любому, какому пожелает, свойству вещей...". Осмысляя профессиональный промысел философов, П. отмечал: "Прометей истинно является философом. Пытаясь узнать тайны Бога, он терзается веч-

ными тревогами и тайнами; не испытывает ни жажды, ни голода, не спит, не ест, не испражняется, осмеиваемый всеми, и почитаемый глупцом и святым, преследуемый инквизиторами, являет забавный спектакль для толпы. Вот доходы философов, вот им награда". Творчество П. знаменовало эпоху, когда опыт и чувства людей начали выходить на первый план по сравнению с авторитетом древних. Сам П. в лекции (1523), посвященной "Метеорологии" Аристотеля, комментируя аподиктический силлогизм Аристотеля и Ибн Рушда о непригодности для обитания земель между тропиком Рака и Козерога, заметил, что все это легко опровергается письмом его личного друга. Тот пересек эту зону и нашел ее населенной. Как полагал П., уже что-либо лучше может доказать опыт человека, а не почтенный Аристотель. Платонизм оказывался для мыслителей Возрождения более перспективным, нежели аристотелизм.

А.А. Грицанов

804

"ПОНЯТИЕ СТРАХА" (1844) — сочинение Кьеркегора. Стремясь опровергнуть философскую систему Гегеля, во введении к "П.С." Кьеркегор писал: "Шлейермахер говорил только о том, что знал, тогда как Гегель, несмотря на все свои превосходные качества и исполинскую ученость, во всех достижениях только лишний раз напоминает о том, что являлся в немецком значении слова профессором философии огромного масштаба". Изложенное в форме трактата, "П.С." посвящено изучению психологических предпосылок возможности совершения человеком греха. Кьеркегор формулирует проблему: какая же именно наука правомочна изучать грех? Это явно не классическая философия, "чьей сущностью остается имманентность, или, в греческих терминах, воспоминание". Поэтому Кьеркегор обращается к так называемой "второй философии", сущность которой — "трансцендентность, или повторение". В действительности же, по мысли Кьеркегора, "грех по сути своей вообще не принадлежит какой-либо науке". Догматика выдвигает лишь само понятие греха, не исследуя то, каким образом человек его переживает. "Пережитое" фиксирует только этика, возлагающая на человека определенные обязанности. Догматика выявляет идею греха, а психология изучает его реальное воплощение. Как отмечает Кьеркегор, психология занимается не возможностью греха, а его действительностью: "Как только грех действительно полагается, на этом месте тут же появляется этика, которая следует за каждым его шагом. Этику не заботит, как возник грех, за исключением того, что ей совершенно ясно, что грех вошел в мир как грех. Но еще меньше, чем о возникновении греха, этика беспокоится о скрытой эволюции возможности греха". Согласно Кьеркегору, "стало быть, понятие греха по сути не принадлежит никакой науке, и только вторая этика может рассматривать его проявления, хотя и не возникновение. Начни же его рассматривать какая-либо иная наука, это понятие окажется искаженным". Первый раздел "П.С." Кьеркегор посвящает осмыслению страха как предпосылки первородного (или наследственного) греха и как (одновременно) того, что ретроспективно разъясняет такой грех — разъясняет в направлении его истоков. По Кьеркегору, всякий индивид есть часть человеческого рода. Он связан с ним теснейшими узами, подобно тому, как и род тесно связан с каждым индивидом: "Совершенство в себе самом — это совершенное участие в целом. Ни один индивид не может быть безразличен к истории рода, точно так же, как и род безразличен к истории какого бы то ни было индивида". Это утверждение полностью относимо и к легендарному Адаму, который был первым представителем человеческого рода: "Он одновременно является собою самим и родом. А значит, то, что разъясняет Адама, разъясняет также и род, и наоборот". Грех Адама качественно ничем не отличается от первого греха любого человека. "Через первый грех в мир вошла греховность. Ни о каком позднейшем человеке никак нельзя сказать, что через его первый грех в мир вошла греховность, а между тем она входит в мир через него совершенно таким же образом... греховность пребывает в мире лишь постольку, поскольку она входит через грех". По мысли Кьеркегора, первому греху предшествует невинность: "Невинность — это не что-то подобное непосредственному, не что-то, что должно быть снято, чьим определением является то, что оно должно быть снято, не что-то, что по сути вообще не присутствует здесь, но она сама, будучи снятой, становится впервые через то и впервые тогда, когда она была прежде, чем быть снятой, и теперь вот снимается". Род человеческий количественно накапливает грехи. Но с авторской точки зрения, "невинность всегда теряется только через качественный прыжок индивида", т.е. когда он совершает свой первый грех и, следовательно, теряет свою невинность. Кьеркегор считает, что первородный грех нельзя объяснить через понятие грехопадения. Он переходит к рассуждениям о страхе, сопутствующем невинности. Страх — это "симпатическая антипатия и антипатическая симпатия", это чувство, овладевающее человеком, когда в нем зарождается догадка о существовании некоей силы, обладающей совершенно неведомыми возможностями. Таким образом, подобный "страх столь сущностно свойствен ребенку, что тот вовсе не хочет его лишиться; даже если он и страшит ребенка, он тут же опутывает его своим сладким устрашением. И во всех народах, где детскость сохранилась как грезы духа, этот страх есть; и чем он глубже, тем глубже сам народ". Человек может лишь свободно оставаться тем, что он есть: синтезом души и тела, которые дух (а это и есть настоящее его "я") полагает в действительность: "Человек есть синтез душевного и телесного. Однако такой синтез немыслим, если эти два начала не соединяются в чем-то третьем. Это третье есть дух". Страх к тому же есть невинность и неведение. Следовательно, страх — это предварительное условие первородного греха и средство объяснить его происхождение, идя от противного: "Страх — это не определение необходимости,

но он также и не определение свободы, страх есть скованная свобода, когда свобода не свободна в самой себе, но скована — и не в необходимости, но в себе самой. Если грех пришел в мир необходимо (что является противоречием), значит, нет никакого страха. Если грех вошел в мир через акт абстрактной свободной воли... страха опять-таки нет. Стремиться объяснить приход греха в мир логически — это глупость". И с объективной, и с субъективной точек зрения, по мысли Кьеркегора, страх количественно возрастает в роде человеческом,

805

как следствие и причина качественного скачка, в котором каждый человек грешит свободно и представляет, таким образом, одновременно самого себя и род. Далее Кьеркегор рефлексиирует на предмет проблемы страха, рассматриваемого в прогрессии первородного греха. Он отмечает: "Страх — это головокружение свободы, которое возникает, когда дух стремится полагать синтез, а свобода заглядывает вниз, в свою собственную возможность, хватаясь за конечное, чтобы удержаться на краю. В этом головокружении свобода рушится". Когда в собственном головокружении неустойчивая свобода предоставляет "я" возможность совершить качественный скачок ("прыжок, который не объяснила и не может объяснить ни одна наука"), то "я" полагается как грешник, т.е. как неоправданная действительность: "Страх — это самое эгоистичное чувство из всех, и ни одно конкретное проявление свободы не бывает так эгоистично, как возможность любой конкретности". Индивид полагает себя своим грехом, а вместе с собой и весь род людской в качестве неоправданной действительности. Но этот вид полагания никак не подавляет страх: "Существуют два вида страха. Это страх, в котором индивид полагает грех посредством качественного прыжка, и страх, который вошел в мир вместе с грехом и продолжает входить так всякий раз, когда индивид полагает грех, поэтому он входит в мир также и количественно". Страх принимает еще одну новую форму, относящуюся ко всей действительности, полагаемой в грехе, — например, чувственность, которая становится не грехом, а новой, детерминированной возможностью согрешить. "Сексуальное как таковое — это еще не греховное". Ведь у индивида остается свободный выбор — грешить ему или нет. Согласно Кьеркегору, "только в то мгновение, когда полагается грех, сексуальное различие также полагается как порыв и влечение". Кьеркегор показывает, как эта свобода выбора или отказа от греха увеличивает страх: "Чем больше страха, тем больше чувственности. Страх перед грехом сам создает грех". Иначе рассуждая, индивид одновременно виновен и невиновен: "Индивид становится виновным в страхе не перед тем, что он стал виновным, но перед тем, что его считают виновным". Далее Кьеркегор двигается к осознанию проблемы страха, как следствия того греха, который является отсутствием сознания греха. Данная глава начинается с пространного рассуждения о времени. По Кьеркегору, дух позволяет осуществить синтез души и тела. Что же приводит к синтезу временного и вечного? Что является третьим здесь? Кьеркегор видит во времени последовательность. По его представлениям, не существует ни прошлого, ни настоящего, ни будущего. Настоящее вообще невозможно определить. Существует лишь бесконечная последовательность. Для того чтобы в осознании времени выделить отдельное мгновение, необходимо воображение, которое размещает время во мгновении или наоборот. Понятие настоящего, следовательно, не имеет отношения ко времени, за исключением того, что оно "бесконечно и лишено содержания", что опять-таки является бесконечным исчезновением. Вечное, напротив, как раз и есть настоящее. Для мысли это — снятая последовательность. Древние римляне считали, что божество способно непосредственно вмешиваться в настоящее. Кьеркегор замечает, что о чувственной жизни обычно говорят, "что она пребывает во мгновении и только во мгновении". Мгновение обозначает настоящее "как таковое, то, что не имеет ничего прошедшего и ничего будущего; ведь именно в этом и заложено несовершенство чувственной жизни. Вечное также обозначает настоящее, не имеющее ни прошедшего, ни будущего, — в этом и состоит совершенство вечного". Мгновение есть прикосновение вечности ко времени. Согласно Кьеркегору, "мгновение — это та двузначность, в которой время и вечность касаются друг друга, и вместе с тем полагается понятие временности, в которой время снова и снова разделяет вечность, а вечность снова и снова пронизывает собой время. Только теперь разделение, о котором мы говорили, получает наконец свой смысл: настоящее время, прошедшее время, будущее время". По мысли Кьеркегора, будущее имеет большее значение, чем настоящее и прошлое, ибо будущее есть целое, а настоящее и прошлое составляют лишь его части. В языке будущее можно также уподобить вечному. Прошлое выводится из мгновения и будущего. Кьеркегор рассказывает о восприятии древних греков, которые видели вечность в прошедшем. В него можно войти, лишь "вернувшись назад". Как отмечается в "П.С.", "синтез душевного и телесного должен полагаться духом, но дух — это вечное, а поэтому синтез появляется только тогда, когда дух полагает первый синтез вместе со вторым синтезом, то есть вместе с синтезом временного и вечного". Таким образом, дух как возможность самого себя ("возможность свободы") выражается в индивидуальности в образе страха. Подобно этому, с точки зрения Кьеркегора, и будущее ("возможность вечности") в индивиде также проявляется как страх. Индивид страшится потерять возможность еще до того, как она представится. Возможное полностью соответствует будущему. Страх может существовать лишь по отношению к будущему, насколько оно возможно. Страх — это психологическая стадия, предшествующая греху. Как только полагается грех, временность становится греховностью. Далее страх описывается Кьеркегором как страх бездуховности, диалектическая определенность, ведущая к понятию судьбы, и диалектическая определенность, ведущая к понятию вины. Очередная часть "П.С." посвящена про-

блеме страха греха, или страху как последствию греха в индивидуе. С точки зрения Кьеркегора, в результате качественного скачка грех входит в мир. Можно бы предположить, что после совершения греха страх должен исчезнуть, поскольку этот страх относился лишь к возможности. Но, как ни парадоксально, и после совершения греха страх остается. Появляется возможность совершения нового греха, поскольку после качественного скачка вместе с грехом в индивидуе полагается различие между Добром и Злом. "Страх перед злом" происходит от того, что возможность, снятая в грехе, есть одновременно неоправданная действительность, которая должна снова подвергнуться отрицанию. Отсюда и зарождается страх перед злом. Этот страх пытается отвергнуть грех. В то же время, двигаясь от греха к греху, человек всегда способен пасть еще ниже, и это возможное падение вызывает новый страх. И наконец, при раскаянии страх бывает наибольшим: он усугубляется в угрызениях совести. "Страх перед добром" или демоническое начало в человеке осмысливается Кьеркегором применительно к тем, кого принято называть одержимыми или бесноватыми. С эстетико-метафизической точки зрения, поведение таких людей объясняется их несчастной судьбой; с этической — их следует осуждать и наказывать; медицина считает их состояние телесной болезнью. Кьеркегор же полагает, что все демоническое можно определить единственным образом, как "страх перед Добром", что люди, страдающие им, сами являются воплощением этого страха: "В невинности свобода еще не полагалась как свобода, ее возможностью в индивидуальности был страх. В демоническом же отношении наоборот. Свобода полагается как несвобода, ибо свобода тут потеряна. Возможность свободы здесь — это опять-таки страх". Кьеркегор считает, что демоническое — это закрытое, или "несвободно открываемое". Закрытость в данном случае — это не высшая мудрость, а наоборот, невозможность выразить себя. Страх у одержимых — это страх перед открытием, перед открытием Добру, но в первую очередь, перед "открытием" как таковым. Кьеркегор видит в этом состоянии обширное поле для исследований психологов. Между прочим, он вскользь бросает: "Стоит только обратить внимание на то, что поблизости, и наблюдателю хватит пяти мужчин, пяти женщин и десяти детей, чтобы обнаружить все человеческие душевные состояния, которые только возможны". Затем автор "П.С." перечисляет различные типы современной демоничности, в зависимости от того, каким образом человек потерял свою свободу. Вначале он исследует случаи телесно-психической утраты свободы (излишняя возбужденность и чувствительность, чрезвычайная раздражительность, неврастения, истерия, ипохондрия, животная испорченность). Затем Кьеркегор пе-

реходит к "пневматической" утрате свободы, которая может проявляться по-разному (как неторопливость, которой хочется "еще раз подумать"; как любопытство, которое никогда не становится чем-то большим, чем простое любопытство; как нечестный самообман; как женственная слабость, которая постоянно обращается к другим за утешением; как возвышенное пренебрежение; как ничтожная деловитость и так далее). Здесь Кьеркегор акцентирует ту мысль, что (в противоположность мнению Гегеля, рассматривавшего лишь движение вечной идеи) "истина существует только для единичного индивида и в той мере, в какой он сам создает ее своим действием. Если истина существует для индивида каким-то иным образом, если человек препятствует ей существовать для него таким образом, мы имеем дело с явлением демонического". Утрата свободы на уровне духа происходит от отсутствия внутреннего содержания и представляет собой либо пассивную активность, либо активную пассивность. Это отсутствие всегда проявляется в сфере рефлексии "я". Кьеркегор исследует разные формы активной пассивности и пассивной активности (неверие — суеверие; лицемерие — возмущение; гордость — трусость, затем он переходит к понятиям уверенности и внутреннего смысла): "Тот, кто действительно любит, едва ли может находить радость, удовольствие в том, чтобы докучать себе определениями того, что же такое, собственно, эта любовь". И в заключение главы Кьеркегор рассматривает ложные отношения демонического с вечностью. В заключительной главе "Страх как спасение силой веры" Кьеркегор объясняет, что, будучи "возможностью свободы", страх обладает "абсолютной воспитательной ценностью". Он "пожирает все конечное" и учит индивида верить себя Провидению, и тогда вера делает его способным увидеть все в новом свете, а значит, "получить все обратно — как никто другой в действительности". Отстаивая тезис об абсолютной ценности и неуничтожимости единичности, Кьеркегор доказал, что человек всегда пользуется своей свободой, переходя в скачке от невинности к греху. Кьеркегор поставил себе целью новое открытие христианских жизненных смыслов — посредством страстей человеческих.

А.А. Грицанов

ПОППЕР (Popper) Карл Раймунд (1902—1994) — британский философ, логик и социолог. До 1937 работал в Вене, с 1946 до середины 1970-х — профессор Лондонской школы экономики и политических наук. Автор и представитель школы "критического рационализма" — попытки конструктивного теоретического преодоления логического позитивизма (согласно П., методами последнего "уничтожена не только метафизика,

но точно так же и естествознание. Ибо законы природы не более сводимы к утверждениям наблюдателя, чем метафизические изречения"). Основные сочинения: "Логика научного исследования" (1935), "Открытое

общество и его враги" (1945), "Нищета историцизма" (1945), "Предположения и опровержения" (1963), "Объективное знание. Эволюционный подход" (1972), "Автобиография (Поиску нет конца)" (1974), "Ответ моим критикам" (1974), "Личность и ее мозг" (в соавторстве с Дж. Экклсом, 1977), "Реализм и цель науки" (1983) и др. Главной целью философии П. видел изучение роста научного знания, в особенности — научной космологии. Последняя являет собой проблему познания мира, включая "нас самих (и наше познание) как частей этого мира". По убеждению П., "чисто метафизические идеи — а поэтому идеи философские — имели величайшее значение для космологии. От Фалеса до Эйнштейна, от древнего атомизма до умозрений Декарта о материи, от умозрений Гильберта и Ньютона, Лейбница и Бошковича о силах до таковых Фарадея и Эйнштейна о полях сил, метафизические идеи указывали путь". По мнению П., не существует особого метода философии — есть метод любой рациональной дискуссии с четкой постановкой вопросов и критическим анализом предлагаемых решений. П. предложил принцип фальсификации (принципиальной опровержимости любого утверждения) в противовес принципу верификации. Утверждал органическое единство теоретического и эмпирического уровней организации знания, а также гипотетический характер и подверженность ошибкам (принцип "фаллибилизма") любой науки. Рост научного знания (в рамках которого особое внимание должно было уделяться, по П., проблемам и их решению) П. трактовал как частный случай общих процессов общественных изменений. История научного познания — это история смелых предположений и их перманентных опровержений. В 1940—1950-х именно концепцией "проб и ошибок — предположений и опровержений" П. стремится вытеснить методы индукции: "мы активно стараемся навязать регулярности миру; мы пытаемся открыть сходства в нем и интерпретировать их в терминах законов, изобретенных нами. Не ожидая посылок, мы перескакиваем к заключениям. Последние, может быть, придется отбросить позже, если наблюдения покажут, что они были ошибочны... Удачную теорию мы обретаем... осуществляя скачок к какой-либо теории, а затем испытывая ее с тем, чтобы обнаружить, хороша она или нет". Согласно П., кто говорит "наука", тот говорит "прогресс", и наоборот. (В отличие от представителей Венского кружка, П. оценивает "нормальную науку" как развивающуюся и стремится строить методологию, обеспечивающую ее рост.) Достижение единства научного знания, а также прибли-

жение к постижению истины осуществимы, с точки зрения П., только как результат элиминации ошибок и заблуждений: основанием цельности науки выступает тем самым не заранее "пред-данный" идеал "подлинно научного" языка, а единство самой реальности, осмысля которую, науки все возрастающим образом сближаются между собой. (Дисциплинарное единство наук, по мысли П., достижимо на базисе методологического единства, обеспечиваемого "критическим рационализмом", и актуализируется в процессе конституирования все более безукоризненных теорий. Степень рационализации, с точки зрения П., задается интенсивностью научных революций.) Наиболее серьезное препятствие на этом пути, в контексте схемы П., — особая специфичность философского знания. По версии П., четкое разграничение философии и науки необходимо для того, чтобы различать спекулятивные принципы натурфилософии и предположения науки. (Отделение научного знания от ненаучного, науки от "метафизики" — или проблему "демаркации" — П. обозначал как действительно актуально значимую в противовес ориентациям на разработку критериев значения.) Технология верификации в данном случае не устраивала П. постольку, поскольку принципам метафизики, как правило, возможно было отыскать подтверждение. Но, по мысли П., установка на объяснение уже известного — уязвимая характеристика и научных гипотез, и метафизических посылок ввиду сопряженного с ней отсутствия эвристической перспективности. В этом контексте П. предпочитал разводить не столько науку и философию, сколько догматическое и эвристическое знание. Отвергнув процедуру верификации, П. особо отмечал то, что его интересует репертуар действительного и (в известном смысле) окончательного "оправдания": логическое обоснование одних высказываний посредством других resultsруется, по его мнению, в беспредельном регрессе. При этом П. предложил осуществление принципиального поворота: отталкиваться не от стратегии подтверждения, а (в духе концепции опровержения — идеи "огненной пробы" Ф.Бэкона) фундаментироваться на поиске опровергающих материалов. Согласно П., "утверждения или системы утверждений сообщают информацию об эмпирическом мире, только если они способны приходить в столкновение с опытом; или, более точно, только если они могут систематически проверяться, то есть, так сказать, если они могут быть подвергнуты... испытаниям, которые могут иметь результатом их опровержение". Это и составило исходный тезис учения П. о фальсификации. Согласно П., данная процедура достаточно однозначна: если совпадение опыта и теории (технология верификации) можно истолковать в контексте интерпретации опыта на основе теории, то их расхождение (технология фаль-

сификации) свидетельствует о неадекватности выводов и предположений самой реальности, отторгающей их. Привлекательность фальсификации проистекала из ее несоизмеримо большей однозначности: верификация была способна лишь увеличить меру вероятности нашей субъективной уверенности в собственной правоте. Фальсификация поэтому трактовалась П. как путь минимизации количества заблуждений и ошибок и обретения истины. По мысли П., "теория, которую нельзя опровергнуть каким бы то ни было постижимым событием, ненаучна. Неопровержимость — не достоинство теории (как часто думают), но порок". Абсолютизация П. "негативного опыта" фальсифиционизма не избежала недооценки

четкого разграничения формальных и содержательных суждений, сопряженной с упреками критиков в отсутствии "непредпосылочности": как и верификация, процедура фальсификации могла быть бесплодно бесконечной в беспредельном диапазоне защитных интерпретаций. Глобальное миропредставление П. (принципиально не онтологического характера) выступало в облике теории трех миров: мира физических явлений; мира субъективных (ментальных и психических) состояний сознания; мира объективного содержания мышления и предметов человеческого сознания вне познающего субъекта (подтвердившиеся и неподтвердившиеся гипотезы, научные теории, материализовавшиеся проекты и не прочитанные никем книги и т.д.). По П., знание в объективном смысле есть знание без познающего: это знание без знающего субъекта. "Мир" у П. — скорее метафора для обозначения существования разнокачественных уровней реальности. "Третий" мир нигде не локализован и относительно автономен, ибо любая теория или идея — первооснова для любых немислимых для ее авторов следствий (самый первый числовой ряд содержал в себе и геометрию Евклида, и всю воследовавшую математику). Как утверждал П., "...существует много теорий в себе, и аргументов в себе, и проблемных ситуаций в себе, которые никогда не были произведены или поняты и, может быть, никогда не будут произведены или поняты людьми". Этот мир и воздействует на сознание людей, цивилизация есть результат реализации идеальных объектов. Мир первый и мир третий взаимодействуют в процессе интеракции только через второй мир. Человек обретает свою самость (самость — "пилот тела-корабля") в процессе развития. Единственное орудие, на которое человек, по П., генетически запрограммирован, — это язык. Эволюция самости и эволюция языка тесно переплетаются. Общественным идеалом П. выступало "открытое общество", власть разума, справедливость, свобода, равенство и предотвращение международных преступлений. По мнению П., "закрытые общества" (тоталитарные государства) характеризуются верой в существование магических табу в отличие от "открытого общества", в рамках которого "люди (в значительной степени) научились критически относиться к табу и основывать свои решения на совместном обсуждении и возможностях собственного интеллекта". П. подчеркивал, что только лишь учета общественного мнения недостаточно для конституирования общества в "открытое": общественное мнение, по П., нередко ошибочно, необучаемо и подвержено манипулированию. Согласно П., любые доктрины "общественной избранности" возникают как специфическая реакция на тот или иной вид угнетения: доктрина избранности еврейского народа возникает в эпоху "вавилонского пленения", доктрина господствующей арийской расы Ж. Гобино выступила ответом аристократа-эмигранта на идею об изгнании французской революцией "агрессивных тевтонцев", пророчества Маркса о победе пролетариата появились в период наиболее жестокой эксплуатации рабочего класса в середине 19 в. С точки зрения П., тезис Маркса о том, что классовое сознание рабочих (основанное на единстве и солидарности) может быть аккумулировано и сохранено после окончания классовой борьбы и с необходимостью должно и способно пережить породившие его условия и силы, не согласуется как с диалектикой самого Маркса, так и с его теорией о том, что классовое сознание рабочих является отражением тяжелых общественных условий их существования. То, что человек являлся рабочим, не есть гарантия того, что он всегда будет помнить о солидарности угнетенных и не будет стремиться к эксплуатации своих коллег. Пророчества и предсказания Маркса о необходимости и неизбежности пришествия социализма явились, по П., результатом "мышления, основанного на субъективных желаниях, веры в мистический коллективизм и иррациональной реакции на ход развития цивилизации". Глобальные теории общественного развития вкупе с социальными пророчествами могут результироваться только катастрофой. Недопустимо формулировать утопичную социальную цель и затем подыскивать рациональные средства для ее достижения. П. таким образом формулировал запрет на процедуры социальной инженерии коммунистического толка, не трактуя при этом даже "открытое общество" как некий проект, а лишь как своеобычное общественное должное: "если мы хотим остаться людьми, то для этого есть только один путь — путь в открытое общество". С точки зрения П., "единой истории человечества нет, а есть лишь бесконечное множество историй, связанных с разными аспектами человеческой жизни, и среди них — история политической власти. Ее обычно возводят в ранг мировой истории, но... это оскорбительно для любой серьезной кон-

цепции развития человечества... история политической власти есть не что иное, как история международных преступлений и массовых убийств (включая, правда, некоторые попытки их пресечения)". П. принципиально отвергал "историцизм" "лжепророков Гегеля, Маркса и других оракулов". Историцизм у П. — концепция, согласно которой "область наук об обществе совпадает с областью применения исторического, или эволюционистского, метода и, в особенности, исторического пророчества". История, по П., не имеет смысла: "с нашей точки зрения, не может быть законов истории. Обобщение принадлежит к совершенно иному кругу интересов, который должен быть строго отделен от интереса к отдельным событиям и их причинному объяснению, составляющему дело истории". Только люди, по схеме П., в состоянии придать истории цель и смысл. П. доказывал, что "мы несем полную ответственность даже за те образцы, которые выбираем для подражания". "Историцизм допускает, что мы можем пожинать то, что мы не сеяли, убеждает нас в том, что все будет и должно быть хорошо, если мы пойдем в ногу с историей... Он пытается переложить нашу ответственность на историю... Историцизм рождается из крайнего разочарования в рациональности и ответственности наших действий... Историцизм есть попытка подменить надежду и веру человека, которые порождены моральным энтузиазмом и презрением к успеху, некоей уверенностью, основан-

ной на... "человеческой природе" или на историческом предопределении... Если мы думаем, что история прогрессирует или что мы вынуждены прогрессировать, то мы совершаем такую же ошибку, как и те, кто верит, что история имеет смысл, который может быть в ней открыт, а не придан ей. Ведь прогрессировать — значит двигаться к некоей цели, которая существует для нас, как для человеческих существ. Для "истории" это невозможно. Прогрессировать можем только мы, человеческие индивидуумы... защищая и усиливая те демократические институты, от которых зависит свобода... и прогресс... Мы должны стать творцами своей судьбы... Отбросив идею о том, что история политической власти нас рассудит, и избавившись от беспокойства по поводу того, оправдывает нас история или нет, мы, возможно, достигнем успеха в установлении контроля над властью. Именно таким образом мы... сможем оправдать историю". Мы, по мнению П., "не можем сотворить небеса на земле", надо отказаться от поиска чудодейственной формулы, которая превратит наше развращенное человеческое общество в идеальное "золотое" сообщество. За такими взглядами и надеждами стоит древняя как мир вера в возможность изгнания дьявола из нашего мира через разрушение государства (анархизм) либо путем ликвидации существующей экономической системы (Маркс). Значимые социальные успехи вполне достижимы, но цель политики в том, чтобы выбирать наименьшее зло из всех мыслимых.

А.А. Грицанов

ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ — понятие философии постмодернизма, выражающее парадигмальную установку современной философии на отказ от презумпции возможности построения единой и системной концептуальной модели мира как в понятийном пространстве философии, так и в понятийном пространстве любой другой мыслительной системы (наука, теология, этика и др.). В обосновании П.М. постмодернизм опирается на осуществленную философией модернизма критику метафизики, ориентированной на поиски единства сущности, происхождения и оснований мироздания (см. **Метафизика**): по словам Ницше, в любом случае речь идет о "метафизическом первотолчке, который пробивается наружу в концепциях вроде той, что в начале всех вещей находится наиболее ценное и существенное", и, однако, "бытие неведомо метафизике" не столько потому, что она, "мысля" его, удаляет бытие от себя как мыслимое, сколько потому, что "бытие само по себе исключает себя из существующего" (Хайдеггер). П.М. фундировано радикальным отказом постмодернизма от презумпции логоцентризма, типичной для классической культуры западного типа и имплицитно полагающей пронизанность бытия имманентным логосом (см. **Логос, Логоцентризм, Логотомия, Логомахия**). По оценке Деррида, "новая практика предполагает... разрыв с тем, что привязало историю... к истории метафизики". В противоположность характерной для классической традиции "непротиворечивой логике философов" (Деррида), фундирующей собою артикуляцию философии как "философии тождества" или "философии идентичности" (см. **Тождества философия, Идентичность**), постмодернизм, по оценке Деррида, отрицает правомерность претензий философии на усмотрение в процессуальности бытия того, что могло бы быть обозначено как "прочный и устойчивый логос", ибо то, что в рамках классической терминологии именовалось таковым, носит принципиально игровой характер, — "скрывает игру" (см. **Логомахия**). Смысл понимается постмодернизмом не как имманентный объекту (миру, тексту) и подлежащий экспликации, но как результат произвольно реализуемых дискурсивных практик (в чем сказывается влияние ницшеанской семантической фигуры "воли к власти"): по оценке Клоссовски, "тотальность существующего оказывается отныне объектом одной воли к завоеванию... Так заканчивается западная метафизика". Применительно к онтологии, Фуко постулирует тотальное отсутствие исходного "смысла" бытия мироздания:

810

за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов". Аналогично, применительно к так называемой социальной онтологии, постмодернизмом отвергается классическая презумпция наличия "латентного смысла" истории (Деррида); применительно к семиотическим средам постмодернистская философия отказывается "признавать за текстом (и за всем миром как текстом) какую-либо "тайну", то есть окончательный смысл" (Р.Барт). В целом, "история репрезентации" расценивается постмодернизмом как "история икон — история длительного заблуждения" (Делез). Таким образом, постмодернистские ориентации в данной сфере интегрируются в такой парадигмальной презумпции постмодернизма, как "жертвование смыслом" (Деррида). Характерное для постмодернизма видение реальности артикулируется как "постмодернистская чувствительность", т.е. парадигмальная ориентация на усмотрение хаоса в любой предметности (см. **Постмодернистская чувствительность**). В мыслительном пространстве, задаваемом парадигмальными презумпциями постмодернизма, исключающими идею целостности, конституирование какой бы то ни было картины реальности возможно лишь двумя путями: либо посредством симуляции (см. **Симуляция, Симулякр**), либо посредством произвольного абстрактного моделирования реальности как принципиально нон-финальной (нерезультирующей) процессуальности (см. **Виртуальная реальность**). В соответствии с этим, когнитивные стратегии философии эпохи постмодерна фундированы программным требованием "не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир — не сообщник нашего

познания, и не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам" (Фуко). Постмодернистский взгляд на мир снимает самую возможность постановки проблемы познания как экспликации глубинного смысла объекта (бытия в целом): во-первых, презумпциями номадологии (см. **Номадология**) снята сама идея глубины (см. **Плоскость, Поверхность**), а, во-вторых, рассмотрение объекта в качестве ризоморфного (см. **Ризома**) предполагает признание того, что плюральная семантика обретаемых ризомой вариантов конфигурирования (случайным образом сменяющих друг друга и непредсказуемых даже на уровне вероятностного прогноза — см. **Неодетерминизм**) не позволяет сконструировать смыслового единства и даже смысловой определенности ризомы. "Парадоксальный элемент" (Делез) потому и парадоксален, что он выходит за границы знания (доксы), очерчивающей проективно рассматриваемое пространство

трансформаций. Каждый из конкретных проектов постмодернистской философии вносит свой вклад в деструкцию метафизики и конституирование теоретических основ П.М.: так, в контексте постмодернистской концепции симуляции (см. **Симуляция**) "исчезает... различие между симуляцией и реальным. И, тем самым, не остается места для метафизики" (Бодрийяр); в контексте постмодернистской номадологии (см. **Номадология**) происходит снятие так называемых "метафизических оппозиций" (Деррида) и отказ от самой идеи бинаризма (см. **Бинаризм**). Реформаторская позиция постмодернистской философии в отношении понимания детерминизма, предполагающая нелинейную интерпретацию последнего, также влечет за собой радикальную критику метафизики как основанной на идеях исходной упорядоченности бытия, наличия у него имманентного смысла, который последовательно разворачивается в эволюции мира и может быть (в силу своей рациональной природы) реконструирован в интеллектуальном когнитивном усилии. Аналогичные процессы, вызывающие существенные трансформации современного мировоззрения, имеют место сегодня и в сфере естественно-научного познания. Так, оценивая переход современной науки к новому видению мира, синергетика отмечает, что "естественные науки избавились от слепой веры в рациональное как нечто замкнутое" (Пригожин, И.Стенгерс). Таким образом, философия постмодернизма фактически отказывается от традиционного для классической европейской философии восприятия метафизики как парадигмы интерпретации реальности в духе дедуктивного рационализма, позволяющего конституировать универсально-рациональную картину мира (артикулировать онтологию как метафизику). Такая позиция задает в философии постмодернизма презумпцию жесткого дистанцирования от любых попыток конституирования метафизической картины мира в классическом ее понимании. Б.Мак-Хал отмечает в этом контексте присущий культуре постмодерна своего рода "запрет на метафизику (unlicensed metaphysics)". Вместе с тем, "трансгрессия смысла не есть доступ к непосредственной и неопределенной идентичности бессмыслия... Скорее следовало бы говорить об "эпохе" эпохи смысла, то есть о — письменном — вынесении за скобки эпохи смысла" (Деррида). В этом аксиологическом пространстве философия постмодернизма конституирует свою стратегию следующим образом: "вести себя" (т.е. конституировать философское знание) не по отношению к универсально общему (ср. подход Гегеля), а по отношению к "единичному или особенному, лишенному подобного или равноценного" (Делез). (См. также **Метафизика, Различия философия.**)

М.А. Можейко

ПОСТМОДЕРНИЗМ — понятие, используемое современной философской рефлексией для обозначения характерного для культуры сегодняшнего дня типа философствования, содержательно-аксиологически дистанцирующегося не только от классической, но и от неклассической традиций и конституирующего себя как пост-современная, т.е. постнеклассическая философия. Ведущие представители: Р.Барт, Батай, Бланшо, Бодрийяр, Делез, Деррида, Джеймисон, Гваттари, Клоссовски, Кристева, Лиотар, Мерло-Понти, Фуко и др. Термин "П." впервые был употреблен в книге Р.Ранвица "Кризис европейской культуры" (1917); в 1934 использован у Ф.де Онза для обозначения авангардистских поэтических опытов начала 20 в., радикально отторгающих литературную традицию; с 1939 по 1947 в работах Тойнби было конституировано содержание понятия "П." как обозначающего современную (начиная от 1-й мировой войны) эпоху, радикально отличную от предшествующей эпохи модерна; в конце 1960 — 1970-х данное понятие использовалось для фиксации новационных тенденций в таких сферах, как архитектура и искусство (прежде всего, вербальные его формы), и было апплицировано на такие сферы предметности, как экономико-технологическая и социально-историческая; начиная с 1979 (после работы Лиотара "Постмодернистское состояние: доклад о знании") утверждается в статусе философской категории, фиксирующей ментальную специфику современной эпохи в целом (К.Батлер, В.Вельш, Т.Д'ан, Д.Дэвис, Ч.Дженкс, А. Ле Во, Д.Лодж, Дж.Мадзаро, А.Б.Олива, У.Спейнос, У.Стейнер, А.Уайлд, Д.Фоккема, Д.Форворд, И.Хассан и др.). В настоящее время история трансформации содержания понятие "П." становится специальным предметом постмодернистской философской рефлексии (Х.Бертенс, М.А.Роуз и др.). Несмотря на программное дистанцирование П. от презумпций классической и неклассической философских традиций, тем не менее, постмодернистская программа современной философии генетически во многом восходит к неклассическому типу философствования (начиная с Ницше), и, в частности, — к постструктурализму, структурному

психоанализу, неомарксизму, феноменологии, философии Хайдеггера, традициям "постнаучного мышления" и "поэтического мышления", а также к традициям семиотики и структурной лингвистики (см. **Соссюр, Язык**) и, в поздних своих версиях, — к философии диалога, теории языковых игр. Несмотря на то, что доминирующей является тенденция датировки возникновения и концептуального оформления П. серединой 1950-х, существует и позиция, согласно которой данный процесс отодвигается к концу 1930-х (К.Батлер, И.Хассан); по оценке Эко, применительно к усмотрению "начала" П. обнаруживает себя тенденция

относить его "ко все более далекому прошлому", — и если иронично моделируемые Эко попытки "объявить постмодернизмом самого Гомера" и не предпринимались всерьез, то интерпретация в постмодернистском ключе как априоризма Канта как предвосхищающего идею означивания не чужда постмодернистской ретроспективе (В.Моран). В современной философской литературе ведутся достаточно оживленные дискуссии о соотношении таких аспектов содержания данного понятия, как собственно философский, социологический (З.Бауман, Р.Виллиамс, К.Кумар, С.Лаш, Д.Лион, Дж.Урри, Ф.Фехер, А.Хеллер), культурологический (С.Бест, Д.Келлнер, Е.Джеллнер, М.Постер, Б.С.Тэрнер, Б.Смарт), литературно- и архитектурно-художественный (Ч.Дженкс, И.Хассан) и др. (при этом следует иметь в виду условность подобного разнесения названных мыслителей по департаментам, жесткость границ между которыми они сами решительно отвергают). Указанные дискуссии, в свою очередь, выводят на проблему экспликации — наряду с содержанием понятия "философии П." — и содержания таких понятий, как "постмодернистская социология", "постмодернистская культурология", "постмодернистская лингвистика" и т.д. В последнее время, однако, начинает доминировать тенденция к предельно широкому пониманию термина "П." и признанию того, что ею "следует употреблять не как историко-литературное или теоретико-архитектурное, а как всемирно-историческое понятие" (Г.Кюн). Вместе с тем, к настоящему времени утвердилась точка зрения, согласно которой "постмодернизм — эпоха не столько в развитии социальной реальности, сколько сознания" (З.Бауман). Современная культура рефлексивно осмысливает себя как "постмодерн", т.е. пост-современность, как процессуальность, которая разворачивается "после времени" — в ситуации "свершенности" и "завершенности" истории. Аналогично этому, современная философия конституирует себя не только как пост-современная (собственно, post-modernism), но и как пост-философия, что предполагает отказ от традиционных для философии проблемных полей, понятийно-категориального аппарата и классических семантико-аксиологических приоритетов. Так, философия П. отказывается от дифференциации философского знания на онтологию, гносеологию (см. **Логоцентризм, Дискурс, Логотомия, Логомахия**) и т.д., фиксируя невозможность конституирования в современной ситуации метафизики как таковой (см. **Метафизика, Онто-гео-телео-фалло-фоно-логоцентризм**) и рефлексивно осмысливая современный стиль мышления как "постметафизический" (см. **Постметафизическое мышление**). Последний реализует себя вне традиционных функционально-семантических оппозиций, выступавших в культуре классического и некласси-

812

ческого типов в качестве фундаментальных гештальтирующих осей мыслительного пространства: подвергая резкой критике саму идею бинарных оппозиций как таковую (см. **Бинаризм, Хора**), П. мыслит себя вне дихотомических противопоставлений субъекта и объекта (см. **"Смерть субъекта", Антипсихологизм**), мужского и женского, внутреннего и внешнего (см. **Складка, Складывание**), центра и периферии (см. **Ацентризм, Плоскость**). В целом, если современное культурное состояние может быть зафиксировано посредством понятия "постмодерн", то состояние осознающей его ментальности — посредством понятия "П.". В этом плане исследователи настойчиво подчеркивают рефлексивный характер П. как феномена культуры: "постмодернизм как таковой есть не что иное, как современность для самой себя" (З.Бауман). Таким образом, "постмодерн... понимается как состояние радикальной плюральности, а постмодернизм — как его концепция" (В.Вельш). Безусловно, речь может идти не о единой концепции, семантически исчерпывающей своим содержанием все проблемное поле современной постмодернистской философии: П. как философский феномен в принципе не может быть рассмотрен в качестве монолитного, характеризуясь не только атрибутивной, но и программной плюральностью, объективирующей в широком ее разномнообразии (как по критерию моделируемой предметности, так и с точки зрения используемой методологии) проектов, среди которых наиболее значительными являются текстологический (см. **Де-конструкция, Пустой знак, Трансцендентальное означаемое, Означивание, "Смерть Автора", Диспозитив семиотический, След, Differance**); номадологический (см. **Номадология, Ризом, Хаосмос, Эон, Поверхность, Плоскость, Складка, Складывание, Тело без органов**); шизоаналитический (см. **Шизоанализ, Анти-Эдип, Тело без органов**); нарратологический (см. **Нарратив, Закат метанарратий, Метанаррация**); генеалогический (см. **Генеалогия, Событие, Событийность**); симуляционный (см. **Симуляция, Симулякр**); коммуникационный (см. **After-postmodernism, "Воскрешение субъекта", Другой, Языковые игры**) и др. Более того, П. и не стремится ни конституировать себя в качестве актуально единой философской стратегии, унифицированной по своим основаниям, методам и целям (см. **Логотомия**) и претендовавшей бы на оригинальность (см. **"Смерть Автора"**), ни утвердиться в качестве философской традиции, программно постулируя невозможность в современных условиях реализации подобного философско-метафизического проекта (см. **Логоцентризм, Тожества философия, Различия философия,**

Метафизика отсутствия). Следует отметить, что семантическая и категориальная пестрота постмодернистской философии во многом обусловлены не только радикальным отказом П. от самой идеи возможности конституирования в сфере современного философствования концептуально-методологической матрицы, которая могла бы претендовать на парадигмальный статус, его программной установкой на идиографизм и изначальной плюральностью проблемного поля, обнаруживающего к тому же постоянные интенции к своему расширению (философия письма и текста, вариативные динамические модели социальности и субъективности, концептуальные модели исторической событийности, власти, дискурса и языка, аналитические модели сознания и бессознательного, телесности сексуальности и др. — см. **Событие, Событийность, Власть, Дискурс, Язык, Языковые игры, Тело, Телесность, Хюбрис** и др.). Не следует также сбрасывать со счетов и то обстоятельство, что П. является актуальным феноменом, еще не принадлежащий философской традиции в режиме *past-perfect*, — как его содержание, так и терминологический инструментарий находятся в процессе своего становления и не могут, в силу этого, характеризоваться устоявшейся унифицированностью. Отсюда — характерная для постмодернистской философии интенция к рефлексивному определению феномена П. в целом посредством указания на частные (как в смысле неуниверсальности распространения, так и в смысле локальности предметности) его характеристики. Так, например, по Лиотару, П. может быть определен как "недоверие к метаповествованиям", Ф.Джеймисон усматривает атрибутивную характеристику П. в ориентации на специфическую пародийность и т.п. Вместе с тем, несмотря на сказанное, применительно к П. как феномену философской традиции можно утверждать, что, возникшая исходно как своего рода особая ситуация в развитии философского мышления, заключающаяся в сугубо негативном дистанцировании от сложившихся стратегий построения философского знания, к настоящему времени П. может быть оценен как конституированный в пространстве философской рефлексии в качестве феномена, имеющего бесспорный парадигмальный статус, ибо постмодернистская программа философствования удовлетворяет всем критериальным требованиям, предъявляемым к исследовательской парадигме, а именно: 1) вырабатывает собственную модель видения реальности, фундированную презумпциями ее атрибутивной хаотичности и изначальной семиотической (прежде всего — языковой) артикулированности ("постмодернистская чувствительность" как установка на восприятие реальности в качестве хаотически фрагментированной и семиотизированной, вплоть до постулирования знаково артикулированного способа существования как единственно возможного — см. **Постмодернистская чувствитель-**

813

ность, Симуляция, Хаос); 2) формирует специфические идеалы и нормы описания и объяснения мира, рефлексивно осмысленные в постмодернистской нарратологии и заключающиеся в принципиальном и программном плюрализме (см. **Нарратив**) и идеалы и нормы организации знания, находящие свое выражение в программном когнитивном релятивизме (поворот от стратегии *alterity* к стратегии *mutuality*), основанном на концепции "заката больших нарративов". В парадигмальной эволюции П. могут быть выделены два этапа: 1) описанная выше постмодернистская классика деконструктивизма (см. **Р.Барт, Батай, Бодрийяр, Делез, Деррида, Гваттари, Кристева, Лиотар, Мерло-Понти, Фуко**), характеризующаяся крайним радикализмом дистанцирования от презумпций как классической, так и от неклассической философии, и 2) оформляющаяся в настоящая время парадигмальная модификация П., представляющая собой результат определенного поворота к пересмотру исходных презумпций (отчасти связанным с коммуникационным поворотом в развитии философской проблематики) и могущая быть интерпретирована как своего рода *after-postmodernism* (см. **After-postmodernism, "Воскрешение субъекта", Другой**). Философский П. не только обладает парадигмальным статусом, но и выполняет в современной культуре исконно присущие философии функции. Прежде всего, в философии П. шлифуются понятийные средства, необходимые для адекватного описания втягивающихся в сферу познания современной культуры неравновесных самоорганизующихся систем (как в свое время шлифовались в философском языке понятийно-логические средства, необходимые для описания систем динамических, а потом — развивающихся). Подвергая мета-теоретическому осмыслению данный процесс, Фуко пишет о том, что в настоящее время осуществляется формирование нового стиля мышления и, собственно, новой культуры. По его словам, новый фундаментальный опыт человечества "невозможно заставить говорить... на тысячелетнем языке диалектики". Конституирующийся в современной культуре новый, нелинейный, способ видения мира нуждается и в новом языке для своего выражения, однако на данный момент "новому опыту", по оценке Фуко, "еще только предстоит найти и язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия" (см. **Трансгрессия**). Подобно тому как, моделируя — в прогностическом режиме — динамику саморазвивающейся системы, философия 19 в. апеллировала к абстрактным сферам предметности, являющихся по своему когнитивному статусу идеальными (теоретическим) конструктом (например, монада в монадологии Лейбница), — точно так же, моделируя новый тип динамики (нелинейные самоорганизационные процессы в хаотических аструктурных средах) и вырабатывая понятийный аппарат для описания подобных динамик, философия постмодернизма также оперирует идеальными объектами (типа "номадического распределения сингулярностей", "ризоморфных сред" и т.п. — наибольшей мерой конкретности в этом контексте обладают такие постмодернистские концепты, как "письмо" и "текст", поскольку применительно же к

текстологической версии постмодернистской философии возможность использования терминологического тезауруса пост-соссюрианской лингвистики делает ситуацию более прозрачной). Соответственно тому обстоятельству, что искомая терминология находится в процессе своего становления, философия постмодернизма демонстрирует целый спектр параллельных понятийных рядов, предназначенных для описания выходящего за рамки прежней исследовательской традиции объекта: текстологический ряд, номадологический, шизоаналитический и др. Кроме того, в силу не окончательной разработанности категориального аппарата философской аналитики нелинейных процессов, для постмодернизма характерно использование мифологических образов (типа "тантрического яйца" в концепции "тела без органов" — см. **Тело без органов**) и тяготение к метафорике. Однако отсутствие единой терминологии не выступает для постмодернистской рефлексии аргументом в пользу невозможности констатировать парадигмальное единство П. в философской его проекции. П. очевидно характеризуется парадигмальным единством: как отметила С.Сулеймен, "Барт, Деррида и Кристева являются теоретиками постмодернистской чувствительности независимо от терминов, которые они употребляют, точно так же, как и Филипп Соллерс, Жиль Делез, Феликс Гваттари и другие представители современной французской мысли". В проблемном поле П. особое место занимает проблема его соотношения с такими культурными феноменами, как классика и модернизм. Программно дистанцируясь от классических презумпций философствования, П., вместе с тем, конституирует особый (и, быть может, единственно возможный) способ презентированности содержания культурной традиции в духовном пространстве современности, понятой как "постмодерн". В общем контексте постмодернистского переоткрытия времени, констатирующего тотальное попадание любого наличного состояния культуры под "власть прошлого" (см. **Постмодернистская чувствительность**), равно как и в частно-текстологическом контексте постмодернистской концепции интертекстуальности, согласно которой продукт творчества может быть интерпретирован не в качестве оригинального произведения, но как конструкция цитат, можно говорить о том, что П. задает новый горизонт представленности в современной культуре идей и текс-

814

ТОВ классической традиции. В этом отношении П. есть, собственно, способ бытия классики в современную эпоху. Подобная интерпретация проблемы Классика — Постмодерн, отнюдь не являясь ни общепринятой, ни доминирующей, тем не менее, обнаруживает себя в постмодернистской рефлексии: от рассмотрения Ч.Дженксом архитектурного П. в качестве "нового классицизма" до стратегии "возврата утраченных значений", предложенной М.Готтдином в контексте современной постмодернистской программы "воскрешения субъекта". В отношении проблемы Модерн — Постмодерн среди предлагаемых современной постмодернистской рефлексией моделей ее решения отчетливо конституируются крайние варианты: от видения П. как продукта эволюции и углубления презумпций модернизма (А.Гидденс, Х.Летен, С.Сулеймен) до интерпретации его в качестве отказа от нереализованных интенций модерна (Хабермас); от доминирующей тенденции противопоставления П. модернизму (Р.Кунофф, Г.Кюнг, А.Хорнунг, Г.Хоффман и др.; собственно, по Г.Кюngu, "постмодерн — это структурирующее проблему "поисковое понятие", предназначенное для анализа того, что отличает нашу эпоху от эпохи модерна") до понимания П. в качестве продукта "реинтерпретации" модернизма (А.Б.Зелигмен). В постмодернистской рефлексии оформляется также интерпретация П. как феномена, являющегося проявлением любой радикальной смены культурных парадигм (Д.Лодж, Эко); в этом отношении П. рассматривается как своего рода этап в эволюции культуры: "у каждой эпохи есть свой постмодернизм" (Эко). Отличительной особенностью классических постмодернистских текстов является их мета-характер: труды ведущих постмодернистских авторов (т.е. тех, кого можно было бы отнести к "классикам" П., если бы не решительное отторжение П. самой идеи исследовательской традиции как таковой) отличаются такой особенностью, как интенция к рефлексии, а именно — к экспликации и мета-теоретическому анализу собственных парадигмальных оснований. В этом отношении такие авторы, как Р.Барт, М.Бланшо, Бодрийяр, Дж.Ваттимо, П.Вирилио, В.Вельш, Делез, Ф.Джеймисон, Гваттари, Кристева, Лиотар, Мерло-Понти, Фуко и др., выступают одновременно как классиками, так и теоретиками П., выявляя социокультурные основания и следствия постмодернистского видения мира. Необходимо отметить и наличие в современной мета-традиции осмысления феномена П. отчетливо очерченной критической ветви (Хабермас, А.Каллиникос и др.). В целом же, однако, статус П. в современной культуре может расцениваться не только как определившийся и значимый, но и как во многом определяющий тенденции развития современной философии как таковой. Феномен П. находится в настоящее время в фокусе философского интереса, о чем свидетельствует не только большой массив фундаментально-аналитических работ, посвященных этому феномену, и неуклонный рост их публикации с 1995 по 2000 (авторские исследования таких теоретиков, как Дж.Вард, К.Лемерт, В.Смарт, З.Сардар, Д.Харвей, М.Готтдинер, Б.Мак-Хал, Дж.О'Нийл, М.Саруп, К.Ланкшир, П.Мак-Ларен, А.А.Джироукс, М.Петере и др.; обобщающие труды под редакцией К.Гелдера, С.Форутона, С.Сима; интегральные сборники "Postmodernism. ICA Documents" и т.п.), но также и оформляющаяся традиция популяризации П. (например, выход в 1997 "A Primer to Postmodernity" Дж.Натоли; в 1998 — "Postmodernism for Beginning" К.Аппинганези и Ч.Джерратта). Проблемно-концептуальный поиск философии П. реализует себя в русле магистральных направлений развития современной культуры, ориентируясь на исследование наиболее актуальных проблем, центрирующих на

себе внимание не только гуманитарного, но и естественно-научного познания: среди них могут быть названы такие проблемы, как проблема нелинейности, переосмысление в современной культуре феномена детерминизма (см. **Неодетерминизм**, **"Смерть Бога"**, **Анти-Эдип**), принципиально новая интерпретация феномена темпоральности и т.п.

М.А. Можейко

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТЬ — характерная для философии постмодернизма (как и для культуры постмодерна в целом) парадигмальная установка на восприятие мира в качестве хаоса. Рефлексивно зафиксирована постмодернистской философией 1980—1990-х (Лиотар, А.Меджилл, В.Вельш, В.Лейч и др.). В своих модельных представлениях о реальности постмодернизм, по оценке В.Лейча, "создает формы порядка как беспорядка". В зеркале постмодерна мир, как было отмечено Джеймисоном, "становится одновременно фактичным, хаотичным и разнородным". Данная установка представляет собой концептуальное оформление (результат) рефлексивного осмысления глубинных ориентации культуры постмодерна, программно релятивизировавшего практически все свои компоненты: технологию, политику, науку, философию, архитектуру, все виды искусства, склад повседневности, стиль мышления, коммуникационные стратегии, сексуальные практики и даже тип феминизма — т.е. "самый стиль жизни" (Х.Фостер). Постмодернистское состояние становится характерным также для молодежной музыкальной культуры и подростковых поведенческих субкультур (Б.Смарт, Ш.Уайтаг). Согласно исследованиям последних лет, постмодернистское состояние харак-

815

теризует сегодня социологию, историю, этику, медицину, этнографию и другие гуманитарные дисциплины, практически без исключений (Р.Гелдер, С.Форатон). Таким образом, в оценке В.Вельша, "конгруэнтность постмодернистских феноменов как... в разных видах искусства, так и в общественных феноменах — от экономики вплоть до политики и, сверх того, в научных теориях и философских рефлексиях совершенно очевидна". Важно, однако, что "постмодерн" — эпоха не столько в развитии социальной реальности, сколько, как констатируют Бауман, А.Хеллер, Ф.Фехер и др., в эволюции осмысления последней. Видение мира сквозь призму "П.Ч." обнаруживает себя прежде всего, в таких сферах концептуализации, как искусствоведение, культурология, социология — во всем комплексе гуманитарного знания, а также в философии. Фундированность философской парадигмы постмодернизма идеей хаоса (в тех или иных модификациях последней) универсально отмечается в посвященных постмодернизму исследованиях как сугубо методологического, так и культурологического плана: Х.Бертенс, С.Бест, А.Хеллер, Ф.Фехер, С.Лаш и др. Фундаментальной предпосылкой интерпретации мира выступает для постмодернизма отказ от идеи целостности, иерархичной структурности, центрированности (см. **Ацентризм**) и гармоничной упорядоченности мира (см. **Левоцентризм**): "мы живем без специальных разметок и изначальных координат в мирадах затерянных событий" (Фуко). По формулировке Делеза и Гваттари, "мы живем в век частичных объектов, кирпичей, которые были разбиты вдребезги, и их остатков. Мы уже больше не верим в миф о существовании фрагментов, которые, подобно обломкам античных статуй, ждут последнего, кто подвернется, чтобы их заново склеить и воссоздать ту же самую цельность и целостность образа оригинала. Мы больше не верим в первичную целостность или конечную тотальность, ожидающую нас в будущем". Отсюда столь популярная в постмодернизме метафора руин — от пред-постмодернистской литературы (например, "В кругу развалин" Борхеса) до "Автопортрета и других руин" у Деррида. Общество постмодерна, как отмечает В.Вельш, "необратимо плюралистично". Подобная установка во многом была зафиксирована уже Арендт, предвосхитившей в своем творчестве многие — ныне базисные — идеи постмодернизма: так, например, она пишет: "я явно присоединяюсь к тем, кто уже некоторое время пытается разорвать метафизику и философию со всеми их категориями, известными нам с их возникновения и до сегодняшнего дня. Этот разбор возможен только с допущением, что нить традиции оборвана и что мы не будем в состоянии восстановить ее. Что утрачено, так это непрерывность прошлого. То, с чем мы оставлены, — все

же прошлое, но прошлое уже фрагментированное". Установка на восприятие мира сквозь призму "П.Ч." проявляет себя в рефлексивно осознанном постмодернистской культурой феномене "обратной апокалиптичности" (an inveted millenarianism); по определению Джеймисона, в культуре постмодернизма "предчувствия будущего, катастрофического или спасительного, заместились ощущениями конца того или этого (конец идеологии, искусства или социального класса; "кризис" ленинизма, социальной демократии или общества всеобщего благоденствия и т.д. и т.п.); взятые все вместе они, возможно, составляют то, что все чаще обозначается постмодернизмом". В этой системе координат (равно как в этой системе ценностей) понятие хаоса оценивается в качестве фундаментального для категориальной системы постмодернистской философии. В ракурсе видения "П.Ч." мир предстает вне какой бы то ни было возможности задать его целостную метафизику: как пишут Делез и Гваттари, "мир потерял свой стержень... Мир превратился в хаос". Более того, для постмодернизма характерна программная презумпция достижения хаоса, создания его в качестве результата целенаправленной процедуры по отношению к семантически значимым средам: от предложенного в свое время А.Жарри в контексте "патафизики" принципа "внесения хаоса в порядок" до

сформулированного Д.В.Фоккема принципа "нонселекции" как преднамеренного создания текстового хаоса. Как пишет Б.Смарт, на смену идеологии "порядка вещей" приходит то, что может быть названо идеологией "беспорядка и разлада (disorder)". Собственно, сама наличная социальная реальность предстает в оценке постмодернистской социологии (прежде всего, С.Лаш и последователи) как "дезорганизованный капитализм". В рамках постмодернистской парадигмы мировосприятия хаотичность пронизывает все уровни бытия — сознание оказывается в этой ситуации ни чем иным, как продуктом осмысления хаоса (по В.Варду, результатом "осмысления разбитого мира"). В вербальной сфере это порождает то, что К.Лемерт обозначил как "невозможный глоссарий", в сфере дискурсивной — формирование неканонических стратегий дискурсивных практик (по Б.Смарту, "еретический дискурс"). В своем сочетании это приводит к оформлению особого типа отношения к тексту, культивируемого культурой постмодерна: как пишет И.Хассан, "процессу распада мира вещей", порождающему "космический хаос", соответствует нестабильность текстовой семантики (хаос значений, хаос означающих кодов, хаос цитат и т.п.) как выражение и отголосок "космического хаоса". И, коль скоро культурная традиция сопрягает смысл как таковой с упорядоченной целостностью, организованным гештальтом, — постмодернизм осуществляет последо-

816

вательный отказ от всех элементов данного комплекса, — так, по словам Т.Д'ана, "смысл теперь уже не является вопросом общепризнанной реальности, а скорее эпистемологической и онтологической проблемой изолированного индивида в произвольном "фрагментированном мире". В отличие от классической традиции, фундированной презумпцией онтологической гарантированности смысла, постмодернизм констатирует, что, по формулировке Делеза, "мир смысла имеет проблематический статус". Сколь радикальным, столь же и естественным следствием этой установки является оказавшаяся фундаментальной для постмодернизма идея тотального семантического хаоса, обозначенная в свое время Кристевой как уверенность в "бессмысленности Бытия". По оценке Бодрийяра, "мы находимся во Вселенной, в которой становится все больше и больше информации и все меньше и меньше смысла". Иными словами, в культуре постмодерна происходит то, что Бодрийяр называет "катастрофой смысла" или "имплозией смысла". По оценке Фуко, современный менталитет характеризуется тотальным отсутствием "веры в смысл", ибо все то, что наивно полагалось источником семантической определенности, демонстрирует "разреженность, а вовсе не нескончаемые щедроты смысла". Интегральная постмодернистская схема видения реальности, представленная "П.Ч.", находит свою спецификацию применительно к различным проблемным полям философии постмодернизма, версифицируясь в различных терминологических традициях. Так, например, применительно к концепции исторического времени Делеза идея хаоса реализует себя посредством понятийных средств, организованных вокруг понятия "Хронос" (см. **Событийность, Эон**), а применительно к аналитике сексуальности Фуко на передний план выдвигается понятие "хюбрис" (см. **Хюбрис**) и т.д. Категориальный аппарат философии постмодернизма находится в процессе своей эволюции, да и не стремится к унификации в силу принятых аксиологических презумпций, непосредственно вытекающих из основоположений "П.Ч.". Однако, несмотря на отсутствие единой терминологии, постмодернизм в философской своей проекции характеризуется парадигмальным единством: как заметила С.Сулеймен, "Барт, Деррида, Делеза, Кристева являются теоретиками постмодернистской чувствительности независимо от терминов, которые они употребляют, точно так же, как и Филипп Соллерс, Жиль Делез, Феликс Гваттари и другие представители современной французской мысли". (См. также **Пустой знак**.)

М.А. Можейко

ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — см. КЛАССИКА — НЕКЛАССИКА — ПОСТНЕКЛАССИКА.

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ — совокупное обозначение ряда подходов в социо-гуманитарном познании 1970—1980-х, ориентированных на семиотическое истолкование реальности ("текстуализованный мир" П.), опирающихся, подобно структурализму, на концепцию знака как единства означающего и означаемого, но осуществляющих пересмотр структуралистской парадигмы в плане центрации внимания на "внеструктурных" параметрах ("изнанке") структуры и связанных с их постижением когнитивных процессах. Получил развитие сначала во Франции, а затем в США. П. обычно связывают с именами Деррида, Делеза, Гваттари, Бодрийяра, Кристевой, Лиотара, К.Касториадиса, "позднего" Р.Барта, Фуко, а также ряда других исследователей. П. унаследовал от структурализма определенную общность проблемного поля и отсутствие собственной цельной программы. Иногда П. характеризуют как попытку осуществить то, что не удалось сделать на первом этапе, и, следовательно, как закономерное развитие структурализма, выявление его апорий и парадоксов. Обнаруживается взаимная дополняемость структурализма и П., так или иначе опирающихся на концепцию знака как единства означающего и означаемого и особый интерес к проблемам языка. Налицо двойная проблематичность П.: 1) эпистемологическая проблема: является П. простой трансформацией ("траекторией перемещения, а не отказа", согласно Р.Барту), мутацией или радикальным переворотом?; 2) "географическая" проблема определения границ: если хронологический рубеж датируется 1968, то теоретически П. пересекается с семиотической теорией, постмодернизмом, леворадикальными течениями, различными литературными практиками (например, с американским

деконструктивизмом, для которого деконструкция не более чем методика анализа текстов). Впрочем, постструктуралисты сами настаивают на относительности всяких границ (между означаемым и означающим, философией и литературой, литературой и критикой), что, в частности, характеризует их аксиологические ориентации. Учитывая все разнообразие постструктуралистских практик и их терминологическую необычность, затрудняющие интерпретацию (в общепринятом понимании этого слова), тем не менее можно эксплицировать ряд основных задач, выдвигаемых П.: 1) критика западно-европейской метафизики с ее лого-центризмом, проблема кризиса репрезентации; 2) демистификация, изобличение, фиксация возникающих на всех уровнях очагов власти стратегий принуждения, сокрытых под оболочкой бессознательного; 3) поиск зон свободы — маргинальных, находящихся за пределами структуры, но оказывающихся в результате в качестве предельной, далее нерасчлениваемой реальности, не контролируемой силами власти (желание, история, "хаос-

817

мос", аффекты, тело, жест и т.д.). Нужно иметь в виду, что "вне текста" для П. нет ничего, реальность для него — это по преимуществу языковая реальность (текстуализованный мир). Постструктуралисты, анализируя европейскую метафизическую традицию, усматривают главную ее особенность в логоцентризме (Деррида). Понятие Истины (в П. — "Трансцендентальное Означаемое") — это порождение логоцентрического сознания, стремящегося во всем найти порядок и смысл, отыскать первопричину, а точнее — навязать их всему, на что направлена мысль человека, но при этом не способного постичь и выразить алогичную сущность мира, налагающего в силу своей косности запрет на любые свободные интерпретации. Порочная практика, по оценке П., насильственного овладения текстом (направленная на поиск Истины) восходит к гуманистам, для которых понять текст значило "присвоить" его себе, подчинив смысловым стереотипам, господствовавшим в их сознании. Навязывание тексту его формы осуществляется "говорящим Субъектом", картезианским "cogito", предающимся иллюзии о независимости, автономности своего сознания. Это и есть тот "классический центр", который, пользуясь привилегией управления, структурирования, сам в то же время остается вне структурного поля. Согласно П., текст всегда задается собственным комментарием: интерпретация литературного текста, наравне с его "объектом" и "предметом" относится к одному проблемному полю. Интерпретация выступает, таким образом, атрибутом литературного корпуса: каждый литературный объект определенным образом дистанцирован относительно своего "имманентного" значения, а следовательно, необходимо содержит интерпретационную составляющую. Оппозиция между текстом как объектом и внешними ему интерпретациями (классическая парадигма) замещается в П. представлением о континууме бесконечного литературного текста, который всегда выступает своей собственной интерпретацией и тем самым дистанцирован сам от себя. В итоге для П. в высшей степени характерно истолкование любого теоретического текста как литературного. А следовательно, П. выносит за скобки претензии всякого текста на истинность, реконструируя текстуальные механизмы, продуцирующие "эффект истинности". (По мысли Хабермаса, П. присуща своеобразная универсальная эстетизация, посредством которой "истина" в своем пределе редуцируется к одному из стилевых эффектов дискурсивного выражения.) Согласно П., классицистское сведение риторических приемов к внешним средствам выражения, не связанным каким бы то ни было образом с планом содержания, иллюзорно. Стилистические приемы построения текста необходимо задают его внутреннее понятийное содержание. При этом, согласно постструктуралистским моделям, нулевая степень любого метаязыка — естественный, обычный язык — содержит в себе все мыслимые интерпретации всех метаязыков: обычный язык, таким образом, выступает фундаментальным метаязыком. Естественный язык являет собой собственный метаязык, он самореференциален, конституируясь в пространство бесконечного саморефлексивного движения. Предполагается, что объективный мир всегда оказывается структурирован при помощи тех или иных языковых средств. Согласно П., не может существовать чистого языка-объекта, который был бы способен функционировать как абсолютно прозрачное средство означивания предзаданной ему действительности. Всевозможные "объективные заключения" о природе вещей всегда неизбежно само-дистанцированы, имманентно включая в себя отклонение означивающего от собственного "буквального смысла". Постструктуралисты подрывают представление о референции, о бытии как присутствии. Претензии на репрезентацию, на соотнесение текстов культуры с реальностью несостоятельны, означаемое не существует, оно — всего лишь иллюзия. По Бодрийяру, современность характеризуется скрадыванием различия между реальностью и ее представлением, остаются одни лишь "симулякры", не обладающие никакими референтами, имеющие отношение только к собственной воображаемой реальности. Означающее теряет свою непосредственную связь с означаемым вследствие "отсрочки", откладывания в будущее представления об означаемом явлении. Знак обозначает скорее "отсутствие" предмета, а в конечном счете, и принципиальное отличие от самого себя. П. утверждает необходимость игрового отношения к смыслу вообще, выдвигает принцип "диссеминации" (Деррида), т.е. рассеивания, дисперсии любого смысла среди множества дифференцированных его оттенков, идея "различия" должна уступить место идее "различения", что означает конец власти одних смыслов над другими. Отсутствие предельного значения открывает неограниченное пространство для движения означающих, что фиксируется в понятии "гено-текст" Кристевой. Взгляд на мир только через призму означающих снимает проблемы объективности, метода, истины, обесценивает научное знание. Но это

происходит еще и потому, что "науке предопределено насилие", она связана с признанием порядка, который определяется властными отношениями (М.Серр). Постструктуралисты пытаются обнаружить за всеми культурными феноменами дискурс власти, всепроникающая способность которой позволяет ей "пересекать", "координировать", "прерывать" любые социальные структуры и установления, что дает возможность Делезу говорить о "древopodobности" власти. Язык, символизирующий собой любые формы принудительной вла-

818

сти, функционирует как такого рода древopodobная структура. Как можно разрушить эту властную машину языка и противостоять принудительной силе тотальной бинаризации всей культуры? Такую вождельную зону свободы, где законы силы, господства и подчинения не действуют, представляет собой, согласно П., Текст — авансцена борьбы множества сил, равноправных дискурсов, являющихся одновременно объектами борьбы за власть, но также и сильными властными позициями. По существу, это "интертекст", предполагающий соответствующую "революционную" процедуру чтения (Ф.Соллерс) и элиминирующий традиционную фигуру Автора (Р.Барт, Фуко). Главное предназначение текста — вернуться от власти. Поиск "глубинного, подрывного значения", "истинного уровня языка" (Деррида), не подвластных общепринятым кодам и структурам, обнаруживает значимость элементов внесистемных, маргинальных, асоциальных. Возможно, именно они являются онтологической основой предельной, нередуцированной реальности ("уровень бытия желания"). Прорисовывается "изнанка" структуры, размываются границы внутреннего и внешнего в искривленном пространстве современной культуры. Своеобразие П. состоит в том, что он легитимировал пересмотр многих классических философских понятий, обозначил новую картографию культурного пространства. В отношении постмодернизма П. может быть рассмотрен как наиболее фундаментальная его теоретическая предпосылка (см. **Постмодернизм, Постмодернистская чувствительность**) — в сугубо концептуальном отношении, ибо в отношении персональном невозможность исчерпывающе четкого дистанцирования "постструктуралистского" и "постмодернистского" этапов развития творчества того или иного автора является скорее правилом, нежели исключением. (См. также **Автор, Ацентризм, Власть, Генотекст, Фенотекст, Differance, Лого-центризм, Метафизика, Метафизика отсутствия, Означающее, Означаемое, Пустой знак, Рассеивание, Симулякр, "Смерть Автора", Трансцендентальное означающее, Чтение.**)

А. Р. Усманова

"ПО ТУ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА. Прелюдия к философии будущего" **("Jenseits von Gut und Böse", 1886) — работа Ницше,**

"ПО ТУ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА. Прелюдия к философии будущего" ("Jenseits von Gut und Böse", 1886) — работа Ницше, занимающая особое место в его творчестве. "ПоТ.С.Д.иЗ." находится на пороге заключительного, наиболее интенсивного периода философской деятельности Ницше, задачи которого во многом были предопределены сформулированной им в книге "Так говорил Заратустра" идеей о сверхчеловеке. Ориентация идеала Ницше на радикальное освобождение человека посредством самотворения, т.е. на овладение собственными, им же самим пробужденными иррациональными силами, предполагала отказ от морали современного общества, чтобы "радикальным сомнением в ценностях ниспровергнуть все оценки" и расчистить дорогу. Поэтому уже в "Так говорил Заратустра" Ницше провозглашает переход сверхчеловека на позицию "по ту сторону добра и зла". Философ был убежден, что своим сверхчеловеком он решил положительную часть задачи — говорить "да", и, таким образом, дал людям идеал, выразил свое убеждение в том, что главная моральная ценность заключается в культурном совершенствовании человека, в результате которого должен появиться новый его тип, превосходящий современного человека прежде всего по моральным качествам. Каким бы утопическим не казался его образ сверхчеловека, каким бы "безумием", по словам самого Ницше, он не был, его главной целью было внушить людям жажду морально-интеллектуального творчества. Однако после того, как утверждающая часть его задачи была разрешена, "настала очередь негативной, *негативной* (neintuende) половины: переоценка бывших до сего времени ценностей, великая война — заклинание решающего дня", — писал Ницше в "Ессе Номо". На этом этапе своего творчества Ницше, как никогда прежде, начинает подводить итоги и более, чем когда-либо ранее, высказывать нечто определенное и окончательное, что, впрочем, вовсе не означает, что он, наконец, начинает **излагать** свою философию. И здесь, в "ПоТ.С.Д.иЗ.", он по-прежнему привержен так полюбившемуся ему способу мыслить — этому своего рода вслушиванию, в соответствии с которым он и выстраивает всю свою работу в поэтической форме музыкально-соуравновешенных афоризмов (всего девять разделов и эпилог в стихах). Однако это уже не опьяняющие дифирамбы Заратустры, им на смену приходят режущие, как нож, критические афоризмы аналитика, повсюду расставляющего приманки и крючки всевозможных лингвистических конструкций-провокаций. "ПоТ.С.Д.иЗ." и представляет собой по сути критику современности — ее философии, науки, искусств, политики и т.д., а ее автор из всех когда-то боровшихся в нем начал — философа, художника-поэта и критика, решительно выбирает последнее — ипостась аморалиста. Все, чем гордился 19 в., — "объективность", "сочувствие страждущим", "историзм",

"научность" и т.п., Ницше мужественно называет дурными манерами. Сам он не раз впоследствии говорил о том, чего стоили ему эти смелость и бесстрашие и какого строгого, "диетического режима" потребовало создание работы, если учесть, что она писалась сразу вслед за "Так говорил Заратустра". "Глаз, избалованный чудовищной принудительностью быть дальнзорким — Заратустра дальновиднее самого царя, — вынужден здесь остро схватывать ближай-

шее, время, *обстание*". Во всем в этой книге, и прежде всего в ее форме, чувствуется сознательный отказ от прежних инстинктов; на переднем плане — утонченность формы и намерения, искусство молчания и безжалостное, даже жестокое обращение с психологией. Но самое страшное здесь, пожалуй, то, что в ней нет ни одного добродушного слова. Эту книгу надо рассматривать в тесной связи с другой работой Ницше — "К генеалогии морали" (1887), задуманной в качестве своего рода приложения к этой "Прелюдии к философии будущего", но ставшей затем, из-за волны обрушившихся на Ницше непонимания и кривотолков, скорее разъясняющим введением, пролегоменами, нежели послесловием. Влияние Ницше на культуру и философию 20 в. связано, главным образом, именно с этими двумя работами, если под таким "влиянием" понимать своего рода тематизацию ими большинства современных философских бестселлеров, начиная от шпенглеровского "Заката Европы" и заканчивая текстами Ортеги-и-Гассета, Гуссерля, Шелера, Хайдеггера, Юнгера, Фуко, Делеза, Рорти и др. Принято полагать также, что именно эти две книги проложили глубочайший водораздел невиданного ранее масштаба и качества, измеряемый рамками не только чисто профессионального беспокойства; речь шла уже о скандале в масштабах всего человечества. Ницше предъявил невиданный ранее тип книги, предугадавшей целый ряд ужасающих катастроф 20 в.: распад европейской духовности, девальвацию ее ценностей, "восстание масс" с последующим воцарением "грядущего хама", нивелировку человека под флагом всеобщего равенства людей, борьбу за господство над миром, разведение новой породы людей, тоталитаризм как следствие демократизации Европы и др. "ПоТ.С.Д.иЗ." начинается с пространного экскурса в область истории философии, благодаря которому Ницше обнаруживает глубинную взаимосвязь всех великих философских систем с нравственными предрассудками их авторов, которые и обусловили, в конечном счете, тщетность вековых поисков истины. Именно отсюда и происходит, по Ницше, необходимость рождения нового рода философии и новых философов, характеристике которых и посвящена значительная часть книги. Но сначала ее автор обращается к рассмотрению естественной истории морали, обосновать которую так или иначе стремились все философы, так и не понявшие, однако, по мысли Ницше, подлинной проблемы самой этой морали, которую они всегда воспринимали как данность и нечто само собой разумеющееся. Ницше называет всякую мораль тиранией по отношению к "природе" и "разуму", считая, что прежде всего она учит ненавидеть слишком большую свободу, насаждает в людях потребность в ограниченных горизонтах, в ближайших задачах, содействует сужению

перспективы, а стало быть в известном смысле глупости, как условию жизни и роста. Более того, при этом она обращается сразу ко всем людям, обобщая, по Ницше, там, где этого делать нельзя. Он убежден, что необъятная ограниченность человеческого развития, его медленность, томительность, частое возвращение вспять и вращение на месте были в значительной мере обусловлены моральным инстинктом повиновения, способствовавшим культивированию в Европе стадного типа человека, считающего себя на сегодняшний день единственным возможным типом человека вообще. Ницше перечисляет присущие этому типу моральные добродетели, которые и делают его смирным, уживчивым и полезным стаду, это — дух общности, благожелательность, почтительность, прилежание, умеренность, скромность, снисходительность, сострадание и т.п. С другой стороны, все то, что, по Ницше, возвышает отдельную личность над стадом — великий независимый дух, желание оставаться одиноким, чувство собственного достоинства, великий разум и т.п., кажется сегодня опасным и называется злым, в противоположность прославляемой и получающей иное моральное значение посредственности вождельний, умеренности, всему приспособляющемуся и нивелирующемуся. Философ считает своим долгом сформулировать собственное отношение к такого рода истинам о добре и зле, нисколько не заблуждаясь при этом, как неохотно они будут услышаны. В Европе сегодня хорошо знают что такое добро и зло, однако это доброе есть, по Ницше, ничто иное, как инстинкт стадного животного, отсюда и "мораль в Европе есть нынче мораль стадных животных". Он убежден, что такая мораль является только одним из видов человеческой морали, до и после которого возможны и другие, причем высшие ее виды. Тем не менее, нынешняя мораль возвела себя в ранг единственно возможной, используя для защиты и самоутверждения могучий арсенал средств, в ряду которых Ницше отводит особое место религии, а в настоящее время — новейшим демократическим движениям. Он крайне резок в оценке последних, полагая, что они являют собой не только форму упадка политической организации как таковой, но и разновидность измельчения человека, низведение его на степень посредственности и понижение его ценности. Все эти обстоятельства возлагают чрезвычайную ответственность на новых философов, которые должны положить начало противоположной оценке вещей, перевернуть так называемые "вечные ценности" и положить конец господству неразумия и случайности, которое до сих пор называлось историей. Философ считает себя наделенным редкой способностью прозревать общую опасность, стоящую перед человечеством в виде его вырождения, в котором он видит чудовищную

случайность, до сих пор, однако, определявшую всю нашу будущность. И тем не менее, Ницше убежден, что при благоприятных условиях еще можно было бы взлелеять в человеке все самое лучшее, ибо последний все еще не исчерпал себя для величайших дел. Грядущая переоценка всех ценностей и должна положить конец этому вырождению и измельчению человека до стадного животного. Следующий отдел своей работы Ницше посвятил анализу основных тенденций развития европейской науки, которая, на его взгляд, постепенно эмансипируется от философии, что, по его мнению, также является одним из "тонких следствий" демократического строя. Блестящий психологический анализ так называемого "человека науки" со всей его посредственностью и слабостью воли, позволил мыслителю и здесь увидеть проявление общего вырождения человека, предвосхитив многие кризисные ситуации грядущей науки, если та не повернется, наконец, лицом к философии. При этом, однако, и последняя должна быть поднята ее новыми представителями на соответствующую высоту, проповедуя идеал величия человека и его воли. В двух других отделах книги Ницше с блестящей виртуозностью психолога разбирает перечень всех этих "скучных" добродетелей современного ему человека — этого "европейского метиса", плебея и стадного животного, в котором до сих пор живет боязнь перед "диким, жестоким и, наконец, умерщвленным зверем". При этом философ требует перевести человека обратно на язык живой природы, ибо как бы не преобразовывало нас ученье, как бы не были привлекательны приманки "метафизиков-птицеловов", толкующих об ином предназначении человека, в основе его существа, — там, в "в самом низу", считает Ницше, есть нечто в принципе не поддающееся обучению, то неизменное, чему нельзя переучиться и что постоянно говорит и будет говорить: "это я". Ницше блестяще демонстрирует этот вечный подлинник "homo natura" на примере темы мужчины и женщины, считая, что развертывающийся в современной Европе процесс нивелировки полов, имеет своим следствием вырождение и *расколдовывание* женщины, что, на его взгляд, является еще одним свидетельством вырождения человека. Для подтверждения этого тезиса он предпринимает анализ состояния современных "народов и отечеств", вскрывающий глубокую подоплеку того, что называют "цивилизованностью" или "гуманностью этих добрых европейцев". За всеми морально-политическими формулами демократических движений тогдашней Европы стоит, по мысли философа, чудовищный физиологический (т.е. противоестественный) процесс нивелировки европейских народов, всевозрастающее освобождение последних от условий среды, которые тысячелетиями формировали их национальные черты и особенности.

Ницше прозорливо увидел горизонты будущего сближения европейских народов, справедливо отмечая, однако, не только положительные моменты этого процесса, но и такие его последствия, как: всеобщее уравнивание людей до состояния посредственности, "возникновение полезного, трудолюбивого, на многое пригодного и ловкого стадного животного "человек", что, по мнению автора книги, делает совершенно невозможным появление *мощного* типа людей. "Такие будущие европейцы, — пишет он, — по всей вероятности, будут производить впечатление разношерстной толпы болтливых, бедных волею и пригодных для самых разнообразных целей работников, *нуждающихся* в господине и повелителе, как в хлебе насущном; между тем как, стало быть, демократизация Европы клонится к нарождению типа, подготовленного к *рабству* в самом тонком смысле слова; демократизация Европы есть вместе с тем невольное мероприятие к расползению *тиранов*". Таким образом, по мысли Ницше, складываются все необходимые предпосылки для становления тоталитарных, фашистских режимов, что и случилось в 20 в. Заканчивается отдел очень меткими национально-психологическими портретами основных европейских народов, где Ницше безжалостно раскрывает "тайны и подземелья немецкой души", явно диссонируя при этом со всей предшествующей, да и последующей, национал-патриотической тенденцией в немецкой философии, воспевающей национальное превосходство своего народа (особенно в плане утверждения исключительности немцев в деле разработки философии, составляющей, якобы, национальную особенность немецкого духа — см. Гегель, Хайдеггер). И наконец, в последнем, девятом отделе, под названием "Что аристократично?" Ницше излагает свою знаменитую культурно-этических теорию, в которой подробно описаны два противоположных типа людей с присущим каждому из них видом морали, а также влияние каждого из этих типов на историю человеческого общества. Будучи восприимчивым к идеям Шопенгауэра, воспевавшего синтетического человека-гения, а также всю жизнь восторгаясь греческим миром и его великими героями, Ницше именно из этих двух источников берет основные краски для изображения картины высшего типа человека, как главного назначения любого социального творчества. Отсюда и первый тезис, открывающий этот заключительный отдел работы — "всякое возвышение типа "человек" было до сих пор — и будет всегда — делом аристократического общества, как общества, которое верит в длинную лестницу рангов и в разноценность людей и которому в некотором смысле нужно рабство". Далее Ницше отмечает: "без пафоса дистанции не могло бы иметь места именно возвышение типа "человек" — истина сурова. Не будем

же щадить себя и скажем прямо, как *начиналась* до сих пор всякая высшая культура на земле!" Именно с рабством, порабощением Ницше связывает возвышение человеческого типа; высшая часть человечества и составляла всегда смысл и оправдание любого существующего строя. По его убеждению, "общество имеет право на существование *не* для общества, а лишь как фундамент и помост, могущий служить подножием

некоему виду избранных существ для выполнения их высшей задачи и вообще для высшего *бытия*". Признавая жестокий характер истин подобного рода, философ в то же время призывает воздержаться от всякой сентиментальной слабости и помнить о том, что "сама жизнь *по существу* своему есть присваивание, нанесение вреда, преодоление чуждого и более слабого, угнетение, суровость, насильственное навязывание собственных форм, аннексия и по меньшей мере, по мягкой мере, — эксплуатация". Поэтому всякая здоровая аристократия, представляющая собою живой организм, должна быть воплощенной волей к власти — расти, усиливаться, присваивать и т.п. И это, по словам Ницше, никак не связано с нравственными принципами; такова жизнь, которая *есть* воля к власти. Он отрицает возможность достижения такого состояния общества, в котором будет отсутствовать эксплуатация, ибо последняя, по Ницше, есть естественнейшая органическая функция самой жизни. Дальше философ выделяет во всех существовавших когда-либо культурах два основных типа морали: мораль господ и мораль рабов, существование которых связано с разницей в положении, функциях и назначении двух различных человеческих типов. Вряд ли при этом им движет жажда серьезных теоретических изысканий или же стремление точно следовать фактуре самого исторического материала; Ницше скорее движим своей могучей страстью пророка и культурно-этического реформатора, трагически смотревшего на свое время, ассоциировавшееся у него с эпохой вырождения человека, а ему так хотелось утвердить мощь сильной человеческой личности. И тогда он приходит к своему постулату о двух типах морали, пытаясь с помощью него объяснить современное состояние общества. Как полагал Ницше, именно постепенная демократизация общества с ее проповедью равных прав и привела к измельчению человеческой личности. Спрашивается, кто же ответствен за нынешнее состояние культуры? Кто привел ее к такому жалкому итогу? И Ницше отвечает: несомненно, рабы. Это они победили, утвердив свою мораль, требующую всеобщего равенства. Именно "подчиненная раса" получила, в конце концов, "преобладание в окраске, короткости черепа", может быть даже в интеллектуальных и социальных инстинктах. Теперь, с точки зрения Ницше, становится вполне понятно, каким образом

можно объяснить измельчение людей: ведь все это рабы и их потомки, *они* задают тон и создают современные культурные идеалы. Так как современность, буквально во всех ее проявлениях, отравлена, по Ницше, рабской моралью и зиждется исключительно на моральном творчестве рабов, необходима не просто критика, а радикальная переоценка всех европейских идеалов и всей европейской морали в целом. Таким образом, проблема морали господ и рабов становится в философии Ницше своего рода историко-теоретическим фундаментом борьбы за переоценку всех ценностей. Сама ценность современных ценностей ставится им под вопрос и именно с этой целью философ предпринимает грандиозную попытку исследовать сами условия и обстоятельства, из которых базовые ценности современной морали рабов произросли, развивались и утверждались. Но это уже проблематика другой, близко стоящей к "ПоТ.С.ДиЗ." работы — "К генеалогии морали", где он радикальным образом предлагает перевернуть роль и значение добра и зла, считая, что истина заключается как раз в обратном, что именно в "добром" и заключается главный симптом упадка всего существующего и, более того, опасность будущего. Именно мораль и становится в его интерпретации виновницей всех бед современного общества, только из-за нее может оказаться навеки недосяжимой высочайшая могущественность и роскошность типа "человек". С помощью своего генеалогического метода Ницше попытается установить происхождение моральных предрассудков — этих современных добра и зла. Что же касается заключительных фрагментов первой работы, то здесь он подробно реконструирует моральные кодексы каждого из двух типов морали — морали господ и морали рабов, рассматривая каждый из них в виде своеобразного сколка с натуры каждой из "рас". Природе знатного человека, по Ницше, свойственны желание и умение творить (в том числе и создавать ценности); суровость, вызванная необходимостью отстаивать свой вид, подвергаясь опасности быть истребленным; связанная с ней нетерпимость и жесткость в воспитании подрастающего поколения, в отношении к женщинам и т.д. Этот тип состоит из немногих, но сильных своими человеческими качествами людей, — строгих, воинственных, мудро-молчаливых, живущих сплоченным, замкнутым кругом. Они вынуждены были постоянно отстаивать себя в неблагоприятных условиях (и здесь идеалом для Ницше является древнегреческий полис или Венеция, *культивировавшие*, как он говорит, *породу*). Именно эти черты в совокупности и составляют у философа мораль торжествующего самоутверждения, которая особенно чужда и тягостна современному вкусу, так как ее представители распространяют свои принципы и обязанности только по отношению

к себе подобным, относясь к существам более низкого ранга, находясь "по ту сторону добра и зла". Иначе обстоит дело со вторым типом морали, с моралью рабов. Ее базовые ценности вытекают из того положения, которое занимают в обществе ее носители. Все они люди "насилуемые, угнетенные, страдающие, несвободные, не уверенные в самих себе и усталые". Спрашивается, какова будет их моральная оценка? По Ницше, здесь все начинается с отрицания добродетелей сильного, а на первый план выдвигаются такие качества, которые служат для облегчения состояния страждущих — "сострадание, услужливая, готовая на помощь рука, сердечная теплота, терпение, прилежание, кротость и дружелюбие". Мораль рабов оценивается Ницше как мораль полезности, утилитарности. Ее представители — люди неизлечимо посредственные, но только они имеют, однако, шансы на продолжение и "расположение", а их мораль

повелевает одно: будьте как все, будьте посредственными, лживо прикрываясь при этом проповедями об умеренности и достоинстве, об обязанностях и любви к ближнему. Ницше с ужасом констатирует преимущества более обыкновенных людей, тщетно пытаясь призвать на помощь чудовищные обратные силы, чтобы воспрепятствовать этому естественному, "слишком естественному прогрессу в подобном, этому постепенному преобразованию человечества в нечто сходное, среднее, обычное, стадное — в нечто *общее!*" Крайне пессимистически звучат завершающие главы последнего отдела, плавно переходящие по форме изложения в краткие и очень печальные афоризмы, в которых на разный лад проигрывается мотив о том, что гибель и падение высших людей являются скорее ужасным историческим правилом, нежели исключением. На последней странице книги Ницше воздает хвалу богу Дионису, о философии которого он узнал очень многое и теперь пытается донести кое-что из нее своим друзьям — что-то очень тайное, новое, чудное, удивительное, зловещее и в то же время очень честное и правдивое. Философ приводит слова Диониса о том, что "порою ему нравятся люди, что человек, на его взгляд, симпатичное, храброе, изобретательное животное, которому нет подобного на земле, что ему не страшны никакие лабиринты, но его нужно улучшить и сделать сильнее, злее и глубже, а также прекраснее". Однако эти, вкладываемые в уста Диониса, мечты Ницше о грядущем человеке, остаются несбыточной надеждой. Грустью и отчаянием дышит последний 296-й афоризм работы, где философ сам признается в том, что описывал в ней то, "что начинает блекнуть и выдыхаться", подобно "удаляющимся и исчерпанным грозам и желтым поздним чувствам. Мы увековечиваем лишь то, чему уже недолго осталось жить и летать, все усталое и дряблкое! И только для ваших *сумерек*, мысли

мои, написанные пером и кистью, только для них есть у меня краски, быть может, бездны красок, пестрых и нежных, целых пятьдесят миров желтых и бурых, зеленых и красных пятен — но по ним никто не угадает, как вы выглядели на заре, вы, внезапные искры и чудеса моего одиночества, мои старые любимые — *скверные* мысли!" В таком же ключе написан и стихотворный эпилог, символизирующий несбыточность надежд Ницше, так долго ожидавшего своих друзей, ставших теперь не более, чем друзьями-видениями и призраками. Единственным гостем на пиру философа оказывается лишь Заратустра.

Т.Г. Румянцева

"ПОХВАЛА ГЛУПОСТИ" (либо "Похвальное слово Глупости"; "Moriae Encomium, sive Stultitiae Laus") — одно из центральных произведений Эразма Роттердамского.

"ПОХВАЛА ГЛУПОСТИ" (либо "Похвальное слово Глупости"; "Moriae Encomium, sive Stultitiae Laus") — одно из центральных произведений Эразма Роттердамского. Была написана в 1509, а издана в 1511. Всего было выпущено около 40 прижизненных изданий этой сатиры. "П.Г." во многом обязана своим существованием длительному путешествию Эразма по Европе. Идея написания подобного произведения созрела у него по дороге в Англию, а по прибытии к своему любимому другу, Мору, Эразм практически за несколько дней воплотил свой замысел в жизнь. Сатира написана в жанре иронического панегирика, что было обусловлено сочетанием двух тенденций, характерных для эпохи Возрождения: обращение к античным авторам (поэтому панегирик) и дух критики общественного уклада жизни (поэтому иронический). Необходимо отметить, что Эразм воспользовался достаточно широко распространенным в эпоху позднего Средневековья образом глупости. Достаточно вспомнить имевшие место "празднества дураков", карнавалы с маскарадом, служившие разрядкой социальной и психологической напряженности. В конце 15 в. появляется сатира Себастьяна Брандта "Корабль дураков", в которой классифицируется человеческая глупость, издается широко известная народная сказка о Тиле Уленшпигеле, маленьком дурачке, смешившем своим до абсурда глупым поведением всех окружающих. Однако, с другой стороны, Эразм выступил в этом отношении в некотором смысле новатором, поскольку не просто описал глупость как человеческое качество, а персонифицировал это свойство человеческой природы, вложив в него отличный от привычного смысл. Композиционно "П.Г." состоит из нескольких частей: в первой части Глупость репрезентирует сама себя, утверждая неотъемлемую причастность природе человеческой. Во второй части описываются всевозможные формы и виды Глупости, а в последней — говорится о блаженстве, которое также является в некотором смысле глупостью.

823

В первой части Эразм словами Глупости доказывает власть последней над всей жизнью: "Но мало того, — говорит Глупость, — что во мне вы обрели рассадник и источник всяческой жизни: все, что есть в жизни приятного, — тоже мой дар... Общайте все небо, и пусть имя мое будет покрыто позором, если вы найдете хоть одного порядочного и приятного Бога, который обходился бы без моего содействия?" На фоне описания современного Эразму "мудреца", средневекового схоласта, который представляется волосатым с дремучей бородой преждевременно обветшавшим стариком, строго судящим всех и вся, Глупость выглядит весьма привлекательно. Этот "книжный червяк", ригорист и аскет, противник всего живого и живущего выступает антиподом Глупости, и в реальности оказывается, что настоящая глупость скорее он сам. По мысли Эразма, "природа посмеивается свысока над всеми их /схоластов — *А.В./* догадками, и нет в их науке ничего достоверного. Тому лучшее доказательство — их нескончаемые споры друг с другом. Ничего в

действительности не зная, они воображают будто познали все и вся, а между тем даже самих себя не в силах познать и часто по близорукости или по рассеянности не замечают ям и камней у себя под ногами. Это, однако, не мешает им объявлять, что они, мол, созерцают идеи, универсалии, формы, отделенные от вещей, первичную материк), сущности, особливости и тому подобные предметы, до такой степени тонкие, что сам Линкей, как я полагаю, не смог бы их заметить". Здесь Эразм проводит идею о том, что человеческий рассудок — еще не весь человек. Если рассудок противопоставляет себя жизни (как это происходит в случае со схоластическим теоретизированием), значит, он является губителем жизни, в основе которой — стремление человека к счастью и радости. Эразм пользуется софистическим приемом, подменяя описываемый предмет его противоположностью. Если счастье не есть разум в понимании схоластов, значит, счастье есть глупость. Эразмова "Мория", противостоящая средневековому псевдорационализму, есть ни что иное, как новый принцип жизни, выдвинутый гуманизмом: человек с его переживаниями, чувствами, страстями — вот тема, достойная рассмотрения. "Я наделю моими дарами всех смертных без изъятия", — говорит Мория. Все люди имеют право на жизнь и все равны в этом своем праве. Заложив теоретическое основание для своего рассуждения, во второй части Эразм переходит к более конкретным вопросам: "различным видам и формам" глупости. В этой части Глупость, условная Глупость, начинает возмущаться настоящей глупостью. Здесь автор незаметно переходит от панегирика жизни к сатире на невежество и закостенелость общества. Эразм прибегает к бытовым зарисовкам. Он касается жизни всех социальных слоев, не оставляя без своего

внимания ни простых, ни знатных, ни образованных, ни людей неученых. Особое внимание Эразм уделяет философам и богословам, монахам, священникам и кардиналам. Остро высмеивая их пороки, Эразм переходит к заключительной части своего "панегирика" и делает в ней достаточно смелый вывод. Глупость, доказав свою власть над всем человечеством, отождествляет себя с самим истинным христианством, не с церковью. Согласно Глупости, "награда, обещанная праведникам, есть не что иное, как своего рода помешательство". Как пишет Эразм в "П.Г.", "засим, среди глупцов всякого рода наиболее безумными кажутся те, кого воодушевляет христианское благочестие. Они расточают свое имение, не обращают внимания на обиды, позволяют себя обманывать, не знают различия между друзьями и врагами [...]. Что же это такое, если не помешательство? И кульминацией кульминации "глупости" является небесное счастье, которое хотя и принадлежит другой, небесной жизни, но которое уже здесь на земле можно вкусить, по крайней мере, на краткий миг и лишь немногим. И вот, очнувшись, они говорят, что сами не знали, где были. Одно они знают твердо: беспамятствуя и безумствуя, они были счастливы. Поэтому они скорбят о том, что снова образумились, и ничего другого не желают, как вечно страдать подобного рода сумасшествием". Глупость, беспамятство, безумство (как антипод схоластическому рационализму) — это истинное блаженство, настоящий смысл жизни. В "П.Г.", как ни в каком ином произведении Эразма Роттердамского, выразились его гуманистические взгляды. Резкая критика современных ему общественных порядков и доминирующих мировоззренческих установок и предлагаемый им выход из сложившейся ситуации — переосмысление жизненных ценностей и приоритетов на индивидуальном уровне без отказа от религии — являются типичными для гуманизма. Это произведение показало, что Эразм вышел из лагеря католиков, однако не вступил в лагерь реформаторов, поскольку не считал нужным кардинально реформировать римско-католическую церковь в вопросах догматики, полагая, что изменения в церкви должны происходить сверху. Такой умеренный радикализм Эразма обусловил тот факт, что "П.Г." в 1520—1530-х утрачивает свою первоначальную популярность.

А.В. Вязовская

ПОЭТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ — понятие, содержание которого фиксируется способ (стиль, тип) мышления, основанный на презумпции принципиальной недосказанности (неполноты) и метафоричности.

ПОЭТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ — понятие, содержание которого фиксируется способ (стиль, тип) мышления, основанный на презумпции принципиальной недосказанности (неполноты) и метафоричности. В содержательном плане П.М. предполагает радикальный отказ от жесткого рационализма, не только допускающий, но и предполагающий внерациональные (интуи-

тивные, образные и т.п.) мыслительные процедуры; в плане формальном — опору на такое построение вербальной объективации мысли, которая предполагала бы наличие своего рода свободного пространства движения мышления (семантической пустоты текста), выступающей условием возможности внерационального схватывания того, что в рациональном усилии уловлено быть не может. В конститутивной своей проекции П.М. генетически восходит к идее "трагического познания" Ницше; в модернизме (см. **Модернизм**) обретает статус регулятивного принципа познания и творчества. Так, традиция дадаизма жестко фиксирует свою негативную позицию по отношению к тотальному рационализму европейской культуры: как писал Т.Тцара, "полагают, будто можно рационально объяснить с помощью мысли то, что пишешь. Однако все это весьма относительно. Мысль — это прекрасная вещь для философии, но она относительна. [...] Не существует некоей последней Истины... Неужели вы полагаете, что благодаря

тщательной утонченности логики можно доказать истину и установить верность своих мнений? Логика, зажатая органами чувств, — это просто органическая болезнь". В противоположность этому, дадаизм предлагает ориентацию на непосредственность восприятия, очищенную от иллюзий рационализма и освобожденную от тисков логики: по оценке Р.Хюльзенбека, "жизнь предстает как одновременная путаница шорохов, красок и ритмов духовной жизни". Эту симфонию, согласно дадаизму, невозможно адекватно зафиксировать в рациональном когнитивном усилии и выразить затем в подчиненной формальной логике вербальной структуре, предполагающей как точность и однозначность содержания понятий, так и исчерпанность смысла фиксируемого события (см. **Событие**) в содержании конституируемой вербальной системы (тем более, что и сама формальная логика — посредством презумпции Чёрча — подвергает сомнению свои возможности в сфере достижения полноты). Как писал Т.Тцара, "наука отталкивает меня, как только она становится спекулятивной системой... Я ненавижу жирную объективность и гармонию, эту науку, которая обнаруживает везде порядок". Стремление экстраполировать полноту и упорядоченность формальных систем на многообразие "живого" бытия, характерное не только для науки западного образца, но и для европейской культуры в целом, радикально отторгается модернизмом: "я разрушаю выдвижные ящики мозга", "я против всех систем, — наиболее приемлемой из систем является та, согласно которой принципиально не следует разделять ни одной" (Т.Тцара). Логика как таковая мыслится дадаизмом как лишенная какой бы то ни было креативности, — она способна лишь приводить в неподвижное и однозначное соответствие наличные феномены (соответствующие им смыслы) и понятия (соответствующие им вербальные структуры), — отсюда дадаистская программа "упразднения логики, этого танца бессильных в творении" (Т.Тцара). Именно отказ от этой общепринятой логики, претендующей на онтологическую фундированность и (в силу этого) общеобязательность, может обеспечить не только индивидуальную свободу познания, но и единственно адекватное видение мира, не претендующее ни на статус полноты, ни на статус универсальности (в этом контексте модернизм нередко апеллирует к идее безумия как отказа от традиционной логики: "чистота индивида утверждается после состояния безумия", у Т.Тцары). Соответственно, модернизм подвергает резкой критике и жесткорациональную парадигму в философии, стремящуюся к естественно-научной однозначности в определениях и не допускающей ни многозначности феноменов, ни их перманентной внутренней изменчивости: "начавшись с навешивания этикетом, развернулась битва философов..." (Т.Тцара). Между тем, согласно Арто, "всякое истинное чувство в действительности непередаваемо. Выразить его — значит его предать. Однако перевести его на иной язык — это значит его скрыть. Истинное выражение прячет то, что проявляет. Оно противостоит духу в реальной пустоте природы, создавая в противоположность этому некую полноту в мышлении. Или же, если угодно, перед иллюзорной манифестацией природы оно создает пустоту в мышлении. Всякое мощное чувство пробуждает в нас идею пустоты. Ясный же язык, который преиятствует этой пустоте, препятствует также и появлению *поэзии в мышлении*" /выделено мною — *М.М./*. П.М. выступает в данном контексте единственной альтернативой естественно-научному рационализму, обретающему в западной традиции статус не просто доминирующего, но и тотально довлеющего, — согласно позиции Т.Тцары, будучи соединенным с логикой, искусство пришло бы к такому состоянию, когда "его характер превратился бы в просмоленный кошмар протестантизма, в монумент". Т.Тцара противопоставляет в этом контексте фигуры "художника-поэта" и "художника, нанятого газетами": до дна "понятное произведение создается только журналистом", который всенепременно "удостоверяет понятность своего произведения" ("жалкого и дряблого... размножающегося с помощью типографических микробов"). Напротив, "художник-поэт", носитель П.М., претендует, согласно позиции Х.Балля, на возможность своего, индивидуального и не подчиненного универсальной системе метафизического порядка (см. **Метафизика**), видения мира: "я не хочу слов, которые были изобретены другими. Все слова изобретены другими. Я хочу совершать свои собственные безумные поступки,

825

хочу иметь для этого собственные гласные и согласные". Применительно к процедуре восприятия художественного произведения, также неизмеримо возрастает "роль смутного поэтического чувства" (Арто). Смысловой рубеж между модернистским и постмодернистским истолкованиями П.М. фиксирует собой концепция П.М. Хайдеггера. Согласно Хайдеггеру, в рамках европейского рационализма идеал поиска истины оказывается замещенным сциентистским идеалом аналитической вивисекции и формально-логической строгости: там, где техника становится инструментом "снятия завес с тайн бытия", там человек оказывается не субъектом, "вслушивающимся" в имманентное и "потаенное" звучание Бытия, но субъектом, претендующим на предписывание нормы, фиксацию меры, формулировку претендующих на исчерпывающий статус дефиниций. Полагая возможным постижение истины посредством языка, Хайдеггер противопоставляет деформированный грамматикой (в пределе — логикой) язык как язык "неподлинный" — и язык поэзии. В этом контексте Хайдеггер конституирует статус П.М. как единственной процедуры, в рамках которой возможно внерациональное схватывание сущности, никогда не открывающейся в процедурах логико-рационального, сциентистски ориентированного препарирования. Концепция П.М. Хайдеггера оказала основополагающее влияние на формирование постмодернистской трактовки П.М. Последняя опирается на следующие содержательные презумпции: 1) В контексте "постметафизического мышления" (см. **Постметафизическое мышление**) оказывается в принципе невозможным

конституирование познавательного процесса как реконструкции имманентного бытию логоса (см. **Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм**), в силу чего логически артикулированные средства познания оказываются методологически неоперациональными. Соответственно этому, стиль мышления должен быть, согласно постмодернистской программе, подвергнут радикальной логотомии (см. **Логотомия, Логомахия**): ни на мыслительные, ни на вербальные структуры не следует возлагать надежды с точки зрения какой бы то ни было возможности выражения в них так называемого "общего" или "имманентного" смысла: "не следует рассматривать... слова как универсальные понятия" (Делез). Не в последнюю очередь именно в силу того, что "логоцентризм европейского предложения" налагает запрет на свободную ассоциативность мышления (Кристева), постмодернизм и формулирует программу "демонтажа логоцентризма" (Деррида). 2) В контексте культивируемой постмодернистской философией "метафизики отсутствия" (см. **Метафизика отсутствия**) теряет смысл задачи построения исчерпывающе полной концепции, формулировки исчерпывающего полного определения и т.п., бывшие столь актуальными в классическом (сциентистски артикулированном) естествознании и европейском рационализме в целом: так, например, Дж.Д.Аткинс полагает основополагающим в процессе конституирования текстовой семантики тот самопроизвольно наступающий "момент, когда текст начнет отличаться от самого себя... становясь неопределимым с точки зрения своей *явной системы смысла*" /выделено мною — *М.М./*. Финальная полнота смысла оказывается не только принципиально не достижимой, но и не искомой целью: не претендующее ни на полноту смысла, ни на семантическую завершенность "письмо суверенности" (см. **Письмо**) конституируется "не для того, чтобы что-то желать сказать, что-то изложить или обозначить, но для того, чтобы заставить смысл скользить" (Деррида). 3) В контексте программной постмодернистской ориентации на идиографизм понятийное мышление (с его интенцией на универсализм и неизменными попытками конституировать метаязык) интерпретируется как неспособное зафиксировать в жестко универсальных средствах то, что Батай называет "суверенными моментами" человеческого бытия и опыта. Уже ранняя версия постмодернизма выдвигает программное требование отказа от попыток выразить последние в понятийном языке: поскольку содержание опыта в принципе не может "устоять... под натиском понятийного языка?", постольку "язык (понятийный) делает бессмысленными учение и поиск моментов суверенности" (Клоссовски). Фактически в проблемном поле постмодернизма "больше невозможно пользоваться общими понятиями: они табуированы" (М.Саруп). По мысли Клоссовски, осуществленный постмодернизмом отказ от понятийного универсализма, исход из задаваемого понятийным мышлением "рабства идентичностей" может быть оценен как аналогичный по своей значимости библейскому. 4) В рамках парадигмы "постмодернистской чувствительности" (см. **Постмодернистская чувствительность**) принципиально не может быть конституировано сугубо концептуальное мышление, тотально фундированное принципом рационализма. Основополагающим программным требованием постмодернизма становится радикальный отказ от любых попыток построения сциентистски артикулированных когнитивных и мыслительных стратегий: с постмодернистской точки зрения, "наука не обладает универсальным метаязыком, в терминах которого могут быть интерпретированы и оценены другие языки" (Лиотар). П.М. обретает актуальность именно как мышление "позитическое", т.е. фундированное презумпцией отказа от логико-рационально артикулированного сциентизма, претендующего на тотально исчерпывающую полноту познания и обязательную логическую артикуляцию результатов когнитив-

ных процедур. Развивая модернистскую установку на то, что "образ, аллегория, фигура, которая маскирует то, что стремится проявить, имеет для духа большее значение, чем ясные положения, создаваемые анализом речи" (Арто), постмодернизм выдвигает на передний план такую характеристику мышления (и, соответственно, выражающего его результаты текста), как метафоричность. Согласно позиции Деррида, "категории являются фигурами (skhemata), посредством которых бытие, собственно говоря, выражается настолько, насколько оно вообще может быть выражено через многочисленные искажения, во множестве тропов. Система категорий... соотносит проблематику аналогии бытия — во всей своей неоднозначности и однозначности — с проблематикой метафоры в целом. Аристотель открыто связывает их вместе, утверждая, что лучшая метафора устанавливается по аналогии с пропорциональностью. Одного этого уже было бы достаточно для доказательства того, что вопрос о метафоре является для метафизики не более маргинальным, чем проблемы метафорического стиля и фигуративного словоупотребления являются аксессуарными украшениями или второстепенным вспомогательным средством для философского дискурса". При таком подходе уместным оказывается вопрос, сформулированный Ф.Лаку-Лабартом и заложивший фундамент постмодернистской текстологии: "хотелось бы задать философии вопрос о ее *"форме"*, или, точнее, бросить на нее тень подозрения: не является ли она, в конце концов, просто литературой...". В данном контексте неизбежно оказывается актуализированной позиция П.Валери, столь охотно цитируемого — по этому и по другим поводам — постмодернистскими авторами: "философия, определяемая всем своим корпусом, который представляет собой корпус письма, объективно является особым литературным жанром... который мы должны поместить *неподалеку от поэзии*" /выделено мною — *М.М./*. В итоге постмодернизм приходит к необходимости трактовки философии как видовой спецификации письма как такового, — в этом контексте любая философская аналитика сводится к текстовому анализу, и ее

задача может быть определена, согласно позиции Деррида, следующим образом: "исследовать философский текст в его формальной структуре, его риторическую организацию. Специфику и разнообразие его текстуальных типов, его модели экспозиции и порождения — за пределами того, что некогда называлось жанрами, — и далее, пространство его мизансцен и его синтаксис, которые не просто представляет собой артикуляцию его означаемых и их соотношенность с бытием или истиной, но также диспозицию его процедур и всего с ними связанного". Таким образом, это означает, что, согласно позиции постмодернизма, философию необходимо "рассматривать... как *"особый литературный жанр"*, который черпает свои резервы в лингвистической системе, организуя, напрягая или изменяя ряд тропологических возможностей, более древних, чем философия" (Деррида). В рамках такого подхода методология понимания текста утрачивает строгость предметной спецификации, — и философский анализ текста, в предельной своей реализации, оказывается анализом лингвистическим (не случайно философские текстовые аналитики Деррида в методологическом отношении близки литературоведческим текстовым аналитикам американской "новой критики"). Вместе с тем, единство философского и лингвистического анализа текста артикулируется постмодернизмом не столько как снимающее какое бы то ни было содержательное различие между философским и лингвистическим подходами к языковым средам, сколько как реализующееся посредством функционального расщепления аналитики текста в контексте философии языка: объективирующий П.М. "поэтический язык", постулирующий "свой собственный процесс как неопределимый между смыслом и бессмыслицей", "может быть изучен через его значение и означивание /см. Означивание — *М.М.І* — открывая, в зависимости от метода, структуры или процесс" (Кристева). В целом, по оценке Д.Халлибуртона, идея П.М. обретает в современном ментальном пространстве фундаментальный статус.

М.А. Можейко

ПРАГМАТИЗМ (греч. *pragma* — дело, действие) — философское учение, рассматривающее действие, целесообразную деятельность в качестве центрального, определяющего свойства человеческой сущности.

ПРАГМАТИЗМ (греч. *pragma* — дело, действие) — философское учение, рассматривающее действие, целесообразную деятельность в качестве центрального, определяющего свойства человеческой сущности. Представителями П. являлись Пирс (автор термина), Джемс, Дьюи (версия П. — инструментализм) и др. Рождение П. традиционно связывается с усилиями группы сотрудников Кембриджа в 1870-х ("метафизического клуба", по Пирсу). Ценность мышления, согласно П., обуславливается его действенностью, эффективностью как средства для достижения успеха, для решения жизненных задач. Мышление — средство приспособления организма к окружающей среде с целью успешного действия. Содержание знания определяется его практическими последствиями. Пирс трансформировал дискуссии о знании в проблематику веры — готовности к действию тем или иным образом. Акцент процесса миропостижения т.обр. перемещался от модели "незнание — знание" к схеме "сомнение — коллективная либо социальная вера". Если исследователь знает, какие практические следствия в состоянии продуцировать объект понятия, то понятие о них всех и явится полным понятием объекта. Философские споры разрешимы через сопос-

827

тавление практических следствий той или иной теории. Функция философии — по Джемсу — в уяснении того, какая разница для меня и для вас, если та, а не иная модель мира является истинной. "Реконструкция философии" в духе П. предполагала отказ от изучения основ бытия и познания в пользу отработки методов разрешения разнообразных проблемных ситуаций жизни. Согласно Джемсу, "в качестве истины, которая может быть принята, прагматизм признает лишь одно то, что наилучшим образом руководит нами, что лучше всего приспособлено к любой части жизни и позволяет лучше всего слиться со всей совокупностью опыта". Соответственно: "... гипотеза о Боге истинна, если она служит удовлетворительно..." (Джемс). Таким образом, истина оказывается не отдельной категорией, а одной из разновидностей добра. Этика П. предполагала постепенное улучшение общественного устройства (принцип "мелиоризма"). В контексте эволюции историко-философских мод П. сталкивался с самыми разнообразными оценками. Так, Рассел высказался о П. следующим образом: "Во всем этом я чувствую серьезную опасность, опасность того, что можно назвать "космической непочтительностью". Понятие "истины" как чего-то зависящего от фактов, в значительной степени не поддающихся человеческому контролю, было одним из способов, с помощью которых философия до сих пор внедряла необходимый элемент скромности. Если это ограничение гордости снято, то делается дальнейший шаг по пути к определенному виду сумасшествия — к отравлению властью, которое вторглось в философию с Фихте и к которому тяготеют современные люди — философы или нефилософы. Я убежден, что это отравление является самой сильной опасностью нашего времени и что всякая философия, даже ненамеренно поддерживающая его, увеличивает опасность громадных социальных катастроф". Справедливости ради необходимо акцентировать то обстоятельство, что П., в конечном счете ставший весьма распространенным в культуре и в сфере образования именно США, распространился в этой стране как наиболее соответствующий опыту акцентированного и пафосного плюрализма гражданина

подлинно демократического общества. Внешне авторитарная ориентация П. на поиск наиболее эффективных репертуаров социализации индивидов и институализации общества оказалась с избытком уравновешиваемой идеей П. (у Джемса, например) о "плюралистической Вселенной", включающей в себя, в конечном счете, столько же центров "организации", сколько и самосознающих волю действительно свободных людей. Поэтому в человекоцентрированной, лирической своей ипостаси П. постулировал идею о том, что миром правят "любовь и случайность". (См. также **Пирс, Джемс, Дьюи, Неопрагматизм.**)

А.А. Грицанов

ПРЕФОРМИЗМ (от лат. *prae* — пред, перед и *forma* — форма, вид: *praeformo* — заранее формирую, предобразую) — концепция развития организма как разворачивания заложенных в зародышевых структурах свойств.

ПРЕФОРМИЗМ (от лат. *prae* — пред, перед и *forma* — форма, вид: *praeformo* — заранее формирую, предобразую) — концепция развития организма как разворачивания заложенных в зародышевых структурах свойств. В качестве альтернативной П. концепции в истории европейской культуры выступает концепция эпигенеза, согласно которой развитие организма может быть рассмотрено как процесс становления новых качеств (классическая концепция эпигенеза Аристотеля, виталистическая — У.Гарвея, механистическая — Декарта и др.). В своей эволюции П. восходит к античности (Гиппократ, Анаксагор и др.). Согласно учению о гомеомериях Анаксагора, *semen* человека включает в себя — в автохтонной, но миниатюрной форме — сосуды, сухожилия, кости, ногти, волосы и т.п., которые в ходе взросления лишь актуализируются, становясь видимыми. В эпоху Возрождения П. был рефлексивно осмыслен как альтернатива креационистским представлениям о жизни. Аналогично трактовался П. и в Новое время: так, с точки зрения Р.Левенгука, эмбрион еще до оплодотворения представляет собой — в яйце или семени — полностью сформированный организм, который может быть наблюдаем с помощью увеличительных приборов; согласно Мальбраншу, взросление понималось не как развитие, но как количественный рост. В 18 в. П. получил новый импульс развития, поскольку естествознанием была доказана несостоятельность идеи "самозарождения жизни" (А.Галлер, Ш.Бонне, Л.Спалланцани и др.); мутационные отклонения в этом контексте механистически объясняли на основании ньютоновского принципа всемирного тяготения (Ж.Бюффон, Дидро). В монадологии Лейбница идея П. обретает статус универсального методологического принципа, будучи экстраполированной на мировой процесс в целом (см. **Монада**). Формирование в биологии клеточного учения и — позднее — выявление роли гена в процессах репродукции послужили поводом оформления "цитологического П.", во многом предвосхитившего современную идею о хромосомах как материальном носителе информации о взрослом организме. Синтетическая теория эволюции, опирающаяся на достижения современной генетики, преодолевает дихотомию П. и эпигенеза, полагая онтогенез двусторонним процессом, детерминантами которого выступают как наследственные признаки (актуализация которых, однако, рассматривается как процесс качественных изменений организма), так и факторы внешней среды, приводящие к его изменениям (приспособительного, мутагенного и т.п. характера). Первым прецедентом подобного интегрального взгляда на развитие организма является позиция Канта по этому вопросу, основанная на отказе и от крайностей П., и от виталистического эпигенеза и опирающаяся на идею "родовой

828

преформации", разработка которой Кантом являет собой классический пример прогностической проработки философией понятийного аппарата естествознания.

М.А. Можейко

"ПРИЗРАКИ МАРКСА" ("Spectres de Marx") — книга Деррида, опубликованная на французском языке в 1993,

"ПРИЗРАКИ МАРКСА" ("Spectres de Marx") — книга Деррида, опубликованная на французском языке в 1993, переведена на английский и опубликована в США в 1994. Первоначально доклад под таким же названием был прочитан Деррида на конференции в Калифорнийском университете в апреле 1993 ("Whilst Marxism? Global Crises in International Perspective") и посвящен активисту Африканского Национального Конгресса Крису Хани, убитому за несколько дней до начала конференции. Общая композиция текста представляет собой анализ текстов Маркса через призму их культурной реализации с несколькими дополнительными направлениями, идущими к марксизму от У.Шекспира ("Гамлет"), П.Валери ("Кризис разума"), Ф.Фукуямы ("Конец истории и последний человек"), а также Бланшо ("Три голоса Маркса"). Сквозной темой "П.М.", как свидетельствует само название, является обращение к посмертным судьбам Маркса и созданного им учения, и в связи с Марксом — к проблемам посмертного бытования вообще, к теме жизни и смерти, к тому, что сопровождает смерть в представлениях живущих — к призракам, фантомам, духам. "П.М.", рассматриваемые через призму (предполагаемого) увлечения марксизмом молодого Деррида, вызвали весьма внушительный резонанс в кругах левых интеллектуалов Запада, в особенности в США. Ситуация, в которой появилась эта книга, — время кризиса марксизма в связи с

распадом государственных систем, избравших его своей идеологией, — толкуется, как аналогия временам, предшествующим появлению Первого Интернационала, когда все силы старой Европы объединились, по замечанию Маркса в "Манифесте", в попытке противостоять марксизму (соблазн к такому толкованию, кстати сказать, подает сам Деррида, когда говорит о необходимости создания некоторой новой общности интеллектуалов, которую он называет в "П.М." Новым Интернационалом). Толки о возврате Деррида на свои (предполагаемые) прежние позиции, особенно в связи с его посещением Москвы в 1989 и последующей публикацией (1995) по этому поводу дополняются обсуждением двух тем, которые рассматриваются этими авторами как основные в "П.М.", — политики и политического, а также мессианизма. Мессианиззм может быть опознан, как один из (по крайней мере, двух) мотивов "П.М.", при условии иного толкования, попытка которого будет предпринята в заключительном фрагменте данной статьи. "П.М." начинаются примечательной фразой, в которой Деррида сразу же заявляет о важнейшей задаче сво-

его анализа — прояснении взаимоотношений философии и жизни. "Кто-нибудь, вы или я, может произнести сакраментальную фразу: "Я бы хотел, наконец, научиться жизни". Хотя Деррида и не дает отсылки здесь к какому-либо источнику, но из контекста последующего изложения становится очевидно, что это и есть тот вопрос, на который стремится ответить марксизм. Вообще говоря, подобное дидактическое устремление присуще любому философствованию, но, пожалуй, только марксизм, из всех нетеологических философий, сделал это устремление, согласно Деррида, краеугольным камнем всего своего проекта. Странное словосочетание: научиться жизни. Размышляя о нем, Деррида замечает, что жизнь, по самому определению, в самой основе своей, не есть то, чему можно научиться: жизнь не предполагает самообразования. Если и можно учиться жизни, то у смерти и у другого, т.е., в некоторой пограничной ситуации, внешней (смерть) или внутренней (другой) по отношению к жизни. Оставляя на время тему смерти, Деррида обращается к анализу проблемы, которая, несомненно, является центральной в его новейших работах, — проблеме Другого. Итак, как другой может знать о смерти, точнее, кто тот другой, кто знает? Только тот, отвечает Деррида, кто уже умер, — призрак, уже умерший и, значит, не присутствующий в этой жизни другой. Сочетание внешней и внутренней границ жизни и смерти, насколько невероятным это ни покажется, уже давно заявлено в ментальности культуры; это — призрак умершего другого. Проникая в нашу жизнь со стороны смерти, призрак присутствует в ней, не бытийствуя: он здесь, но он не существует. Важно, однако, что это — другой, обнаруживающий себя в каких-то измерениях нашей жизни, являющихся одновременно гранями призрачного (не-) существования. Это мистическое представление отнюдь не склонного к мистицизму Деррида уже давно было предуготованно самой стратегией деконструкции. Коммуникация с призраками представляется возможной для живых, потому что в определенном смысле мы все, живущие, — призраки по отношению к присутствию. Пребывание в фантазмагорическом мире смыслоозначения — мире *différance* — ставит нас вне пространственно-временной метрики реального мира Бытия, вводит в пространство и время призраков. Оборачивание проблемы "Кто где?" некоторым парадоксальным образом сближает нас с призраками, позволяя приложить концептуальные разработки спектрологии (деконструктивистской концепции призраков) к миру человеческого. Но это — дальше, а пока обратимся к миру призраков. Время призраков — всегда-уже-прошедшее-в-проекциях-будущего (спустя несколько страниц Деррида говорит о диахронии времени призраков, даже об ахронии их бытования. Пространство призраков — следы следов

829

присутствия. Направление эволюции — обратное хайдеггеровскому бытию по направлению к смерти, это — смерть, направляющаяся к жизни. Деррида впоследствии уточняет, что речь должна идти о присутствии смерти в жизни человеческой, и призраки являются весьма существенным гарантом и индикатором этого присутствия. Поскольку речь пока идет о призраках применительно к Марксу, неизбежным предварительным вопросом будет их количество: "Почему "призраки Маркса" во множественном числе?" Деррида предлагает несколько возможных толкований: 1) призраки, преследовавшие Маркса; 2) призраки, порожденные Марксом; 3) призраки самого марксизма (хотя, возможно, Маркс и не должен иметь к ним прямого отношения; Деррида приводит его признание Энгельсу о том, что он не считает себя марксистом в том смысле, который господствовал в Первом Интернационале); 4) масса людей или целое общество, в котором утвердился марксизм и которое, по этой причине, представляет собой скопление призраков; 5) призраки, распространяемые этим обществом по всему миру. Любопытно, что заглавие книги было выбрано независимо от текстов Маркса, и только много позднее Деррида был поражен тем, что он прочел в самом начале "Манифеста" — о призраке коммунизма, который бродит по Европе. Деррида усматривает в этом поразительное сходство "Манифеста" с "Гамлетом", посвященном принцу распадающегося королевства, где речь также идет главным образом о призраках и видениях. Эта "гайстология", или "спектрология", по Деррида, есть непосредственное отражение драматургии Европы, установившейся здесь как культурный регулятив, начиная с Нового времени. Это — драматургия великих объединяющих проектов разума, театральные постановки на сцене жизни. Недаром Маркс, по замечанию Деррида, так любил Шекспира и черпал вдохновение в его безудержной театрализации. П.Валери, рассмотрению текстов которого Деррида посвящает много места в "П.М.", развивает анализ призрака, исходя из которого Деррида обозначает, как он выражается, три вещи, на которые разлагается призрак (не состоит из них, а ведет к ним, распадается в них) — оплакивание, язык и работа. Оплакивание представляет собой, пожалуй, одно из основных понятий

поздней деконструкции. Оплакивание есть попытка онтологизировать останки, сделать их присутствующими (важное замечание Деррида в скобках — любая онтологизация, равно как и семантизация, философская ли, герменевтическая или психоаналитическая, всегда уже уловлена в ситуацию оплакивания, обнаруживает себя в ней, хотя и не мыслит об этом, не признается в этом). Язык упомянут здесь Деррида потому, что только язык позволяет говорить о призраках в аспекте их универсальности, доступности индивидуаль-

ных перцепций коммуникации с другими. И, наконец, работа, которая поставлена в этот ряд потому, что призрак, как это ни покажется странным, производит массу трансформаций практически во всех ситуациях человеческого существования, трансформаций, неподвластных никому и ничему другому. Здесь Деррида вводит еще одно толкование самого термина "призрак", которое также присутствует в семантике русского языка — "дух" (l'esprit), что близко к разуму, на котором основывается весь проект западной культуры. Еще и по этой причине (а, возможно, прежде всего по этой причине) призраки, духи имманентно присущи этой культуре, инициируют и производят всю интеллектуальную работу в ней. Это замечание Деррида (и он прекрасно отдает себе в этом отчет) вызовет массу возражений со стороны интеллектуалов, теоретиков, наблюдателей, вообще всех тех, кто верит только тому, что видимо, обозреваемо, доказуемо. Обращаясь к данному феномену, Деррида отмечает трудность его восприятия разве что для философов или ученых, но не для литераторов, по крайней мере, великих. Само замечание, кстати, — почти цитата из "Гамлета", где Марсилио говорит о неспособности ученых мужей видеть призраки. Деррида усматривает неоспоримую заслугу Маркса в том, что будучи одним из них, ученых мужей, он прекрасно видел призраков и верил в них. Урок марксизма, преподнесенный всей западной цивилизации, состоит в том, что марксизм не просто верил в призраков, но наделил их реальным существованием в культурной химере социалистического государства. Еще один урок спектрологии, по Деррида, марксизм преподносит интеллектуалам сейчас, когда возвращается в свою прежнюю позицию культурного призрака, не изучать, или даже не видеть который теперь, после того как он доказал свою способность превращать целые культуры в призраки, уже просто непростительно. Довольно забавно, продолжает Деррида, что в сущности марксизм уже давно и успешно этой своей спектризацией осуществил то, что стало такой модой среди интеллектуалов 1990-х — рассуждения о конце: конце истории, философии, человека, культуры (здесь Деррида вполне естественно ссылается на Фукуяму). Хлеб апокалипсиса уже давно наш, философский хлеб насущный, и то, что Деррида иногда называет "апокалиптическим тоном в философии", было внесено в философию, по сути, марксизмом. Но конец ведь еще и смерть, замечает Деррида. То, что стало столь модным в современной философии, и в чем обвиняют преимущественно деконструкцию, хотя и безосновательно (сюда следует отнести Гегеля, Маркса, Ницше и Хайдеггера прежде всего) — это похороны философии, необходимо влекущие за собой появление призраков. Призраки Маркса здесь, в общем, одни из многих потусторонних

830

видений, но что делает их особенными для нашей эпохи погребений и оплакивания, так это не только то, что именно они во многом ее инициировали, но также и то, что они привили ей мессианский тон конца, приучили культуру к мысли и предощущению катастрофы, сделали фразу Шекспира о времени, которое сошло со своего круга, культурной реальностью нашего существования. Начало новому мироощущению, согласно Деррида, было положено толкованием социального строя, существовавшего в середине 19 в., как строя неистинного и потому несуществующего. Не вполне законный оборот гегелевской диалектики: "все существующее/действительное разумно, все разумное существует/действительно" привел к марксову: "неразумное не существует, точнее, его существование неистинно, и потому может и должно быть прекращено". Это своеобразное разрешение, полученное (хотя и без достаточных оснований) со стороны философа, которого Маркс ценил больше всего и которого подверг, тем не менее, радикальной критике и трансформации, определило меру решительности и размах самого проекта уничтожения целого общества — проекта, равного которому, Деррида заявляет недвусмысленно, история человечества не знала. В "П.М." он говорит о том, что этот проект вовлек в свои тексты практически всех живших, живущих, и тех, кто еще не родился, на многие поколения вперед. Чем же был этот проект с позиции спектрологии? Парадоксальным образом (парадоксальным как раз потому, что марксизм был едва ли не единственной философией, открыто заявлявшей о своей приверженности материализму — ориентации весьма невыигрышной и по сути тупиковой в философском плане) весь этот проект разворачивался в сфере духов, призраков, видений и кошмаров (это последнее — на стадии его исторической реализации). И хотя проект этот начинался, как путешествие призрака ("Призрак бродит по Европе, призрак коммунизма"), он был призван осуществить первый по-настоящему действенный философский проект в истории западной культуры. Одиннадцатый тезис о Фейербахе заявляет об этом с полной очевидностью ("Философы только объясняли мир, изменить его — вот в чем задача философии"). Менять, однако, предстояло то, что никак, с точки зрения самого же Маркса, нельзя было признать реальным, истинным существованием — химерическое общество, иллюзорное бытование огромного множества призраков, основной из которых — деньги — задавал тон всей этой фантазмагии. То, что предлагалось в качестве метода реализации этой глобальной иллюзии, этого видения существования, была, в буквальном смысле, утопия, построенная средствами разума (великого обманщика, по словам Ницше). Разум здесь показал себя настоящим духом, пожалуй, впервые в истории западной цивилизации продемонстрировавшем свою сущность и предназначение — создание грандиозной

иллюзии существования в модусе настоящего времени и в пространстве физического мира. И хотя Маркс свято верил в возможность водораздела, абсолютной черты между химерами прошлого, капиталистического общества, и реальным существованием нового, коммунистического общества — в революцию — он оставался весьма амбивалентным в оценке сроков подобной реализации, равно как и самой ее возможности. Таким образом, замечает Деррида, коммунизм не только начинался, как призрак, но, по сути, таковым и остался. "Коммунизм всегда был и остается призрачным, он все еще наступает, он всегда в будущем". "Призрак, о котором говорил Маркс тогда, в "Манифесте", не имел реального бытования, не бытийствовал. Он еще не наступил. Но он никогда и не наступит. Ибо у призрака нет и не может быть реального бытия, Dasein. Нет у него и смерти — призрак никогда не умирает, ибо он всегда возвращается к живым". Согласно Деррида, коммунизм был призраком, боявшимся самого себя, как мертвеца, тянувшего за собой живых, фантома, пытавшегося вести их к достижению невозможного идеала, к реализации невероятной утопии, к абсолютной жизни, которая как таковая может быть только абсолютной смертью. В этом — отсутствии жизни — была одна из самых глубоких его тайн. Мертвящее дыхание безжизненного идеала приводило к невероятным, невиданным в истории человечества пароксизмам смерти, к истреблению огромного количества людей, пусть даже из-за пароксизмов страха, навешаемого им. Коммунизм был призраком, которого боялись другие. "Нет ничего ревизионистского в интерпретации генезиса тоталитаризма как взаимных реакций страха и боязни призрака коммунизма". Никто не собирается, замечает Деррида, делать этот призрак ответственным за нацизм, геноцид и прочие бедствия нашего века, однако совершенно очевидно, что вся новейшая история была бы совершенно иной, если бы этот призрак не пустился в свои странствия по миру. И поскольку эти странствия еще далеко не закончены, то неисчислимы те проблемы, социальные и индивидуальные, которые будут неизбежно инициированы ими. В какой мере Маркс может почитаться ответственным за все эти странствия? Достаточно очевидно, говорит Деррида, что Маркс предвидел грандиозное и пугающее будущее порожденного им призрака. Он был озабочен этим призраком, он вообще был чрезвычайно озабочен призраками и химерами. Его "Капитал" посвящен анализу химер и иллюзорных трюков капиталистической экономики товарного фетишизма; в "Немецкой идеологии" речь идет почти исключительно о призраках и видениях, обуревавших, правда, Штирнера, но присущих, как показывает Деррида в сво-

831

ем скрупулезном анализе, и самому Марксу; то же самое можно сказать и о "18 брюмера Луи Бонапарта". В своей спектрализации Маркс, однако, не был абсолютным новатором. Маркс, по замечанию Деррида, следовал здесь платонической традиции — отождествлению образа с призраком, идола с фантазмом. Фантазмы, о которых говорит Платон в "Федре" (81d) и "Тимее" (71a) — это "души мертвых, которые преследуют живых днем и ночью". Для того чтобы дать покой этим неприкаянным душам, им следует дать тело, но тело, как говорит Деррида вслед за Платоном, более низкого онтологического уровня — неживое тело, тело идола. Деррида предпринимает чрезвычайно интересную и очень сложную для понимания попытку проследить, как эта платоническая стратегия проявляется в марксовом анализе товарного фетишизма. Нечто схожее по механизму Деррида обнаруживает и в "Немецкой идеологии", и в "18 брюмера...". Все это дает основания для вывода Деррида о том, что Маркс был достаточно традиционен в самом подходе, хотя несомненно оригинален в своих трактовках. Это определялось целевой установкой его анализа — попытаться уловить фантомы в зеркале реконструкции и деконструировать их ложные онтологические тела, как культурно-значащие идола. Но попытка увидеть призрак в зеркале, замечает Деррида, это как раз то, что никогда не удастся по отношению к призраку. "Как можно распознать призрак? По тому, что он не имеет отражения в зеркале". Маркс стремится уловить призраки в зеркале онтологии — "онтологии присутствия, как актуальной реальности и объективности. Эта критическая онтология стремится разоблачить фантомы и то, что их порождает, атрибутировать их ложному сознанию, и самим развенчанием вернуть их прообразы в реальный мир производства и работы". Кроме метафоры зеркала Деррида обращается еще к образу светильника, свету разума, которым знание должно, по мысли просветителей, освещать мир и давать его реальные отображения. Маркс уповает на объективное знание, которое должно нести с собой и в себе образы мира; одним из основных своих завоеваний марксизм считает распространение идеала объективного знания на реалии, никогда, в общем, не считавшиеся ему подвластными — культурные и социальные. Критический анализ и развенчание призраков поэтому должны прежде всего быть, согласно Марксу, критикой субъективной репрезентации и абстракции, которая отрывается от реальности, которая исходит из разума как такового, и затем пускается этим самым разумом в обращение в реальном мире, без всякого упоминания о том, что она — его собственная химера. Это как раз то, замечает Деррида, что с таким блеском и остроумием атакует Маркс в текстах Штирнера. Но это как раз то, что не может, в общем, быть сколько-нибудь убедительным образом оспорено. Принципиальная ограниченность материализма состоит в том, что ему никогда не удавалось преодолеть пропасть между миром и сознанием, показать, как образы сознания могут быть детерминированы материальным существованием человеческого тела, социальным бытованием человека, даже языком, если его понимать как объективированную реальность человеческого бытия. Если природные процессы, тем или иным образом уловленные в образах сознания, еще могут, как образы, найти какое-то приложение к внешнему миру и претендовать на статус объективной истины (хотя, по всей

видимости, это не более, чем претензия, по крайней мере, так считает деконструкция), то ничего подобного такому знанию невозможно относительно сознания как такового. Ведь тогда то, что деконструкция считает невозможным осуществиться даже однажды, должно произойти дважды (выход сознания вовне и возврат к самому себе, но уже обогащенному образами самого себя, отраженными в окружающем его мире). Призраки сознания принадлежат только ему самому; нет такого объективного зеркала, в котором можно было бы попытаться отразить и сознание, и его образы самого себя, и его фантазии об окружающем мире. Сознание, со всем его бесконечным многообразием, может отразиться только в зеркале собственных аналогий. То, что произошло со спектрологией Маркса и за что его можно считать ответственным, таким образом, — это вовсе не его неспособность развенчать призраки и вскрыть иллюзорную сущность сознания и продуктов его деятельности. Деррида не находит подобное развенчание возможным в принципе. Проблема, очевидно, совсем в другом, — в том, что Маркс посчитал себя справившимся с ними и, что еще более серьезно, убедил многих в своей победе над ними. В сущности, столь многих, что они попытались реализовать Марксов идеал общества, свободного от призраков, и обнаружили себя в окружении монстров, идолов, фетишей намного более низкого интеллектуального уровня (вспомним онтологический уровень платоновских идолов), чем те, с которыми они могли бы сосуществовать (точнее, которых могли бы производить), не случись этого грандиозного социального катаклизма. "Мы должны учиться говорить с призраками и слушать их, если хотим научиться тому, чему марксизм считал возможным научить нас — жизни. Призраки всегда здесь, всегда с нами, даже если они уже не с нами или еще не здесь". Марксизм, бесспорно, по мысли Деррида, представляет собой всего лишь фрагмент философского тела культуры, который претендует на гармонию целого, на полноту существования. Но именно в этом фрагменте, тем не менее, впервые проявляются алгоритмы подлинного философствования. Представленный в этом свете марксизм оп-

832

равдывает загадочную фразу Деррида: "Деконструкция никогда не имела иного смысла или интереса, по крайней мере в моем представлении, кроме как радикализации, в традиции определенного (толкования) марксизма, в рамках определенного *духа марксизма*". Деконструкция отнюдь не идентифицируется здесь Деррида с марксизмом; определенный дух марксизма есть в этом контексте — дух радикально иного философского действия, впервые именно Марксом выраженный. В этом смысле марксизм мог бы многому научить западную философию, при условии его радикальной интерпретации/радикализации. Радикализация же марксизма должна в таком случае идти значительно дальше, чем полагает деконструкция, — до переосмысления самой сущности и предназначения философии (впервые в западной культуре предугаданной именно марксизмом): толкования ее как симфонической активности миротворения, где философские роли/системы объединяются и дополняют друг друга в рамках *Philosophia Universalis* (Д.Зильберман). При осуществлении такой радикализации оказывается возможным дать некоторые новые толкования и основной теме "П.М." — призракам, фантазмагоричности человеческого существования. Как уже отмечалось, Маркс признавал призрачность старого общества, демонстрировал его фантомы (деньги и пр.), но был уверен в возможности перехода к реальному обществу, обществу без призраков, обществу Бытия; вся западная философия до и после него пыталась убедить, что именно в такой бытийственности мы и пребываем. Деконструкция ставит проблему диалога с призраками, не двигаясь, однако, далее. Деррида заканчивает "П.М." цитатой из "Гамлета": "Ты ученый, так поговори же с ним, Горацио". Эта последняя фраза "П.М." приглашает к разговору, который пока еще не состоялся в деконструкции. Подчеркивая это "пока", не следует, видимо, надеяться, что в ближайшем будущем такой разговор состоится; возможно, его и не следует ожидать в рамках деконструкции. Сама посылка, исходная интенция деконструкции, — развенчание философии/культуры лого-центризма — делает возможность такого разговора маловероятной. Для того чтобы он состоялся, требуется продвижение в иную (пока "ничейную") зону философствования. Два момента, развиваемые Деррида во всем корпусе его текстов и особенно в "П.М.", стыкуют деконструкцию с этим подходом: 1) представление о конце западной философии и развенчание логоцентристского дискурса западной культуры; 2) обращение к Марксу и марксизму как радикально новому элементу западного философского дискурса. Итак, деконструкция концептуализирует идею конца философии, со всеми полагающимися данному случаю аксессуарами — поминанием, погребальным звоном, призраками и чувством невозвратимой утраты. И все же — всегда ли конец есть непременно и погребение? Почему не предположить возможность философствования как "концеведения"? Как ни проста может показаться эта идея, ее последовательная реализация требует чрезвычайно радикального пересмотра и самой сущности философии, и способов ее функционирования (если, конечно, представить философию не призраком, а полнотой бытийственности).

© Е.Н. Гурко

"ПРОЗРАЧНОСТЬ ЗЛА" ("La transparence du mal". Paris, 1990) — сочинение Бодрийяра.

"ПРОЗРАЧНОСТЬ ЗЛА" ("La transparence du mal". Paris, 1990) — сочинение Бодрийяра. Книга посвящена

философскому осмыслению современного мира и продолжает, в частности, тему философско-художественное эссе "Америка". Речь идет о мироустройстве, главной особенностью которого является, по Бодрийяру, создание все более обыскусственной среды обитания людей, в которой человек более не страдает от тяжелого труда, болезней, голода, насилия, войн и даже не переживает экзистенциальных душевных конфликтов. Предваряется исследование мыслями о том, что "коль скоро мир движется к бредовому положению вещей, мы также должны смещаться к бредовой точке зрения" и "лучше погибнуть от крайностей, чем от отчаянья". Как отмечает Бодрийяр, "если бы мне надо было дать название современному положению вещей, я сказал бы, что это — состояние после оргии. Оргия — это каждый взрывной момент в современном мире, это момент освобождения в какой бы то ни было сфере. [...] Это была всеобъемлющая оргия материального, рационального, сексуального, критического и антикритического, — оргия всего, что связано с ростом и болезнями роста. Мы прошли всеми путями производства и скрытого сверхпроизводства предметов, символов, посланий, идеологий, наслаждений. Сегодня игра окончена — все освобождено. И все мы задаем себе главный вопрос: что делать теперь, после оргии?" По мысли Бодрийяра, человечество спешит в пустоту, потому что все конечные цели освобождения остались позади, людей неотступно "преследует и мучает предвосхищение всех результатов, априорное знание всех знаков, форм и желаний". Общество достигло такого состояния, когда ничто (даже Бог) не исчезает более, достигнув своего конца или смерти; нет больше фатальной формы исчезновения, есть лишь частичный распад как форма рассеяния. Как отмечает Бодрийяр, ранее он полагал возможным построение следующей классификации ценностей: 1) Начальная стадия, когда существовали повседневные, бытовые ценности; ей соответствовало естественное состояние мира, ценности развивались согласно существовавшим естественным обычаям. 2) Рыночная стадия, когда ценность выступает как сред-

833

ство обмена; этой стадии присуща эквивалентность ценностей, ценности эволюционируют согласно логике торговли. 3) Структурная стадия, когда появляется ценность-символ, некие своды соответствующих правил: ценности развиваются в соответствии с существующей совокупностью образов. По Бодрийяру, после начальной, рыночной и структурной стадий эволюции ценностей возникает стадия их "дробления", — стадия диффузии ценностей, когда уже не существует соответствия чего бы то ни было чему бы то ни было. На этой стадии не существует более равноценности, присущей другим стадиям, нет больше и самого закона ценности; есть лишь нечто, похожее на эпидемию ценности, на ее распространение и рассеяние, зависящее лишь от воли случая. Добро не располагается более по ту сторону зла. Вещи, знаки, действия освобождаются от своих идей и концепций, от сущности и ценности, от происхождения и предназначения, вступая на путь бесконечного самовоспроизводства. Все сущее продолжает функционировать, тогда как смысл существования давно исчез. Таким образом, по Бодрийяру, "идея прогресса исчезла, но прогресс продолжается". "Идея богатства", которая предполагает производство, исчезла, но производство как таковое осуществляется наилучшим образом. Доминирует размножение путем "ракового деления", которое более не повинует генетическому коду ценности: постепенно исчезают любовные приключения, — приключения существ, наделенных половыми признаками; они отступают перед предшествующей стадией существ бессмертных и бесполовых, которые, подобно одноклеточным организмам, размножались путем простого деления одного и того же вещества и отклонением от существующего кода. Современные технологически оснащенные существа — машины, клоны, протезы — тяготеют именно к этому типу воспроизводства. Как отмечает Бодрийяр, в эпоху сексуального освобождения провозглашался лозунг максимума сексуальности и минимума воспроизводства. Сегодня мечта клонического общества: максимум воспроизводства и как можно меньше секса. Прежде тело было метафорой души, потом — метафорой пола. Сегодня метафора исчезает во всех сферах. Таков один из аспектов общей транссексуальности. Экономика, ставшая трансэкономикой, эстетика, ставшая трансэстетикой, сексуальность, ставшая транссексуальностью, — все это сливается в универсальном процессе. Все становится сексуальным, все являет собой объект желания: власть, знания — все истолковывается в терминах фантазмов и отталкивания; сексуальный стереотип проник повсюду. По Бодрийяру, пролетариату со времен Маркса так и не удалось опровергнуть самого себя в качестве такового. Ему удалось лишь опровергнуть себя в качестве класса и тем самым упразднить классовое общество. Только буржуазия, по Бодрийяру, оказалась подлинным классом и смогла опровергнуть самое себя, заодно уничтожив капитал и породив бесклассовое общество: пролетариат просто рассеялся вместе с классовой борьбой. Анализ Маркса, согласно Бодрийяру, остается абсолютно безупречным. Он просто не предвидел, что перед лицом неминуемой угрозы капитал может в какой-то мере трансполитизироваться, переместиться на другую орбиту — за пределы производственных отношений и политических антагонизмов, представить весь мир во всем его многообразии по своему образу и подобию. Бодрийяр отмечает, что искусство в смысле символического соглашения, отличающего его от чистого и простого производства эстетических ценностей или культуры, исчезло. Стремление Запада поставить все в мире в зависимость от судьбы товара свелось к эстетизации мира, к превращению его в космополитическое пространство, в совокупность изображений, в семиотическое образование: каждая вещь посредством рекламы, средств массовой информации и изображений приобрела свой символ. Система, по Бодрийяру, скорее функционирует за счет эстетической прибавочной стоимости знака, нежели за счет прибавочной стоимости товара; система функционирует все меньше как множество товаров и все больше — как

множество эстетических знаков. Согласно Бодрийяру, "традиционная" сексуальность связана с наслаждением (это — лейтмотив освобождения), транссексуальность же — с искусственностью, будь то уловки, направленные на изменение пола, или присущая трансвеститу игра знаков, относящихся к одежде, морфологии, жестам. Миф о сексуальной свободе остается живым в многочисленных формах в реальном мире, а в воображении доминирует именно транссексуальный миф с присущими ему двуполоыми и гермафродитическими вариантами. После оргии наступает время маскарада, после желаний появляется все то, что уподобляется эротическому, хаос и транссексуальный беспредел (кич) во всей своей славе. Если Чиччолина может быть сегодня избрана депутатом итальянского парламента, то именно потому, что транссексуальность и трансполитика объединяются в одном и том же ироничном безразличии. Не только сексуальная, но и политическая культура перешла на сторону маскарада. Образ жизни трансвестита, согласно Бодрийяру, стал самой основой наших действий, даже тех, что направлены на поиск подлинности и различий. Кибернетическая революция подводит человека, оказавшегося перед лицом равновесия между мозгом и компьютером, к решающему вопросу: человек я или машина? Происходящая в наши дни генетическая революция подводит человека к вопросу: человек я или виртуальный клон? Сексуальная революция, освобождая все виртуальные аспекты жела-

834

ния, ведет к основному вопросу: мужчина я или женщина? (Психоанализ положил начало этой неуверенности.) Что же касается политической и социальной революции, послужившей прототипом для всех других, она, предоставив человеку право на свободу и собственную волю, с беспощадной логикой заставила его спросить себя, в чем же состоит его собственная воля. Таков парадоксальный итог любой революции: вместе с ней приходят неопределенность, тревога и путаница. По окончании оргии освобождение поставило весь мир перед проблемой поиска своей родовой и половой идентичности, оставляя все меньше и меньше возможных ответов, если учесть циркуляцию знаков и множественность желаний. Именно таким образом мы стали транссексуалами. Характеризуя феномен "трансэкономики", Бодрийяр начинает с идеи о том, что современным механизмам информации, коммуникации, памяти, складирования, созидания и разрушения присуща "дьявольская беременность", они столь избыточны, что заранее застрахованы от какого-либо использования. Не люди покончили с потребительской стоимостью, а сама система ликвидировала ее путем перепроизводства. Произведено и накоплено столько вещей, что они просто не успеют сослужить свою службу. Написано и распространено столько знаков и сообщений, что они никогда не будут прочитаны. По версии Бодрийяра, СПИД, экономический крах, компьютерные вирусы, терроризм не являются более взаимозаменяемыми, они связаны родственными узами. СПИД — разновидность краха сексуальных ценностей; вычислительные машины сыграли "вирусную" роль в крахе на Уолл-стрит, но поскольку они тоже заражены, их подстерегает крах информационных ценностей. Заражение активно не только внутри каждой системы, оно переходит из одной системы в другую. И весь этот комплекс вращается вокруг одной главной фигуры, которая и есть катастрофа. По мысли Бодрийяра, "когда-то говорили, что массы безмолвствуют. Это молчание было свойственно прошлым поколениям. Ныне массы воздействуют не отступничеством, а заражением. Своей причудливой фантазией они заражают опросы и прогнозы. Определяющими факторами являются уже не воздержание и молчание — проявления нигилистические, а использование массами самих пружин неуверенности... Это означает, что без ведома экспертов, которые их изучают, и манипуляторов, которые думают, что влияют на них, массы поняли, что политическое виртуально мертво, но что теперь им дано сыграть в новую игру — столь же возбуждающую, как игра на колебаниях биржи, игру, где они с необычайной легкостью могут подчинить себе общественность... Массы, с точки зрения социологии, воплощают в себе принцип неопределенности. Если система власти организует, как умеет, статистический порядок (а социальный порядок сегодня является статистическим), то массы втайне заботятся о статистическом беспорядке". Сегодня, по Бодрийяру, господствует фактичность симулякра, благодаря прозрачности нашей искусственной цивилизации. Это похоже на то, как будто человек освещен со всех сторон, свет пронизывает его насквозь, но он остается невидимым в ярком свете. Мы освещены техникой, образами, информацией, мы подчинены этой белой активности: отбеленной социальности, отбеленной телесности, что привело к тотальному асепсису как денег, так мозга и памяти. Добела отстирана власть, чисто вымыта история в гигантском проекте хирургии красоты, которая излечивает как индивида, так и общество от разнообразных наростов. Большая проблема нашего времени: ничто не является само по себе источником наслаждения — надо заставить наслаждаться и самого себя, и других. Наслаждение становится актом коммуникации: ты принимаешь меня, я принимаю тебя, происходит обмен наслаждением — один из способов взаимодействия. Если бы кто-нибудь захотел наслаждения без коммуникации, его сочли бы глупцом. Наше зло, констатирует Бодрийяр, морально-символическое по происхождению. Борьба с так понимаемым злом настолько захватила человечество, что большинство придуманных им законов направлены на полное искоренение зла. Вместе с тем его не убавляется, и это поддерживает манихейский пессимизм. Люди разочаровались в своем уме; они загоняют его в машины, чтобы иметь возможность играть с ним (или на нем) и насмехаться над ним. Доверить свой интеллект машине — значит, по Бодрийяру, освободиться от всякой претензии на знание, подобно тому, как делегирование власти политикам позволяет нам смеяться над всякой претензией на власть. "Как очки и контактные линзы стали

нашими родовыми протезами, ибо мы теряем зрение, так и компьютер становится искусственным протезом теряющих способность мыслить людей". Являюсь я человеком или машиной? На этот антропологический вопрос больше нет ответа. Мы живем в эпоху конца антропологии, которая тайным образом конфискована машинами и новейшими технологиями. Недостоверность, которая возникает из несовершенства машинных сетей, и сексуальная недостоверность (кто я: мужчина или женщина?), связанная с техниками бессознательного и телесного, имеют нечто общее с недостоверностью, вызванной изменением статуса объекта в микрофизике. Нет больше отчуждения человека человеком, есть гомеостазис человека и машины. Бодрийяр отмечает, что в любом смешении людей с их собственным кодом всегда есть угроза кровосмесительной вирулентности, дьявольского изменения, появляющегося с целью испортить этот столь красивый механизм. Это выход на поверхность принципа Зла в иной

835

форме. В системах, развивающихся по пути всеобщей позитивности и утраты символов, зло в любых своих формах равносильно основному правилу обратимости. Формулируя проблему "куда же проникло Зло", Бодрийяр фиксирует: зло проникло повсюду, анаморфоз всех современных форм Зла бесконечен. В обществе, которое, встав на путь профилактики и умерщвления своих естественных отношений методами эстетической хирургии, хирургического облагораживания отрицательного, не желает иметь дела ни с чем, кроме четкого управления и дискуссий о Добре, — в таком обществе Зло трансформируется в различные вирусные и террористические формы, преследующие нас. Весь современный мир ислама стремится создать пустоту вокруг западной системы, пробивая время от времени единым действием или словом в этой системе бреши, через которые все наши ценности проваливаются в пустоту. Ислам довольствуется тем, что лишает Запад стабильности посредством вирусной атаки во имя принципа Зла, которому нам нечего противопоставить, а также путем постоянной угрозы внезапной разгерметизации и исчезновения воздуха ценностей, которым мы дышим. Мы, говорит Бодрийяр, "больше не умеем произносить проклятия. Мы умеем произносить только речи о правах человека — об этой благоговейной, слабой, бесполезной, лицемерной ценности, которая зиждется на просвещенной вере в естественную силу Добра, на идеализации человеческих отношений (тогда как для Зла не существует иной трактовки, нежели само Зло) ...Если в отношении той или иной вещи возникает необходимость установления права, то это означает, что сама эта вещь приближается к своей гибели... Права человека теряют свой смысл с того момента, когда человек перестает быть существом безумным, лишенным своей собственной сути, чуждым самому себе, каковым он был в обществе эксплуатации и нищеты. Человек стал, в своем постмодернистском воплощении, самоутверждающимся и самосовершенствующимся... Индивидуум податливый, подвижный, многогранный перестает быть объектом права; он — тактик и хозяин своего собственного существования, он более не ссылается на какую-либо правовую инстанцию, но исходит из качества своих действий и достигнутых результатов. Однако именно сегодня права человека становятся актуальной идеологией во всем мире. Это единственная идеология, имеющаяся в запасе на сегодняшний день. Это и говорит о нулевой ступени в идеологии, об обесценивании всей истории. Права человека и экология — вот два сосца консенсуса. Современная всемирная хартия — это хартия Новой Политической Экологии". Осмысливая, в частности, ход полемик о мере и степени ангажированности Хайдеггера идеологией национал-социализма, Бодрийяр отмечает, что "напрасная шумиха вокруг Хайдеггера не имеет собственно философского смысла, она... фанатично возвращается к своим истокам... и в конце века заново с болью переживает свой примитивный облик начала века. Говоря более обобщенно, ситуация с Хайдеггером симптоматична для коллективного возрождения, завладевшего обществом в час подведения векового итога: это возрождение фашизма, нацизма, истребления. Здесь и соблазн произвести новое исследование ранних периодов истории, обелить умерших и окончательно выверить все счета, и в то же время извращенное стремление вернуться к источникам насилия, всеобщая галлюцинация исторической правдивости Зла". По мысли Бодрийяра, самозащита философии, поглядывающей на двусмысленность своих мэтров, суть самозащита всего общества, обреченного, за неимением возможности породить другую историю, муссировать историю предшествующую, чтобы доказать свое существование и даже свои преступления. Именно потому, что "сегодня мы более не существуем ни политически, ни исторически (и в этом суть нашей проблемы), мы хотим доказать, что мы умерли между 1940 и 1945 годами, в Освенциме или Хиросиме: ведь это, по крайней мере, достойная история. Поскольку философия сегодня исчезла (в этом и состоит ее проблема: как существовать в исчезнувшем состоянии?), она должна доказать, что была окончательно скомпрометирована, как, например, в случае с Хайдеггером, или же была лишена голоса, как это произошло в Освенциме". Согласно Бодрийяру, сейчас слишком легко забывают, что вся наша реальность, в том числе и трагические события прошлого, была пропущена через средства массовой информации. Это означает, что сейчас уже слишком поздно все проверять и исторически осмысливать, так как для нашей эпохи, для конца нашего века весьма характерно исчезновение всех средств для выяснения исторической правды. Опасна не ностальгия по фашизму; действительно опасным, хотя и смехотворным, является это патологическое возрождение прошлого, в котором все как ниспровергатели, так и защитники факта существования газовых камер, как хулители, так и апологеты Хайдеггера становятся одновременно действующими лицами и почти сообщниками; опасна эта коллективная галлюцинация, которая переносит все отсутствующее воображение нашей эпохи, всякий смысл насилия и столь призрачной на сегодняшний

день реальности на другую эпоху, провоцируя при этом некое принуждение заново пережить ее и вызывая глубокое чувство вины, порожденное нашим неучастием в ней. Развивая данную идею во фрагменте "Post-scriptum" Бодрийяр пишет: "Я предлагаю заранее упразднить 90-е годы, чтобы мы сразу из 89-го года перенеслись прямо в 2000 год. Ибо, коль скоро этот конец века со всем своим пафосом умирания культуры, со своими

836

нескончаемыми стенаниями, знаменами, мумификациями уже наступил, неужели нам предстоит еще десять лет томиться на этой галере?" Критически оценивая метаморфозы в умонастроениях общественности Запада по поводу крушения коммунизма в качестве влиятельной и агрессивной геополитической системы, Бодрийяр отмечает: "Несомненно, эта оттепель, имевшая место в восточных странах, это высвобождение свободы из-под глыб льда являет собой необычную ситуацию, но чем становится свобода после того, как она выведена из замороженного состояния? Рискованная операция с весьма двусмысленным результатом... СССР и страны Восточного блока представляли собой, одновременно с морозильной камерой, испытательный стенд и экспериментальную установку для свободы, ибо именно там она была секвестирована и подвергнута высокому давлению. Запад же есть хранилище или, скорее, свалка свободы и Прав Человека... На Западе Свобода, идея свободы умерла самой настоящей смертью, и ее исчезновение четко прослеживается во всех недавних воспоминаниях. На Востоке она была убита, но преступление никогда не бывает безукоризненным. С экспериментальной точки зрения будет интересно увидеть, что делается со свободой, когда она снова появляется на поверхности, когда ее воскрешают, предварительно уничтожив все ее признаки... А что, если мы заметим, что единственное, в чем она проявляет поспешность, — это в рвении к автомобилям, электробытовым приборам и даже к психотропным средствам и порнографическим фильмам?.." По мнению Бодрийяра, если страны Востока приведут в движение весь огромный запас свободы, который они удерживали, то тем самым лишится стабильности хрупкий метаболизм ценностей Запада, который желает свободы не как действия, но как виртуального согласованного взаимодействия, не как драмы, но как глобальной психологической драмы либерализма. Внезапная инъекция свободы, как реальный обмен, как грубая и активная трансцендентность, как Идея, была бы целиком катастрофичной для нашей существующей в определенном температурном режиме формы распределения ценностей. Однако это как раз то, чего мы от них требуем: свобода или видимость свободы в обмен на материальные символы свободы. Получается поистине дьявольский договор, при котором одни рискуют потерять свою душу, другие — свой комфорт. Но, быть может, — заключает Бодрийяр, — "так даже лучше для обеих сторон". Бодрийяр формулирует "теорему о проклятой стороне вещей", согласно которой "есть одно ужасающее последствие непрерывного созидания позитивного. Если негативное порождает кризис и критику, то позитивное, возвеличенное до уровня гиперболы, порождает катастрофу в силу невозможности выделить

кризис и критику даже в гомеопатических дозах. Любая структура, которая преследует, изгоняет, закликает свои негативные элементы, подвергается риску катастрофы... Все, что извергает из себя проклятую сторону своей сути, подписывает себе смертный приговор". Как полагает Бодрийяр, всякое освобождение затрагивает в одинаковой степени и Добро, и Зло. Оно приносит свободу нравов и умов, но оно же дает волю преступлениям и катастрофам. Освобождение права и наслаждения неотвратимо ведет к освобождению преступления (это очень хорошо понимал маркиз де Сад, чего ему так никогда и не простили).

А.А. Грицанов

ПРОКЛ по прозвищу Диадох ("преемник") (412— 485) — древнегреческий философ-платоник. Родился в Константинополе.

ПРОКЛ по прозвищу Диадох ("преемник") (412— 485) — древнегреческий философ-платоник. Родился в Константинополе. Учился в Александрии, а затем в Афинах у Плутарха Афинского и Сириана, которого сменил в качестве главы платоновской Академии в 437. Умер в Афинах. Более полное представление о его жизни дает биография, написанная его учеником Марином, "Прокл, или О счастье". Считается систематизатором школьного платонизма; его литературно-философское наследие охватывает несколько тысяч страниц. К главнейшим трудам П. можно отнести его комментарии к 12 диалогам Платона, "Орфическую теологию", комментарии к Плотину, введение к философии Аристотеля, комментарии к трактату Порфирия "О пяти общих понятиях", "О промысле, судьбе и о том, что в нас", "Об ипостасях зла", комментарии к "Элементарам" Евклида, "Начала физики", "Первоосновы теологии", "Теология Платона". Во время путешествия по Азии познакомился с некоторыми восточными учениями. Вел жизнь аскета, соблюдая посты по египетской религии и культу Кибелы. Ему же приписывается утверждение, согласно которому философ призван быть "иереем целого мира". П. — самый яркий представитель афинской школы неоплатонизма (наряду с римской: Плотин, Порфирий, Амелий), сирийской (Ямвлих), александрийской (комментаторы) и пергамской (Юлиан, Саллюстий). Иногда П. называют последним схолархом школы. Если Плотин отличало страстное желание вернуться на свою истинную родину, устремленность за пределы этого мира к его последнему истоку (так, что он даже испытывал отвращение к своему рождению, стыдясь

собственного тела и не желая вспоминать ни родителей своих, ни места рождения), то в школе П. религиозная практика, молитвы солнцу, ритуалы стали необходимой составляющей самого образовательного процесса. Но ключевую роль играли также толкование текстов, философские беседы и так называемые незаписываемые занятия и семинары. Интересное сравнение Плотина и П. проводит Ю.А.Ши-

галин: "То, что Плотин прозревал в экстатическом порыве, Прокл открывает на кончике пера. Плотин впервые открыл все великолепие универсума и полностью узрел всю иерархию единого, ума, души и космоса. Прокл никогда не видел генад, но с точностью описал их, указав их местоположение между уровнем единого и умом, а также описал множество промежуточных ступеней между остальными ступенями иерархической структуры". Надо сказать, что до знакомства с философией П. увлекался риторикой. К П. можно возводить и четкую структуру так называемого квадриума. Как качественная сущность может рассматриваться сама по себе (субстанционально) и в отношении к другому (функционально); первым занимается арифметика, вторым — музыка. С количественной точки зрения, сущность может рассматриваться либо как неподвижная, либо как подвижная; первым занимается геометрия, вторым — астрономия. Что касается последующей ритуальной практики, то П. и сам писал гимны, посвященные богам. Их орфическое в целом содержание включало в себя и молитвы — прошения к богам, показательные с точки зрения того, что сам П. считал наиболее желательным и высшим. В "Гимне к Афродите" он взывает: "мой жизненный путь многотрудный // Сделай прямым справедливыми стрелами мне, о царица! // Всех недостойных страстей уйми леденящую силу!" Показателен и "Гимн к Музам"; если Платон хотел изгнать поэтов из полиса, то П. именно к музам обращается с просьбой укрепить его разум и увлечь его душу к священному свету. А в "Общем гимне ко всем богам" он просит излить ему "свет, разогнавший туман непроглядный // Дабы познал я вполне человека и высшего Бога". И в этом, можно сказать, главная цель П. Для его теологии характерно то, что высшего Бога он ставит даже над хором нестигаемых Мойр ("Гимн к Солнцу"); это божество способно изменить нить самой неизбежной судьбы, а в песнях, утверждает П., его прославляют и отцом Диониса, и Аттисом, и нежным Адонисом. В то же время П. отнюдь не чуждался политики, присутствуя в городских собраниях и подавая политические советы. Общее его стремление в этом отношении было таким: справедливость и умеренность в делах общественных. Для обозрения философии П. целесообразно обратиться к его "Первоосновам теологии", поскольку этот трактат в сжатом, отчеканенном виде дает изложение всей системы неоплатонизма. В нем П. выдвигает и обсуждает 211 тезисов. Речь последовательно идет о Едином и многом (в их статике, в их взаимопереходе, в их органическом сращении, результат которого есть актуальная бесконечность); о числах или Богах (П. дает определение числа и классификацию богов, ибо его учение о сверхмыслительных числах является одновременно и учением о богах; каждое число он называет Богом); об Уме (в этом разделе дается определение Ума и его ограничение сверху и снизу, устанавливается тождественное себе различие ума и рассматривается иерархия ума в отношении его универсальности); о Душе (типы души, определение и свойства души, круговращение и иерархия душ, носитель души). В целом П. четко выделяет четыре основные ступени бытия: Единое, Ум, Душа, Космос. Особенно следует подчеркнуть разработку П. области Чисел, промежуточной между Единым и Умом (что можно обнаружить уже у Платона в последующий период его творчества). Отнюдь не у всех неоплатоников она столь четко представлена — и как раз П. излагает ее весьма подробно. Каждое отвлеченное число, будучи бескачественным, превосходя всякий предмет и вещь, в этом отношении вполне аналогично Единому. И оно же, являясь принципом всякого различения и оформления, вполне аналогично Уму. Таким образом, Числа предстают как область, средняя между бескачественным Единым и окачественным Умом. Но что же такое само это Единое? Рассмотренное и статически, и динамически, и органически, оно есть универсальная жизнь, или живой организм бесконечности, как замечает А.Лосев, на которого мы в своей трактовке П. и ссылаемся. При этом у греческого мыслителя можно выявить девять основных типов бесконечности; сам он формулирует их так (Параграф 103 "Первооснов теологии"): "Все — во всем. Однако в каждом — особым образом. Действительно, в сущем — и жизнь, и ум, в жизни — и бытие, и мышление, в уме — и бытие, и жизнь; но все существует в одном случае мыслительно, в другом жизненно и в третьем сущностно". Таким образом, Единое рассмотрено П. само по себе, без всякого множества и до него; затем как Единое, которое объединилось со многим, но само по себе остается простым и неделимым смыслом этого множества; и, наконец, объединенность Единого и многого, в которой виден не только смысл, но и перечислимость всех входящих в нее моментов. Важной категорией у П. является понятие "причастность". Она указывает на то высшее, к чему низшее приобщается и от чего оно осмысливается; таким образом, эта категория позволяет нам понять обратный переход от многого к Единому. П. различает недопускающее причастности себе, допускающее ее, причастное. Это вообще особенность П. — то, что он и каждый член основной триады рассматривает тоже триадически. Эта намеченная еще Плотинем, произведенная Порфирием и развитая П. триада категорий применима к любому процессу. По существу она имеет универсальный методологический смысл: пребывание в себе, неделимое единство (в силу своей полноты провоцирующее выступление за свои пределы); исхождение (выступление из себя, эманация, переход во множественность); воз-

вращение в себя (возврат к изначальной целостности, но не отрицающее смысла и процесса исхождения; состояние единораздельного эйдоса, по А.Лосеву). Известным русским антиковедом, Ю.Шигалиным, "эпистрофе" вообще трактуется весьма принципиально; это наличие рефлексии, умение культуры двинуться вспять, к истокам, к твердой пребывающей почве, от которой можно оттолкнуться в движении вперед; это отсутствие наивности, неосознанности, безоглядной устремленности вперед: и именно "в этом самосознании и рефлексии в значительной степени и состоит само существо культуры и мысли в отличие от природы и бытия". Необходимо вновь отметить парадокс неоплатоновского Единого. Оно и выше всякого бытия, всякой сущности и ума, непричастно ничему; и является потенцией всякого бытия и всякой сущности; и охватывает собою все, все же и порождая. Отсюда и трудности в интерпретации неоплатоновской эманации. Ведь Единое свербытийно, сверхсущностно и сверхэнергийно. Оно абсолютно идентично с собой, трансцендентно и не выходит из себя. Как же ему, неопределимому, мы можем приписать эманацию, причем непрерывную? Некоторые авторы, кстати, отрицали учение об эманации уже у Плотина. А.Лосев также не принимает понимание эманации в грубо вещественном плане, трактуя ее как понятийно-логический, смысловой процесс, благодаря которому можно признать и бесконечное разнообразие вещей, и индивидуальность каждой (таким образом, эманация — это и принцип индивидуализации), и абсолютную неразличимость всех вещей в Первоедином. Итак, вслед за Единым П. рассматривает Числа, "сверхсущие единицы". Они выше бытия, ибо являются принципом самого бытия и его различения. Они также выше мышления, поскольку выступают принципом всякого разделения и объединения, без чего мышление не может осуществиться. Число, таким образом, занимая первое место после Единого, есть расчленяющая и объединяющая творческая сила. Сфера Ума начинается с сущего как первого качественного наполнения чисел. Затем идет область энергийного наполнения самого бытия, которую П. называет жизнью. А жизнь, сопоставляющая себя с собою же, и дает нам собственно мышление и познание. Итак, сферу ума образуют три ступени — бытие, жизнь, познание. Мировая душа (третья ипостась неоплатонизма) — не что иное, как принцип вечного становления Космоса. Как Ум есть у П. единство бытия и мышления, так Душа есть единство ума и тела. Душа привлекается для объяснения движения в мире, подобно тому как Ум привлекается для объяснения закономерности действий самой души. Соответственно, внутримировыми душами являются принципы становления отдельных тел. П. говорит о разных типах душ — божественных, душ ума и

душах изменчивых. Вообще душа обозначает у П. среднюю область между неделимым умом и делимыми телами. К свойствам души он относит ее бестелесность, бессмертие, отражение ею в себе всех форм ума, связанность ее с тем вечным телом, для которых она является оживляющим принципом и т.п. П. также говорит о круговращении душ и об их иерархии. Здесь мы также находим следующий парадокс: душа сама по себе бестелесна и, тем не менее, при ней всегда должно существовать ее собственное тело, принципом одушевления которого она и является. А поскольку душа вечна, то вечным должно быть и это тело. Поэтому мы находим у П. не только физическое, разрушимое тело, но и тело душевное, мыслительное и божественное. Но что же такое Космос? — не что иное, как телесное осуществление трех основных ипостасей неоплатонизма. П. рисует грандиозную картину всеобщего кругового движения универсума. Поскольку в этом движении всегда наличествует возврат к себе, это говорит о нестарении Космоса. Срединное положение в нем Солнца — Гелиоса — поддерживает мировое равновесие. Мифологическая триада П.: Гелиос — Аполлон, умная светоносная демиургия; Афина, умное светоносное знание; Афродита, умная светоносная красота. С философской точки зрения, быть может, самое интересное у П. (отмеченное и Гегелем в его "Лекциях по истории философии") — это диалектика бытия; П. показывает как последняя переходит "из своей сверхсущей и нераздельной замкнутости... в раздельно понимаемое инобытие и затем из этого инобытия возвращается к себе в обогащенном виде" (А.Лосев). Перейдем к тому, что можно было бы назвать этикой П. В центре здесь понятие "добродетель" как то, что воссоединяет нас с богами, приближая к Единому. В школе П. различали добродетели естественные, нравственные, общественные и более высокие, к каковым относились: очистительные, умозрительные и боготворческие (впрочем, последние признавались выше доли человеческой). Марин, ученик П., среди естественных добродетелей перечислял: безущербность всех внешних чувств, телесную силу, красоту, здоровье. Всеми ими, по его свидетельству, в полной мере обладал П. Как и прочими, восходя к боготворческим добродетелям. Традиционно особое место среди античных добродетелей занимала справедливость. Она трактовалась как некий "уклад, приводящий к миру все части души". Что касается проблемы зла, то причина последнего усматривается П. в отвращении человека от высшего, умопостигаемого мира, в привязанности к чувственному. Отсюда и задача человека — отвратившись от низшего мира, познать высшую силу своей души. Эту силу П. ставил выше даже ума, ибо она то и способна к восприятию первоединого. Поэтому П. называл ее "цветом нашей сущ-

ности" и "тем единым в душе, что лучше и ума в ней". Ее можно отождествить с мистическим энтузиазмом, со священным безумием, ведущим нас к слиянию с Божеством. П. признавал переселение душ, хотя отрицал переселение человеческих душ в тела животных. Итак, у П. мы находим виртуозно разработанную

диалектику (бытия и мифа), теологию и теософию, теургию, а также своеобразную эстетику и этику. Причем его этическое воззрение является в то же время и космологическим; ведь и человека, заявляет П., нужно рассматривать точно так же, "как весь космос, потому что и человек представляет собою маленький космос. А именно, он обладает умом, логосом, божественным и смертным телом, подобно Вселенной". Существует достаточно обоснованное мнение, что П. отличает не столько оригинальность, сколько систематичность и детальная аналитичность. Его философия оценивается как завершение античного неоплатонизма, доведение его до последней логической зрелости. А.Лосев называл П. "гением рассудка"; это "рассудочность, доведенная до музыки, до пафоса, до экстаза". А вот какой возвышенный образ философа встает в воспоминаниях его ученика, т.е. человека, непосредственно знавшего П. Как пишет Марин, он "был на редкость привлекателен на вид, и не только от хорошего своего сложения, но и от того, что душа его цвела в теле, как некий жизненный свет, испуская дивное сияние, с трудом изобразимое словом"; "он был свободен от низменных забот и всякой мелочности, волнуемый только самыми большими и общими вопросами о божеском и человеческом... ни жизни, ни смерти человеческой не придавал он значения, как иные; все, что иным кажется страшным, не внушало ему ужаса". И он был "совершенно чужд всякой необщительности, замкнутости и пристрастности". Но, пожалуй, самая замечательная оценка заключается в том, что этот последний великий мыслитель античного мира, живший в эпоху его заката и гибели, видится Марину самым счастливым из людей; при этом речь идет "о некотором совершеннейшем и всецелом счастье", которое складывается из счастья мудрых, но также и житейского благополучия. Справедливо будет подчеркнуть в П. живое единство "интеллектуальности и интимности, углубленного логического продумывания и безотчетного вдохновения" (А.Тахо-Годи). Философия П. пользовалась огромным влиянием в средние века и эпоху Возрождения. Интересно, что А.Лосев ставил П. даже выше основателя школы Плотина "в отношении огромной аналитической силы его ума, большого разнообразия его интересов в отношении мастерства микроскопических исследований отвлеченнейшего логического предмета, а также в отношении тончайшего философско-филологического вникания в текст Платона". Его последователями можно считать Николая

Кузанского, Пико делла Мирандолу, Иона Петрици и др. П. считал своими покровителями Афины и Аполлона, стремясь сочетать, объединить философское мышление и поэтическое видение, мудрость и искусство.

Н.С. Семенов

ПРОЛЕГОМЕНЫ (греч. *prolegomena* — говорить наперед) — в западноевропейской интеллектуальной традиции определенный объем предварительных замечаний о предмете,

ПРОЛЕГОМЕНЫ (греч. *prolegomena* — говорить наперед) — в западноевропейской интеллектуальной традиции определенный объем предварительных замечаний о предмете, архитектонике, целях, задачах и методах той или иной научной дисциплины. Кант обозначил введение к "Критике чистого разума" "Пролегоменами ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в качестве науки". П. традиционно призваны постулировать статус науки, дисциплины в системе рационального знания, обуславливаемый ее функциями в последнем. Элиминация так называемого "основного вопроса философии" из структуры П. философского знания является свидетельством ее позитивной деидеологизации, демифологизации и внутреннего освобождения.

А.А. Грицанов

ПРОПЕДЕВТИКА (греч. *propaideio* — предваряю) — сокращенное изложение какой-либо науки в систематизированном виде, т.е. подготовительный, вводный курс в какую-либо науку,

ПРОПЕДЕВТИКА (греч. *propaideio* — предваряю) — сокращенное изложение какой-либо науки в систематизированном виде, т.е. подготовительный, вводный курс в какую-либо науку, предшествующий более глубокому и детальному изучению соответствующей дисциплины. В философской традиции до Канта П. часто называли общий курс аристотелевской логики, предваряющей изучение конкретных наук как специальных отраслей знания. Кант в качестве философской П. предложил рассматривать свою трансцендентальную философию (в строгом смысле — трансцендентальную логику), исследующую источники и границы чистого разума. Гегель, в свою очередь, значение П. приписывал диалектической логике, предметом которой выступает мышление как таковое.

А.Н. Шуман

ПРОСВЕЩЕНИЕ — под П. принято понимать культурно-идеологическое и философское движение общественной мысли, связанное с эпохой утверждения капиталистических отношений.

ПРОСВЕЩЕНИЕ — под П. принято понимать культурно-идеологическое и философское движение об-

щественной мысли, связанное с эпохой утверждения капиталистических отношений. Будучи закономерной ступенью в культурном развитии любого государства, вступающего на путь индустриализма, П., независимо от национальных особенностей его проявления в той или иной стране, отличается целым рядом общих черт, среди которых: демократизм, связанный с необходимостью приобщения к культуре и знанию широких слоев общества; рационализм, означающий веру в неограниченные возможности человеческого разума (согласно Канту, П. — это "выход из состояния несовершеннолетия", ко-

840

торое есть "неспособность пользоваться своим рассудком без руководства с чьей-либо стороны... Имей мужество пользоваться собственным умом"); исторический оптимизм, вера в прогресс науки и общества, в наличие единых целей исторического развития. В строгом смысле слова П. впервые оформляется во Франции — стране, где его основные черты выразились с наибольшей классической четкостью и радикальностью, приобретая наиболее яркие и последовательные формы. Зародившись в начале 18 в., оно развивалось в обстановке острого кризиса абсолютизма, вплоть до начала Французской революции 1789, свержения монархии и якобинской диктатуры. У истоков французского Просвещения стояли Вольтер, Монтескье, Ж.Мелье. С середины 1740-х развернули свою деятельность Ламетри, Дидро, Кондильяк, Руссо, Гельвеций и Гольбах. Начиная с этого времени и вплоть до начала 1780-х ими, вместе с не прекращавшим свою деятельность Вольтером, были разработаны основные идеи просветительского мировоззрения: приоритет разума как высшей инстанции при решении всех проблем человеческого общества, свободомыслие и антидогматизм, антиклерикализм, политический радикализм. Передовые взгляды французских философов-просветителей в значительной мере определили содержание просветительской мысли в целом, оказав заметное влияние на последующее развитие философии. Сравнительно поздно — с середины 18 в. — на путь П. вступила Германия, где в это время сложилась целая Плеяда блестящих мыслителей: Лессинг, Гердер, Гете, Шиллер и др., оказавшие большое влияние и по сути Подготовившие почву для великих идеалистических систем Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. В отличие от французского, немецкое П. отличалось крайне осторожным отношением к религии, что в определенной мере было связано с предшествующей П. эпохе Реформации, решившей часть крайне остро стоявших в католической Франции проблем или, по крайней мере, смягчившей их благодаря введению здесь специфически немецкой формы протестантизма — лютеранства. Другой особенностью немецкого П. явилось наличие здесь в отличие от ряда других стран объединяющей идеи, сумевши сплотить различных по духу его представителей — от самых радикальных до, в большинстве своем, очень умеренных. Такой стала идея национального единства немецкого народа, его права на свободное развитие национальной культуры, литературы и языка, что впоследствии во многом содействовало складыванию единого германского государства. Можно отметить такую черту немецкого П., в целом, и немецкой литературы, в особенности, как их высокую степень философичности, что во многом способствовало их единству с высочайшими образцами профессиональной немецкой философии. Во второй половине 18 в. и в начале 19 в. просветительские идеи развиваются в Северной Америке (Т.Пейн), в России (А.Радищев, И.Новиков и др.).

Т.Г. Румянцева

ПРОТАГОР (480—410 до н.э.) — древнегреческий философ

ПРОТАГОР (480—410 до н.э.) — древнегреческий философ. П. — известнейший из софистов (называл себя "софистом и учителем людей"), один из основателей этой школы. Был близок к окружению Перикла. Сочинения П.: "Наука спора", "О первоначальном порядке вещей", "О государстве", "О добродетелях", "О сущем" и др. В 411 до н.э. был обвинен в атеизме и приговорен к смертной казни, книга "О богах" была сожжена. После помилования изгнан из Афин. П. приписывается авторство фразы: "О богах невозможно знать ни того, что они есть, ни того, что их нет, каковы они по виду; а причина тому, неясность вопроса и краткость человеческой жизни". Главное положение философии П.: "Человек есть мера всех вещей — сущих в их бытии и несущих в их небытии". Невозможна всеобщезначимая истина. Всякое мнение, по П., истинно и всякая истина есть чье-то мнение. Для одного и того же человека никогда одно и то же не бывает истинным раз и навсегда, в различное время, ибо "тот же" человек становится другим человеком. В этом смысле, по мнению П., все относительно. Невозможно противопоставлять "человеческое" (основанное на чувственном опыте) знание "божественному" (проникающему в скрытую сущность явлений). Не существует, согласно П., никакой "сущности явлений", кроме собственно явлений. "П." — название одного из сочинений Платона, в котором речь идет о поучительности добродетели и ее единстве.

А.А. Грицанов

"ПРОТИВ МЕТОДА" ("Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge", 1974) — программное сочинение Фейерабенда, ...

"ПРОТИВ МЕТОДА" ("Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge", 1974) — программное сочинение Фейерабенда, в котором излагается его позиция эпистемологического анархизма. Работа посвящена Лакатосу и первоначально задумывалась как часть их совместного проекта, в рамках которого

Лакатос должен был отстаивать позиции критического рационализма, а Фейерабенду отводилась роль его оппонента. Будучи опубликована уже после смерти Лакатоса, работа стала своеобразным итогом многолетней полемики Фейерабенда с рационалистическими версиями философии науки. После ее первой публикации в Лондоне, работа многократно переиздавалась на разных языках. В русском переводе "Против методологического принуждения. Очерк анархистской теории познания" она выходит в 1986. Центральной темой работы становится обоснование принципа методологического анархизма как более соответствующего подлинной динамике научного

841

знания, лишь весьма отдаленно напоминающей последовательное и четкое приближение к всеобъемлющей истине. В действительности история науки — это история проб, ошибок и заблуждений, она гораздо сложнее и интереснее, нежели ее последующие рационалистические реконструкции. Возможность ее кумулятивной интерпретации обеспечивается соответствующей научной идеологией, ориентированной на последовательную десубъективацию знания и преподнесение его эволюции в предзаданном контексте приближения к объективной истине. Из разнообразного исторического дискурса при этом вычлениются только те факты, которые работают на современный стандарт, а все конкретно-индивидуальное и психологически-личностное отбрасывается как случайное и несущественное. Оформляющийся при этом образ науки наделяется характеристиками высшего арбитра в вопросах познания, независимого от авторитетов веры или политики, мнения толпы или поветрий моды. Подобная абсолютизация науки и ее методологии необходимо должна быть оспорена, поскольку, с одной стороны, глупо ограничивать себя отдельными эпистемологическими предписаниями, когда обращаешься к анализу неизвестных явлений. Возможно, их секреты лучше раскрываются исходя из каких-либо альтернативных точек зрения. В любом случае, многообразие познавательных стратегий всегда более перспективно, чем их дефицит. С другой стороны, безусловное доминирование науки в сферах познания, образования и культуры антигуманно по своей сути. Своими установками на объективацию и стандартизацию знания наука пресекает гуманистический интерес к личности, индивидуальности, загоняя человека в искусственные тиски всеобщих истин и штампов. Методологический анархизм, провозглашаемый Фейерабендом, выступает тем самым как способ преодоления консервативных и антигуманных традиций научной рациональности. Критикуя классиков анархистской идеологии, Фейерабенд упрекает их в непоследовательности позиций. Отвергнув социальные и политические ограничения, они не рискнули посягнуть на науку, понятую ими как царство разума и свободы. Реальная история анархизма в целом не отличалась особой последовательностью, поскольку ее участники, чрезмерно радея о всеобщем счастье и благоденствии, сами выделялись пуританской самоотверженностью и серьезностью. Связывая свои позиции с анархизмом, Фейерабенд апеллирует лишь к наиболее устойчивому значению этого термина, предпочитая называть себя "философским дадаистом". Оспаривая идею метода как наиболее правомерного и обязательного правила научной деятельности, Фейерабенд указывает на то обстоятельство, что фактически все крупнейшие теории и открытия возникали не благодаря, а вопреки существующим методам, выступая как исключение из правил, но не само правило. Сложившаяся практика обоснования необходимости научных методологий убеждает не столько силой аргументов, сколько пропагандистским воздействием образования и обучения. Процесс освоения научных знаний фактически воспроизводит те же механизмы внушения и дрессуры, что и воспитание маленьких детей. Успех здесь обеспечивается преимущественно повторением, но не аргументацией, а авторитет правила есть лишь "каузальное следствие" полученного воспитания и уважения к учителю. Отсутствие четких методологических образцов конкретизируется также в невозможности четкого разделения идеи и действия. Считая, что "правильная идея" предваряет последующие процедуры открытия и обоснования, теоретики науки используют те же пропагандистские приемы подтасовки фактов. В реальной истории идеи и действия всегда взаимозависимы, где не только идея направляет действие, но и методологические процедуры корректируют идею, в своей окончательной редакции подчас весьма отличающейся от первоначальной. Тем самым у истоков всякой теоретической и методологической ясности находится содержательная путаница и экспериментирование, а прогрессивность идей и правил осознается лишь постфактум. Не существует унифицированного рецепта научного открытия, в силу чего ограничивающие творчество методологические стандарты научной рациональности должны быть заменены новым анархистским принципом: "все дозволено" ("anything goes" — все сойдет, все подходит; в авторском немецком переводе "mach, was Du willst" — делай, что хочешь). Практическая реализация данного требования предполагает легитимацию в научном дискурсе целого ряда принципов, противоречащих признанным канонам научности. Одним из центральных требований научного познания является необходимость согласования теорий с фактами и с существующей научной традицией. Отражая позицию эмпиризма и верификационизма, это требование предполагает индуктивное надстраивание новых теорий над старыми в случае их подтверждения фактическим материалом. Альтернативой такому подходу Фейерабенд выдвигает принцип контриндукции, ориентирующий исследователя на создание теорий, несовместимых ни с традицией, ни с хорошо обоснованными фактами. Правомерность контриндукции доказывается им двумя основными линиями аргументации. Во-первых, критика тезиса о возможности создания альтернатив только в ситуации возникновения новых фактов, противоречащих существующей теории, и необходимости согласования новых версий

интерпретации со старыми. С его точки зрения, создание альтернативных теорий должно сопровождать все периоды развития науч-

842

ного знания, поскольку сопоставление альтернатив позволяет наиболее убедительно продемонстрировать их достоинства и недостатки, как правило, незаметные при внутреннем анализе. Во-вторых, опровержение методологической установки индуктивизма на необходимость сопоставления новых теорий со сферой обоснованного фактического материала. По мнению Фейерабенда, альтернативы достаточно легко надстраиваются над фактами, поскольку ни одна из них не в состоянии объяснить всего комплекса фактического материала и может претендовать на интерпретацию лишь отдельного фрагмента действительности. Роль контриндукции при сопоставлении теории с фактами возрастает в связи с непрелюбой концептуальной нагруженностью любых данных наблюдения, исходной предпосылочностью познания, "предрасудки" которого обнаруживаются лишь благодаря внешней оценке. В этой ситуации альтернативный стандарт также задает не только образы иного мира, но и помогает понять границы и возможности собственной реальности, а последовательное проведение принципа анархизма склоняет к мысли об условности и относительности всякой претензии на окончательную истину. Тезисы эмпиризма о совместимости (consistency) теории и, соответственно, об избыточности альтернатив исходя из соображений экономии едва ли приближают человечество к истине. При сравнении двух теорий, по-разному интерпретирующих один и тот же набор фактов, преимущество имеет более старая и известная, но не обязательно лучшая. Согласно бытующей точке зрения, заслуженная и авторитетная концепция будет сохранять свой привилегированный статус в науке до тех пор, пока не возникнут противоречащие ей факты, которые, в свою очередь, оправдывают появление альтернативных гипотез. Парадокс эмпиризма заключается, однако, в том, что новые факты не могут возникнуть без новых идей и альтернативного мировоззрения. Эффективность теории обеспечивается за счет сужения эмпирического материала и игнорирования тех феноменов, которые она не в состоянии объяснить. Живая связь с действительностью постепенно утрачивается, и теория начинает работать лишь на последовательное достраивание своей искусственной модели мира, сознательно очищаемой от противоречащих ей фактов и явлений. Будучи усилена структурами государства и образования, теория постепенно превращается в форму идеологии, успех и стабильность которой выступают как результат конформизма, но не декларируемой согласованности с действительностью. При отсутствии альтернатив теория превращается в разновидность мифа, целенаправленно культивируемого своими "священниками и нобелевскими лауреатами", и базирующегося скорее на ловком обмане, чем на беспристрастной исти-

не. Прогресс науки нуждается не столько в единстве мнений, сколько в пролиферации самых разнообразных версий и идей. Термин "пролиферация" почерпнут Фейерабендом из биологии, где он обозначает процесс спонтанного, неконтролируемого размножения. Принцип пролиферации конкретизирует эпистемологический анархизм, ориентируя науку на постоянное продуцирование конкурирующих друг с другом альтернативных гипотез и теорий. При этом в системе научного знания правомерны любые позиции, какими бы устаревшими и абсурдными они не казались. Идея должна соотноситься только с идеей, в силу чего аргументация посредством апелляции к фактам изначально не корректна. При этом ни одна идея не заслуживает того, чтобы быть отправленной на свалку истории, поскольку ее эвристический потенциал всегда может быть востребован в контексте возникновения альтернативных теорий и методов. В качестве примеров подобного ренессанса забытых идей могут служить пифагорейский гелиоцентризм, китайская медицина, атомизм. История науки неоднократно превращала миф в теорию и теорию в миф, в силу чего пролиферация, ведущая к конкуренции альтернативных концептуальных моделей, оказывается методологически более предпочтительной, нежели кумулятивистский принцип соответствия. Возвращаясь к тезису индуктивизма о необходимости соответствия теорий фактам, Фейерабэнд указывает на проблематичность этой идеи, реализующейся всегда лишь с известной долей приближения и аппроксимации. Говоря о непрелюбом существовании группы фактов, не согласующихся с заданными теоретическими принципами, Фейерабэнд обращает внимание на неизбежное присутствие в рамках любой теоретической конструкции *ad hoc* гипотез, призванных обосновать возможную степень количественной ошибки или качественное расхождение теории с очевидно наблюдаемыми фактами. Принцип соответствия, выступающий как канон научной деятельности, тем самым изначально вступает в противоречие с ее реальной практикой. Гипотезы *ad hoc* указывают на невозможность корректного согласования теории с фактами, при этом, если следовать необходимому в данной ситуации требованию фальсификации, то придется отказаться от всех теорий как несостоятельных. Беспристрастная и объективная интерпретация фактического материала представляется в целом едва ли возможной. В истории науки не существует "голых фактов", а все данные наблюдения изначально теоретически нагружены. В мировоззрении ученого рационализированные теоретические установки переплетаются с комплексом неосознаваемых метафизических и историко-культурных предрасудков, влияющих не только на идеи, но и на язык наблюдения, и на сам опыт наблюдения. Невозможность

843

реального разведения чувственного ощущения и его репрезентации в языке порождает феномен "естественной интерпретации", в рамках которой идеологическая ангажированность человеческого опыта нивелируется и исследователь оперирует фактами как наиболее объективными аргументами. При этом несовместимость факта с теорией подчас может быть обусловлена не столько некорректностью теории, сколько теоретической испорченностью самого факта, его "заидеологизированностью". Реальным выходом из этой ситуации является замена одной естественной интерпретации на другую, что предполагает одновременное введение нового языка наблюдения и, соответственно, нового опыта восприятия. Процесс этот возможен лишь при наличии альтернативной идеи, позволяющей взглянуть на мир под другим углом зрения. Альтернатива при этом выступает не столько в роли серьезного оппонента проповедуемой большинством теории, сколько в функции катализатора внутренних противоречий. Формы ее первоначальной репрезентации могут маскироваться как гипотезы, создающие иллюзию некоторого конформистского синтеза, однако в действительности реализующие уже новую парадигму исследования. В качестве примера создания подобной альтернативной версии интерпретации и языка наблюдения Фейерабенд рассматривает конкретные шаги и процедуры доказательства Галилеем коперниканской теории. Идеи гелиоцентризма противоречили очевидным данным наблюдения, свидетельствующим в пользу неподвижности Земли, и аристотелевской космологии, органично увязывавшей все формы природных взаимодействий, в том числе и сенсорный опыт человека, в единую модель движения. Эта модель базировалась на естественном доверии к человеческому восприятию, поскольку последнее представляло собой адекватное воспроизведение реальной формы видимого объекта. Сущность движения, по Аристотелю, состоит в переходе формы от действующего к испытываемому воздействию, в процессе чего объект приобретает свойства взаимодействующего с ним объекта. Тем самым под единое теоретическое обоснование подводились онтологические и гносеологические характеристики человека и Универсума. Первоначальный шаг Галилея в дискуссии с аристотеликами был продиктован стремлением обосновать возможность иных естественных интерпретаций за счет указания на относительность человеческого восприятия движения и покоя. Обоснование этого принципа идет у него не только через апелляцию к наблюдаемым фактам их взаимозависимости, но и через отсылку к известным со времен Парменида и Платона логическим парадоксам движения. Теоретическая интерпретация, обосновывающая новый язык наблюдения, здесь фигурирует в форме анамнесиса, знакомого, и в

силу этого приемлемого, но забытого знания. Новая интерпретация движения при этом вводится как гипотеза *ad hoc*, указывающая на возможность различного видения движения относительно конкретного и всеобщего, земного и небесного. В свою очередь, оформление новой теоретической позиции и языка наблюдения позволяет Галилею предлагать и новые методологические приемы, связанные с использованием телескопа для наблюдения за небесными светилами. Телескоп при этом стал тем фактором, который трансформировал существовавший сенсорный опыт, покоящийся на абсолютном доверии к данным наблюдения, и утвердил идеологию инструментального познания, обеспечивающего максимальный эффект за счет искусственного сужения и преобразования эмпирической сферы исследования. Пример с Галилеем показывает, что новая концептуальная модель в совокупности таких ее элементов, как сенсорный опыт, язык наблюдения, теоретические обоснования и методологические правила, создается практически из ничего, в ситуации несомненной убедительности птолемеевской космологии. Своим успехам она обязана пропагандистской ловкости Галилея, умело спекулировавшего как на оригинальном соединении античных авторитетов и визуальных парадоксов движения, так и на идеологических лозунгах эпохи, порывавшей со всем средневековым и аристотелевским. Свое подлинное обоснование коперниканская теория получила гораздо позднее, после того, как были созданы соответствующие вспомогательные дисциплины типа оптики, физиологии восприятия и т.п. Однако вес и авторитет в науке она приобрела благодаря Галилею, который, поверив в весьма неубедительную для своего времени идею, сумел по-новому взглянуть на очевидные для всех факты. Процесс утверждения коперниканской теории в науке 17 в. тем самым детерминируется не столько приоритетами истины, сколько комплексом совершенно алогичных обстоятельств (пропаганда, гипотезы *ad hoc*, апелляции к забытым авторитетам и т.п.). Победа разума оборачивается его забвением на определенном временном промежутке, и в конечном итоге Птолемей был побежден лишь после того, как был искусственно создан новый тип рациональности. При этом аналогичные ситуации неоднократно воспроизводились в динамике науки, сопровождая практически все значительные теории и открытия. На основании анализа галилеевского опыта аргументации Фейерабенд делает вывод об отсутствии в истории науки каких-либо четких разграничений между постулируемыми в методологической традиции контекстами открытия и оправдания (обоснования). Согласно позитивистской философии науки, ситуация открытия новых истин иррациональна и не подлежит возможной теоретической экспликации и унификации, в то время

как процесс доказательства и апробации новых идей должен подчиняться существующим научным стандартам и логике. Спектр аргументации, использованный Галилеем, перечеркивает эту посылку и свидетельствует об иррациональности не только научного открытия, но и реальной практики его обоснования. Разведение этих моментов представляется Фейерабенду неправомерным и в силу неизбежной зависимости идеи от соотнесенных с ней методологических процедур, существенно корректирующих теоретическую позицию учено-

го при переходе от одной эмпирической сферы исследования к другой. Теория и опыт существуют всегда в неразрывной целостности, где теория полагает определенный опыт, а опыт возможен лишь в его непосредственной зависимости от соответствующего теоретического контекста. Апелляция к Галилею помогает Фейерабенду в развенчании еще одной популярной идеи кумулятивистской методологии, связанной с представлением о некоторой "вневременности" истины, ее независимости от проповедующих ее людей и сопутствующих ей исторических событий. В рамках такого подхода история науки изначально сглаживается, наличие возможной полемики между альтернативными точками зрения не принимается в расчет, а путь к истине выглядит как последовательное надстраивание новых идей над старыми. В противовес этой позиции Фейерабенд предлагает рассматривать науку, исходя из закона неравномерности ее развития, понимаемого им как конкретизация ленинской идеи о неравномерности исторического развития. В научном дискурсе, так же как и в культуре в целом, всегда переплетаются самые разнородные идеи, начиная от уходящих в глубокую древность верований и заканчивая предвосхищением будущих открытий. Их полемика и конфликт подчас создают предпосылки для усиления "слабого звена", как было в случае с коперниканством, которое, посредством хорошо организованной пропагандистской кампании, вдруг становится наиболее передовым и правильным. Неожиданность успеха новой теории при проверке оказывается не столь уж случайной и внезапной. Ее победа обеспечивается искусной реанимацией идей, как правило, представленных в культурном пространстве, однако не воспринимаемых всерьез на фоне признанных научных стандартов и авторитетов. Нередкие исторические метаморфозы, воскрешающие к жизни признанные когда-либо и кем-либо абсурдными версии, убеждают исследователя в правомерности еще одной методологической установки, получившей у Фейерабенда название "принцип упорства". Ученый необходимо должен придерживаться принятой позиции, какой бы невероятной и неубедительной она ни казалась. В конечном итоге дозволено все, и победа определенной альтернативы выступает как результат в большей степени настойчивости и мастерства ее адептов, но не желаемого успеха в объяснении и предсказании фактов. Полемизуя с Лакатосом по поводу правомерности серьезного отношения к научным стандартам, Фейерабенд опять возвращается к идеям эпистемологического анархизма и дадаизма, считая, что пролиферация стандартов и мнений всегда работает в пользу прогресса и гуманизма. При этом дадаист отличается изначальным снисходительно-ироничным отношением к любым всеобщим правилам, в особенности тем, которые возлагают на себя миссию высшей инстанции в определении истины. Дадаист защищает всегда позицию слабого, находящегося в оппозиции, будучи готов критиковать даже собственную программу, если она вдруг станет доминирующей идеологией научного дискурса. Его позиция напоминает поведение "двойного агента", работающего на разные стороны, поскольку основным своим кредо он считает беспредпосылочность и вредность идеологического закрепления унифицированных авторитетов "Истины", "Долга", "Справедливости" и т.п. Вместе с тем критическое отношение к общепризнанному знанию дадаиста существенно отличается от попперовского принципа фальсификационизма. В соответствии с последним теория должна быть отброшена, если она не в состоянии справиться с возникшей проблемой и вынуждена прибегать к искусственным уловкам типа *ad hoc* гипотезы. При этом проблема появляется в ситуации нарушения ожидаемых фактов, вытекающих из существующих теоретических интерпретаций. Несоответствие теории и фактов заставляет исследователей создавать новую теорию для решения уже очерченной в прежней концептуальной матрице задачи, одновременно воспроизводя в своем содержании те теоретические идеи и правила, которые хорошо зарекомендовали себя в прошлом. Новая теория в равной степени должна быть подвергнута критике, и если она ее выдерживает, то может претендовать на статус адекватного знания, в обратном случае процесс начинает воспроизводиться по-новому. Критический рационализм Поппера тем самым основывается на возможности интеграции старых теорий в новые, поскольку и те, и другие ориентированы на описание примерно одной и той же группы фактов, но отличаются объемом эксплицируемого эмпирического материала. Новая теория оказывается более прогрессивной, поскольку включает в свое содержание большее количество анализируемых фрагментов действительности. Сохраняя в своем контексте "истинные" идеи и факты предыдущих знаний, теории оказываются взаимно соизмеримыми, что и обеспечивает возможность их беспристрастной оценки и критики. Полемика с Поппером строится Фейерабендом на основании контраргумента о несоизмеримости теорий. Каждая из них

базируется не только на различных идеях, но и на собственном фактическом материале, языке наблюдения и опыте восприятия. Новая теория, как правило, просто отбрасывает старые проблемы как несущественные или псевдонаучные, конкретизируя себя в изначальном ином направлении исследования. Игравшие существенную роль рассуждения прошлых эпох о характеристиках опоры, на которой покоится Земля, о весе флогистона и свойствах эфира, об абсолютной скорости Земли и т.п., в последующей истории науки вызывают не более, чем усмешку. При этом сам ход попперовского рассуждения о проблеме, свидетельствующей о несоответствии теории и факта, что предвещает необходимость возникновения новых версий интерпретации, кажется Фейерабенду несколько натянутым. Факты изначально предзаданы соответствующим теоретическим контекстом, и противоречие здесь едва ли возникнет, поскольку замечается лишь то, что работает на нужный научный стандарт. Одновременно, реальная логика науки идет не столько через расширение эмпирической сферы исследования, сколько через ее сужение. Галилей, в

отличие от Аристотеля, не претендовал на объяснение всех форм изменений, но обращался лишь к анализу механических движений. И наконец, требование отбрасывать теорию в случае ее успешной критики как неадекватно объясняющей всю известную область фактического материала, приведет к необходимости отказа от всех существующих научных моделей, поскольку ни одна из них не может претендовать на согласование со всеми фактами. Тезис о несоизмеримости теорий подкрепляется Фейерабендом неожиданными реминисценциями в исследовательские традиции антропологии, философии мифа и языкознания. Специально обращаясь к анализу архаического типа мышления, на примерах древнегреческого эпоса и керамической живописи он показывает существование здесь изначально иной идеологии, вмещающей в себя как необходимые теоретические обоснования, так и соответствующий им визуальный опыт видения и воспроизводства мира. Будучи связан с магической практикой, с комплексом обязательных табу, защищающих его от внешних оценок и критики, миф фактически представляет такую же содержательно согласованную и идеологически пропагандируемую конструкцию, что и современная наука. Основное отличие между ними лишь в сфере толерантности к другим формам культурного творчества. Отталкиваясь от идеи аддитивного устройства космоса и человеческого бытия, миф оказывается более терпимым по отношению к альтернативным верованиям, чем современная наука. Тем самым претензии современной науки на исключительные привилегии в общественной жизни оказываются более чем сомнительными. По своим характеристикам она выступает мифом

20 в., однако отличается гораздо большей агрессивностью в отношении иных форм культурного творчества, нежели любая идеология прошлого. Пафос научного убеждения соединен сегодня с силой государства, обеспечивающего обильное финансирование научных разработок, что неизбежно ущемляет интересы альтернативных способов освоения действительности. При этом, выступая основой государственной политики образования, наука изначально закрепляет нужный ей способ мировосприятия, формируя снисходительное отношение к несопадающим с ее стандартами моделям мира. Подобные привилегии научного дискурса должны быть, по мнению Фейерабенда, отменены как не согласующиеся с принципами демократии и гуманизма. Наука должна быть отделена от государства, так же как отделены от него церковь, миф, искусство, народная медицина и т.п. Предваряя возможные возражения об особой полезности науки для развития техники и производства, Фейерабенд указывает на возможное существование аналогичных проекций в рамках иных форм культуры, не реализовавших пока еще свой потенциал должным образом. При этом сам факт отделения науки от государства совсем не обязательно предполагает гибель науки, поскольку, с его точки зрения, всегда найдутся чудаки, готовые заниматься научными изысканиями не ради денег, но ради высоких идеалов истины. Реализация данного требования создаст лишь одинаковые условия для "честной игры", в рамках которой каждый сможет найти свою особую нишу существования и выбрать собственный стиль жизни и мышления. Работа Фейерабенда стала заметным скандалом в постпозитивистской философии и методологии науки, что в какой-то мере оправдало возлагаемые на нее надежды автора. Сочинение изначально было ориентировано на некий эпатаж общественного мнения, обеспечивающий шумный успех и заставляющий прислушиваться к высказанной позиции. Вызвав нарекания со стороны практически всех известных представителей современной философии науки, обвинявших Фейерабенда в релятивизме и утопизме его эпистемологического анархизма, работа, тем не менее, оказала существенное влияние на оформление теоретических позиций целого ряда лидеров постмодернистского дискурса (Рорти, Ф.Джеймисона и др.).

Е.В. Хомич

ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ (от греч. член Ареопага, судебной коллегии в античных Афинах) — христианский неоплатоник 5 или начала 6 в., представитель поздней патристики.

ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ (от греч. член Ареопага, судебной коллегии в античных Афинах) — христианский неоплатоник 5 или начала 6 в., представитель поздней патристики. Наиболее известными мыслителями, ассоциировавшимися с П.-Д.А., выступали: Петр Ивер (412—488), Север Антиохийский и др. Главное сочинение П.-Д.А. — "Corpus Areopagiticum" —

846

включает четыре трактата ("О божественных именах", "О небесной иерархии", "О церковной иерархии", "О мистическом богословии") и десять посланий. Труды П.-Д.А. (в переводе на латинский язык, осуществленным Иоанном Скотом Эриугеной) стали известны на Западе с 9 в. и стали предметом комментариев Фомы Аквинского, М.Фичино и др. Сочинения П.-Д.А. написаны от имени персонажа новозаветных "Деяний апостолов" (17, 34) — образованного гражданина Афин, обращенного в христианство в 1 в. проповедью апостола Павла, первого христианского епископа своего города. (Данная точка зрения просуществовала до 16 в.) Первая полемика по поводу трудов П.-Д.А. датируется 533 (дискуссия между православными богословами, отрицавшими их аутентичность, и адептами монофизитства). В дальнейшем сомнения в подлинности "Corpus Areopagiticum" высказывали Л.Валла, Эразм Роттердамский и др.: ряд особенностей трактатов и посланий П.-Д.А. (стилистика, культовые реалии, текстуальные заимствования из Прокла) требуют датировать их периодом не позже второй половины 5 в. В основании миропредставления П.-Д.А.

лежит неоплатоническое представление о принципиальной неопишумости и неопределимости Бога наряду с идеей об условной осуществимости богопознания посредством построения иерархии аналогий. (Так, по мысли П.-Д.А., Бог неизречен, "Божественный мрак" таинственен, "Божественный свет" недосигаем "по причине преизбытка сверхсущностного светолития" и незрим "по причине чрезмерной ясности".) Иерархическая онтология, присущая неоплатонизму, апплицируется П.-Д.А. на сопряженную социальную проблематику: "церковная иерархия" выступает прямым продолжением "иерархии небесной". Так, по версии П.-Д.А., мировая лестница выглядит так: "пресветлый мрак", единый Бог — серафимы, херувимы, престолы; господства, силы, власти; начала, архангелы, ангелы (это строение "небесной иерархии"). Далее — епископы, священники, диаконы; монахи, члены христианской общины, оглашенные. Ниже церковной иерархии — остальной мир: разумные существа, живые неразумные существа, безжизненные тела. Образ церкви у П.-Д.А. акцентированно статичен: иерархия людей — прямое продолжение иерархии ангелов — суть цепь отражений чистого света в ничем незамутненных зеркалах. Эта последовательность, согласно П.-Д.А., и задает стройный распорядок таинств святой церкви. (Эстетическая интерпретация П.-Д.А. картины мира как иерархии света оказала значимое воздействие на средневековую эстетику.) Учение П.-Д.А. как система философской теологии включало в себя три рода теологии: катафатическую (Бог, "будучи Всем во всем и Ничем в чем-либо, всеми познается из всего и никем из чего-либо"), символическую и мистическую (в ее рамках: апофатическую теологию и теологию сверхумного экстаза как высшей формы познания Бога). Для раскрытия божественной природы П.-Д.А. предлагались два пути богословствования: апофатический (по отношению к божественной единичности) и катафатический (по отношению к божественной троичности). Благодаря этим двум методам выявляется бесконечная степень абсолютно всех мыслимых предикаций "божественного мрака" Единого, так что Он может именоваться, к примеру, различающимся тождеством подвижного покоя. Сверхмыслимый Бог, по П.-Д.А., заключает в себе черты плотиновской благой единицы и бесформенной "умной материи". Христос же выступает наподобие неоплатонического числа, "утверждая согласие между частями и целым". При неоплатонической категории простой математической единичности Бога слова бессмысленны и в поэтическом космосе вовсе не нужны. Поэтому, по мысли П.-Д.А., умный экстаз Плотина есть бессловесное "упрощение" до числовой единицы. Только в Троице, замечает П.-Д.А., которая при этом по своей божественной фигуре геометрически равна одному, обретает деятельное (энергийное) значение любая словесность, выявляющая сущности. Отсюда катафатическое богословие, созерцающее Троицу, призвано исследовать любые имена, фиксирующие сущность предметов; следовательно, божественные Имена являются основным ее предметом. На основании этого П.-Д.А. утверждал, что благодаря пресвятой Троице "все рождаемое на небесах и на земле получает бытие и наименование". Бог включает в себя все умные потенции и энергии, поэтому зло не участвует в действительном протекании сущего. Оно есть лишь оскудение и недостаток добра: "злу даруется бытие по воле случая, и проявляясь оно может только в чем-то ином, поскольку не имеет собственного бытия". Абсолютного зла не может быть вовсе, т.к. оно есть полнейшее отсутствие божественного Блага. В традиции, заложенной П.-Д.А., специфическую трактовку получили понятия "трансцендентный" и "имманентный". Трансцендентным человеческому мышлению считается восхождение от дольного мира к миру горнему, что составляет предмет апофатического метода богословствования, имманентный же — нисхождение от горнего мира к дольному, что составляет предмет апофатического метода богословствования. Учение П.-Д.А. обрело официальный статус в православии византийского канона благодаря его интерпретации Максимом Исповедником.

А.А. Грицанов, А.Н. Шуман

ПСИХОАНАЛИЗ — в узком значении — разработанный Фрейдом комплекс психодиагностических и психотерапевтических

ПСИХОАНАЛИЗ — в узком значении — разработанный Фрейдом комплекс психодиагностических и психотерапевтических методов и теоретическое направ-

ление в психологии, ориентированное на изучение и объяснение бессознательных психических процессов и явлений. Распространение идей и принципов П. на комплекс гуманитарных дисциплин позволяет расширенно трактовать П. как совокупность теоретических и прикладных аспектов фрейдизма и постфрейдизма, в т.ч. в их обращении к осмыслению культуры, общества, человека, мировоззренческих и нравственных проблем. Так, творческая эволюция Фрейда сопровождалась увеличением удельного веса "метапсихологических" идей, включением положений "глубинной психологии" в контекст человеческого и социального бытия, а также конституированием (в т.ч. неявным) ряда мировоззренческих представлений. Мировоззренческие и "метапсихологические" изыскания Фрейд считал вторичными по отношению к идеям П. как клинической дисциплины. Вместе с тем ими фактически провозглашалась возможность приложения П. к проблематике философии, социологии, истории и т.д. Специфическим в таких концептуальных построениях было акцентирование роли и места неосознаваемых психических процессов и явлений, конфликтности человеческой природы, репрессивного характера культуры. Основой человеческого бытия провозглашались бессознательные детерминанты; эту часть своих построений Фрейд в плане понимания человеком

своего места в мире сравнивал с открытиями Коперника и Дарвина. П. изначально не являлся единым течением. Масштабность творчества Фрейда в сочетании с его неоднозначностью и противоречивостью способствовали возникновению критических и реформаторских версий П., в ряде случаев антитетичных своему источнику. (См. также **Фрейд, Юнг, Фромм, Шизоанализ.**)

М.Н. Мазаник

"ПСИХОЛОГИЯ МАСС И АНАЛИЗ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО Я" — произведение Фрейда (1921), посвященное

"ПСИХОЛОГИЯ МАСС И АНАЛИЗ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО Я" — произведение Фрейда (1921), посвященное социально-психологическому анализу массовидных общностей. Данная работа знаменует переход от трактовки психоанализа как терапевтической методологии к психоанализу как форме философствования. Такой переход осуществляется в форме применения положений психоанализа к объяснению социальных процессов и явлений. Фрейд стремится связать уровень индивидуально-психического со структурными и динамическими аспектами общественных феноменов. Согласно Фрейду, психология личности в расширенном смысле является одновременно и социальной ("массовой") психологией, так как в психической жизни человека всегда присутствует "другой". "Массовая психология" рассматривает человека как члена социальной общности или как составную часть толпы. Фрейд, используя материал Лебона и Мак-Дугалла, указывает на социально-психологические эффекты, возникающие в массе, — повышение аффективности и снижение интеллекта. Индивидуально-психические основы процессов образования и функционирования массовидных общностей трактуются им на основании теории либидо. Под либидо понимается энергия первичных позывов, "которые имеют дело со всем тем, что можно обобщить понятием любви". Возникающие на основе либидо эмоциональные связи и представляют собой сущность "массовой души". Фрейд рассматривает массы на примере церкви и войска. И церковь, и войско представляют собой искусственные (связанные с наличием внешнего принуждения) массы. Функционирование церкви и войска основано на культивировании иллюзии о наличии верховного властителя, любящего равной любовью каждого отдельного члена массы (Христа в церкви, полководца в армии), либо заменяющей его ведущей идеи. Связь каждого члена массы с верховным существом является, по мнению Фрейда, одновременно и причиной связи между членами массы. В этих массах каждый человек либидинозно связан в двух направлениях: с одной стороны, с вождем, а с другой стороны, с другими членами массы. При этом общность индивидов в данной массе коррелирует с враждебностью к другим массам. Объединение людей в массу рассматривается как влекущее за собой ограничение индивидуального нарциссизма. По мысли Фрейда, ограничение в массе нарциссического себялюбия является доказательством того, что сущность массообразования заключается в специфических либидинозных связях членов массы друг с другом. Механизмами таких связей являются перенаправление сексуальной энергии и идентификация. Идентификация представляет собой самую первоначальную форму эмоциональной связи с объектом; регрессивным путем (интроекцией объекта в Я) она становится заменой либидинозной объектной связи; она может возникнуть при каждой вновь замеченной общности с лицом, не являющимся объектом сексуальных первичных позывов. Идентификация как механизм массообразования действует через принятие некоторым числом индивидов одного и того же объекта в качестве Я-идеала. Отдельный человек замещает свой Я-идеал массовым идеалом, воплощенным в вожде. Как результат, индивиды идентифицируются между собой в своем Я. Фрейд утверждает, что в массовидных общностях пробуждаются социально-психологические механизмы "первобытной орды". К ним относятся "психология индивидов" и "психология отца, возглавителя, вождя". Вождь-"праотец", полагает Фрейд, не был связан либидинозными ограничениями и при этом препят-

848

ствовал удовлетворению сексуальных потребностей своих сыновей. Отношения в массе трактуются как восходящие к таковым в первобытной орде. Вождь массы является эквивалентом праотца, к которому все преисполнены страха. Праотец является идеалом массы и вместо Я-идеала владеет человеческим Я. Наиболее подверженными такой трансформации оказываются индивиды нарциссичные, с низкой степенью отграниченности Я от Я-идеала. Соответственно вождю зачастую нужно обладать типичными характеристиками членов массы и производить впечатление большей силы и либидинозной свободы, чтобы занять доминирующую позицию. Другие же индивиды — с идеалом, несоответствующим данному — вовлекаются через механизм идентификации.

М.Н. Мазаник

ПУАНКАРЕ (Poincare) Жюль Анри (1854—1912) — французский мыслитель, математик и астроном, автор философской доктрины конвенционализма

ПУАНКАРЕ (Poincare) Жюль Анри (1854—1912) — французский мыслитель, математик и астроном, автор философской доктрины конвенционализма, труды которого, с одной стороны, завершили построение математики и физики классического периода, а с другой стороны, открыли пути развития математики

нового типа, где одновременно с количественными соотношениями устанавливались факты, носящие качественный характер. П. получил образование в Политехнической (1873—1875) и Горной (1875—1879) школах в Париже, профессор Парижского университета (с 1886), член Парижской академии наук (1887), член Бюро долгот (1893), иностранный член-корр. Петербургской академии наук (1895), двоюродный брат премьер-министра Франции Раймона П., которого он публично назвал "П.-война" за его действия в развязывании Первой мировой войны. Главные труды (по философии науки): "Ценность науки" (1905), "Наука и метод" (1906), "Наука и гипотеза" (1910). Основополагающий цикл трудов П. относится к направлению математической физики, теории дифференциальных уравнений и небесной механики (в трудах по которой П. часто применял рассуждения по аналогии и т.п.; строгие исследования вопросов, затронутых П., провел русский ученый А.М.Ляпунов). При разработке теории автоморфных функций П. применял геометрию Лобачевского. В этот период своей работы он очень активно сотрудничал с Клейном. В трудах по топологии он ввел основы комбинаторной топологии, а также впервые дал (на интуитивном уровне) определение общего понятия размерности. П. провел сравнительный анализ теорий оптических и электромагнитных явлений, а в статье "О динамике электрона" (1906, написано в 1905) П. независимо от Эйнштейна вывел и развил математические следствия постулата относительности — концепции ковариантности (сохранения формы) законов при преобразованиях от одной инерциальной системы отсчета к другой. Неоднократные попытки П. (а также Максвелла, Герца, Томсона и Бьеркнесса) построить механическую теорию электромагнитных явлений, сведя их к напряжениям и давлению в некой упругой среде, не увенчались успехом, а сама эта теория вскоре была отвергнута работами по теории относительности. Последние годы научной деятельности П. пришлось на период революционных изменений в естественных науках, что отразилось на его отношении к методологии научного познания и проблемам философии науки. П. полагал, что основные положения (принципы, законы) любой теории в принципе не могут быть ни моделями-отражениями объективной реальности (согласно французским материалистам 18 в.), ни априорными синтетическими истинами (согласно Канту). По П., они могут быть только непротиворечивыми соглашениями. Произвольность же выбора некоей теории из множества возможных ограничена потребностью человеческого мышления в простоте имеющей быть выбранной теории и необходимостью успеха в ее применении. Эта философская доктрина, испытавшая на себе влияние теории Канта, позднее была названа конвенционализмом (см.). Конвенционалистский подход П. отчетливо проявился и в его фундаментальных исследованиях по неевклидовым геометриям и их приложениям в физических науках. Признавая происхождение геометрии из опыта, П. тем не менее категорически отрицал ее определение через науку экспериментальную: если бы дело обстояло таким образом, то геометрия имела бы "только временное, приближенное... значение. Она была бы только наукой о движении твердых тел. Но... она не занимается реальными твердыми телами; она имеет своим предметом некие идеальные тела, абсолютно неизменные, которые являются только упрощенным и очень отдаленным отображением реальных тел. Понятие об этих идеальных телах целиком извлечено нами из недр нашего духа, и опыт представляет только повод, побуждающий нас его использовать... Опыт направляет нас при этом выборе /среди всех возможных групп перемещений той, которая служила бы эталоном для соотнесения с ней реальных понятий — *C.C.I.*, но не делает его для нас обязательным; он показывает нам не то, как геометрия наиболее правильная, а то, какая наиболее удобна". При этом П. был убежден в том, что вопрос: "Можно ли утверждать, что некоторые явления, возможные в евклидовом пространстве, были невозможны в неевклидовом, т.к. опыт, констатируя эти явления, прямо противоречил бы гипотезе о неевклидовом пространстве?" возникнуть не может, так как невозможно указать на "конкретный опыт, который мог быть истолкован в евклидовой системе и не мог быть истолкован в системе Лобачевского". Поэтому никогда "ника-

849

кой опыт не окажется в противоречии с постулатом Евклида /о параллельных — *C.C.I.*, но зато и никакой опыт не будет никогда в противоречии с постулатом Лобачевского" ("Наука и гипотеза"). Как и многие математики рубежа 19—20 вв., П., соперничавший в то время с Гильбертом в борьбе за лидерство в математическом мире, в своей речи на II Международном конгрессе математиков по поводу арифметизации математического анализа утверждал, что в математическом анализе того времени (1900) остались "только целые числа, а также конечные и бесконечные системы целых чисел, связанных между собой системой отношений равенства или неравенства. Математика, можно сказать, арифметизирована". Однако на вопрос о том, была ли достигнута при этом абсолютная строгость, П. в книге "Ценность науки" отвечал: "на каждой стадии эволюции наши предки также верили в то, что достигли ее /абсолютной строгости — *C.C.I.* ...В новейшем анализе... находят место силлогизмы и обращения к этой интуиции чистого числа, единственной интуиции, которая не может обмануть нас. Можно сказать, что ныне достигнута абсолютная строгость". В исследованиях парадоксов теории множеств того времени, которые затрагивали основания и классической математики, и логики, П., принимая объяснения Рассела по поводу принципа порочного круга, ввел термин "импредикативное определение": определение, в котором объект задан или описан через класс объектов, содержащих определяемый объект. Тем самым, как и для формалистов, для П. понятие было приемлемым, если не приводило к противоречиям. Импредикативные определения со времени П. в математике и логике запрещены. После разъяснения Расселом и Гильбертом своих программ, в книге "Наука и метод" П. о

логицизме писал, что "математика не имеет единственной целью вечное созерцание своего собственного пупа: она приближается к природе и рано или поздно придет с ней в соприкосновение; в этот момент необходимо будет отбросить чисто словесные определения, которыми нельзя будет довольствоваться... Логистика /математическая логика — *С. С./* должна быть переделана, и не известно, что в ней может быть спасено. Бесплезно прибавлять, что на карту поставлены только канторизм и логистика. Истинные математические науки, т.е. те, которые чему-нибудь служат, могут продолжать свое развитие только согласно свойственным им принципам... они будут шаг за шагом делать свои завоевания, которые являются окончательными и от которых им никогда не будет нужды отказываться". При этом, однако, П. считал, что "логистика не бесплодна, она порождает антиномии". В книге "Наука и метод" П. признавал полезность математических исследований о постулатах и о воображаемых геометриях: "чем более эти размышления уклоняются от... природы и прикладных вопросов, тем яснее они показывают нам, на что способен человеческий ум, когда он постепенно освобождается от тирании внешнего мира, тем лучше мы познаем ум в его внутренней сущности", однако "главные силы нашей армии приходится направлять в сторону противоположную, в сторону изучения природы". В книге "Ценность науки" П. писал, что стремление познать законы природы "имело самое постоянное и самое счастливое влияние на развитие математики... Если бы чистый математик забыл о существовании внешнего мира, то он уподобился бы художнику, который умеет гармонически сочетать краски и формы, но у которого нет моделей. Его творческая сила скоро иссякла бы". Следуя Канту, П. считал, что соответствие между математикой и внешней действительностью обусловлено разумом человека: "Но та гармония, которую человеческий разум полагает открыть в природе, не существует ли она вне человеческого разума? Без сомнения — нет; невозможна реальность, которая была бы полностью независима от ума, постигающего ее. Такой внешний мир... никогда не был бы нам доступен. Но то, что мы называем объективной реальностью... есть то, что общо нескольким мыслящим существам и могло бы быть общо всем. Этой общей стороной... может быть только гармония, выражаемая математическими законами" ("Ценность науки").

С.В. Силков

ПУСТОЙ ЗНАК — понятие постмодернистской философии, фиксирующее парадигмальную презумпцию постмодернизма на восприятие семиотических сред как самодостаточной реальности

ПУСТОЙ ЗНАК — понятие постмодернистской философии, фиксирующее парадигмальную презумпцию постмодернизма на восприятие семиотических сред как самодостаточной реальности — вне какой бы то ни было гарантированности со стороны внетекстовых феноменов. Данная презумпция фундирована постмодернистской критикой референциальной концепции знака и, в свою очередь, фундирует постмодернистский отказ от понимания смысла в качестве гарантированного внетекстовым референтом и его интерпретацию в качестве релятивно-плюрального (см. **Означивание**). Презумпция семиотической (прежде всего — языковой) артикулированности мира выступает — наряду с презумпцией его хаотичности (см. **Постмодернистская чувствительность**) — важнейшим основоположением постмодернистской философской парадигмы. Трактовка мира как текста, в сущности, традиционна для европейской культуры (например, поздняя неоплатоническая модель мира или средневековая интерпретация бытия как книги божественных смыслов), однако классическая культура всегда разделяла так называемое объективное содержание текста и объект как таковой. В постмодернизме же на смену классическому требованию определенности значения, жесткой соотнесенности его с кон-

850

кретным денотатом приходит программная открытость значения, детерминированная неисчерпаемостью множества его культурных интерпретаций. Шекспировскому "Что имя? Роза пахнет розой, хоть розой назови, хоть нет..." противостоит в современной культуре причудливый арабеск порожденных различными традициями, но в контексте микшированной культуры постмодерна наложенных друг на друга значений: роза как радость, жизнь, тайна, тишина, любовь, смерть, Воскресение, красота, слава, гордость, молитва, победа, мученичество, пышность, солнце, мужество, женственность, Венера, дева Мария, число 5, Христос, святой Георгий, творческий порыв, девственность, чувственная страсть, христианская церковь, земная жизнь, гармония мироздания и мн.др. Принятие тех или иных значений (в контексте определенной метанаррации) задает принадлежность человека к определенной культурной традиции и делает соответствующий объект определенным образом значимым, — знание же всех возможных значений в культуре постмодерна растворяет определенность значения в его вариативности — вплоть до открывающейся в слове возможности означать все, что угодно (что, например, позволяет Эко назвать свой роман "Имя розы"). Бесконечность и, следовательно, открытость ветвящихся и пересекающихся значений знака, детерминированная бесконечностью его культурных интерпретаций, практически растворяет объект как качественную определенность самости в плюрализме трактовок. Соответственно этому, такие классические требования, как требование определенности значения понятия и требование изоморфизма его соотнесения с денотатом и десигнатом, сменяются в постмодернизме фундаментальным отказом от любых "идентичностей", располагаясь, по формулировке Бодрийяра, "по ту сторону истинного и ложного, по ту

сторону эквивалентного". В этом контексте стоящее за словом понятие утрачивает денотат как онтологический гарант семантической определенности, — десигнат как идеальный конструкт остается его единственным референтом. — Внеязыковое бытие автохтонной реальности не конституируется в рамках постмодернистской картины мира, — семиозис понимается как единственная форма существования любого феномена, включая и самого субъекта. В данном аспекте философия постмодернизма во многом опирается на идеи структурного психоанализа, в первую очередь — концепцию Лакана, в рамках которой зафиксирован факт вербальной артикуляции любой формы бессознательного, понимаемого в классическом психоанализе как последний оплот суверенности. В этом контексте субъект характеризуется Лаканом как "децентрированный", растворенный в формах языкового порядка. — Рациональный субъект декартовского типа, равно как и вожделеющий субъект типа

фрейдистского сменяются деперсонифицированным инструментом презентации культурных смыслов ("означающих") языка (см. "Смерть субъекта"). Основой постмодернистского видения текста выступает радикальная критика референциальной концепции знака, а следовательно, и отказ от презумпции стабильности таких феноменов, как значение и смысл. Если для классической философии языка традиционным было фундаментальное дистанцирование означаемого (signatum) и означающего (signans), оппозиция между которыми мыслилась как спецификация глубинной оппозиции между интеллигибельным и чувственным, то современная семиология, выступающая базой для постмодернистской философской парадигмы, трактует феномен значения радикально по-иному. В формулировке Соссюра, "означающее немотивировано, т.е. произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи". Деррида постулирует невозможность "для знаковой цепочки задержаться на таком означаемом, которое не продлило бы ее, поскольку само уже поставлено в позицию значащей субституции". И если согласно референциальной концепции знака, означаемое неизменно фундирует собою означающее, то, по оценке Деррида, этот фактический "знак равенства между signatum и концептом оставляет формально открытой возможность помыслить означаемый концепт в нем самом, в его простом присутствии для мысли, в его независимости относительно языка, то есть относительно системы означающих", — в то время как на самом деле эта возможность безусловно "открыта самим принципом оппозиции означающее/означаемое". В постмодернистской ретроспективе традиция философской классики (как и вся классическая традиция западной культуры), будучи фундированной указанной оппозицией signans/signatum, порождала — именно в силу такой фундированности — своего рода иллюзию референции. Так, в интерпретации Делеза, "смысл — это, собственно, открытие трансцендентальной философии... он приходит на смену прежним метафизическим Сущностям". Согласно позиции Деррида, данная иллюзия референции во многом завязана на характерный для культуры западного типа "фоноцентризм": "когда я говорю... не только означающее и означаемое кажутся сливающимися в единство, но в этом смешении означающее как бы растворяется, становится прозрачным, чтобы позволить концепту предстать самому таким, каков он есть без отсылки к чему-либо другому кроме своего присутствия... Естественно, опыт этот — обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая культура или целая эпоха... от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т.д.". Именно — и только — в рамках этой традиции внетекстовое "транс-

851

цендентальное означаемое" становится "последним референтом, согласно классической логике, имплицитной этим значением референта, или "объективной реальностью", абсолютно "предшествующей" всякой работе означивания, семантическим содержанием или формой присутствия, гарантирующей извне движение общего текста". — Что же касается постмодернистского видения ситуации, то, прежде всего, она характеризуется дискредитацией феномена значения как гарантированного внетекстовым означаемым: по формулировке Р.Барта, "уровнем Текста является не значение, а означающее, в семантическом и психоаналитическом /лакановском — *М.М.*/ смысле этого понятия". Критический анализ постмодернизмом предшествующей философской традиции (традиции истолкования феномена значения) отчетливо ориентирован на прочерчивание вектора от традиционной онтологизации значения ко все более последовательному программному отказу от самой идеи референции. Д.В.Фоккема выделяет следующие этапы этой эволюции: реализм классики, основанный на "материалистическом детерминизме" и задающий "непоколебимую иерархию значений", — символизм с его идеей "корреспонденции", делающий первый шаг в направлении деонтологизации "значений", но еще сохраняющий при этом "жесткую эстетическую иерархию" самих символов, — модернизм, сменивший метафизическую парадигму абсолютной онтологии на парадигму "гипотетического порядка и временного смысла", завязанных на тезаурус сугубо личного опыта, который, однако, сохраняет еще свою онтологическую укорененность, — и, наконец, постмодернизм с его "эпистемологическим сомнением" в принципиальной возможности конструирования какой бы то ни было "модели мира" (в силу "равновероятности и равноценности всех конститутивных элементов") и программным отказом от любых попыток создания онтологии. Классики постмодернизма демонстрируют универсально сходную позицию по данному вопросу: так, согласно Джеймисону, "значение не является однозначным соотношением означающего и означаемого... слова или наименования и его референта или понятия", — более того, по формулировке Р.Барта, "трудно рассчитывать на выявление строгих соответствий между означающим и означаемым; мы не знаем, как соотносится первое со вторым". Таким образом,

парадигма постмодернистской философии зиждется на программном отказе от репрезентативной теории знака: "знак уже больше не является чистой и простой связью... между тем, что означает, и тем, что обозначается". Как пишет Р.Барт, "в результате самого прикосновения к тексту... разверзается целая пропасть, которую всякое значение прокладывает между двумя своими сторонами: означающим и означаемым". — Значение мыслится не как задаваемое рядом означаемого, чья онтологическая определенность гарантирует пусть относительную, но все же данную сознанию константность значения, — но как сугубо процессуальный феномен: "значение — это соединение того, что означает, и того, что означается; это не форма и не содержание, а связующий их процесс". Именно этот процесс и оказывается в фокусе внимания философии постмодернизма, причем трактовка значения как порождаемого, по Джеймисону, "движением от означающего к означаемому" в перспективе своего все более последовательного разворачивания приводит к признанию того обстоятельства, что реально "означаемое и означающее суть две стороны одного и того же продуцирования". Логическим завершением описанного концептуального движения постмодернизма является финально радикальный вывод о том, что фактически "то, что мы в общем виде называем означаемым — значение или понятийное содержание высказывания, — должно рассматриваться, скорее, как видимость значения, объективный мираж... порожденный и сформированный соотношением означающих между собой" (Джеймисон). В русле этой установки постмодернизм избавляется от идеи онтологически заданной связанности означающего с означаемым, в какой бы форме эта идея ни была явлена, — равно, будь она под маской референции, репрезентации, денотации, десигнации, сигнификации, номинации, манифестации и т.п. Денотация, к примеру, несмотря на свои референционные претензии, с точки зрения Р.Барта, "оказывается лишь последней из возможных коннотаций", и смысл не может быть конституирован иначе, нежели коннотативный. Понятие объективности утрачивает в постмодернистской системе отсчета всякий смысл, заменяясь программной субъективностью сиюминутного внутритекстового (сугубо контекстного и коннотативного) значения. — По определению Р.Барта, речевую деятельность "более не окутывает благодное облако иллюзий реалистического свойства, представляющих язык в виде простого посредника мысли". Слово, таким образом, перестает выступать референтом выраженного соответствующим понятием объекта, обретая сугубо индикативную функцию. Так, по мнению Делеза, слово может выступать лишь в функции произвольного "указателя" или "индикатора", и этот его статус отнюдь не позволяет усмотреть за словом "понятие", определенность содержания которого была бы обеспечена денотатом. Базовые постмодернистские тексты единодушно постулируют разрушение "самого акта номинации", "утопичность денотации" (Р.Барт), "абсурдность сигнификаций и нонсенс денотации" (Делез) и т.д. В условиях "кризиса денотации" (Р.Барт) — речь может идти никак не о референции, но лишь о "референциальной иллюзии повест-

852

вательного текста" (показательно в этом отношении используемое Р.Бартом обозначение реальности как "эффекта"). — Знамением времени становится для постмодернизма, по оценке К.Брук-Роуз, крах "веры в референциальный язык". Собственно, сама референция как таковая, согласно модели Бодрийяра, возможна в эпоху постмодерна только на уровне "симуляции" (см. **Симуляция, Симулякр**). В таких условиях именно финальное "уничтожение последних следов веры в референциальность" оценивается Р.Сальдиваром как единственно возможный "путь к истине". Идя по этому пути, философия постмодернизма руководствуется той презумпцией, что "должна быть подорвана сама идея знака: вопрос теперь стоит не об обнаружении латентного смысла... но о расщеплении самой репрезентации смысла; не об изменении или очищении символов, а о вызове самому символическому" (Р.Барт). — Как пишет Р.Барт, "ныне семиология призвана выступать... против всей символической системы нашей цивилизации; мало изменить содержание знаков, надо прежде всего стремиться расщепить саму систему смысла". И если исходно постмодернизм определял свою непосредственную и неотложную задачу как необходимость "опустошить знак, бесконечно оттесняя все дальше его предмет" (Т.Мой), то зрелая версия постмодернизма уже пытается смоделировать такое видение культурной ситуации, которое "конструировало бы логические последствия нерепрезентативного понимания письма" (Р.Барт). Важнейшим из таковых последствий является основанное на отказе от идеи "трансцендентального означаемого" признание тотальности языка — понимание языковой реальности как единственной и исчерпывающе самодостаточной, т.е. не нуждающейся ни в каком внеязыковом гаранте. Таким образом, философия постмодернизма задает особое видение мира, в рамках которого бытие предстает как жизнь языка (процессуальность плюральных игр означающего, осуществляющихся по имманентным внутриязыковым законам), понятая в качестве не просто самодостаточной, но исключительной реальности. Из фундаментального утверждения тотальности языковой реальности с необходимостью вытекают и более частные, но не менее значимые для постмодернистской парадигмы следствия: 1) обрисованная трактовка языковой реальности в качестве тотальной снимает проблему метаязыка как такового: по словам Р.Барта, "текст уничтожает всякий метаязык"; 2) указанная установка расшатывает стабильность понятия "лингвистической нормы" как детерминированного со стороны внеязыковых социокультурных факторов, — базовая для постмодернизма идея пародии, по Джеймисону, "фундирована финальной дискредитацией самого понятия "лингвистическая норма"; 3) в свете данной ус-

тановки оказывается невозможной постановка вопроса об истинности (или иной форме адекватности) текста — как на уровне письма, так и на уровне его чтения, что снимает и проблему понимания в герменевтическом смысле этого слова: как пишет Деррида, "я рискую нежелать-сказать нечто такое, что... было бы... делом понимания". (См. также **Означивание, Симуляция, Трансцендентальное означаемое.**)

М.А. Можейко

"ПУТЬ ДРЕВНИХ, ПО КОТОРОМУ ШЛИ ЛЮДИ БЕЗЗАКОННЫЕ" ("La route antique des hommes pervers". Paris, 1985) — книга Жирара,

"ПУТЬ ДРЕВНИХ, ПО КОТОРОМУ ШЛИ ЛЮДИ БЕЗЗАКОННЫЕ" ("La route antique des hommes pervers". Paris, 1985) — книга Жирара, в которой его теория "жертвенного кризиса" применяется к анализу ряда ветхозаветных сюжетов. В качестве названия работы использованы слова из библейской Книги Иова (Иов 22:15), которая и становится основным предметом герменевтической работы. Работа Жирара состоит из пяти глав и посвящена нетрадиционной интерпретации указанного ветхозаветного текста с учетом социокультурного и политического контекста современности. При этом особое внимание уделяется феномену тоталитаризма и характерной для него юридической практике. Вместе с тем, предлагаемая Жираром интерпретация принципиально выходит за пределы анализа ветхозаветного текста, затрагивая и существенно изменяя всю символику абсурда и веры, которая традиционно связывается с историей Иова в философии 19—20 вв. В результате продумывания такой интерпретации неизбежно поколебленными оказываются иррационалистические и экзистенциалистские трактовки этой истории, которые сразу же обнаружат наличие в своем составе остатков того самого просветительского гуманизма, против которых они восстают. Как известно, Книга Иова — это стихотворный текст с прозаическим обрамлением, воспроизводящим древнее народное сказание о богатом, благочестивом и справедливом Иове и выпавших на его долю неимоверных страданиях. С позволения Бога Иов был свергнут сатаной и ангелами в нищету, несчастья и болезни, поскольку сатана считал, что благочестие Иова основано на его благополучии, и стремился доказать это Богу. Основную — поэтическую — часть книги образуют споры Иова с тремя собеседниками, названными его друзьями, — Елифазом Феманитянином, Вилдадом Савхейянином и Софаром Наамитянином, — к которым затем присоединяется четвертый, более молодой, — Елиуй, сын Варахилов, Вузитянин. Собеседники Иова стремятся представить его страдания основанными на принципе божественной справедливости: если Иов страдает, то это означает, что он наказан за грехи. Напротив, Иов настаивает на своей безгрешности и, следовательно, невинности перед Богом. В конце книги к

853

Иову возвращается его прежнее счастливое состояние. Жирар констатирует, что сюжет Книги Иова считается прекрасно известным, а все нюансы его смысла — давно выявленными. Однако при ближайшем рассмотрении все оказывается намного сложнее. Сам Иов не упоминает ни сатану, ни свои несчастья, хотя его речи состоят из непрекращающихся жалоб. Иов намекает на нечто другое, настаивая на таком понимании причины своих бедствий, которая радикально отличается от причин, выдвигаемых в прозаическом прологе. Эта причина — не божественная, не сатанинская, не физическая, а чисто человеческая. На данное обстоятельство на протяжении столетий, как считает Жирар, не обращал внимания ни один комментатор. Никто не пытался по-настоящему понять, на что же в действительности жалуется Иов, считая, что об этом исчерпывающим образом сказано в прологе. Между тем, Иов говорит о причине своих страданий совершенно недвусмысленно: он подвергнут остракизму, его презирают, осмеивают и преследуют окружающие его люди. Он считает, что не совершил ничего дурного, а все отвернулись от него — даже его жена. Тем самым он жалуется на то, что превратился в "козла отпущения". Говоря о "козле отпущения", Жирар подчеркивает, что он подразумевает не элемент древних ритуалов, а тот смысл этого выражения, который бессознательно связывают с ним современные люди в контексте политических, профессиональных, семейных отношений. Хотя такого смысла понятия "козел отпущения" и нет в Книге Иова, но сам феномен, как убежден Жирар, там налицо. "Козел отпущения" — это невинный человек, притягивающий к себе всеобщую ненависть и агрессию. Именно на то, что он стал "козлом отпущения", и жалуется Иов. Более того, Иов становится первым отверженным среди отверженных, "козлом отпущения" всех "козлов отпущения", жертвой всех жертв (Иов 30:1-12). Он испытывает не только физические, но также еще более мучительные душевные страдания. И умереть он боится не от своих страшных болезней. Он опасается насильственной смерти от рук людей, тогда как крик об отмщении обращен к Богу (Иов 16:18). Но тогда естественно возникает вопрос о том, почему же Иов стал отверженным в своей общине. Никакого прямого ответа на этот вопрос в книге Иова не содержится, хотя указания на то, где его искать, имеются. Друзья Иова, пытаясь дать этот ответ, выдвигают аргументы, применимые к ситуации Эдипа: возможно, Иов совершил какое-либо преступление, о котором и не подозревает. А может быть, такое преступление совершили члены его семьи: ведь человек, обвиняемый общественным мнением, не может быть невинным. Этот последний аргумент имеет решающее значение. Однако Иов отстаивает свою невинность вопреки всем аргументам своих друзей. Он напоминает им, что еще вчера считался вполне благочестивым и чуть ли не святым, тогда как сегодня все гонят его. Следовательно, изменился не сам Иов, изменились окружающие его люди. Ситуация

Иова — это резкая перемена общественного мнения, которое сначала возносило и славilo его, а затем стало его презирать. Поэтому дело не в утрате имущества, здоровья и близких. История Иова, как считает Жирар, — это вовсе не история его личной судьбы. Речь идет об изменении поведения всех людей по отношению к человеку, "карьера" которого разрушена. Обвинения, выдвигаемые против Иова, приоткрывают смысл произошедшего с ним. Эти обвинения аналогичны тем, которые обычно выдвигаются против лишившегося власти тирана. "Козел отпущения" — это всегда низвергнутый идол, так что крайности сходятся. Общее в слепом поклонении и низвержении — единодушные общины, определяющую роль в создании и поддержании которого играет мимесис. Один из друзей Иова, Елифаз, указывает Иову на то, что у него в качестве "козла отпущения" были предшественники. Их путь — это как раз "путь древних, по которому шли люди незаконные", и начинается он с величия, богатства, могущества, но заканчивается сокрушительной катастрофой. "Карьера" Иова рискует прийти к такой катастрофе именно потому, что она слишком хорошо началась. Следовательно, что-то в возвышении "людей незаконных" подготавливает их падение. Как раз на эти обстоятельства и намекает Елифаз, подчеркивая их типичность: много людей уже прошли по "пути древних", теперь настал черед Иова. "Незаконие" таких людей считается доказанным уже тем, что от них отвернулась толпа, суждению которой приписывается божественная непогрешимость. Но результатом этого суждения во всех без исключения случаях оказывалось коллективное уничтожение жертвы. Поэтому смысл речей друзей Иова — заставить его согласиться с общественным мнением, которое они и выражают, т.е. заставить его согласиться исполнить роль "козла отпущения" по той простой причине, что воля толпы отождествляется с волей Бога. Жалобные и возмущенные речи Иова качественно отличаются от эпических речей его друзей. Поэтому подлинного диалога нет: ни один из персонажей по-настоящему не говорит с другими, и даже люди, названные друзьями Иова, словно не слышат друг друга. Между тем, у всех речей все же есть некоторый общий предмет. Не только небесные воинства, но и все люди ополчились против одного, и эти феномены совершенно подобны друг другу. Их структура — именно "все против одного", и все персонажи Книги Иова непрестанно говорят о насилии, поскольку силы, прежде направленные в разные стороны, теперь одновременно сосредоточиваются на Иове точно так же, как во всех известных

854

мифах всех народов единодушное насилие сосредоточивается на жертве. В обоих типах речей по-разному говорится об одном — о превращении в "козла отпущения", и множество врагов всегда структурируется в соответствии с одной и той же моделью — человеческой толпой. Бурлящая толпа, в свою очередь, считается преимущественной формой проявления божественного возмездия. "Друзья" Иова представляют собой маленькую толпу вокруг него, которая расположилась в недрах большой толпы, и они его "терзают речами" (Иов 19:2) точно так же, как большая толпа отнюдь не метафорически разрывает жертву на части. Объявляя насилие по отношению к Иову совершаемым самим Богом, "друзья" Иова оправдывают и узаконивают прошлые жестокости, равно как и провоцируют новые зверства. Бог "друзей" Иова, подчеркивает Жирар, явно не отличается благородством, поскольку всегда заставляет многих вести бой против одного. Речи этих "друзей" отражают священный гнев линчевателей, который охватывает их непосредственно перед линчеванием и который представляет собой коллективный транс, описанный и в полинезийских мифах, и в греческих трагедиях. Так как "друзья" Иова участвуют в его линчевании, они не понимают того, что Иов играет роль "козла отпущения". Это, подчеркивает Жирар, — общий принцип коллективного насилия: те, кто превращает свое собственное насилие в сакральное, не в состоянии увидеть истину. Именно это обстоятельство делает "друзей" Иова глухими к его жалобам. Прекрасно понимая, что община требует от них, они совершенно не понимают роли "козла отпущения", а следовательно, не могут согласиться с точкой зрения Иова, суть которой — моральное осуждение происходящего с ним. Для того чтобы группа людей восприняла свое коллективное насилие в качестве сакрального, т.е. исходящего от божества, невиновность жертвы должна быть скрыта и не осознаваться, что, собственно, и проявляется в единодушии насилия. Столкновение позиции Иова и людей, называемых его друзьями, демонстрирует не катарсис, ожидаемый от линчевания, т.е. очищение общины от скверны разрушительного насилия, а полное исчезновение эффекта катарсиса. Это — свидетельство начавшейся десакрализации коллективного насилия. Всякий раз, когда преследователи заставляли свои жертвы идти по "пути древних", эти "путешествия" принимали вид эпопей божественного возмездия, что, собственно, и описывается в мифах. Для этого и сама жертва должна признать свою виновность. Однако Иов упорно отрицает свою вину, не присоединяет свой голос к голосу обвинителей, тем самым разрушая надежду на единодушные готовящегося по отношению к нему насилия. Поэтому Библия противостоит культуре, считающейся гуманистической, так как эта культура, хотя и основана на

первоначальном коллективном убийстве, но скрывает его в недрах мифологии. Именно Библия разрушает иллюзии гонителей и преследователей, в том числе, и в виде новейших мифологических кристаллизаций. Жирар убежден, что гуманизм и гуманистическая трактовка мифов как чистой выдумки, за которой, впрочем, в качестве элемента духовного наследия признается некоторая познавательная и эстетическая ценность, затемняют роль жертвоприношений в генезисе и организации мифов. Иов невозможен у греков и их современных наследников, к числу которых Жирар относит, в частности, Хайдеггера и Фрейда. Для детального описания ситуации вокруг Иова Жирар обращается к анализу миметических процессов, которые он рассматривает на примере такой формы поведения, как зависть. Прежний успех Иова не мог не вызывать

величайшей зависти, а потому в соответствии с принципом "двойного зажима" он становится моделью, которой и нужно, и невозможно подражать, т.е. моделью-соперником. В результате очарование, вызываемое Иовом, превращается в непреодолимую ненависть. Единство восхищения и ненависти сквозит в каждом слове "друзей" Иова. Поэтому-то идол всегда рискует превратиться в "козла отпущения". Затем падение Иова в глазах общественного мнения распространяется из элиты в массу, причем разрыв во времени между этими событиями принципиально важен, соответствуя отсрочке божественного возмездия. Это дает Богу возможность сделать падение грешника более впечатляющим, но Бог, тем самым, приобретает садистские черты. Если же отказаться от приписывания Богу таких черт, то его кровожадность оказывается всего лишь маской зависти соперников. Так общественное сознание, пропитанное ненавистью, в соответствии с законами мимесиса сжигает все то, чему поклонялось. В этом контексте анализируется псалом 73-й, раскрывающий тайну благоденствия нечестивых, которое закономерно заканчивается крахом. Более того, падение нечестивых рассматривается в этом псалме как двойная победа — и Бога, и справедливости, долгое время униженной. В итоге именно зависть оказывается сутью того, что называется справедливостью, а пароксизм зависти обнаруживает себя как подлинное содержание религиозного рвения. Среди буйств такой справедливости и такого религиозного рвения стенаний жертвы совсем не слышно, и "друзья" Иова вполне аналогичны древнегреческому хору. И в нашей культуре, там где идеология разрушает юридическую сферу, возникают совершенно аналогичные "делу Иова" пародии на отправление правосудия "без суда и следствия". Появление жертв, согласных на эту роль, — характернейшая черта современного тоталитаризма, что свидетельствует о преобладании точки зрения преследователей, которые претендуют на статус

855

воплощений божества. В этом — актуальность библейской книги Иова. Согласно Жирану, тоталитарным является общество, в котором "козел отпущения" играет свою традиционную, установленную с незапамятных времен роль. Оно — как и примитивные общества, как и философия, как и теология — основывается на идее воздаяния (компенсации). Все перечисленное имеет одну и ту же структуру, — структуру "совершенства", поскольку все "несовершенное" устраняется насильственно. И, хотя Бог услышал жалобы Иова, это не означает, что он перестает быть Богом гонителей. Речь идет, скорее, о попытке закамouflировать открывшуюся благодаря Иову истину, и этот камуфляж позволил тексту сохраниться сквозь века в культуре, основанной на насилии. В целом же финал Книги Иова, как считает Жиран, диссонирует с ее основным содержанием и представляет собой типичный "счастливый конец". Более того, это отнюдь не означает, что Бог "друзей" Иова стал Богом Иова, т.е. жертвы. Бога жертв, считает Жиран, следует искать не в Ветхом, а в Новом Завете. Сила этого Бога в слабости, и, чтобы избежать "миметического кризиса" в общине, он советует людям подражать ему, а не друг другу. Он открывает людям суть механизма жертвенного замещения и сам ступает на "путь древних". Однако при всей схожести ситуаций, позиция Иисуса Христа отличается от позиции Иова. В ситуации "миметического кризиса" есть только жертва и преследователи. Бог жертв выбирает роль жертвы, претерпевающей насилие. Однако поражение Иисуса Христа становится залогом его победы. Для "мудрости мира сего", указывает Жиран, последнее утверждение выглядит чистым надувательством, "компенсационной фантазией", "воображаемым реваншем". Однако в свете концепции "жертвенного кризиса" ситуация выглядит иначе. Согласно этой концепции, в основе всего "религиозного" лежит коренное изменение настроение толпы, превращающей в "козла отпущения" того, кого она до этого превозносила и, возможно, будет превозносить в будущем за то, что смерть этого человека обеспечила мир внутри общины. В евангелиях все эти процессы не только присутствуют, но и дополняются Страстями Господними, на которые и переносится смысловой центр тяжести. Иов и Иисус сильно отличаются друг от друга, но они едины в том, что постоянно говорят о происходящем с ними. Однако Иисус достигает цели, тогда как Иов остановился на середине пути. Именно благодаря христианству все интерпретаторы Книги Иова считают своим долгом выразить сочувствие Иову, а не его "друзьям". Так Страсти Господни привели к самому настоящему культурному прогрессу, и это — неоспоримая победа христианства над "фрейдистско-марксистско-ницшеанской культурой".

А.И. Пугалев

Р

RESSENTIMENT (фр. "мстительность") — понятие, имеющее особое значение для генеалогического метода (см. Генеалогия) Ницше.

RESSENTIMENT (фр. "мстительность") — понятие, имеющее особое значение для генеалогического метода (см. **Генеалогия**) Ницше. Сам Ницше предпочитал употреблять слово "R." без перевода. Впоследствии понятие "R." приобрело большую популярность и стало использоваться в трудах многих европейских мыслителей. Так, в книге Шелера "Ресентимент в структуре морали" автор следующим образом объясняет значение данного феномена: "В естественном французском словоупотреблении я нахожу два элемента слова "ресентимент": во-первых, речь идет об интенсивном переживании и последующем воспроизведении

определенной эмоциональной ответной реакции на другого человека, благодаря которой сама эмоция погружается в центр личности, удаляясь тем самым из зоны выражения и действия личности. Причем постоянное возвращение к этой эмоции, ее переживание, резко отличается от простого интеллектуального воспоминания о ней и о тех процессах, "ответом" на которые она была. Это — переживание заново самой эмоции, ее после-чувствование, вновь чувствование. Во-вторых, употребление данного слова предполагает, что качество этой эмоции носит негативный характер, т.е. заключает в себе некий посыл враждебности... это блуждающая во тьме души затаенная и независимая от активности Я злоба, которая образуется в результате воспроизведения в себе интенций ненависти или иных враждебных эмоций и, не заключая в себе никаких конкретных намерений, питает своей кровью всевозможные намерения такого рода". В философии Ницше R. предстает в качестве движущей силы в процессе образования и структурирования моральных ценностей. Он характеризует его как смутную автономную атмосферу враждебности, сопровождаемую появлением ненависти и озлобления, т.е. R. — это психологическое самоотравление, проявляющееся в злопамятстве и мстительности, ненависти, злобе, зависти. Однако взятые по отдельности все эти факторы еще не образуют самого R., для его осуществления необходимо чувство бессилия. Итак, истина первого рассмотрения (1) — это психология христианства: рождение христианства из духа *ressentiment*, т.е. движение назад, восстание против господства аристократических ценностей. Моральный закон, по Ницше, не существует *a priori* ни на небе, ни на земле; только лишь то, что биологически оправдано, является добром и истинным законом для человека. Поэтому только сама жизнь имеет ценность. Каждый человек имеет такой тип морали, который больше всего соответствует его природе. Из этого положения Ницше и выводит свою историю морали — вначале мораль господ (сильных людей), а затем победившая ее мораль рабов (победили не силой, а числом). Предпосылками рыцарски-аристократических суждений ценности выступают сила тела, цветущее, бьющее через край здоровье, а также сильная, свободная, радостная активность, проявляющаяся в танце, охоте, турнире, войне. Параллельно с такого рода суждением существовал и жречески-знатный способ оценки (который впоследствии будет доминировать) со свойственными ему нездоровьем, пресыщением жизнью и радикальным лечением всего этого через Ничто (или Бога). Однако главной характеристикой такой оценки Ницше считает бессилие, из которого и вырастает затем ненависть, из которой, в свою очередь, и возникает рабская мораль. Евреи, по мысли Ницше, этот "жреческий" народ, всегда побеждали своих врагов радикальной переоценкой их ценностей, или, по словам философа, путем акта духовной мести. Именно евреи рискнули вывернуть наизнанку аристократическое уравнение ценности ("хороший = знатный = могущественный = прекрасный = счастливый = боговозлюбленный"). Для Ницше такой акт ненависти — это не вина, не преступление, а естественный ход истории морали: чтобы выжить и сохранить себя как народ, евреям необходимо было совер-

857

шить акт бездонной ненависти (ненависти бессилия) — свою слабость они сделали силою. И теперь только отверженные, бедные, бессильные являются хорошими, только страждущие, терпящие лишения, больные являются благочестивыми и только им принадлежит блаженство. Христианство в полной мере унаследовало эту еврейскую переоценку. Так, заключает Ницше, именно с евреев начинается "восстание рабов в морали", так как теперь R. сам становится творческим и порождает ценности. Если всякая преимущественная мораль начинается из самоутверждения: говорит "Да" жизни, то мораль рабов говорит "Нет" всему внешнему, иному. Это обращение вовне, вместо обращения к самому себе, как раз и есть, по Ницше, выражение R.: для своего возникновения мораль рабов всегда нуждается в противостоящем и внешнем мире, т.е. чтобы действовать ей нужен внешний раздражитель, "ее акция в корне является реакцией". Ницше отмечает, что человек аристократической морали полон доверия и открытости по отношению к себе, его счастье заключается в деятельности. Наоборот, счастье бессильного выступает как наркоз, "передышка души", оно пассивно. Человек, характеризующийся R., лишен всякой открытости, наивности, честности к самому себе. Если сильным человеком овладевает R., то он исчерпывается в немедленной реакции, оттого он никого не отравляет. Таким образом, из неумения долгое время всерьез относиться к своим врагам проистекает уважение к ним, т.е. по Ницше, настоящая "любовь к врагам своим". Творчество "человека R." измышляет себе "злого врага" и, исходя из этого, считает себя "добрым". Первоначальная нацеленность ненависти постепенно размывается неопределенностью самого процесса объективации. R. больше проявляется в той мести, которая меньше нацелена на какой-либо конкретный объект. Таким образом, R. формирует чистую идею мести, он лучше всего "произрастает" там, где есть недовольство своим положением в иерархии ценности. Отсюда можно выделить две формы R.: месть, направленная на другого, т.е. другой виноват в том, что я не такой как он; месть, направленная на самого себя, самоотравление. Если первая форма относится к экстравертируемой модели R. — восстанию рабов в морали, то вторая относится к интравертируемой — аскетическому идеалу.

Т.Г. Румянцева, Н.Н. Сидоренко

"РАЗЛИЧИЕ И ПОВТОРЕНИЕ" ("Différence et Repetition", 1969) — книга Делеза.

"РАЗЛИЧИЕ И ПОВТОРЕНИЕ" ("Différence et Repetition", 1969) — книга Делеза. По мысли автора,

"обсуждаемый здесь сюжет явно присутствует в воздухе нашего времени. Можно выделить знаки этого явления: все более и более подчеркнутая ориентация Хайдеггера на философию онтологического Различия; применение структурализма, основанное на распределении различительных признаков в пространстве сосуществования; искусство современного романа, вращающееся вокруг различия и повторения не только в наиболее отвлеченных размышлениях, но и в результативных техниках; открытия в разнообразных областях присущей повторению силы, свойственной также бессознательному, языку, искусству. Все эти признаки могут быть отнесены на счет обобщенного антигегельянства: различие и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия. Происходит это потому, что различие не включает отрицание, позволяя довести себя до противоречия лишь в той мере, в которой его продолжают подчинять тождественному. Главенство тождества ... предопределяет собой мир представлений". Современный же мир, по Делезу, есть мир симулякров. Все тождества только симулированы, возникая как оптический "эффект" более глубокой игры — игры различия и повторения. У истоков "Р.иП.", согласно Делезу, два направления исследований: 1) понятие различия без отрицания, ибо именно различие, не подчиненное тождественному, не дойдет до оппозиции и противоречия; 2) понятие повторения, когда физические, механические или голые повторения (повторение Одинакового) обнаруживают свою причину в более глубоких структурах скрытого повторения, где маскируется и смещается "дифференциальное". Цель "Р.иП." — "выявить приближение к связности, не более присущей нам, людям, — чем Богу или миру". Согласно концепции "Р.иП.", различие само по себе исключает всякую связь различного с различным, делавшую его мыслимым. Различие становится мыслимым, подчиняясь четырехстепенному принуждению представления: тождественности понятия, оппозиции предиката, аналогии в суждении, подобию в восприятии. В основании "классического мира репрезентации", как отметил Фуко, лежат "четыре корня принципа разума": тождественность понятия, отражающаяся в разуме (смысле) познания; оппозиция предиката, развивающаяся в разуме (смысле) того, что происходит; аналогия в суждении, распределенная в разуме (смысле) существования; подобное в восприятии, определяющее разум (смысл) действия. Переставая быть мыслимым, различие исчезает в небытии. Наибольшее усилие традиционной философии, согласно Делезу, было придать "представлению бесконечности", распространить представление на слишком большое и слишком малое в различии. По мысли Делеза, гегелевское противоречие как бы доводит различие до конца; но это тупиковый путь, сводящий его к тождеству, придающий тождеству

858

достаточность, позволяющую ему быть и быть мыслимым. Противоречие является *наибольшим* различием лишь по отношению к тождественному, в зависимости от тождественного. К различию же, акцентирует Делез, "весьма плохо применима альтернатива конечного и бесконечного в целом, как составляющая лишь антиномию представления". Различение образца и копии — первое строгое различие, установленное Платоном. Второе — еще более глубокое — различие самой копии и фантазма. Копии у Платона основаны на связи с образцом, симулякры же дисквалифицируются как не выдержавшие испытания копией и требованием образца. Платоновское желание изгнать симулякр влечет за собой подчинение различия: образец может быть определен лишь посредством позиции тождества как сущности. Так как подобие внутреннее, нужно, чтобы сам образец обладал внутренней связью с бытием и истиной, в свою очередь, аналогичной образцу. Копию можно отличить от симулякра, лишь подчиняя различие инстанциям Одинакового, Подобного, Аналогичного и Противоположного. По Делезу, воспроизведение суть место трансцендентальной иллюзии: кульминацией в этом контексте выступает "позиция тождественности мыслящего субъекта как принципа тождественности понятия вообще". Восстановить различие в мышлении — значит развязать первый узел, состоящий в представлении о различии как тождестве понятия и мыслящего субъекта. По мнению Делеза, подчинение различия подобию, трактовка негативного как подчиненного различию в виде ограничения или оппозиции суть иллюзии, которые необходимо преодолеть. Суть дела в том, что бытие одновременно полная позитивность и чистое утверждение, но "есть и (не)бытие — бытие проблематичного, бытие задач и вопросов, а вовсе не бытие негативного". Подчинение же различия аналогии в суждении, по Делезу, также бесперспективно: тождественность понятия предстает лишь тождественностью неопределенного понятия, Бытия либо "Я существую". Указанные иллюзии классической философии, по мысли Делеза, точно так же деформируют и "повторение". Повторение традиционно представлено как полное подобие или высшее равенство; повторение представлено *вне* понятия как непонятнейшее различие, *всегда предполагающее тождественное понятие*. Итак, резюмирует Делез, тождественность понятия в представлении единым движением включает в себя различие и доходит до повторения. Повторение в итоге может тогда "получить лишь негативное объяснение". Делез приводит пример: "*Нечто* (бессознательное) повторяет, потому что *нечто* (Я) вытесняет, потому что *нечто* (Оно) лишено припоминания, узнавания и самосознания..." Но ведь повторение не довольствуется умножением образов, оно выводит концепт из себя, заставляя его существовать во множестве образов. По Делезу, "состояние концепта вне себя, или бесконечно повторяющейся части осуществляется в материи. Вот почему модель повторения отождествляется с чистой материей как дроблением тождественного..." Как отмечает Делез, обоснование как компонент процедуры репрезентации не просто кладет ей начало и делает ее возможной, но и *придает ей бесконечность*. Ведь

обосновывать, значит "определять неопределенное". Репрезентация у Делеза "соединила индивидуацию с формой Я и материей мыслящего субъекта... Я для нее — не только высшая форма индивидуации, но и принцип узнавания и идентификации любого индивидуального суждения, направленного на вещи... репрезентация требует, чтобы *каждая индивидуальность была личной* (Я), а *каждая особенность — индивидуальной* (Мыслящий субъект)". История репрезентации, история икон — история длительного заблуждения философии. Как отметил Делез в "Предисловии", "как можно писать иначе, как не о том, чего не знаешь или плохо знаешь? Воображают, что именно об этом и есть, что сказать. Берутся писать лишь в той точке знания, его высшей точке, которая разделяет наше знание и наше невежество и *переводит одно в другое*. Только так и решаются писать. Восполнить незнание значит лишь отложить письмо на завтра или, вернее, сделать его невозможным".

А.А. Грицанов

РАЗЛИЧИЯ ФИЛОСОФИЯ — понятие, посредством которого философия постмодернизма рефлексивно характеризует современный (постнеклассический) тип философствования

РАЗЛИЧИЯ ФИЛОСОФИЯ — понятие, посредством которого философия постмодернизма рефлексивно характеризует современный (постнеклассический) тип философствования — в отличие от философствования классического типа, оцененного в качестве "философии тождества" (см. **Тождества философия**). Уже в оценке неклассической философии "философия тождества" предстает как внутренне противоречивая и подвергается критическому переосмыслению: "вопиющее противоречие — *causa sui*" (Ницше). В постмодернистской ретроспективе выделены содержательные этапы становления РФ.: "все более и более подчеркнутая ориентация Хайдеггера на философию онтологического Различия; применение структурализма, основанное на распределении различительных признаков в пространстве сосуществования; искусство современного романа, вращающееся вокруг различия и повторения..." (Делез). Применительно к собственно постмодернистской философии понятия "различие", "различение", *Differance* (см. **Differance**) обретают парадигмальный

859

статус: по оценке Делеза, "Различие" и есть "подлинное философское начало". Философия тождества, как и сама идея тождественности, осмыслены философией эпохи постмодерна как продукт определенных мировоззренческих установок культуры классики (см. **Метафизика, Тождества философия**). Однако в современных условиях проблема "различия и повторения" оказывается в приоритетном фокусе внимания современной философии: по оценке Делеза, данный "сюжет явно присутствует в воздухе нашего времени". В контексте современной философской рефлексии экспликация "сил" и культурных механизмов, "которые действуют под воспроизведением тождественного" (Делез), может быть рассмотрена как осуществленная, и в силу этого в современной культуре невозможно прежнее имплицитное функционирование философии как философии тождества: "современная мысль порождается... утратой тождеств... Человек в нем не переживает Бога, тождество субъекта не переживает тождества субстанции" (Делез). В подобном культурном контексте единственный доступный тождеству статус — это статус симуляции (см. **Симуляция, Симулякр, Бодрийяр**): "современный мир — это мир симулякров... Все тождества только симулированы, возникая как оптический "эффект" более глубокой игры — игры различия и повторения" (Делез). Постмодернистский отказ от идеи пронизанности мироздания универсальным и единым логосом (см. **Логос, Логоцентризм**) кладет конец "философии тождества": стиль мышления культуры постмодерна рефлексивно осмысливает себя как постметафизический (см. **Постметафизическое мышление**), а сама постмодернистская философия — как Р.Ф. Это находит свое выражение как в общих установках постмодернизма (см. **Постмодернистская чувствительность, Закат метанарраций, Номадология**), так и в предметно специфицированных моделях постмодернистской философии: например, отказ последней от возможности конституирования онтологии (см. **Онтология**) как концептуальной модели бытия (см. **Бытие**); программное исключение социально-историческими штудиями постмодернизма из философского обихода таких универсальных концептов, как "история", "общество" и т.п. (см. **Постистория**); признание постмодернистской теологией невозможности конституирования универсального учения о Боге и мире в современных условиях; отказ нравственной философии от притязаний на построение единой и абсолютной "этики" (см. **Этика**). В аксиологической системе постмодернизма Р.Ф. оценивается философской рефлексией как позволяющая выйти за пределы классической тавтологии, возводящей все возможные состояния объекта (мира) к исходным причинам и тем пресекающей перспективу аналитики процессов подлинного становления и подлинной новизны: лозунгом постмодернизма становится "Да здравствует множественное!" (Делез, Гваттари). В отличие от классической традиции философии тождества, наглядно выраженной в легендарном ответе Лапласа Бонапарту, назвавшего его "вторым Ньютоном": "второго Ньютона не будет, ибо существует лишь один мир, и он уже объяснен", — в рассматриваемом аспекте аксиологическая позиция постмодернистской философии во многом созвучна позиции современного естествознания, пафосно фиксирующего, что "естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия, во имя вечных и неизменных универсальных законов"

(И.Пригожин, И.Стенгерс). В контексте Р.Ф., равно как и в контексте современного естествознания (см. **Неодетерминизм**), с неизбежностью осуществляется отказ от презумпции жесткой номотетики, и аксиологическую приоритетность обретает идиографический метод познания. (См. также **Тождества философия, Постметафизическое мышление, Идентичность.**)

М.А. Можейко

"РАЗУМ И РЕВОЛЮЦИЯ. Гегель и становление социальной теории" ("Reason and Revolution. Hegel and the rise of social theory", 1941) — работа Маркузе

"РАЗУМ И РЕВОЛЮЦИЯ. Гегель и становление социальной теории" ("Reason and Revolution. Hegel and the rise of social theory", 1941) — работа Маркузе. По мысли автора, "возникновение фашизма заставляет по-новому осмыслить философию Гегеля". Целью автора выступает стремление показать "несовместимость основных идей Гегеля с теми тенденциями, которые приводят к теории и практике фашизма". (Речь шла о распространенных в 1930-е оценках Гегеля как "философа тоталитаризма": комментировались его тезисы о государстве как о "самостоятельной силе, в которой индивиды не более чем моменты"; о том, что "государство суть шествие Бога в мире"; о том, что государству, осуществляющему "право, безразличное к особенностям", в принципе не важно, есть ли индивид либо его нет.) Как отмечает Маркузе, немецкий идеализм обычно называют "теорией Французской революции". Философия Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля сформировалась как ответ на брошенный из Франции призыв перестроить государство и общество на рациональной основе, дабы социальные и политические институты не противоречили свободе и интересам личности. Идея разума, согласно Маркузе, "средоточие философии Гегеля". Идея Гегеля о том, что мысль должна управлять действительностью, согласно Маркузе, — сердце его философии. "Р.иР." состоит из двух главных частей:

860

"Основы философии Гегеля" и "Становление социальной теории" /преимущественно социологии — *А.Г./*. По мысли Маркузе, философская система Гегеля проходит в собственном развитии пять этапов: 1) 1790—1800, попытка заложить религиозные основы философии; 2) 1800—1801, формулировка своей оригинальной точки зрения, анализ современной философии (особенно идей Канта, Фихте, Шеллинга); 3) 1801—1806, написание "Иенской системы" — ранней формы завершенной системы Гегеля; 4) 1807 — создание "Феноменологии духа"; 5) 1808—1817, окончательное формирование философской системы, обозначенное "Философской пропедевтикой", завершенное "Наукой логики", "Энциклопедией философских наук", "Философией права" и др. Параллельно, по мысли Маркузе, осуществлялось осмысление Гегелем современных ему социально-политических контекстов (вплоть до 1831, исследование, посвященное английскому "Биллю о реформе"). Во второй части "Р.иР." анализируются: "основы диалектической теории общества" (полемики Кьеркегора, Фейербаха, анализ трудового процесса и диалектика Маркса); "основы позитивизма и становление социологии" (де Сен-Симон, Конт, Ф.Ю.Шталь, Л.Штейн). В "Заключении" Маркузе осмысливает разновидности неогегельянства и ревизию Гегеля, осуществленную национал-социалистическими идеологами. Как утверждает Маркузе, "в основе философии Гегеля лежит структура, идеи которой — свобода, субъект, дух, понятие — являются производными от идеи разума": гегелевское понятие разума отличается критической и полемической направленностью, противоборствует любой готовности принять существующее положение дел, отрицает гегемонию любой существующей формы существования, выявляя антагонизмы, преобразующие ее в другие формы. Философская система Гегеля, согласно Маркузе, суть "последняя великая попытка сделать мысль прибежищем разума и свободы". Гносеология немецкого идеализма утверждала способность структуры индивидуального мышления (субъективности) к порождению всеобщих законов и идей, способных конституировать всеобщие нормы рациональности. По Гегелю, является осуществимым построение всеобщего рационального порядка на автономии индивида. Пафос такой философии, согласно Маркузе, отыскание единящего начала для индивидуалистического по природе своей общества. (В отличие от традиции британского эмпиризма, трактующего единство разума как единство обычая или единство привычки, соотносящихся с фактами, но "никогда не управляющих ими".) Как отмечается в "Р.иР.", философия Гегеля на самом деле являет собой философию отрицания: "она изначально

движима убеждением в том, что данность, которая кажется здравому смыслу достоверным знаком истины, в действительности является ее отрицанием, так что истина может утвердиться только благодаря уничтожению этой данности. В этой критической убежденности и кроется движущая сила диалектического метода". Маркузе констатирует, что "историческое наследие гегелевской философии не перешло к гегельянцам... ее критические тенденции скорее были восприняты в марксистской теории общества". Но при этом "переход от Гегеля к Марксу" есть "переход к принципиально иному порядку истины, который нельзя истолковать в терминах философии": все философские понятия марксистской теории являются общественно-экономическими категориями, тогда как общественно-экономические категории Гегеля представляют собой философские понятия. Уже даже ранние работы Маркса являют собой "отрицание философии, хотя и выраженное философским языком". У Маркса, по мысли Маркузе, "на смену идее разума приходит идея счастья". Гегель решительно отвергал мысль о том, что прогресс разума может иметь что-то общее с

удовлетворением индивидуального стремления к счастью; у Гегеля "разум может господствовать даже тогда, когда реальность вопиет от страданий индивида: идеалистическая культура и технологический прогресс гражданского общества свидетельствуют об этом". И далее в "Р.иР." "требование, согласно которому свободные индивиды должны обрести удовлетворение, противоречит всему укладу традиционной культуры". Маркузе, отвергая обвинения Гегелю в философском тоталитаризме, подчеркивает: в национал-социализме не единение свободных индивидов и не рациональное целое гегелевского государства конституируют социальную общность, а "природный" организм расы. Анализ Маркузе приводит его к следующему выводу: духовная свобода Европы в ее протестантской версии, осмысленная системами философского идеализма, располагалась (акцентированно онтологически) вне рамок наличной данности консервативных и косных социально-политических структур. Еще Лютер утвердил религиозную свободу как внутреннюю реальность жизни духа, существующую безотносительно к социально-политической конкретике истории. Как итог, "люди, обретшие свободу свыше 400 лет назад, продолжают прекрасно маршировать в единых колоннах авторитарного государства". Немецкая культура оказалась обращена не столько к вещам, сколько к их идее, полагая свободу мысли прежде свободы действия, нравственность — прежде практической справедливости, внутреннюю жизнь — прежде общественной жизни человека. Критическая направленность системы

861

Гегеля была утеряна в последующих философских метаморфозах: "история гегельянства превратилась в историю борьбы против Гегеля". Как полагает Маркузе, "в самой своей сущности разум есть противоречие, противостояние, отрицание до тех пор, пока свобода не будет реализована. Если противоречивая, противоборствующая, отрицательная сила разума терпит поражение, реальность совершает свое движение, повинаясь собственному позитивному закону, и, не встречая противодействие со стороны духа, раскрывает свою репрессивную силу". В дальнейшем становление позитивистского, социологического стиля мышления трансформировали самосознающее Я в начало, обусловленное чем-то внешним; Я из активного субъекта мысли превращается в пассивного субъекта восприятия. Такой интеллектуальный поворот, по Маркузе, и привел к трагедиям 20 ст. Именно позитивизм, инициированный Контом, а не система Гегеля, содержал в себе, согласно Маркузе, "семена философского оправдания авторитаризма". Маркузе цитирует известного идеолога национал-социализма К.Шмитта: "В тот день, когда Гитлер пришел к власти, Гегель, так сказать, умер".

А.А. Грицанов

РАССЕИВАНИЕ (от фр. *dessemination*)

РАССЕИВАНИЕ (от фр. *dessemination*) — 1) центральное определение текстовой работы, а также характеристика исторических судеб смысла, активно используемое в постмодернизме (особенно у Деррида); анаграмматическое сближение слова "знак" (*signe*) и "семя" (*semence*). По мысли Деррида, "мы играем здесь на случайном внешнем сходстве, на родстве чистого симулякра между *семой* /смыслом — *А.Г./* и *семенем*. Между ними нет никакой смысловой общности". 2) Название работы Деррида ("Dessemination", 1972). Введение в философский оборот данного слова фиксирует активную экспансию стратегии деконструкции (см.) в сфере постижения процедур смыслопорождения: неклассическое признание плюрализма смыслов замещается концептом Р. По логике рассуждений Деррида, "дессеминация", играющая центральную роль в процедурах деконструкции, интерпретируется в качестве Р. "сем", т.е. семантических признаков, зачатков смыслов как обладающих креативным потенциалом ("*sema* — *semen*"). С точки зрения Деррида, полисемия выступает прогрессом в сравнении с линейностью письма или моносемантического прочтения, озабоченного привязкой к смыслу-опекуну, к *главному* означаемому текста или к его основному референту. Тем не менее полисемия как таковая складывается в имплицитном горизонте однозначной попыток живаваемости смысла, т.е. в горизонте диалектики. В свою очередь, "телеологическая и тотализирующая диалектика должна позволить в какой-то определенный момент, как бы он ни был отдален, собрать тотальность данного текста в истине его смысла, что превращает текст в выражение, в иллюстрацию и анулирует открытое и продуктивное смещение текстовой цепи". Р. же, по Деррида, "способно продуцировать не-конечное число семантических эффектов, не поддается сведению ни к некоему присутствующему односложному происхождению, [...] ни к некоему эсхатологическому присутствию". Ускользание от полисемии осуществляется посредством разрыва циркуляции, помещающих в начало (исток) уже осуществившийся смысл. Цель Р. — "от-метить такую нервюру, складку, такой угол, которые прервали бы тотализацию". Письмо становится в этот момент своей собственной отметкой, а не саморепрезентированием. (Ср. у Делеза: движение смысла осуществляется "подобно тому, как семенная коробочка выпускает свои споры".) В границах концепта смыслового Р. любой текстовый эпизод суть "черенок", прививаемый под кору другого текстового побега, произрастающего из семени. Для практики письма, фундированного принципом Р., важно систематическое использование того, что дано как простая этимологическая единица "черенка", как фрагмент живой ткани, подвергающийся трансплантации при хирургической операции (*greffon*), или как граф (*graphie*) — как своеобразная единица письма. Демонстрация принципа Р. на уровне конструирования конкретного текста была (с весьма солидным присутствием эпата-

жа) реализована в книге Деррида "Похоронный звон" (1974). Издание была отстроено графематикой, извлекающей в том числе и зрительные эффекты из варьирования конфигураций шрифтов, из врезок текстов и сюжетных эпизодов одного порядка в текстовые фрагменты, не имеющие с ними ничего общего. Текст книги был размещен в две "колонны": белизна просвета между ними, согласно аннотации самого Деррида, имела принципиальное значение: поле текстовых записей конституирует галактику. В левой "колонне" разбирались фрагменты из "Философии религии" и "Эстетики" Гегеля, кантовские размышления о категорическом императиве, а также принципиально ситуативные цитаты из переписки Гегеля с сестрами и т.п. В правой "колонне" располагался конгломерат мыслей Деррида по поводу романа "Чудо" Ж.Жене, фрагменты высказываний о Ж.-П.Сартре и Батае и разнообразные этимологические изыски. Концепт "Р." очертил понимание Деррида вопроса о том, "что остается от *абсолютного* /выделено мною — *А.Г./* значения, от истории, философии, политической экономии, психоанализа, семиотики, лингвистики, поэтики?". В работе "Двойной сеанс" (1972)

862

(комментируя текст С.Малларме "Мимика") Деррида трактует мимодраму как новое воззрение на соотношение письма и референта, бытия и литературы, истины и литературы, литературы как репрезентации. Суть мимодрамы — молчаливый разговор с самим собой. Мим, изображающий и Пьеро, и Коломбину, разыгрывает собственную мимодраму, не следуя ни либретто, ни сюжету какой бы то ни было книги; белый грим Пьеро суть зримое воплощение чистой страницы. Согласно Деррида, "мим должен только записать себя на белой странице, каковой он сам является; он должен записать себя жестом и физиогномической игрой". Р. под таким углом зрения оказывается смысловой множественностью, достигаемой предшествующими операциями с означающими, которые сами принадлежат к знаковым системам с коннотативным строем и могут рассматриваться как коннотации в коннотациях. По мысли Деррида, для практики "работы текста" необходимо отбросить саму идею предисловия, поскольку признание последнего означает наличие единой темы произведения. Процедура Р. конституирует тем самым установку на "самовитое" письмо, упраздняющее целостность литературного произведения посредством изъятия формозадающей скобы (тематизма или основного тезиса). Письмо в таком контексте суть то, что подвергает деконструкции традиционную иерархизированную композицию письма и устной речи, письма как слепка системы (идеалистической, спиритуалистической, фоно- и логоцентристской). Текстовая работа дезорганизует философскую противоположность "теория — практика", элиминирует *иерархию* смыслов, текстовую работу невозможно подвергнуть гегелевскому "снятию" (см. **Differance**). В сборнике очерков "Dessemination" (1972) Деррида писал о романе "Числа" Ф.Соллерса: "Нет ничего более чуждого этому конечно-бесконечному связыванию чисел, чем какая бы то ни было эсхатология, утверждаемая литературой. Напротив, здесь мы присутствуем перед забирающим во всеобщие кавычки литературы так называемого литературного текста: обманное движение, посредством которого сама литература вступает в игру и выходит на сцену". Конструирование литературы осуществляется, таким образом, посредством логики зеркализма: игрой зеркал и подобий, процедурами "квадратурирования" текста. "Если Вы возьмете фрагмент "Чисел" и скажете, что он выражает то-то или то-то, Вы потерпите провал, ибо глагол связка "быть", приписанная к значению, сообщает тексту сущностные определения, субстанциализирует его и делает неподвижным. Таким образом, нужно выбирать между темой и текстом". По Деррида, "Числа" в качестве чисел не имеют никакого смысла, они "решительно не имеют никакого смысла, даже множественного": "наши представления о тексте (с точки зрения его соотношения с реальностью) — это бесконечный выход за пределы его классического представления. Это проламывание в радикальную инаковость". Характеризуя связь концепта "Р." с универсальными ходами деконструкции, Деррида отмечал: "...без учета фигур рассеивания мы неизбежно придем к тому, чтобы сделать из "символического" и из трехчлена "воображаемое — символическое — реальное" жесткую трансцендентальную или онтологическую структуру". Согласно оценке Деррида, наиболее общим заглавием для проблемы Р. было бы: "кастрация и мимесис". Концепт кастрации по существу неотделим в анализе Деррида от концепта Р. "...Этот последний /концепт Р. — *А.Г./* дает место тому *больше и меньше*, которое бесконечно сопротивляется — и равным образом не может ничего навязать — эффекту субъективности, субъективации, апроприации (снятие, сублимация, идеализация, ре-интериоризация... означивание, семантизация, автономия, закон и т.д.), что Лакан... называет порядком *символического*". Р. у Деррида — "возможность деконструировать... или... распороть весь символический порядок в его общей структуре *и* в его модификациях, в общих *и* определившихся формах социальности, "семьи" или культуры. Действенное насилие рассеивающего письма". Как отмечал Деррида в сборнике философских интервью "Позиции", "лапидарно: рассеивание — фигура того, что *не сводится* к отцу. Ни со стороны зарождения, ни со стороны кастрации... Писать — рассеивание — не означает ли брать в расчет кастрацию... вновь вводя в игру ее статус означаемого или трансцендентального означающего (ибо бывает и трансцендентальное означающее, например фаллос как коррелят первого означаемого, кастрация и желание матери), последнее прибежище всякой текстуальности, центральную истину или истину в последней инстанции, семантически полное и незаменимое определение этой зарождающей (рассеивающей) пустоты, в которую пускается текст? Рассеивание утверждает (я не говорю — продуцирует или конституирует) бесконечную заменимость, оно и не пресекает, и не контролирует эту игру". Р., согласно рассуждениям Деррида, *есть* "тот аспект игры

кастрации, который не обозначается, не поддается конституированию ни в означаемое, ни в означающее, не выставляет себя в присутствие, равно как не представляет сам себя; не обнаруживает себя, равно как не прячет себя. Он, таким образом, не имеет в самом себе ни истины (адекватности или раскрытия), ни ее сокрытия". Метафоричность образа "Р." обусловлена соответствующими трактовками его природы: "Если мы не

можем дать резюме рассеивания, рассеивающего разнесения /см. **Differance** — А.Г./, в его концептуальном содержании, то дело в силе и в форме посеянного им взрыва, *взламывающего* семантический горизонт" (Деррида).

А.А. Грицапов

РАССЕЛ (Russell) Бертран (1872—1970), лорд, внук премьер-министра Великобритании Джона Рассела

РАССЕЛ (Russell) Бертран (1872—1970), лорд, внук премьер-министра Великобритании Джона Рассела — британский философ, логик, математик, социолог, общественный деятель. Крестный сын Милля. Окончил с отличием Кембриджский колледж Святой Троицы. Лауреат ордена "За заслуги" Соединенного королевства (1949). Нобелевская премия по литературе (1950). Главные произведения: "Опыт обоснования геометрии" (1898), "Критическое исследование философии Лейбница" (1900), "Принципы математики" (1903), "О истории" (1904), "Философские очерки" (1910), "Философия Уильяма Джеймса" (1910), "Проблемы философии" (1912), "Сущность религии" (1912), "Научный метод в философии" (1914), "Наше познание внешнего мира как поле действия научного метода в философии" (1914), "Философия Бергсона" (1914), "Принципы социальной реконструкции" (1916), "Религия и церковь" (1916), "Введение к математической философии" (1918), "Философия логического атоизма" (1918), "Мистицизм и логика" (1918), "Политические идеалы" (1918), "Наука и искусство при социализме" (1919), "Практика и теория большевизма" (1920), "Анализ духа" (1921), "Перспективы индустриальной цивилизации" (1923), "Анализ мышления" (1924), "Анализ материи" (1927), "Свобода и организация" (1934), "Воспитание и цивилизация" (1934), "Легитимность против индустриализма" (1934), "Власть" (1938), "Философия Дьюи" (1939), "Философия Сантаяны" (1940), "Исследование значения и истины" (1940), "Философия истории Гегеля" (1941), "История западной философии и ее связь с политическими и социальными обстоятельствами от ранних времен до настоящих дней" (1945), "Человеческое познание, его сфера и границы" (1948), "Власть и личность" (1949). "Влияние науки на общество" (1951), "Людвиг Витгенштейн" (1951), "Пружины человеческой деятельности" (1952), "Введение в математическую философию" (1953), "Словарь по вопросам теории познания, материи и морали" (1953), "Джон Стюарт Милль" (1955), "Логика и знание" (1956), "Мистицизм и логика" (1957), "Надежды в изменяющемся мире" (1957), "Мудрость Запада. Историческое обозрение западной философии в ее социальных и политических системах" (1959), "Мое философское развитие" (1959), "Здравый смысл и ядерная война" (1960), "Автобиография" (1962), "Победа без оружия" (1963) и др. Согласно версии Р., история философии суть история оригинальных концепций выдающихся мыслителей, это — некая анархическая совокупность философских систем, любая из которых репродуцирует присущее конкретной исторической эпохе "чувство жизни", не подлежащее каким-либо оценкам. Философствование посему есть субъективированное выявление смысла той жизненной ситуации, из которой и вырастает соответствующее философское направление. По Р., зачастую философ творил сугубо свою, акцентированно автономную от окружающего мира, интеллектуальную вселенную, говорить о какой-либо общественной обусловленности которой, бессмысленно. (Ср. мнение Д.Уисдома об истории философии как "нелепой веренице невротических параксизмов".) Плюрализм как философско-исторический принцип — несущая конструкция всех (кстати, подчеркнуто европоцентрированных) историко-философских творений Р. В области собственной философии Р. проделал сложную эволюцию, которую сам он определил как переход от платоновской интерпретации пифагореизма к юмизму. По сути, точка зрения Р. на философию может быть сведена к мысли о том, что философские изыски, осуществляемые вне контекста наличного научного знания, бесплодны. Философское воображение необходимо должно быть сопряжено с массивом понятий науки: собственную концепцию Р. в 1959 осмысливал как итог исследований в русле психологии, математической логики, физиологии и физики. По Р., изучение логики стало главным в изучении философии: она дает метод исследования философии подобно тому, как математика дает метод физике. Согласно воззрениям Р., поскольку возрождение логики поставило язык на центральное место в философии, "каждая философская проблема, подвергнутая необходимому анализу и очищению, обнаруживает либо то, что она на самом деле вовсе не является философской, либо то, что она является... логической". Этот вывод Р., фундированный его многолетними раздумьями о метафизическом смысле "оснований математики", означал придание философии статуса логики науки или — как было уточнено впоследствии — статуса средства логического анализа и постижения всех форм дискурса. Начальный фазис процесса становления Р. как мыслителя, совершившего в определенном плане подлинно революционный переворот в философской проблематике 20 ст., правомерно связывать с его знакомством с инструментарием математической логики Пеано.

"Логический атоизм" Р. фундировался на логике математических исчислений и подходах эмпиризма радикального толка. Описывая стандар-

864

тизированные формы корректного мышления, логика, по мнению Р., проясняет процесс трансформации атомарных мыслительных посылок ("логических атомов", описывающих некие факты, фиксирующих некие качества и постулирующих некие взаимосвязи) в комплексные. В статье "Об обозначении" (1905) Р. исследует обозначающие выражения, адресующие высказывания к предметам, гарантируют связь языка и реальности, а также информативный, предметный характер коммуникации. Одновременно, по Р., употребление пропозиций, не всегда соответствующих объектам, ведет к "реализму" платоновского типа. С точки зрения Р., возможны случаи: неадекватность внешней языковой формы обозначающих выражений их реальному статусу в языке; неверность анализа предложения, содержащего обозначающие фразы и т.д. По схеме Р., помещение пропозициональной функции в центр соответствующего логического анализа элиминирует эти сложности: обозначенное выражение анализируется постольку, поскольку оно наделяется значением в составе определенного высказывания. Трактую описательные выражения, Р. преодолевает геогегельянский реализм и идею "несуществующих сущностей" Мейнонга. Р. разводит семантические характеристики имен собственных и описаний, подразделяя их на определенные и неопределенные описания, определенные описания и собственные имена, ввиду того, что они имеют различную логико-семантическую природу и по-разному обозначают объект. Подлинное имя, по Р., отсылает к конкретному носителю имени; описания же, не являясь обозначающими выражениями, не могут находиться в соответствии с каким-либо носителем. Р. акцентировал нетождественность имен и описаний, ибо последние обозначают признаки в абстракции, существуют только в предложении в целом и выступают "усеченными" символами. Имена же, с точки зрения Р., значимы сами по себе и не нуждаются в сопряженных с ними контекстах. Описание объектов, согласно Р., отнюдь не предполагает их существования. В центре внимания Р. постоянно находились проблемы интеллектуальных пределов эмпиризма и вопросы доминирующих ценностей процесса познания. Признавая, что эмпиризм — всего лишь наиболее приемлемая парадигма из комплекса в целом неадекватных моделей миропостижения, Р. непрестанно подчеркивал, что пафос теоретических реконструкций массива того, что принято обозначать как "слова", заключается в осмыслении того, что "от них отлично". Предметом философии выступает, таким образом, логический анализ наук с целью обнаружения конечных структур их материала в виде атомарных фактов, образующих элементарные предложения. Логический атоизм призван создать на базе атомарных фактов научную картину мироустройства, сопряженную с логически совершенным, идеальным языком. После кратковременного увлечения неогегельянством в его английской версии Р. перешел к платоновскому варианту идеализма, а затем под влиянием Дж. Мура и Уайтхеда — к неореализму. В 1920—1930-х, сблизившись с неопозитивизмом, Р. признавал реальность лишь "чувственных данных", трактуемых в духе концепции "нейтрального монизма", согласно которой истолковывал понятия "дух" и "материя" как логические конструкции из "чувственных данных". "Нейтральный монизм" Р. предполагал, что в основании всего сущего лежит не материя, а "нейтральный материал", в котором материя стала больше похожа на разум, разум же стал больше похож на материю. Элементы "нейтрального материала" — "нейтральные единства" — организуются (согласно "различным типам отношений") разными путями, выступая в одних случаях предметом физики, в других — предметом психологии. (По Р., чувственные данные различных предметов и являют собой "дух" наблюдателя, чувственные же данные предмета или явления, наблюдаемые множеством людей, — демонстрируют недоказуемую реальность материального мира.) В период 1940—1950-х Р. обращается к идеям Юма: он допускает существование "фактов", независимых от субъекта чувственных констелляций (ранее названных им "сенсibiliями"), которые, в отличие от элементов "опыта", объективны, но объективность их основана лишь на вере в бытие внешнего мира. Философской эволюции Р. соответствовали изменения в содержании проводившейся им широкой программы приложения средств математической логики к теоретико-познавательным исследованиям. На неореалистском и неопозитивистском этапах эволюции Р. эта программа вела к растворению теории познания в логическом анализе, но в дальнейшем Р. вновь признавал самостоятельное значение философских проблем, существующих на "ничейной земле" между повседневным опытом, наукой и религией. (Р. была присуща убежденность в значимости эмпиризма как основания гносеологии вкупе с тезисом о том, что логика является сущностью философии.) Концепция "знания-знакомства" у Р. предполагала принятие версии о том, что чувственные данные и универсалии даются познающему субъекту непосредственно в опыте. Объекты же, постигаемые индивидом в границах опыта, выступают у Р. также и в ипостаси определенных онтологических единиц. Проблема трансформации индивидуального опыта познающего субъекта в элемент общезначимого, универсального естественно-научного знания решалась Р. в контексте идеи об осо-

865

бой важности "принципов недемонстративного вывода" как неявных, завуалированных элементов структуры такого знания. Большое место в его трудах занимала разработка философских вопросов математики. От-

крытый Р. один из парадоксов теории множества (так называемый парадокс Р.) привел его к построению оригинального варианта аксиоматической теории множеств и к последующей попытке сведения математики к логике. В написанном в соавторстве с Уайтхедом трехтомном труде "Principia Mathematica" (1910, 1912, 1913) Р. систематизировал и развил дедуктивно-аксиоматическое построение логики в целях логического обоснования математики. Р. верил в то, что "вполне возможно создать такую математическую логику, которая не ведет к противоречиям". (Как и Фреге, Р. был убежден в объективном существовании математических объектов.) По Р., вся чистая математика (в ее формалистической интерпретации) проистекает из чисто логических посылок и использует понятия, поддающиеся однозначному определению в логических терминах. В отличие от других дедуктивных дисциплин, математика опирается, согласно Р., исключительно на логические определения. Слова языка, при помощи которых в повседневной жизни выражаются логические отношения, замещаются, с точки зрения Р., фиксированными символами. Такая математика — класс предложений, утверждающих формальные следования и содержащих в качестве констант только логические постоянные (ср. у Л.Кутюры: дедукции, осуществляемые "от логических определений по логическим принципам"). В собственно философском контексте эта версия Р. результировалась в реабилитации эмпиризма и развенчании амбиций математики: математическое знание о мире трактовалось не как эмпирическое или априорное, а как "словесное знание". По мнению Р., абстрактные понятия и есть "наше знание о физическом мире". Рассматривая в качестве основного элемента мира "платоновские идеи" или "универсалии" с присущей им характеристикой "вневременного бытия", Р. утверждал: "Мир универсалий может быть описан как мир бытия, неизменный, строгий, точный, увлекательный для математика, творца метафизических систем и для всех, возлюбивших совершенство больше жизни". Анализ парадоксов теории множеств и логической семантики Р. связывал со своей теорией дескрипций. В общих чертах рассуждения Р. опровергли ряд значимых оснований логики классов Фреге. Сформулировав юмористический парафраз собственной логической антиномии: "Деревенский брадобрей бреет всех, кто не бреется сам" (ср. античную версию "Критянин Эпименид говорит, что все критяне — лжецы"), Р. имел в виду следующий парадокс: положим, что множество, не содержащее себя как элемент, есть нормальное множество (все вместе книги на столе не есть книга). Даже если все обычные множества нормальны, нельзя исключить, что существует множество ненормальное. Например, множество всех множеств — тоже множество, хотя и ненормальное. Образует множество из всех нормальных множеств (М) и спросим: нормально ли оно? Предположим, что М содержит само себя как элемент. Значит, оно нормально, и как нормальное множество не может быть частью себя самого. Тогда предположим, что М не содержит само себя. Тогда оно по определению нормально, но вместе со всеми нормальными множествами это множество должно включать в себя М как элемент. Значит, М должно иметь в качестве элемента себя само. И в одном и в другом случае — противоречие. Согласно Р., лишь небрежности словоупотребления порождают логические антиномии. Веруя в наличие уникального мира математических сущностей, Р. приложил значимые усилия в дело разработки системы нормативных предписаний лингвистического характера (взаимоувязывавших жестко заданным образом субъекты мира, с одной стороны, и предикаты, приписываемые им, с другой) для элиминации антиномий из сферы интеллектуального творчества людей. (Согласно мнению Айера, теория описательных определений или "дескрипций" Р. выступила исторически первой попыткой применения математической логики к собственно философской проблематике, к гносеологии, выступая также и средством концептуального анализа и логической конструкции субъективно-идеалистической теоретико-познавательной установки.) Убежденность Р. в том, что объект познания — итог процесса логического конструирования, дополненная верным предположением, согласно которому предмет познания всегда задан схематично — системой категорий, способствовала расширению пределов адекватного миру эмпиризма. Основанием для уверенности Р. в осуществимости этой программы выступила развернутая в "Основаниях математики" кванторная логика Пеано-Фреге. Полагая ее "сущностью философии", Р. ориентировался на "метафизическую экономию" во всех дисциплинарных сферах. По Р., "объекты в пространстве и времени могут быть редуцированы к явлениям, а положения в пространстве должны быть сконструированы из чувственных данных и т.д.". С точки зрения Б.Страуда, так выглядела "бритва Оккама" в версии Р.: анализируя любое предметное содержание, следует вначале определить какие сущности оно содержит несомненно, а затем выразить все в терминах этих сущностей. Логический анализ у Р. был ориентирован на выявление реальной

логической формы предложений, истинных относительно мироустройства, а также исполняющих роль метода открытия формы фактов, придающих нашим утверждениям истинность. По мнению Р., традиционная метафизика (вследствие "плохой грамматики") использовала поверхностные грамматические структуры обращенных к читателю предложений: в итоге изначально отсутствовали достаточные основания адекватности соответствующих фактов реальному положению вещей. "Философская грамматика" Р., постигающая форму истинного предложения вкупе с формами и элементами, конституирующими действительность, призвана была преодолеть эти затруднения. Философия в этом случае выглядела неразличимой с наукой. Предельные элементы реальности становились доступными в рамках процедур нюансированного логического анализа. Единственным подлинным Вопросом, по Р., оставался такой: как существуют вещи или что же является истинным. На любом уровне общности, с помощью любой науки мы

получаем фрагмент искомого ответа: задача логического анализа оказывается состоящей в том, чтобы определенно сообщить, какая именно компонента действительности придает этим истинам истинность. Такой анализ и сообщает людям, что же существует. Не имеет значения, по мнению Р., какой конкретно анализ — философский либо логический — приводит нас к обладанию метафизической истиной. По социологическим взглядам Р. был близок к психологизму: в основе исторического процесса и поведения людей, по Р., лежат их инстинкты и страсти. "Стремление к власти и любовь к власти — главные мотивы происходящих изменений в обществе... только любовь к власти является причиной деятельности, которая важна для общественной сферы и дает возможность правильно истолковать античную и новую историю". Р. утверждал, что из совокупности ряда факторов, определяющих исторические изменения, невозможно выделить главный и выявить объективные исторические законы. Данное мнение Р. основывалось на его убежденности в неприменимости индукции к процедурам обобщения значительной совокупности явлений. Хотя внешне кажется возможным получение универсальных суждений (гипотез и теорий) через организацию данных соответствующих экспериментов, заданных частными утверждениями, на деле же, ввиду бесконечного множества последних, это неосуществимо. Р. подчеркивал, что "никогда не принимал какой-либо общей схемы исторического развития, подобно схеме Гегеля и Маркса". По Р., "диалектика — одна из самых причудливых фантазий, заимствованных Марксом у Гегеля". В этике и политике Р. придерживался позиции либерализма, выступал против теорий, проповедующих поглощение личности государством. Он отрицательно относился к христианству. Особенностью этической и общественно-политической позиции Р. явилась активная борьба против фашизма и большевизма ("Сцилла и Харибда, или Коммунизм и фашизм"), непримиримость к войне, насильственным, агрессивным методам в международной политике, отсутствие страха перед социальными установлениями традиционалистского типа ("Брак и мораль", книга при жизни Р. переиздавалась более 10 раз). Р. заключался под стражу (последний раз Р. оказался в тюрьме накануне собственного 90-летия), его несколько раз судили, лишили кафедры в City College в Нью-Йорке, философ был четырежды женат, но все эти жизненные испытания не усмирили его демистификаторский дух. Р. неоднократно подчеркивал обскурантизм и догматизм морали христианства ("Почему я не христианин?", 1927), собственную приверженность ценностям сексуального раскрепощения людей. Р. — один из инициаторов Пагуошского движения и соавтор "Манифеста Рассела — Эйнштейна" (1934). Рукописный архив Р. находится в университете Мак-Мастера (г. Гамильтон, Онтарио, Канада), где выпускается периодическое издание "Russell. The Journal of the Bertrand Russell Archives". В редакционных замечаниях к мемориальному сборнику "Бертран Рассел — философ века" (1967) отмечалось, что вклад Р. в математическую логику является наиболее значительным и фундаментальным со времен Аристотеля.

А.А. Грицанов

"РАССУЖДЕНИЕ О МЕТОДЕ" — программное произведение Декарта,

"РАССУЖДЕНИЕ О МЕТОДЕ" — программное произведение Декарта, в сжатом виде представляющее основные темы, вопросы и положения его философии, методологии, морали и естествознания. Написанное на французском языке, оно появилось в 1637 в Лейдене (вместе с "Диоптрикой", "Метеорами" и "Геометрией" как естественно-научными приложениями, конкретизациями и иллюстрациями познавательных возможностей разработанного автором метода рационального познания). Его латинский перевод, несколько расширенный, измененный и просмотренный Декартом, вышел в 1644 (Амстердам). Желая "научиться различать истинное от ложного, чтобы отчетливо разбираться в своих действиях и уверенно идти в этой жизни" и определяя разум ("здравый смысл") как способность человека правильно судить и отличать истинное от ложного, Декарт предпринимает усилие построить метод строгого систематического мышления, который способен был бы обеспечить возможность для человека "хорошо направлять свой разум" с тем, чтобы отыскать истины в науках. Идеальным, по Декарту, было бы невозможное,

а именно, "если бы с самого нашего рождения мы правильно упражняли наш разум и всегда руководствовались только им". Поскольку же люди всегда уже погружены в стихийный гетерономный опыт с его случайными, невыверенными и неустойчивыми критическим разумом основаниями, искомый метод должен, прежде всего, обеспечить возможность преодоления этой неустойчивости, дискретности сознания, гетерономности человеческого опыта. Разработкой своего метода Декарт открывает, обосновывает и реализует необходимость и возможность нового способа философствования — практики собственноличного размышления. В поиске его основных правил он исходит из требования, которое можно обозначить как принцип телеологического единства сознания ("единства цели"), автономии, единства и непрерывности сознания, присутствующего в своем опыте, устанавливающего и выдерживающего режим исходной живой, наличной, безусловной очевидности и работающего в горизонте и границах, открываемых ею. ("Часто в произведениях, где отдельные части написаны несколькими мастерами, нет того совершенства, как в тех, над которыми работал только один".) Именно сомнение, по Декарту, должно быть исходным моментом поиска достоверного и надежного фундамента наших знаний. Усомнившись в достоверности и

обоснованности существующего корпуса философского и научного знания, отказавшись полагаться на мнения, традицию, примеры и обычаи, он заявляет о намерении считать "чуть ли не ложным все, что было лишь правдоподобным". В усилии отыскать принципы метода рационального мышления философ решает "не искать иной науки, кроме той, какую можно найти в себе самом или великой книге мира" (не в "книжной учености"). Именно на этом пути он надеется на максимально возможное освобождение от всего, что может затмить естественный свет нашего разума и сделать нас менее способными внимать его голосу. "Что касается мнений, воспринятых мною до сих пор, то самое лучшее — раз навсегда отрешиться от них, чтобы впоследствии водворить на их место лучшие либо те же, но согласованные с разумом. И я твердо верю, что таким способом мне удастся построить жизнь гораздо лучше, чем если бы я строил ее только на старых основаниях, опираясь только на принципы, усвоенные мною в юности без проверки их правильности". При этом Декарт делает упреждающую оговорку: речь не идет о намерении каких-либо новых масштабных общественных преобразований: мои намерения никогда "не шли дальше попытки реформировать мое собственное мышление и строить на фундаменте, который принадлежит мне". Метод строгого систематического мышления, предлагаемый Декартом, должен совместить преимущества логики, геометрии и алгебры, избегая их недостатков. Он предполагает твердое и непоколебимое соблюдение четырех правил. Первое — избегая опрометчивости и предвзятости, никогда не принимать за истинное ничего, что мы не познали бы таковым с очевидностью, и включать в свои суждения только то, что представляется нашему уму столь ясно и столь отчетливо, что не дает никакого повода подвергать это сомнению. Второе — делить каждое из исследуемых затруднений на столько частей, сколько это возможно и нужно для лучшего их преодоления. Третье — придерживаться определенного порядка мышления, начиная с наиболее простых и легко познаваемых предметов и восходя постепенно к познанию более сложного, предполагая порядок даже там, где объекты мышления вовсе не даны в их естественной связи. Четвертое — составлять всегда перечни столь полные и обзоры столь общие, чтобы достичь уверенности в отсутствии упущений. Эти правила позволяют, по Декарту, применять наш разум если и не совершенным, то, по крайней мере, наилучшим из доступных способов, причем в разных науках. Исходя из того, что все принципы наук должны быть заимствованы из философии, Декарт предпринимает попытку установить ее достоверные принципы. Однако до окончания этой нелегкой работы необходимо, по Декарту, составить временные правила нравственности ("чтобы не быть нерешительным в действиях, пока разум обязывает быть таковым в суждениях..."). Первое из них — подчиняться законам и обычаям своей страны, блюдя ее религию, и в остальном руководствоваться мнениями наиболее умеренными и далекими от крайностей, общепринятыми среди самых рассудительных людей, с коими приходится жить. Причем, для познания этих мнений следует принимать во внимание "скорее то, как люди действуют, чем то, что они говорят, не только потому, что при испорченности наших нравов немногие готовы высказать все, что они думают, но и по причине того, что... акт мышления, посредством которого люди в чем-нибудь убеждаются, отличен от того акта, посредством которого люди создают свою убежденность, поскольку одно действие часто бывает без другого". Второе правило — оставаться возможно более твердым и решительным в своих действиях: житейские дела часто не терпят отлагательства, и пока мы не можем выработать себе самых верных взглядов, мы должны придерживаться наиболее вероятных, рассматривая их не как сомнительные (ведь дело будет касаться практики), но как вполне истинные и достоверные, поскольку именно таковы соображения, побудившие нас их принять. Третье правило

868

— "стремиться всегда побеждать скорее самого себя, чем судьбу, и менять скорее свои желания, чем порядок мира, и вообще приучать себя к мысли, что нет ничего такого, что было бы целиком в нашей власти, кроме наших мыслей, так что, после того как мы сделали все, что могли, в отношении внешних для нас вещей, все, что нам не удалось, является для нас уже абсолютно невозможным". Именно это, по мнению Декарта, позволит удерживать волю человека в границах возможного; и именно в этом главным образом заключается "тайна тех философов, которым удавалось некогда выйти из-под власти судьбы и, несмотря на страдания и бедность, состояться в блаженстве с богами. Ибо, постоянно занимаясь наблюдением пределов, поставленных им природой, они столь твердо убеждались в том, что ничто, кроме мыслей, им не подвластно, что этого одного было достаточно, чтобы помешать возникновению привязанности к чему-либо другому". Практическое значение правильного метода мышления, способствующего совершенствованию нашего ума и продвижению вперед в деле познания истины, Декарт связывает и с тем, что он научает нас различать между удовольствием и пороком; и поскольку человеческая воля склонна следовать чему-то или чего-либо избегать "только в силу того, что наше разумение представляет ей это хорошим или дурным", достаточно "правильно судить, чтобы хорошо поступать, и судить возможно правильнее, чтобы и поступать также наилучшим образом, т.е. чтобы обрести все добродетели, а вместе с тем и все другие доступные нам блага". Придавая этим правилам и вместе с ними истинам веры особый статус, Декарт - выводит их из-под операции сомнения, к которой он прибегает в своем поиске надежных философских принципов, могущих выполнить роль фундамента всего корпуса человеческого знания. В данном сочинении Декарт вкратце знакомит читателя с основными моментами своего еще не заверщенного к этому времени исследования философских принципов (речь идет о первом наброске "Метафизических размышлений", появившихся через

четыре года после опубликования "Р.оМ."). Если в повседневной жизни необходимо иногда следовать заведомо недостоверным мнениям как якобы не вызывающим сомнения, то в философии всякому, желающему заниматься только поисками истины, следует искать метафизическую достоверность, поступая прямо противоположным образом, а именно: отбросив как абсолютно ложное все, в чем можно сколько-нибудь усомниться, найти в своем сознании то, что по праву могло бы быть названо совершенно несомненным. Отрешаясь в операции радикального методического сомнения от всех остальных своих мнений, кроме обозначенного выше, Декарт подчеркивает его принципиально не скептический характер: скептики сомневаются ради самого сомнения и предпочитают пребывать всегда в нерешительности. Стремление Декарта, напротив, целиком направлено к тому, чтобы достичь уверенности, отменяя "зыбкую почву и песок, чтобы найти гранит или твердую почву". Срезав сомнением данные чувственного опыта как ненадежные и недостоверные, а также все имеющиеся в науках доказательства, он упирается в безусловное достоверное, перед которым сомнение останавливается: "в то время как я готов мыслить, что все ложно, необходимо, чтобы я, который это мыслит, был чем-нибудь". "Я могу вообразить, будто у меня нет тела и никакого мира, никакого места, где бы я находился", но при этом я не могу вообразить себя несуществующим в момент акта своего собственного сомнения в подлинности других вещей", — пишет Декарт и заключает о безусловности факта существования этого сомневающегося. "Если же я перестал только мыслить, то, хотя бы все остальное существовавшее когда-либо в моем воображении и оказалось истинным, я не имел бы никакого основания считать себя существующим". Факт сомнения открывается в своей необходимой, неразрывной связи с фактом существования сомневающегося; и я оказываюсь перед очевидностью этой цельной и неделимой достоверности собственного внутреннего опыта. Таким образом, истина "я мыслю, следовательно, я существую" принимается Декартом за первый искомый принцип философии. Выявив таким способом в нашем собственном сознании первую безусловную живую самодостоверность, из которой можно исходить в качестве истины и образца всякой истины, Декарт обращается к исследованию самого этого сознания и на вопрос "Что я такое?" дает ответ: "Я есть субстанция, вся сущность или природа которой состоит только в мышлении и которая, чтобы существовать, не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи". На основании этого он утверждает и совершенное отличие души человека, "благодаря которой я есмь то, что я есмь", от тела, и более легкую познаваемость первой, ибо, "если бы тела даже вовсе не было, душа не перестала бы быть всем тем, что она есть". Продвигаясь далее в своем исследовании, Декарт рассматривает — именно на этом найденном им первом образце самоочевидной истины ("я мыслю, следовательно, я существую") — вопросы: что вообще требуется, чтобы то или иное положение было истинным и достоверным, и в чем состоит эта достоверность. Его ответ таков: за общее правило может быть принято, что все воспринимаемое нами ясно и вполне отчетливо является истинным. Трудность,

869

с которой можно столкнуться на этом пути, состоит только в том, чтобы "хорошо разобраться, какие вещи мы воспринимаем отчетливо". Продолжая свою работу непрерывающегося размышления в режиме очевидности, Декарт ищет, выявляет сам "материал" и способы работы мысли, исследуя и эксплицируя условия возможности того, что содержится в нашем уме. Свои поиски он ведет на уровне анализа идей (под словом "идея" следует понимать "всякую мыслимую вещь, поскольку она представлена каким-либо объектом в уме"). Предлагаемый им способ работы есть рефлексивное, сущностное описание того, что может быть усмотрено разумом, и Декарт настойчиво напоминает свое предостережение — не рассчитывать понять это с помощью чувственного опыта или воображения ("...ни наше воображение, ни наши чувства никогда не могут достоверно убедить нас ни в чем, если в этом не примет участия наше сознание"). Уже сам факт нашего сомнения в чем-либо указывает нам на наличие в нас идеи совершенного существа, или Бога. [Откуда у нас, существ несовершенных (а наше сомнение есть верный признак несовершенства нашего существа) могла бы быть мысль о чем-то более совершенном, нежели мы сами, если не от существа действительно более совершенного?] Поскольку нельзя предположить, что более совершенное является следствием менее совершенного и находится в зависимости от него, то из факта наличия в нашем сознании идеи существа более совершенного, чем мы сами, вытекает, как истинное, утверждение о существовании Бога — существа воистину более совершенного (бесконечного, вечного, неизменного, всеведущего, всемогущего), т.е. существа, которому присущи все мыслимые нами совершенства. Иными словами, в понятии, которое мы имеем о совершенном существе, содержится то, что существование находится в нем неотъемлемым образом так же, как в понятии треугольника — равенство трех его углов двум прямым, или в понятии шара то, что все его части равно отстоят от центра. И так же, как для познания природы Бога нужно, по Декарту, только рассмотреть все свойства, понятия о которых мы в себе находим, для познания природы материальных вещей мы должны обратиться к их идеям в нашем уме. (И даже если бы все, что дано нам в чувственном опыте, в действительности оказалось ложным, несомненным остается существование в нашем уме идей всего этого.) Поскольку всякая сложность свидетельствует о зависимости (а зависимость есть явное несовершенство), то о Боге, в отличие от человека, нельзя сказать, что он состоит из двух природ — разумной и телесной. И именно на признании существования Бога строит Декарт правило своего метода:

считать, что вещи, которые мы воспринимаем весьма ясно и отчетливо, являются истинными, т.к. Бог есть

существо совершенное, и все, чем мы обладаем в качестве ясного и отчетливого, происходит от него. Неясное же и ошибочное в нас принадлежит нам, несовершенным существам. И, в конечном счете, "мы никогда не должны поддаваться ничему, кроме очевидных доказательств нашего разума". Ведь разум вовсе не говорит нам, что то, что мы видим или воображаем, тем самым подлинно: он требует, чтобы все наши идеи, или понятия, "имели в своей основе нечто истинное", ибо невозможно, чтобы Бог наделил нас ими без этого. На разработанном Декартом методе основан и предложенный им новый способ рассмотрения физических вопросов

— порядок интеллигибельности (рациональности) познаваемого, или порядок идей (понятий). Метафизической предпосылкой этого нового пространства интеллигибельности является идея непрерывного творения: мыслитель говорит "только о том, что происходило бы в новом мире, если бы Бог сейчас создал где-либо в воображаемых пространствах количество вещества, достаточного для образования такого мира, и если бы он привел в разнообразные и совершенно беспорядочные движения различные части этого вещества, создав, таким образом, хаос, столь смутный, как только могут вообразить себе поэты, а затем ограничился бы своим обыкновенным содействием природе и предоставил бы ей действовать, следуя законам, которые он установил". Характеристики телесных вещей в этой природе

— протяженность в длину, ширину, высоту, делимость на части, форма, величина, движение. И действие, при помощи которого Бог сохраняет этот мир, является, по Декарту, таким же, как то, посредством которого он его создал. В сочинении в кратком виде изложены вопросы различия между животными и людьми, душой и телом человека. И хотя в реальном человеке душа с телом тесно связана (поэтому он может иметь чувствования и желания), мыслить душу, по Декарту, следует как то, что не может быть продуктом материальной силы, наподобие других вещей, т.е. как имеющую природу, совершенно не зависящую от тела, и, следовательно, не подверженную смерти вместе с ним.

Т.М. Тузова

"РАССУЖДЕНИЕ О ПОЗИТИВНОМ ДУХЕ" (1844) — сочинение Конта.

"РАССУЖДЕНИЕ О ПОЗИТИВНОМ ДУХЕ" (1844) — сочинение Конта. Вышло в виде предисловия к "Философскому трактату о популярной астрономии". Первая часть работы именуется "Умственное превосходство позитивного духа". В ее первой главе Конт размышляет о "законе интеллектуальной эволюции человечества", называемом обычно "законом трех стадий".

870

По мысли Конта, вначале человечество прошло "теологическую", или фиктивную, стадию, состоящую из трех фаз: "фетишизма", характеризующегося логикой чувств, "политеизма", которому присуща логика образов, и "монотеизма", придающего главное значение логике знаков. Затем наступает очередь "метафизического", или абстрактного, состояния. Конт доказывает необходимость этой промежуточной стадии — чисто критической по природе своей — и ее историческую роль, состоящую в разрушении существующего порядка. И наконец, наступает третья стадия — "позитивная", или реальная. На данной стадии человечество стремится к тому, чтобы сформулировать законы природы. Этой цели человек должен постоянно подчинять свое воображение при наблюдении. Разум "признает теперь, как фундаментальное правило, что всякое предположение, не сводящееся строго к простому установлению факта, частного или общего, не может иметь никакого действительного и внятного смысла. Принципы разума сами по себе есть не более чем истинные факты, только более общие и абстрактные, чем те, которые эти принципы связывают между собой. Каким бы ни был способ их обнаружения, теоретическим или экспериментальным, лишь их соответствие, прямое или косвенное, наблюдаемым явлениям, исключительно определяет их научную ценность". Конт уточняет природу позитивного духа по отношению к организации и социальной эволюции человека. Ведь предназначение позитивных законов заключается в способности предвидения. Но к познанию законов, т.е. универсальных понятий, Человечество /правописание Конта — *А.Г./* приходит в результате долгой и медленной эволюции. Во второй главе рассматривается вопрос о "предназначении позитивного духа", как интеллектуальном, так и социальном. Конт размышляет о структуре умственной гармонии. Он объясняет, что единство любого акта познания заключается в том, что разнообразные концепции, получаемые нами, становятся в нашем разуме непрерывными и однородными. Конт различает два вида законов. По его мнению, единство разума не может быть объективным, т.е. связанным с единством мира, как утверждают материалисты. Единство разума субъективно. Но при соотношении всех наших концепций с Человечеством единство становится более полным и устойчивым, чем при соотношении с Богом. Наука о Человечестве является единственной способной привести общество в систему и заложить основы конечного единства человеческого рода. Наука и искусство гармонично связаны друг с другом. Наука организует искусство, понимаемое как рациональное воздействие человека на природу, причем не только на неорганическую и биологическую, но, в первую очередь, на политическую и моральную. Социальное предназначение определяет, уточняет и дополняет исследование научных законов. Промышленное производство как непосредственно благодаря своему объекту, так и опосредованно, по самой своей исключаяющей религию природе ведет к замене теологического закона позитивным. Конт убежден в несовместимости науки и теологии. Эта

несовместимость, поначалу неявная, но всегда радикальная, является одновременно логической и теоретической. Противоречие между наукой и теологией проявляется лишь постепенно, по мере эволюции. Под влиянием прогресса науки теологизм сводится к монотеизму. Это противоречие в конце концов распространяется и на сам монотеизм, который наука вытесняет в обеих своих сферах — умственной и социальной. Одним из решающих проявлений влияния позитивного духа явился компромисс в метафизике, по которому Природа сочетается с Богом, а ее законы — с волями. Другим свидетельством этого влияния стала замена догмы о конечной цели на принцип условий существования. Сама эта замена все более и более подчеркивает несовершенство существующего порядка, в улучшении которого состоит цель каждодневной человеческой деятельности. В третьей главе доказывается "солидарность позитивного духа и здравого смысла". Само слово "позитивный", по убеждению Конта, свидетельствует о его реальности, полезности, верности и точности. Эти общие свойства отличают позитивный дух от всех других философских методов, особенно от методологии метафизики. Конт показывает сходства и различия между позитивным духом и универсальным здравым смыслом. Позитивный метод мышления заимствует свои основные принципы из здравого смысла, но при этом обобщает их и придает им последовательность. Ведь метод ни в коем случае нельзя отделять от теории. Основы позитивной философии, согласно Конту, были заложены еще в 17 в. При своем распространении на явления разного порядка эта философия вызывает особого рода воздействие практического, или конкретного, разума на разум теоретический, или абстрактный. Достижение окончательной гармонии между наукой и здравым смыслом требует решения двух задач: 1) сделать позитивными общественные науки и нравственность; 2) систематизировать все позитивные концепции с точки зрения их отношения к человеку. Целью системы позитивной философии является выполнение этой двойной программы. Часть вторая сочинения обозначена автором как "Общественное превосходство позитивного духа". По мысли Конта, предназначение позитивной философии заключается в том, чтобы вызвать в обществе революцию. В первой

871

главе автор пытается доказать, что позитивный дух может организовать революцию путем примирения порядка и прогресса. Философские школы, предшествовавшие позитивистской, оказались на это не способны. Некоторые из них строились на чистом отрицании. Они критиковали, и справедливо, существующий порядок, но не смогли предложить ничего лучшего. Другие были откровенно реакционными. Они предлагали возвращение на предыдущую стадию развития, отрицая возможность прогресса. Те же системы, что занимали промежуточную позицию между этими двумя, не имели серьезного философского обоснования. Конт предлагает свою концепцию Великого кризиса (имеется в виду Великая французская революция). Он размышляет и о ситуации, сложившейся в его собственную эпоху (революция 1830 во Франции). Философ доказывает недостаточность и бессилие как реакционной, так и негативной школ перед лицом проблем, требующих своего решения. Он считает необходимым примирить эмпирическим путем две антагонистические школы — ту, что выступает за свободу, и ту, что отстаивает идею общественного порядка. Каким образом можно сочетать порядок и прогресс? Позитивная школа должна стремиться привести общество в нормальное состояние. Любой человек, разделяющий позитивистские взгляды, понимает, что порядок есть необходимое условие прогресса, а прогресс — условие порядка. Что касается порядка, то позитивный дух коренным образом пересматривает научную методологию, подходя ко всем важнейшим проблемам, в первую очередь, с точки зрения морали и выводя их из познания прошлого и основных позитивистских концепций. Он всегда представляет искусственный, или законный, порядок как простое продолжение порядка естественного. Для сторонников прогресса позитивная философия привлекательна тем, что основным ее требованием является непрерывное совершенствование нашего положения и нашей натуры в стремлении, в идеале, к практически полному преобладанию интеллекта и способности жить в обществе, т.е. человеческой сущности, над сущностью животной. Окончательным доказательством превосходства позитивного духа является то, что он способен полностью объяснить все человеческое прошлое. Все исторические эпохи представляют собой лишь фазы единой фундаментальной эволюции, каждая фаза вытекает из предыдущей и готовит следующую, подчиняясь неизменным законам. Вторая глава посвящена "систематизации человеческой морали". По Конту, система морали является главной сферой применения всякой истинной теории Человечества. Философ исследует эволюцию позитивной морали. Прежде всего он констатирует, что глобальные результаты, достигнутые католицизмом, все более компрометируются его догмами, враждебными современному разуму. Затем Конт переходит к закону эволюции нравственных установок. Вначале они опирались на религиозную основу. Но со временем эта основа становилась все более и более рациональной и позитивной. Человечество нельзя осуждать за то, что оно способно основывать правила своего поведения только на химерических мотивах. Следует поэтому сделать мораль независимой от религиозных взглядов. Ведь теология, когда имеет дело с нравственными нормами, не только не консолидирует их, но делает еще более уязвимыми из-за порождаемых ею вымыслов, неспособности внушить уважение к нравственному закону, а главное — из-за тех препятствий, которые она воздвигает на пути чисто человеческой морали. И если, несмотря на упадок теологии, практическая нравственность все же улучшается, то объяснить это можно лишь наступлением позитивного духа, опирающегося на здравый смысл. В качестве примеров Конт приводит непопулярность разводов и борьбу между солдатами революции, атеистами, носителями идей

прогресса, защитниками национального единства, и вандейцами, фанатично религиозными реакционерами, связанными с чужеземными врагами Франции. Конт критикует систему коллективного лицемерия (иезуитство), сторонником которой был, по его мнению, Кант, углубивший упадок теологии. Люди становятся все более свободными, и теология не способна более управлять активными умами. Значит, необходимо установить духовную власть позитивной философии. Конт считает, что полная победа позитивного духа нужна, в первую очередь, в интересах морали. Ведь систематическое и энергичное вмешательство новой духовной власти должно окончательно избавить общество от предрассудков. В третьей главе Конт рассуждает о том, "как позитивный дух поощряет и укрепляет чувство долга". Прежняя система морали имела чисто личный характер. Каждый хотел обеспечить свое собственное спасение. Такие взгляды по сути не что иное, как проявление индивидуализма. Эгоизм метафизической морали вытекает из теологии, которая по природе своей глубоко индивидуальна, а отнюдь не коллективна. Позитивная мораль, напротив, альтруистична в своей основе. Позитивный дух признает действительное существование лишь Человечества. А значит, он носит в высшей степени общественный характер. Активная жизнь, неизменно направленная на благо общества, может продолжаться лишь как существование рода людского. Это и есть единственная будущая жизнь, включающая в себя индивидуальное существование. Третья часть работы

872

"Р.о.П.Д." именуется Контом "Условия победы позитивной школы. Союз пролетариев и философов". В первой главе говорится о необходимости "введения народного высшего образования". Эту необходимость Конт объясняет общественной потребностью в замене бесплодной политической пропаганды на могучее интеллектуальное движение, опирающееся на позитивную философскую школу. Конечно, перед этим движением возникнет множество препятствий. Активные сторонники теологии и метафизики, т.е. большинство ученых, сопротивляются его созданию. Однако общество чувствует насущную потребность во всеобщем просвещении. Для возрождения научного духа необходимо распространение образования, основанного на позитивных принципах. Оно похоже на христианское образование в том отношении, что имеет целью добиться универсальности умов. Почему в стремлении распространить позитивное образование Конт обращается к народу? Пролетарии нуждаются в нем, поскольку для них закрыта официальная образовательная система. К тому же они должны быть восприимчивыми к позитивной философии, потому что она имеет социальную направленность. Характерное отношение к труду, согласно убеждению Конта, сближает их с философами как в моральном, так и в интеллектуальном отношении. Позитивное образование, в котором ведущая роль принадлежит естественным наукам, противоположно преобладающему в обществе гуманитарному образованию, которое деклассирует и принижает пролетариев. Во второй главе говорится о необходимости "создания особого народного политического движения". Между политической и социальной программой пролетариев и позитивным учением существует определенное сходство. Ведь пролетарии ставят перед собой простые задачи: обеспечить для всех нормальное образование и постоянную работу. Именно из этих требований по сути дела и должна состоять пролетарская социальная программа. Политика, предлагаемая позитивной философией, ориентирована именно в этом направлении. Поэтому всем правительствам придется согласиться с организацией народного образования, независимой от существующей на данный момент власти. Третья глава касается "обязательного порядка изучения позитивных наук". Конт настаивает на прогрессивной направленности обучения. Учащийся должен продвигаться от простого к сложному. А значит, существует и обязательный порядок в изложении накопленных человечеством знаний. Неукоснительное его соблюдение обеспечит максимальную умственную и общественную эффективность занятий. Главная идея, лежащая в основе этого порядка, состоит в том, что каждый человек должен повторить путь всего человечества. Кроме того, в науках существует определенная иерархия. Логично предположить, что начинать следует с изучения внешнего Мира, затем переходить к Земле и, наконец, к Человеку. Соответственно, натуральная философия должна начинаться с астрономии, продолжаться химией и заканчиваться биологией. Но изучение астрономии требует определенных математических знаний. Значит, начинать нужно с математики. После астрономии следует переходить к физике. Этот порядок обязателен для получения полноценного позитивного образования. Конт сожалеет, что ученые его времени слишком часто не понимают необходимости такого порядка изучения наук и по-детски беспечно замыкаются в узких рамках своей научной дисциплины. А ведь теория классификации наук неотделима от закона трех стадий. Она однозначно соответствует последовательности прохождения этих стадий в индивидуальном сознании. Эта теория обеспечивает независимость различных наук, поскольку гарантирует им реальность, не прибегая к материализму, и достоинство, не нуждающееся в спиритуализме.

А.А. Грицанов

"РАССУЖДЕНИЕ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ОСНОВАНИЯХ НЕРАВЕНСТВА МЕЖДУ ЛЮДЬМИ" — сочинение Руссо (1755).

"РАССУЖДЕНИЕ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ОСНОВАНИЯХ НЕРАВЕНСТВА МЕЖДУ ЛЮДЬМИ" — сочинение Руссо (1755). Второй трактат, посланный им на очередной конкурс Дижонской академии (первый — "Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов" — победил в конкурсе

этой академии в 1750). В данном сочинении Руссо продолжает отстаивать идею первого трактата о том, что в естественном обществе после того, как оно перестает быть таковым из-за развития цивилизации, происходит все большее развращение нравов. Главная мысль Руссо состоит в том, что человеческие отношения бывают добрыми лишь до тех пор, пока они определяются только взаимной симпатией, но стоит в них вмешаться соображениям выгоды, как они сразу меняются к худшему. Чем сильнее человек зависит от других для удовлетворения своих все более многочисленных потребностей, тем в большей степени портятся отношения между людьми. Вопрос, сформулированный Дижонской академией и послуживший темой для второго Рассуждения, был такой: "Каково происхождение неравенства между людьми, и допускается ли оно естественным законом?" Руссо стремится объяснить исторические и логические причины возникновения общественного неравенства. Для Руссо происхождение, возникновение — это прежде всего источник и причина. Руссо не верит в то, что коренное переустройство общества, кото-

873

рого оставалось ждать уже недолго, может уничтожить неравенство между людьми. Смена власти недостаточна для перехода к обществу, в котором не существует неравенства. Оно возникает постоянно, считает философ, поскольку человек никогда не перестает сравнивать себя с другими. Революция может лишь внести изменения в содержание неравенства, но никоим образом его не искоренить. Ведь прогресс порождает новое неравенство. Таким образом, Руссо интересуется не только политическими, но и психологическими и социальными корнями неравенства. Трактат посвящен Женевской республике, уроженцем которой был Руссо. Руссо рассуждает о том, что, имея возможность выбора отечества, он избрал бы небольшую страну, где существует определенная близость между гражданами и в которой свобода и равенство граждан бесспорны и служат удовлетворению их потребностей. Руссо считает, что этому описанию в какой-то степени соответствует Женевская республика: "Ваше государственное устройство превосходно, оно продиктовано возвышеннейшим разумом и гарантируется дружественными и уважаемыми державами; ваше государство мирно; ни войн, ни завоевателей не приходится вам бояться... Вы не столь богаты, чтобы обессилеть от изнеженности и потерять в суетных наслаждениях вкус к истинному счастью и подлинным добродетелям, и не столь бедны, чтобы нуждаться в помощи извне, чтобы восполнить то, чего не обеспечивает вам ваш прилежный труд". В предисловии выдвигается положение о том, что наиболее полезным и наименее продвинувшимся из всех знаний человеческих является знание о самом человеке. Руссо призывает начать исследование человека естественного, первобытного, — такого, каким он был до возникновения общества. Руссо констатирует, что между людьми существуют два вида неравенства: естественное (например, в физической силе) и общественное. О первом из них говорить затруднительно, ибо оно существует изначально. А вот общественное неравенство представляет собой серьезную проблему. По мысли Руссо, человек противостоит природе и должен в ней выжить. У него мощное телосложение; он охотится. Он живет в полном согласии с окружающей средой. У него мало ресурсов, но немного и потребностей. "Единственные блага, знакомые им в мире, — это пища, самка и отдых; единственные виды зла — боль и голод". И далее автор говорит о дикаре так: "Его душа, ничем не волнуемая, отдается единственно чувству нынешнего существования, безо всякого представления о будущем, каким бы близким оно ни было, а его планы, ограниченные, как и его взгляды, едва простираются до конца дня". Руссо доказывает, что для овладения огнем, для

начала земледелия потребовалось огромное время. Предвидеть, думать о будущем, по мнению Руссо, значит выйти из естественного состояния. Это предполагает развитие языка. Философ подробно исследует корни происхождения языка, необходимого орудия для жизни в обществе. Руссо считает, что человеку "для жизни в естественном состоянии требовался лишь инстинкт". Но для жизни в обществе нужен "развитой разум". Таким образом, естественный человек не порочен и не добродетелен. Руссо спорит с Гоббсом, утверждавшим, что, не обладая добродетелью, естественный человек по натуре должен быть злым. По мнению автора, естественный человек, напротив, не знает порока, поскольку ему неведомо самолюбие. Руссо считает даже, что такому человеку по природе свойственна жалость. Он не любит видеть страдания себе подобных. Мать любит и жалеет своих детей. В цивилизованном же обществе человек самолюбив и не знает чувства жалости: "Разум порождает самолюбие, а размышление его укрепляет; именно размышление заставляет человека обратить свои мысли на самого себя, именно размышление отделяет человека от всего, что стесняет его и удручает. Философия изолирует человека; именно из-за нее говорит он втихомолку при виде страждущего: Гибни, если хочешь, я в безопасности. Только опасности, угрожающие всему обществу, могут нарушить спокойный сон философа и поднять его с постели. Можно безнаказанно резать ближнего под его окном; ему стоит только закрыть себе руками уши и несколько успокоить себя несложными доводами, чтобы не дать восстающей в нем природе отождествить себя с тем, которого убивают. Дикий человек полностью лишен этого восхитительного таланта; и по недостатку благоразумия и ума он всегда без рассуждений отдается первому порыву человеколюбия". Страсть незнакома первобытному человеку. Сексуальное желание не вызывает столкновений между людьми: "Воображение, которое среди нас творит столько бед, ничего не говорит сердцу дикаря; каждый спокойно ждет внушения природы, отдается ему, не выбирая более с удовольствием, чем со страстью, и как только удовлетворена потребность, желание угасает все целиком". Естественное состояние является, таким образом, состоянием равновесия, где нет ни страсти, ни прогресса: "Дикий человек, который, блуждая в лесах, не обладал трудолюбием, не знал речи, не имел

жилища, не вел ни с кем войны и ни с кем не общался, не нуждался в себе подобных, как и не чувствовал никакого желания им вредить, даже, может быть, не знал никого из них в отдельности, был подвержен лишь немногим страстям и, довольствуясь самим собою, обладал лишь теми чувствами и познаниями, которые со-

874

ответствовали такому его состоянию; ощущал только действительные свои потребности, смотрел лишь на то, что, как он думал, представляло для него интерес, и его интеллект делал не большие успехи, чем его тщеславие". Если случайно первобытный человек и сделает какое-либо открытие, он не сможет о нем никому рассказать, поскольку не знает даже своих детей. Новое искусство погибнет вместе со своим изобретателем: "Не было ни образования, ни прогресса, бесполезно множились поколения; и так как каждое из них отправлялось от той же точки, то целые столетия протекали в той же первобытной грубости; род был уже стар, а человек все еще оставался ребенком". Руссо долго и подробно описывает естественное состояние, желая, прежде всего, разрушить ложные теории о нем, выдвигавшиеся его предшественниками. Философ отвергает мысль о том, что в основе общественного неравенства лежат физические различия. По его теории, в естественном состоянии сила между людьми применяется редко и не может стать основой долговременных отношений: "Человек, конечно, может овладеть плодами, которые собрал другой, дичью, которую тот убил, пещерою, что служила ему убежищем... Но как сможет он достигнуть того, чтобы заставить другого повиноваться себе?.. Если меня будут тревожить в одном месте, кто помешает мне пойти в другое?" В естественном состоянии один человек не может заставить служить себе другого, поскольку никто не нуждается для выживания ни в ком другом. Следовательно, в естественном состоянии не существует социального неравенства. Впоследствии стала классической такая фраза Руссо: "Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: Это мое! и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества". Далее же автор отмечает: "От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род человеческий тот, кто, выдернув колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: "Остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибнете, если забудете, что плоды земли — для всех, а сама она — ничья!" Руссо понимает, однако, что цивилизацию не остановить. Для удовлетворения своих потребностей люди изобрели рыболовство, охоту. Они придумали одежду, научились хранить огонь. Но по мере того, как человек обнаруживал свое превосходство над животными, в нем пробуждалась гордыня. Стремление к благосостоянию привело человека к осознанию пользы от объединения в группы. Несколько человек подолгу жили вместе, и это положило начало семье и супружеской любви. Люди объединялись во все большие группы, и возникла нация. Некоторые из людей пользо-

вались наибольшим уважением среди себе подобных. Это привело к соперничеству и конкуренции. С появлением собственности началась эксплуатация человека человеком. Согласно Руссо, "...как только люди заметили, что одному полезно иметь запас пищи на двоих, исчезло равенство, появилась собственность, труд стал необходимостью; и обширные леса превратились в радующие глаз нивы, которые надо было орошать человеческим потом и на которых вскоре были посеяны и выросли вместе с урожаем рабство и нищета". Появление металлургии и земледелия заложило основу этой революции. Появились разделение труда и частная собственность. Вначале земледelec защищал свой участок до сбора урожая, а затем с годами закрепил за собой постоянное право на владение землей... В области морали все эти события привели к развитию памяти, воображения, корыстного честолюбия: "Быть и казаться — это отныне две вещи совершенно различные, и следствием этого различия явились и внушающий почтение блеск, и прикрытая обманом хитрость, и все те пороки, что составляют их свиту". Началось порабощение одного человека другим. Ведь богатство нужно не для удовлетворения потребностей, а для подчинения ближних. Право наследования позволило создать громадные состояния. Соперничество богачей привело к войнам. Затем для удержания завоеванного были созданы общественные институты. Люди согласились с их появлением, веря, что они помогут избежать дальнейших войн. На самом же деле эти институты держали их в рабстве, в зависимом состоянии. Люди согласились подчиняться законам, как раненый соглашается, чтобы ему отрезали руку ради сохранения всего тела. Естественная свобода исчезла. За первым обществом появились и другие. Они зарождались по всему свету. Гражданское право стало законом жизни всех граждан. В войнах между нациями возникло понятие смерти как *долга*. Людям стало необходимо избирать себе вождей. "...Народы поставили над собою правителей, чтобы защищать свою свободу, а не для того, чтобы обратить себя в рабов". Но те политики, что говорят о любви к свободе, в действительности приписывают людям естественную склонность к рабству и злоупотребляют их терпеливостью. Руссо подчеркивает тот факт, что родительская власть — явление совсем иного порядка, чем власть политическая: "...Отец является повелителем ребенка лишь до тех пор, пока тому необходима его помощь". После этого они становятся равными. Сын обязан лишь уважать отца, а не подчиняться ему. Руссо оспаривает мысль о том, что свободу можно уступить по договору, подобно материальным благам. Ведь без свободы не существует человека. Это его естественное состояние. Руссо счита-

875

ет, что образование государства есть по сути дела договор между народом и руководителями, которых он

для себя избрал, "договор, по которому обе стороны обязуются соблюдать законы, в нем обусловленные и образующие связи их союза". Если граждане принимают на себя обязательство уважать законы, то правители обязуются использовать доверенную им власть только в интересах граждан, т.е. для защиты принадлежащей тем собственности. Поначалу честные правители соблюдают этот договор. Но уже в скором времени начинаются злоупотребления. Руссо перечисляет различные возможные формы правления. Философ объясняет их через обстоятельства, существовавшие в момент их создания. Когда народ желает иметь в качестве вождя кого-то одного, образуется монархия и т.д. Привыкнув к такой зависимости от монарха, народ уже не помышляет от нее освободиться. Неравенство между правителями и управляемыми порождает новые различия между людьми: "Неравенство легко распространяется среди людей с душой честолюбивою и низкою, которые всегда готовы испытывать судьбу и господствовать или повиноваться почти с одинаковой охотой в зависимости от того, благосклонна к ним судьба или нет". Именно на этих индивидуальных слабостях людей строится деспотизм, последняя стадия неравенства. Парадокс деспотизма состоит в том, что при нем все люди становятся равны, в том смысле, что все превращаются в рабов кого-то одного. И тогда человек полностью забывает о естественном состоянии. Какая же огромная дистанция между этими двумя состояниями! При деспотизме глазам мудреца представляется не более чем собрание фальшивых людей с наигранными страстями — результат всех этих новых отношений, не имеющих более никакого обоснования в природе. Естественный человек желает лишь покоя и мира. Цивилизованный человек, напротив, всегда активен, всегда чем-то обеспокоен. "Он работает до самой смерти, он даже идет на смерть, чтобы иметь возможность жить". Так, по мысли Руссо, для дикаря понятия власти и репутации не имеют смысла. Дикарь живет в самом себе. Человек общества живет лишь во мнении окружающих. Лишь по их суждениям строит он свое существование. Неравенство практически отсутствует в естественном состоянии. Оно достигает максимальной степени в развитом обществе. Руссо заключает отсюда, что моральное неравенство, оправдываемое действующим правом, противоречит естественному Закону: "...Явно противоречит естественному Закону, каким бы образом мы его ни определяли, чтобы дитя повелевало старцем, глупец руководил человеком мудрым и чтобы горстка людей утопала в излишествах, тогда как голодная масса лишена необходимого". Великая заслуга указанных трактатов Руссо — создание учения о цене, уплачиваемой обществом за общественный прогресс.

А.А. Грицанов

РАЦИОНАЛИЗМ (лат. *ratio* — разум)

РАЦИОНАЛИЗМ (лат. *ratio* — разум) — 1) в широком смысле слова — определенная общая ориентация и стилистика мышления, а также доминирующая линия философского развития, идущая от Платона вплоть до первой трети — середины 19 в. со свойственными ей установками на разумность и естественную упорядоченность мира, наличие в нем внутренней логики и гармонии, а также убеждением в способностях разума постичь этот мир и устроить его на разумных началах. Концентрированным выражением подобного рода презумпций стал сакраментальный гегелевский тезис — "Все действительное разумно, все разумное действительно". Для классического западно-европейского Р. характерна стойкая приверженность традиционной метафизической проблематике, со свойственными ей во все века поисками сущности, истины, предельных, субстанциональных оснований сущего, фундаментальных структур бытия и сознания, трансцендентальных условий возможности опыта и т.п. Представители этой традиции, нередко обозначаемой сегодня как "платонистско-кантианский канон" (Рорти), видят мир целостным и единым. Однако чтобы увидеть это единство, они считают необходимым возвыситься над множественностью явлений, прорваться через феноменальную данность, обнаруживая за ней тот знак реального, который, по их мнению, стоит за всеми единичными явлениями, порождает их и составляет глубочайшую субстанциональную основу и необходимое условие возможности последних. Данная установка была радикальным образом разрушена в неклассической философии, одной из доминирующих характеристик которой стала резкая антиметафизическая направленность, отвергающая в принципе любые представления о рациональных основаниях мира. Именно Р. классической метафизики с ее жестким логоцентризмом становится с конца 19 в. объектом критики со стороны многочисленных стратегий так называемой "тотальной критики разума", будь то антирационализм Ницше, концепция "диалектики просвещения" Хоркхаймера и Адорно, Хайдеггер с его поэтическим "мышлением Бытия", деконструкция Деррида, концепция "конца проекта Истины" Рорти и др. К числу главенствующих гносеологических абстракций классического Р., подвергшихся радикальному переосмыслению в рамках неклассических стратегий в философии 20 в., стало также специфическое представление о самом субъекте познания или так

называемом способе задания субъективности. Речь здесь идет о таких его составляющих, как: идее "прозрачности" для познающего субъекта собственного знания, о непрерывном совершенствовании в истории предзаданных характеристик разума и сводимости всех слоев и уровней сознания к некоему единому рациональному центру (типа "трансцендентального единства апперцепции" у Канта). Разработанная Р. теоретическая конструкция так называемого рефлексивного сознания предполагала возможным адекватное

познание мира только при допущении одновременного схватывания в самом субъекте той познавательной операции, с помощью которой он познает. При этом всячески акцентировались "чистота" и универсальность сознания, его привилегированное место в мире, благодаря чему, собственно, и достигалось усмотрение абсолютной истины. В неклассической философии мы наблюдаем распад традиционного субъекта и всех субъектно-объектных связей, а вместо этого акцентирование герменевтичности самого познавательного акта, когда объект и субъект изначально взаимопринадлежат друг другу, причем последний мыслится как всегда находящийся внутри, а не вне мыслимого, внося таким образом соответствующие эффекты в познание. Одной из особенностей Р. было также признание наряду с тождеством бытия и мышления тождества мышления и языка; при этом языку отводилось исключительно промежуточное место между мышлением и миром. Он рассматривался здесь в качестве ординарного, всегда, или почти всегда, контролируемого средства логической работы, как инструмент, с помощью которого можно отобразить весь мир в представлении. Начиная с работ Ницше и его многочисленных экспериментов по поводу языка, и особенно в 20 в., язык станут рассматривать как нечто иррациональное и многослойное, самодостаточное и самоявляющееся, т.е. приобретающее самостоятельное значение. Соответственно, все философские проблемы постепенно переводятся в сферу языка и решаются на основе анализа его средств и выражений. Анализируя основные характеристики философского Р., следует отдельно отметить специфику рассмотрения им социально-исторической проблематики, суть которой кратко можно свести к попыткам обнаружения логики в развитии самой истории, выявлению в ней неких регулярностей, указывающих на истинную природу человека и позволяющих тем самым выстраивать политико-правовые и нравственные институты, соответствующие этой природе. История представляется в таком контексте как разумный, закономерный, линейный и обязательно прогрессивный ряд, способный подвергаться человеческому преобразованию. Переход к неклассическому типу философствования приведет к отказу от многих из этих презумпций и утверждению в качестве неоспоримой идеи о принципиальной невозможности обнаружения логики в истории в силу многомерности и уникальности ее отдельных образований, где наряду с вертикальным вектором развития имеет место и более сложный — горизонтальный, многоплоскостной, циклический (см. **Постистория**). 2) В узком смысле слова — целостная гносеологическая концепция, противостоящая эмпиризму и сенсуализму, провозглашающая разум в качестве главной формы и источника познания. В таком виде Р. формируется в философии Нового времени — Декарт, Спиноза, Лейбниц и др., главным образом под влиянием развития математики и естествознания, хотя его истоки можно обнаружить уже в работах Сократа, Платона и Аристотеля. Характерной чертой Р. этой эпохи было резкое противопоставление разума опыту и чувствам и следующий за этим отказ последним в возможности получения безусловно достоверного (т.е. объективного, всеобщего и необходимого) знания. Не отвергая в принципе роли опыта и чувственного познания в качестве механизмов связи разума с миром, сторонники Р. в то же самое время были убеждены, что только разум является источником научного знания, выступая одновременно и критерием его истинности. При этом сам разум (или рациональность) трактовался ими в качестве особой, универсальной, всеобщей и необходимой логической системы, данной в виде неких правил, определяющих нашу способность познавать мир и создавать достоверные знания. Сама эта способность представлялась большинству рационалистов в качестве врожденной; что же касается неистинных знаний, то они, с позиций такой стратегии, возникают лишь в силу подверженности человеческой души влиянию со стороны ее эмоционального и волевого начал, которые в виде "страстей" этой души искажают истину в угоду чувствам и неправильно сформулированным волей целям и задачам. В 18 в. Кант попытался решить судьбу так называемой старой дилеммы и уладить спор рационалистов и сенсуалистов по вопросу о происхождении и сущности наших знаний. Принято полагать, что своим признанием роли чувственности в познании, с которой, как он считал, и начинается этот процесс, а также утверждением об участии последней в формировании достоверных знаний за счет синтеза операций рассудка и чувственности, он несколько ослабил господствовавший до него в философии вариант Р. Однако в целом его учение следует отнести опять-таки к Р., ибо в конечном счете всеобщий и необходимый характер знания оказывается возможным, по мысли Канта, только благодаря априорным формам, т.е. независимой от

всякого опыта формально-логической компоненте. Хотя, в отличие от своих предшественников (Декарта и Лейбница), Кант не принял учения о божественном источнике врожденных идей и считал априорной исключительно форму, но не само содержание знаний. Последнее является, по мысли Канта, сугубо апостериорным, т.е. происходящим всецело из опыта. Впоследствии рационалистические элементы кантовской гносеологии будут старательно укреплены его последователями в лице Фихте и особенно Гегеля, гносеологический Р. которого закономерным образом вытекал из его рационалистической онтологии с ее панлогизмом как установкой на выявление во всем сущем основополагающих определений самого разума. Таким образом, разумность действительности и разумность научного познания как бы взаимообуславливали друг друга. Как писал Гегель: "Кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно..." Различают также и идущий еще от Сократа этический Р., согласно которому в основе поведения людей лежит (или должно лежать) рациональное начало; соответственно, знание о том, как надобно поступать, является в данном случае достаточным условием нормативного поведения.

РЕАЛИЗМ (лат. *realis* — действительный, вещественный)

РЕАЛИЗМ (лат. *realis* — действительный, вещественный) — направление мысли, основанное на презумпции надления того или иного феномена онтологическим статусом независимой от человеческого сознания сферы бытия. В зависимости от того, что именно наделяется таким статусом, Р. дифференцируется на: 1) — стихийный Р., характерный для архаичных культур и основанный на онтологизации человеческих представлений о мире, в рамках которой предметом объективации выступает непосредственное содержание опыта; 2) — концептуальный Р., оформляющийся в контексте зрелой культурной традиции и — в противоположность стихийному Р. — основанный на рефлексивно осознанном дистанцировании объекта и мысли о нем. К концептуальному Р. относятся: (а) — Р. как философское направление, представленное онтологизацией общих понятий (средневековый Р.), предмета познания (неореализм и критический Р. в философии 20 в.), социальных отношений; (б) — Р. как художественный метод, основанный на презумпции объективного бытия конструируемой в процессе художественного творчества реальности. В качестве философского направления Р. объективно представлен уже в концепции "мира эйдосов" Платона; как осознающее себя направление конституируется в рамках средневековой схоластики в борьбе с номинализмом по проблеме универсалий. Ес-

ли номинализм трактует последние как имена (*nomina*) реально существующих единичных объектов, то Р., напротив, базируется на презумпции объективной реальности универсалий (*universalia sunt realia*). Начиная с Августина, Р. синтетически объединяет в своем содержании установки платонизма с христианским креационизмом ("роды" и "виды" как идеальные образы будущих объектов в сознании Творца — у Августина; бытие вещей как архетипов (*arhetipum*) в разговоре Бога с самим собой — у Ансельма Кентерберийского; сакральность (*haecceitas*) вещи, предшествующая ее бытию и актуализирующаяся в свободном волеизъявлении Божьем — у Иоанна Дунса Скота и т.п.). Крайний Р., основанный на трактовке универсалий как существующих вне и до индивидуальных объектов и интеллекта, дифференцируется на ранний, моделирующий бытие общего в сознании Бога как сущность, предшествующую индивидуальному бытию, — последнее мыслится в данном случае как результат воплощения сущности, т.е. облечения ее неатрибутивными акциденциями, включая телесность (Иоанн Скот Эриугена), и поздний, мыслящий сущности в качестве первичных субстанций, представленных в единичных объектах (Гийом из Шартра). Поскольку в рамках этой версии Р. объективно возможен сдвиг трактовки креационного догмата в сторону безличной эманации (единичное бытие с из "вида", "вид" — из "рода", "род" — из общего принципа), постольку в качестве официальной доктрины ортодоксальной церкви был принят не радикальный, а умеренный вариант Р. (Альберт Великий, Фома Аквинский, Суарес и др.). Развернутая модель умеренного Р. оформляется в рамках томизма на базе перехода от платонизма к аристотелизму и синтеза европейской схоластической традиции с арабской (аверроизм). Согласно Фоме Аквинскому, троичность бытия универсалий может быть представлена как: бытие до вещей" (*ante res*), т.е. бытие в Божественном сознании в качестве прообразов вещей; "бытие в вещах" (*in rebus*), т.е. их бытие в единичных предметах в качестве их сущностей (субстанциальных форм); "бытие после вещей" (*post res*), т.е. их бытие в качестве абстракций в человеческом сознании, постигающем структуру божественного мироустройства. В современной философии наряду со своим развитием в рамках неотомизма, Р. конституируется как направление в гносеологии, основанное на презумпции объективного доопытного существования объекта познания (что в ситуации 20 в., особенно после разработок Копенгагенской школы, становится далеко не очевидным и нетривиальным). Когнитивный реализм дифференцируется на: (I) — неореализм (Р.Перри, У.Марвин, Э.Холт, У.Монтегю, У.Питкин, Э.Сполдинг и

др.), фундированный так называемой "презентативной гносеологией", критически направленной против отождествления действительности и опыта (индивидуального в прагматизме и безлично-абсолютного в неогегельянстве) и постулирующей независимое от сознания бытие объекта, могущее реализоваться как в *existence* (бытие в пространственно-временном континууме), так и в *subsistence* (существование идеального объекта вне пространства и времени). Возможность познания, понимаемого как преодоление субъект-объектного дуализма ("эпистемологический монизм"), достигаемое за счет "презентации" объекта в субъективном сознании, базируется на непосредственном "схватывании" действительности сознанием ("непосредственный Р."); (II) — критический Р. (А.Риль, О.Кюльпе, Э.Бехер, А.Венцль, А.Сет, Д.Хикс и др.), основанный на так называемой "репрезентативной гносеологии", вводящей между объектом и субъектом опосредующее звено — "данное" (*data*), трактуемое либо как константные логические сущности (Сантаяна, Д.Дрейк, А.Роджерс, Г.О.Стронг), либо как психические образования (Селларс, Дж.Пратт, А.Лавджой), либо как "духовная природа" бытия (Д.Уайлд, М.Чапмен, Р.Паркер, П.Вейс, У.Хартшорн, У.Шелдон). Как последнее направление, так и "темпоралистический Р." Лавджоя формируют своего рода синтетическую модель, ориентированную на включение в свое содержание элементов классического идеализма и неореализма.

РЕАЛЬНОСТЬ (лат. *realis* — вещественный, действительный)

РЕАЛЬНОСТЬ (лат. *realis* — вещественный, действительный) — все существующее в действительности. Как философская категория "Р." обозначает все сущее. Вместе с тем, в различных философских учениях Р. понимается и трактуется неоднозначно. Стартовые философские представления Р. были созданы в философии Древнего мира (Платон, Аристотель и др.), в которой Р., как правило, отождествлялась с различными невещественными и вещественными формами бытия. Категория "Р." была введена в эпоху Средневековья, когда в результате исследования проблемы степеней бытия в схоластической философии 13 в. понятием "Р." стали обозначать вещи, обладающие "значительной степенью" бытия. При этом наивысшая степень бытия приписывалась Богу, как воплощенной "полноте бытия". В дальнейшем подлинное содержание понятия "Р." было предметом дискуссии между лидерами номинализма и реализма, которая повлияла на понимание и трактовку Р. в философии Средневековья и Нового времени. Декарт и Спиноза полагали, что высшей степенью Р. обладают субстанции. Лейбниц считал, что наибольшая Р. присуща монадам. Локк считал, что первичные качества вещей (протяженность, величина, фигура, сцепление, взаиморасположение, непроницаемость, положение, количественные характеристики, толчок, механическое движение, покой, длительность) обладают большей Р., чем вторичные (цвет, звук, вкус, запах и др.). Беркли утверждал иерархию степеней Р. от высшей (присущей Богу) до низшей ("живых" идей, т.е. ощущений). Юм и Спенсер полагали, что наибольшей Р. обладают впечатления. Кант осуществил важное подразделение Р. на "эмпирическую Р." явлений и категориальную Р. как "трансцендентальную материю всех предметов" познания. Фихте считал, что Р. совпадает с активностью. Гегель утвердил статус Р. как онтологической и логической категории. В философии Новейшего времени проблема "Р." получила различные трактовки. В лингвистическом позитивизме (Витгенштейн, Остин и др.) понятие "Р." приобретает набор различных значений ("обычный", "естественный", "живой" и прочее). В реизме утверждается, что подлинная Р. присуща только вещам (Брентано, Т.Котарбинский и др.). Принципиально важным этапом понимания и трактовки Р. стала материалистическая традиция (Маркс, Энгельс и др.), утверждающая наличие объективной Р. (т.е. материальной реальности, всего материального мира в целом) и субъективной Р. (т.е. духовной реальности), которая, как правило, отождествляется с сознанием и его деятельностью. В современной теории и практике роль категории "Р." и концепций Р. существенно возрастает. По В.И.Овчаренко и А.Е.Иванову, подразделение Р. только на объективную и субъективную является необходимым, но недостаточным. Потребности теории и практики (выступающей в качестве критерия Р.) предполагают как минимум подразделение ее на естественную Р. (т.е. Р., порожденную природой) и искусственную Р. (т.е. Р., созданную в результате творческой производительной деятельности людей). При этом особое значение приобретает вопрос об их соотношении, взаимодействии и построении соответствующих моделей. Большой интерес представляет исследование и классификация различных видов искусственной Р. Одной из наиболее важных разновидностей искусственной Р. является "виртуальная Р.", место, роль и значение которой в жизнедеятельности человечества стремительно возрастают. (См. также **Вещь**, **Реизм**, **Виртуальная реальность**, **Виртуалистика**.)

А.Е. Иванов

РЕИЗМ (от лат. *res* — вещь) — 1) (в широком смысле)

РЕИЗМ (от лат. *res* — вещь) — 1) (в широком смысле) — абсолютизация вещественного, телесного в рассуждении о чем-либо; 2) (в специальном смысле) —

879

онтологическая позиция и концепция, признающие существование исключительно индивидуальных вещей. Наиболее систематично и последовательно концептуальный Р. разработан в современной польской аналитической философии. Основатель концептуального Р. Т.Котарбинский и его последователи создали две версии Р.: онтологическую и семантическую. Онтологический Р. основывается на двух утверждениях: (P1) всякий предмет есть вещь; (P2) ни один предмет не есть состояние или отношение, или свойство. Утверждение (P1) позитивно и говорит, что если нечто является предметом, то оно является и вещью. Утверждение (P2) негативно, поскольку в нем отрицается существование состояний, отношений и свойств, т.е. сущностей, представляемых, как правило, общими терминами. Семантический Р. — это теория языка, придающая особое значение различению действительных и мнимых имен, т.е. таких выражений, которые могут быть подлежащими, либо сказуемыми предложений, говорящих о вещах или личностях. Действительные имена — это имена действительных, реальных вещей. Мнимые имена (или ономатоиды) соотносятся не с вещами, а с идеальными предметами (например, свойствами, отношениями, событиями), хотя это соотношение может быть понято как кажущиеся, поскольку в онтологическом Р. идеальным вещам нет места. Примерами ономатоидов являются выражения "белизна", "свойство", "отношение" и др. Согласно принципу реистической семантики, предложение с мнимыми именами осмысленно, когда оно переводится в предложение, содержащее в качестве именных выражений действительные имена, т.е. имена действительных вещей. По Т.Котарбинскому, предложение Z обладает буквальным смыслом тогда и только тогда, когда оно состоит из логических констант и действительных имен. Предложение Z обладает непрямым или переносным смыслом тогда и только тогда, когда оно не имеет буквального смысла, но его

удается преобразовать в предложение, имеющее буквальный смысл. Предложение Z бессмысленно тогда и только тогда, когда его не удастся преобразовать в предложение с прямым или буквальным смыслом.

И.В. Ощепков

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ — многозначное понятие, широко употребляется в философии, психологии, социологии, социальном познании в целом.

Наиболее

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ — многозначное понятие, широко употребляется в философии, психологии, социологии, социальном познании в целом. Наиболее общее определение может быть зафиксировано как "представление одного в другом и посредством другого". Р. является конститутивной функцией знака, поэтому понятия "Р." и "знак" взаимно определяют друг друга. Р. задает знак и сама предстает как знаковый феномен.

Оба понятия раскрываются через связь с презентацией как присутствием или наличием, что демонстрирует исторически-традиционный подход к их определению. Связь выражается в том, что феномен Р. изначально задается как "запаздывающий" или вторичный относительно присутствия — презентации, то есть Р. возникает в силу отсутствия (в момент репрезентирования) объекта, который она репрезентирует. Отсюда выводится ее значение правомочного "представительства", что показывает историческую сферу возникновения Р. как "сакрально-правового" понятия, по замечанию Гадамера. Понятие "Р." изначально оказалось осложнено значением "отображения" или образного представления, юридическим значением "представительства" как платежеспособности или правомочного замещения. Однако наибольшее влияние понятия "Р." связано не с юридическим, а с теологическим аспектом. Христианство, основанное на идее воплощения, по-новому проинтерпретировало отношение того, что представляется, к тому, что представляет. Представительство Р. раскрывается, таким образом, через проблематику соотношения и онтологического статуса первообраза и отображения, разработанной философией Платона и далее неоплатонизмом и христианской теологией. Соотнесенность объекта с идеей, одним из возможных воплощений (через это и знаком) которой он является, преобразовалась в западной философской традиции в проблематику возможности познания общего посредством связи общего и единичного. В средневековой теологии единичная, чувственно воплощенная религиозная Р. принимает значение "представительства" постольку, поскольку Р. начинает участвовать в силе отображаемого, то есть соотносится с ним в онтологическом плане. Воплощенность абсолютного образа, его явленность в Р. побуждает рассматривать мир как "книгу" (одна из центральных идей средневековой философии) и искать "смысл смысла", "потенный" смысл вещей. Следовательно, проблематика Р. и их сложного статуса может рассматриваться и в рамках спора об универсалиях (дискуссия о происхождении "идей" и их соотношении с "реальностью"). Понятие "Р." сыграло определенную роль в формировании метода рационализма. В картезианстве и философии Нового времени происходит поворот к методологической интерпретации этого понятия. При этом Р. обретает "математическую" трактовку, где получает достаточно строгое толкование "выражения чего-либо" и — соответственно — связи с "однозначностью" и "подчиненностью". Такая трактовка свойственна и учению об "универсальной Р." Г.Лейбница, разные ступени или уровни которой присутствуют в каждой монаде. Таким образом, ни рационализм, опираю-

880

щийся на теорию врожденных идей, ни эмпиризм, вышедший из понимания "идей" как результата обобщения чувственных данных, не ставят под сомнение саму возможность познания и достижения истины посредством Р. То есть способность Р. обеспечить незатененную, "прозрачную" связь между субъектом и объектом познания не проблематизируется. Понятие "Р." оказывается "скрытым" за проблематикой развития методов истинного познания, получившим свое наиболее яркое воплощение в установках позитивизма. Методологический аспект задания понятия "Р." через понятие "презентации" был акцентирован феноменологией, прежде всего, Э.Гуссерлем. Обострение до предела феноменологическим подходом напряженности и неоднородности этих феноменов, то есть принципиального отличия презентации как фактичности и Р. как символичности, проблематизировало базисные установки научного мышления и метода рационализма как такового. Проблематизация означает критическое исследование истоков методов и установок науки, ставших следствием поворота мышления, произведенного философией Нового времени, и получившего свое наиболее полное воплощение в картезианстве и позже — в позитивизме. Позитивизм исходит из "данности" и доступности своих объектов в первоисточнике, а также из отделения объекта и субъекта познания. Прозрачность или незатененность с точки зрения референции отношений субъекта и объекта является одним из оснований возможности неискаженного отображения действительности. Проверка результатов познания на "истинность" производится посредством возвращения к этой "данности" при помощи соответствующих методов. Позитивизмом предполагается, что хотя мышление и основано на представлении, между сознанием и объектом "ничего не стоит": постоянно совершенствующиеся методы позволяют соотнести Р. и презентацию посредством отношения истина — ложь. Таким образом, реальность, с которой имеет дело познающий субъект, задается через понятия "данность", дискурсы идентичности (возможность повторных наблюдений и научно-опытного подтверждения результатов) и тождественности

(допускает восприятие объектов или явлений в качестве intersубъективно "тех же самых", то есть тождественных во множестве восприятий). Введенное Брентано и развитое Гуссерлем понятие "интенциональность" было заложено в основание критического, относительно указанных выше установок, феноменологического подхода. Критичность понятия интенциональности основано на проблематизации отношения объекта и субъекта. Она предполагает их изначальную соотнесенность и несамодостаточность сознания, с необходимостью связанного с предметом, на который оно направлено. Тем самым преодолевается дуализм внешней, физической, и внутренней, психической, реальности, выражая многообразие опыта единой реальности и способов его полагания. Таким образом, мир выступает с необходимостью как коррелят сознания, то есть предстает как всегда осознанный каким-либо образом. Именно здесь напряженность в отношении презентации и Р. оказывается наиболее острой: восприятие объектов и явлений с необходимостью неадекватно, так как возможные способы явления объекта задаются не только как односторонние, но и так, как это предписывается Р. в процессе "нюансирования — проецирования" (Гуссерль). Однако феноменологический проект, проблематизируя методологические установки, исходил из принципиальной возможности исследования "чистого сознания" и постижения "презентации" сквозь феноменальность Р. Впоследствии Хайдеггер также анализировал отношение презентации и Р. с тем, чтобы вернуться к вопросу "о бытии" и присутствию как "нескрытости" посредством исследования оснований дискурса "присутствие". Акцентированные феноменологией проблемы дали толчок к тотальной ревизии принятых установок социального познания. Таким образом, введение понятия "Р." не как служебного, а как одного из основных для понимания процесса познания поставило под сомнение концепцию реальности как присутствия, на чем был основан метод позитивизма. Следовательно, презентация, понимаемая как наличное, присутствующее, непосредственно воспринимаемое, первичное, неискаженно представленная символическими средствами в Р., начинает рассматриваться как недоступная для анализа. Перенесение акцента рассмотрения на понятие "Р." показывает, что познание всегда работало с ним, только понимая его как презентацию или уравнивая с ней. "Присутствие" в данном контексте может быть определено как такая Р., посредством которой происходит выражение и "явление" социального и природного мира. Реальность, понимаемая как доступная для познания только через призму ее возможных Р., задается из их различия между собой. В конечном итоге, через понятие "различие" как таковое. Получается, что любая Р. оказывается "подвешенной" и лишенной классического фундамента реальности — присутствия. В контексте проверки Р. презентацией это означает пересмотр дискурса "истины" и снятие оппозиции "истинное — ложное" через перевод рассмотрения отношений Р. только друг к другу. Р. не могут "схватить" истину, но могут быть более или менее адекватными. Является Р. адекватной или нет зависит от того, расхожется ли она с другими Р. или согласуется с ними. Отсюда возникает

881

новая тематика и новая методология социального познания, связанная с исследованием языка, знака, знания, жизненного мира, конструирования социальной реальности, intersубъективности и других феноменов, научный интерес к изучению которых был стимулирован интерпретацией понятия Р. как методологического принципа. Наиболее ярко указанные методологические установки проявились в феноменологической концепции А.Шюца и проекте социологии знания П.Бергера и Т.Лукмана (1966). На основании исследования Шюцем повседневного жизненного мира, Бергер и Лукман построили модель общества, которая может быть кратко охарактеризована как конструирование социальной реальности посредством Р., производимых в мире повседневности. Исследование функционирования различных типов Р. в культуре и обществе традиционно отсылает к понятию "коллективных представлений" Э.Дюркгейма. Именно французская школа социального познания внесла важный вклад в изучение этого феномена. В середине 1960-х С.Московичи разработал теорию социальных представлений, основываясь на символической (знаковой) и социальной интерпретации этого феномена, введя, тем самым, понятие Р. в широкий социологический и социально-психологический обиход. То есть, вместе с определением "социальная", понятие Р. конституируется относительностью и связанностью с определенными социальными группами, что и позволяет использовать это понятие как ключевое для описания жизни традиционных и современных сообществ, где на передний план выходят проблемы их генезиса, трансляции и трансмутации в социальных процессах коммуницирования и действия. Эта проблематика соотносит исследование со свойствами обыденного практического мышления, обозначая социальные Р. как специфическую форму социально обусловленного познания, свойственную мышлению в повседневном жизненном мире. Линия, задаваемая школой Московичи и социальным конструкционизмом К.Дж.Джерджена и Р.Харре, может быть противопоставлена линии интерпретации понятия "Р." в когнитивной психологии. Когнитивная психология считает понятие "Р." одним из центральных в своей теории, хотя его трактовку нельзя считать устоявшейся. Когнитивная психология исходит из четкого разделения знаний и Р. как постоянных структур и структур, связанных с обстоятельствами, но иногда сохраняется единый термин "Р." для знаний, верований и собственно репрезентаций. В любом случае "Р." исходит из значения замещения в противоположность референции. Р. рассматривается в рамках "Р." информации метафоры ментальной деятельности (которая представляет собой попытку преобразовать и усложнить исходную схему "стимул — промежуточная переменная — реакция") и раскрывается, в

основном, на уровне индивидуального сознания как конструкция, построенная в конкретном индивидуальном контексте t для специфических целей (например, решения задачи), по определению Ж.Ф.Ришара. Напротив, социальный конструктивизм понимает ментальные процессы как результат межличностного символического взаимодействия. Понятие "Р." интерпретируется как ментальное образование, имеющее, прежде всего, социальное происхождение. Информационная метафора когнитивизма рассматривается как не дополняющая теорию социальных смыслов, а как являющаяся частью и результатом социального творчества в конкретных исторических и культурных обстоятельствах. Социальный конструктивизм исходит из фиксации кризиса Р., возникшего вследствие традиционного представления об истинности — ложности когнитивных Р., основанных на соотношении с "объективной реальностью", и логико-эмпиристских представлений об объективности научного знания. Оформляясь как антирепрезентационизм (в традиционном понимании Р.) и антиэмпиризм, социальный конструкционизм вбирает в себя понимание языка как языка мотивов, связанных с положением в социальной структуре и структуре власти (исследования по идеологии), также как и идеи деконструкции понятия "присутствие", основываясь на несубстанционалистском толковании понятия "Р.". Таким образом, толкования Р. в феноменологической и психологической традиции пересекаются и согласуются на основании конструктивизма в понимании социальных феноменов. Дальнейшее исследование проблематики Р. продемонстрировало недостаточность конструктивистского решения. Конструктивизм не позволяет провести четкое различие структур (объективированные результаты социального конструирования) и действий (актуальные практики), а также прояснить механизмы опосредования между этими двумя феноменами, что и относит их к онтологически разным областям явлений. В проекте Бергера и Лукмана происходит своеобразная "экспансия" повседневности, которая принимает на себя роль невозможного (так как методологическая установка заключается в равном статусе всех возможных Р.) "естественного центра" Р., относительно которого производятся определения социальной реальности и который : задает все другие реальности исходя из различия с собой. Иницируемая понятием "Р." проблема соотношения объективных структур и субъективных практик обретает иное решение при привлечении постструктуралистской концепции полей П.Бурдьё. Посредством введения понятий "поле", "позиция", "габитус" Бурдьё

882

"децентрирует" Р., освобождая их производство от непосредственной связи с повседневным жизненным миром. Р. фиксируются как таковые и соотносятся с позициями агентов в структурированном социальном пространстве (поле), специфические характеристики которого накладывают ограничения на производимые в данном поле Р. Сохраняя тезис о конструировании социальной реальности в процессах номинирования социальных объектов, концепция полей показывает, что натурализация социальных Р., то есть их приведение к форме презентации, является необходимым условием производства конкретного дискурса в каком-либо поле. Существующие значения понятия "Р." в сжатом виде могут продемонстрировать множественность способов и уровней его употребления. Понятие "Р." в данном контексте охватывает три основных значения: представление или образ, репродукция презентации или повторение, замещение. Во-первых, Р. как представление и есть собственное место идеальности. Во-вторых, Р. с необходимостью участвует в структуре повторения: означаемое должно быть узнаваемым, но, так как достижение идеальной идентичности нереально, "простой" акт повторения одного и того же заменяет презентацию Р. Сохранение (условие "научности") дискурсов тождественности и идентичности, в которых факт определяется как равный себе, чем и задается возможность его "объективности", инициирует игру различия презентации и Р. Таким образом, второе занимает место первого и претендует на его статус в социальной онтологии. То есть Р., по определению опосредованные и сконструированные (представляют собой артефакт), занимают место презентации, по определению непосредственной и естественной. В-третьих, замещение как еще одна функция Р. вовлекается в процесс бесконечной Р., освещая неполное присутствие с различных сторон или перспектив. В определенном смысле, разрыв отношения презентация — Р. уничтожает понятие "Р." как таковое, так как определение Р. и ее значения в круге "бесконечной Р." переводит неоднородность презентации и Р. на уровень номинации феномена в качестве одного или другого. Перевод такого рода не только подрывает исторические корни и традицию употребления обоих понятий, основанных на принципиальном (различие онтологического статуса) разведении указанных феноменов, но и снимает само "различение" Р. и презентации. Снятие различия обращает "в ничто" (Деррида) саму Р., конституированную ее отличием от презентации. Таким образом, если исторически-первое толкование Р. соотносит это понятие с понятием знака, определяя и первое, и второе в модусе деривации как вторичные относительно присутствия, то и современная работа над этим феноменом соединяет судьбу Р. и судьбу знака. Деконструкция понятий "присутствия", "тождества" и "истины" помещает любое возможное определение в ситуацию "Р. круга". В такой ситуации наиболее естественный ход — к поискам абсолютной инаковости: бессознательного, избавленного от необходимости какой-либо презентации, или Другого, когда "присутствие" переходит в "присутствующего", или к балансированию на грани различия как различия.

РЕФЛЕКСИЯ — тип философского мышления, направленный на осмысление и обоснование собственных предпосылок, требующий обращения сознания на себя.

РЕФЛЕКСИЯ — тип философского мышления, направленный на осмысление и обоснование собственных предпосылок, требующий обращения сознания на себя. В философии Р. является фундаментальной основой как собственно философствования, так и обязательным условием попыток конструктивного его преодоления. Как специальная проблема Р. выступала предметом обсуждения уже в античной философии: Сократ акцентировал задачи самопознания, Платон и Аристотель трактовали мышление и Р. как атрибуты божественного разума, через которые проявляется единство мыслимого и мысли. В философии Средневековья Р. трактовалась как самовыражение через Логос миротворящей активности Бога, его "умной энергии". Начиная с Декарта, Р. придается статус основного методологического принципа философии. В этом контексте Р. предполагала переход к предметному рассмотрению сознания наряду с переходом к самосознанию, т.е. к саморефлексии. Утверждалось, что благодаря самосознанию человек освобождается от непосредственной привязанности к сущему и возвышается до ипостаси свободного и автономного субъекта мышления, вокруг которого центрируется окружающий мир. Именно в таком контексте метафизика выступает как метафизика субъективности. В истории Р. как особого понятия принято выделять эмпирическую, логическую, трансцендентальную и абсолютную стадии эволюции. Эмпирическая Р. связывается с именем Локка. Р. как источник познания, по Локку, носит чувственный, эмпирический, психологический характер и описывает внутренний опыт мыслящего субъекта. Логическая Р. связывается с именем Лейбница, который в стилистике различения умопостигаемого и чувственного мира характеризовал Р. как интеллектуальный процесс, придавая особую значимость всеобщему знанию и всеобщим истинам. Трансцендентальная Р. продолжила картезианскую парадигму, являвшуюся своеобразным синтезом логической и эмпирической трактовок Р. в "трансцендентальном единстве апперцепции": "Я мыслю". Кант писал: "Рефлексия не имеет дела с самими предметами,

883

чтобы получать понятия прямо от них; она есть такое состояние души, в котором мы прежде всего пытаемся найти субъективные условия, при которых можем образовать понятия. Рефлексия есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания..." В философии Гегеля Р. представляла собой абсолютную негативность. Абсолютная трактовка Р. представляла собой наиболее радикальную и вместе с тем первую критику философии Р.: Р., по Гегелю, снимает свои собственные моменты в движении к всеобщему. Действительным субъектом Р. становится понятие. Как чистое становление и самодеятельность, понятие как полагает, так и снимает моменты Р. При этом, согласно Гегелю, философия, не подменяя "биения жизни", в состоянии "поднять" последнее под себя: в ипостаси Р. философия означает "сокращение непосредственного" и перспективу его трансформации на иных, не непосредственных, не стихийных основаниях: "Рефлексия означает, собственно, сокращение непосредственного". Феноменология Гуссерля продолжила традицию Канта. Феноменологический метод ориентировался на исследование интенциональной структуры сознания. В конце 19—20 в. знаменем времени являются критика и возможные варианты преодоления философии Р. (Ницше, Дильтей, Хайдеггер, Деррида и др.). Специфические версии Р. были предложены в психологии и социологии. В психологии Р. — процесс самопознания индивидом внутренних психических актов и состояний. В социологии и социальной психологии Р. — не только знание и понимание субъектом (социальным актером) самого себя, но и осознание им того, как он оценивается другими индивидами (концепция "отраженного", или "зеркального", Я), способность мысленного восприятия позиции "другого" и его точки зрения на предмет Р. (феноменологическая социология, этнометодология и др.). В этом смысле Р. — процесс зеркального взаимоотражения субъектами друг друга и самих себя в пространстве коммуникации и социального взаимодействия (интерактивные концепции). При этом "зеркала" (т.е. сознания субъектов) могут быть и "кривыми", т.е. неадекватно и искаженно воспроизводящими предмет Р. и точку зрения "Другого" на этот предмет. Особо значимым для неклассической философии выступает тот тезис, что Р. есть "не только всматривание внутрь себя, погружение в себя и свои образы, *она также интенция, проекция "Я"*. Как если бы дерево, например, существовало само по себе, а его образ был бы во мне, как в ящике, в который через отверстие в крышке пытается проникнуть взгляд наблюдателя. Осознавать это дерево — значит быть с ним заодно, среди его ветвей и листьев. Как сказали бы индусы, а с ними и романтики, это значит быть этим деревом, испытывать вместе с ним сладостное весеннее пробуждение, расти вместе с ним, раскрываться вместе с его почками, оставаясь при этом самим собой, отличным от него. Внутреннее сознание — не лежбище, где личность обрастает мхом; оно как свет во Вселенной: его не видно, но лучи его проникают повсюду" (Мунье). (См. также **Самосознание, Другой.**)

А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко

РИЗОМА (фр. *rhizome* — корневище) — понятие философии постмодерна, фиксирующее принципиально веструктурный и нелинейный способ организации

РИЗОМА (фр. rhizome — корневище) — понятие философии постмодерна, фиксирующее принципиально внеструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий открытой возможность для имманентной автохтонной подвижности и, соответственно, реализации ее внутреннего креативного потенциала самоконфигурирования. Термин "Р." введен в философию в 1976 Делезом и Гваттари в совместной работе "Rhizome" — в контексте разработки базисных основоположений номадологического проекта постмодернизма, фундированного радикальным отказом от презумпции константной гештальтной организации бытия — см. **Номадология**. Понятие "Р." выражает фундаментальную для постмодерна установку на презумпцию разрушения традиционных представлений о структуре как семантически централизованной (см. **Ацентризм**) и стабильно определенной, являясь средством обозначения радикальной альтернативы замкнутым и статичным линейным структурам, предполагающим жесткую осевую ориентацию. Такие структуры семантически сопрягаются Делезом и Гваттари с фундаментальной для классической европейской культуры метафорой "корня", дифференцируясь на собственно "коренные" или "стержневые" ("система-корень"), с одной стороны, и "мочковатые" или "пучкообразные" ("система-корешок") — с другой. Организационные принципы этих систем мыслятся в номадологии как отличные друг от друга (прежде всего, по критерию механизмов своего эволюционного разворачивания), однако типологической общностью этих структур является характерная для них сопряженность с семантической фигурой глубины, метафорически презентующей в контексте западного менталитета метафизическую презумпцию линейного разворачивания процессуальности (углубления) и смысла (углубление в проблему) — см. **Корень, Метафизика**. В противоположность любым видам корневой организации, Р. интерпретируется не в качестве линейного "стержня" или "корня", но в качестве радикально отличного от корней "клубня" или "луковицы" — как потенциальной бесконечности, имплицитно содержащей в себе "скрытый стебель".

Принципиальная разница заключается в том, что этот стебель может развиваться куда угодно и принимать любые конфигурации, ибо Р. абсолютно нелинейна: "мир потерял свой стержень" (Делез и Гваттари). Фундаментальным свойством Р., таким образом, является ее гетерономность при сохранении целостности: она есть "семиотичное звено как клубень, в котором спрессованы самые разнообразные виды деятельности — лингвистической, перцептивной, миметической, жестикуляционной, познавательной; самих по себе языка, его универсальности не существует, мы видим лишь состязание диалектов, говоров, жаргонов, специальных языков" — словно "крысы извиваются одна поверх другой" (Делез и Гваттари). Эта отличающая Р. от структуры полиморфность обеспечивается отсутствием не только единства семантического центра, но и центрирующего единства кода. Логика корня — это логика жестких векторно ориентированных структур, в то время как Р. (в контексте постмодернистского отказа от логоцентризма — см. **Логоцентризм**) моделируется в качестве неравновесной целостности (во многом аналогичной неравновесным средам, изучаемым синергетикой), не характеризующейся наличием организационных порядков и отличающейся перманентной креативной подвижностью. Источником трансформаций выступает в данном случае не причинение извне, но имманентная нестабильность (нонфинальность) Р., обусловленная ее энергетическим потенциалом самоварьирования: по оценке Делеза, Р. "ни стабильная, ни не стабильная, а, скорее, "метастабильна"... Наделена потенциальной энергией". Таким образом, можно утверждать, что ризоморфные среды обладают имманентным креативным потенциалом самоорганизации, и в этом отношении могут быть оценены не как кибернетические (подчиненные командам "центра"), но как синергетические. Прекрасной иллюстрацией этого может служить программный для постмодерна текст Э.Ионеско "Трагедия языка": "Произошло странное событие, и я не понимаю, как это случилось: текст преобразился перед моими глазами... Вполне простые и ясные предложения... *сами по себе* /выделено мною — *М.М./* пришли в движение: они испортились, извратились", чтобы уже в следующее мгновение исказиться вновь. Однако достигнутый в результате этого кажущийся организационный хаос на деле таит в себе потенциальные возможности бесконечного числа новых организационных трансформаций, обеспечивая безграничную плюральность Р. (см. Хаос). Согласно номадологическому видению ситуации, в рамках Р. в принципе невозможно выделение каких бы то ни было фиксированных точек, ибо каждая из них в своей динамике фактически предстает перед наблюдателем в качестве линии, — прочерченной ею траектории собственного движения, в свою очередь, ускользающей от жесткой фиксации. Говоря о ризоморфной среде, Делез и Гваттари отмечают, что "она состоит из неоднородных тем, различных дат и уровней", — в абстрактном усилии в ней могут быть выделены "линии артикуляции и расчленения, страты, территориальности": "любая ризома включает в себя линии членения, по которым она стратифицирована, территориализована, организована". Эти абстрактные линии определяли бы своего рода статику Р., если бы применительно к последней имело смысл говорить о статичном состоянии как таковом. Однако бытие ризоморфной среды может быть понято лишь как нон-финальная динамика, и динамику эту определяют "линии ускользания, движения детерриториализации и дестратификации": "сравнительные скорости течений вдоль этих линий порождают феномены относительной задержки, торможения или, наоборот, стремительности... Все это — линии и

сравнительные скорости — составляет внутреннюю организацию" Р. — ее "agencement". Таким образом, мало того, что фактически линии внутреннего членения оказываются применительно к Р. перманентно подвижными, они еще и предполагают своего рода "разрывы" как переходы ризомы в состояние, характеризующееся отсутствием жесткой и универсальной стратификации. Р., в отличие от структуры, не боится разрыва, но — напротив — конституируется в нем как в перманентном изменении своей конфигурации и, следовательно, семантики: по словам Делеза и Гваттари, "ризома может быть разорвана, изломана в каком-нибудь месте, перестроиться на другую линию... Разрывы в ризоме возникают всякий раз, когда сегментарные линии неожиданно оказываются на линиях ускользания... Эти линии постоянно переходят друг в друга". Аналогичным образом Делез и Гваттари рассматривают и то, что в традиционной терминологии (предельно неадекватной применительно к данному случаю) могло бы быть обозначено как внешняя структура Р. — Р. может быть интерпретирована как принципиально открытая среда — не только в смысле открытости для трансформаций, но и в смысле ее соотношения с внешним. По оценке Делеза и Гваттари, у Р. в принципе нет и не может быть "ни начала, ни конца, только середина, из которой она растет и выходит за ее пределы", — строго говоря, применительно к Р. невозможно четкое дифференцирование внешнего и внутреннего: "ризома развивается, варьируя, расширяя, захватывая, схватывая, внедряясь" (Делез, Гваттари), конституируя свое внутреннее посредством внешнего (см. Складка). Таким образом, процессуальность бы-

885

тия принципиально аструктурной Р. состоит в перманентной генерации новых версий организации (в числе и линейных), аналогичных по своему статусу тем преходящим макроскопическим картинам самоорганизации, которые выступают предметом исследования для синергетики. Однако любая из этих сиюминутно актуальных и ситуативно значимых вариантов определенности Р. в принципе не может интерпретироваться в качестве финальной, — значимый аспект бытия Р. фиксируется в принципе "нон-селекции" (Делез и Гваттари), регулятивном по отношению к ризоморфной организации. Среди последовательно сменяющих друг друга виртуальных структур ни одна не может быть аксиологически выделена как наиболее предпочтительная, — автохтонная в онтологическом или правильная в интерпретационном смысле: "быть ризоморфным — значит порождать стебли и волокна, которые *кажутся корнями* /выделено мною — *М.М.И* или соединяются с ними, проникая в ствол с риском быть задействованными в новых странных формах" (Делез, Гваттари). В любой момент времени любая линия Р. может быть связана (принципиально непредсказуемым образом — см. **Неодетерминизм**) со всякой другой, образуя каждый раз в момент этого (принципиально преходящего, сиюминутно значимого связывания) определенный рисунок Р. — своего рода временное "плото" ее перманентно и непредсказуемо пульсирующей конфигурации. Иными словами, если структуре соответствует образ мира как Космоса, то Р. — как "хаосмоса" (см. Хаосмос). Подобная пульсация Р., предполагающая переходы от стратификации — к ускользанию от таковой и от одного варианта стратификации — к другому, функционально совершенно аналогична пульсационному переходу самоорганизующейся среды от хаотических состояний к состояниям, характеризующимся наличием макроструктуры, в основе которой лежит координация элементов микроуровня системы. Таким образом, в номадологическом проекте постмодернизма "речь идет о модели, которая продолжает формироваться и углубляться в процессе, который развивается, совершенствуется, возобновляется" (Делез, Гваттари), являя каждый раз новые версии своего бытия, соотносимые друг с другом по принципу исономии: не более так, чем иначе. В этом отношении, если структура понимается Делезом и Гваттари как "калька", которая "воспроизводит только саму себя, когда собирается воссоздать нечто иное", то Р. сопоставляется с "картой", которую можно и нужно читать: "речь идет о модели, которая продолжает формироваться". По оценке Делеза и Гваттари, "это... одно из наиболее отличительных свойств ризомы — иметь всегда множество выходов" (ср. с "дис-персностью доминантных ходов" у Джеймисона, "садом расходящихся тропок" у Борхеса, сетевым "лабиринтом" у Эко с их бесконечным числом входов, выходов, тупиков и коридоров, каждый из которых может пересечься с любым другим, — семиотическая модель мира и мира культуры, воплощенная в образе библиотеки-лабиринта в "Имени розы" или "космической библиотеки" у В.Лейча). В этом плане Р. конечна, но безгранична; "ризома не начинается и не завершается", и у нее "достаточно сил, чтобы надломать и искоренить слово "быть" (Делез и Гваттари), открывая возможность и свободу бесконечной плюральности своего внеонтологизирующего бытия (см. **Бытие, Онтология**). Р. принципиально плюральна, причем процессуально плюральна. По формулировке Делеза и Гваттари, "ризома не сводится ни к Единому, ни к множественному. Это — не Единое, которое делится на два, затем на три, на четыре и т.д. Но это и не множественное, которое происходит из Единого и к которому Единое всегда присоединяется (n+1). Она состоит не из единств, а из измерений, точнее из движущихся линий. [...] Она образует многомерные линейные множества /ср., например, Эон и Хронос — *М.М.И* без субъекта и объекта, которые сосредоточены в плане консистенции и из которых всегда вычитается Единое (n-1). Такое множество меняет свое направление при соответствующем изменении своей природы и самого себя". В соответствии со сказанным, Р. неизбежно конституируется в качестве "антигенеалогичной", т.е. принципиально не артикулируемой ни с точки зрения своего происхождения, ни с точки зрения возможностей введения критериев для оценки ее процессуальности в качестве прогресса или регресса. Процессуальность бытия Р.

фундаментально альтернативна преформистски понятию "разворачиванию" исходно заложенного в объекте замысла (смысла), — "разворачиванию", реализующемуся по модели последовательного формирования бинарных оппозиций. Согласно постмодернистской оценке, только для жестко гештальтных систем характерно наличие генетической (эволюционной) оси как линейного вектора развития: "генетическая ось — как объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобия, скорее, базовой последовательности, разложенной на непосредственные составляющие" (см. **Метафизика, Логоцентризм**). В противоположность этому, "ризоматическая антигенеалогична", — она как "конечное единство осуществляется в другом /а именно: принципиально не осевом, т.е. не линейном — *М.М./* измерении — преобразовательном и субъективном". И в процессуальности этого преобразовательного измерения "ризома не подчиняется никакой

886

структурной или порождающей модели. Она чуждается самой мысли о генетической оси как глубинной структуре". В этом отношении номадологическая концепция Р. конституируется не только в контексте "постметафизического мышления", но и задает новое понимание детерминизма, свободное от идеи внешнего причиняющего воздействия и ориентированное на презумпцию имманентности (см. **Постметафизическое мышление, Неодетерминизм**). В этом контексте номадология подвергает резкой критике идею жестко заданного разворачивания исходного замысла той или иной предметности посредством бинарной дифференциации содержания последней: по формулировке Делеза и Гваттари, "в отличие от структуры, которая определяется через совокупность точек и позиций, бинарных отношений между этими точками и двусторонних связей между позициями, ризома состоит исключительно из линий членений, стратификации, но также и линий ускользания или детерриториализации подобно максимальному измерению, следуя по которому множество видоизменяется, преобразуя свою природу" (см. **Бинаризм**). Согласно номадологическим установкам, эти обозначенные векторы являются принципиально отличными от бинарных векторов "роста древовидных структур": по словам Делеза и Гваттари, "не нужно путать эти линии с линиями древовидного типа, которые представляют собой локализуемые связи между точками и позициями. В отличие от дерева, ризома не является объектом воспроизводства: ни внешнего воспроизводства как дерево-корень, ни внутреннего — как структура-дерево" (см. **Дерево**). Таким образом, принципы осуществления процессуальности бытия ризоморфной среды могут быть зафиксированы, согласно Делезу и Гваттари, как "принципы связи и гетерогенности", "принцип множественности", "принцип незначащего разрыва", "принципы картографии и декалькомании". Артикулированные в духе номадологического проекта идеи могут быть обнаружены не только у Делеза и Гваттари, но и у других постмодернистских авторов, что позволяет сделать вывод о том, что эксплицитно выраженные в номадологии презумпции являются фундаментальными для философии постмодернизма в целом. Классическим примером ризоморфной среды служит в постмодернистских аналитиках также среда письма: согласно, например, Р.Барту, текст есть продукт письма как процессуальности, не результирующей в данном тексте (см. **Письмо**). Постмодернистски понятие письма принципиально ризоморфно ("метафора... текста — сеть" у Р.Барта), и для него нет и не может быть естественного, правильного или единственно возможного не только способа, но и языка артикуляции: "все приходится распутывать, но расшифровывать нечего, структуру можно проследить, протягивать (как подтягивают спущенную петлю на чулке) во всех ее поворотах и на всех уровнях, однако невозможно достичь дна; пространство письма дано нам для пробега, а не для прорыва; письмо постоянно порождает смысл, но он тут же и улетучивается, происходит систематическое высвобождение смысла" (Р.Барт). Аналогично, в самооценке Деррида, "фокус исторического и систематического пересечения его идей" — это "структурная невозможность закрыть... сеть, фиксировать ее плетение, очертить ее междой, которая не была бы метой". (Как замечает А.Ронсон в интервью с Деррида, проблемно-концептуальное пространство его философствования не только не замкнуто, но и принципиально нелинейно: "я спросил, с чего начинать, а Вы заперли меня в каком-то лабиринте".) Р. как организационная модель находит свою конкретизацию в постмодернистской текстологии, — в частности, в фигуре "конструкции" в постмодернистской концепции художественного творчества, в рамках которой идеал оригинального авторского произведения сменяется идеалом конструкции как стереофонического потока явных и скрытых цитат, каждая из которых отсылает к различным и разнообразным сферам культурных смыслов, каждая из которых выражена в своем языке, требующем особой процедуры "узнавания", и каждая из которых может вступить с любой другой в отношения диалога или пародии, формируя внутри текста новые квазитексты и квазичитаты (см. **Интертекстуальность, Конструкция**). Конституируя идею Р. как принципиально нелинейного типа организации целостности, постмодернизм далек от односторонней трактовки бытия как тотально ризоморфного, полагая корректным применение как линейных, так и нелинейных интерпретационных моделей — соответственно параметрам анализируемых сред. Более того, номадология задается вопросом о возможном взаимодействии линейных ("древовидных") и нелинейных ("ризоморфных") сред между собой: как пишут Делез и Гваттари, "в глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может сформироваться новая ризома". — В этом контексте актуальными оказываются следующие проблемы: "не обладает ли карта способностью к декалькированию? Не является ли одним из свойств ризомы скрещивать корни, иногда сливаясь с ними? Имеются ли у множественности слои, где пускают корни унификация и тотализация,

массификация, миметические механизмы, осмысленный захват власти, субъективные предпочтения" и т.д. (Делез, Гваттари). Таким образом, понятие "Р.", интегрально схватывая сформулированные в философии постмодернизма представле-

ния о нелинейном и программно аструктурном способе организации целостности, обретая статус фундаментального для постмодернизма понятия, в конституировании которого проявляется базисная функция философии как таковой — выработка понятийных средств для выражения и анализа тех типов системной организации, которые еще только осваиваются наличной культурой (см. Постмодернизм).

М.А. Можейко

РИКЕР (Ricoeur) Поль (р. в 1913) — французский философ, профессор Сорбонны (1956), Страсбургского и Чикагского университетов, почетный доктор более чем 30 университетов мира.

РИКЕР (Ricoeur) Поль (р. в 1913) — французский философ, профессор Сорбонны (1956), Страсбургского и Чикагского университетов, почетный доктор более чем 30 университетов мира. В 1952 возглавил кафедру истории философии в университете Страсбурга. Ученик Марселя. Также особо отмечал влияние на собственное профессионально-нравственное становление Мунье и Гуссерля. Основные сочинения: "Карл Ясперс и философия существования" (1947), "Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия таинства и философия парадокса" (1948), "Философия воли" ("Воление и безволие" — 1950, "Конечность и виновность" — 1960, позже вышли в двух томах: "Человек погрешимый", "Символика зла. Об интерпретации. Очерки о Фрейде" — 1965), "История и истина" (1955), "Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике" (1969), "Живая метафора" (1975), "Теория интерпретации. Дискурс и избыток значения" (1976), "Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля" (1982), "Время и повествование" (в трех томах, 1983—1985), "От текста к действию. Очерки по герменевтике" (1986), "Школа феноменологии" (1986), "Я — сам как другой" (1990), "Книга для чтения: 1. О политике" (1991), "Книга для чтения: 2. Страна философов" (1992) и др. Согласно Р., фундаментальной категорией философии выступает личность, являющая собой место порождения значений, обуславливающих смысл человеческой культуры. Предлагая осмысливать феномены и явления мира в контексте их движения от прошлого — через настоящее — в будущее, Р. стремится вскрывать "археологию" субъекта — его телеологию. Ориентируясь в процедурах постижения человека на (главным образом) психоанализ Фрейда, Р. интерпретирует последний как герменевтику, направленную на реконструкцию исходных желаний и влечений индивидуального "Я" посредством уяснения форм их сублимирования в культуре. Нижним пределом редуцирующего анализа природы индивида Р. полагает "изначальную волю" человека к бытию, фундированную переживанием осуществимости не-бытия. Феноменологический анализ воли Р. осуществляет в модусе решения, действия и сочувствия.

Структура же "воления", по Р., предстает как индивидуальный проект, фундированный ответственным решением. Мотивы же последнего коренятся, согласно Р., в изначальном, "безвольном" существовании. По мысли Р., воля и "безволие" взаимно обратимы: желания и влечения осмысливаются исключительно через их соприкосновение с волевым началом человека, которое они различным образом "тревожат" и "распаляют". Воля же, в ответ, вскрывает их смысл, адаптируя его для осуществления. Подобная динамика мотивации — решения задает в схеме Р. основополагающий дуализм между телом-объектом и телом-субъектом (см. Тело). С точки зрения Р., существование индивида оказывается "диалогом многоформного безвольного начала — с его мотивами сопротивления, необратимыми ситуациями, на которые воля отвечает выбором, усилием и согласием". Как полагал Р., мы подчиняемся телу, которым управляем. При этом, как полагает Р., воля "по определению своему" грешна и склонна заблуждаться: "сказать, что человеку свойственно ошибаться, значит сказать, что собственные границы ему не ведомы, что существует изначальная слабость, откуда зло и берет начало". Человек слаб именно в диапазоне собственной природы — от конечности к бесконечности: "человек — это радостное "да" в рутине бесконечного". Осмысление же зла, порождаемого слабостью людей, возможно, по Р., только посредством покаяния в свете словесных артикуляций. Согласно Р., человеческий опыт изначальное принадлежит сфере языка, поэтому культурное творчество необходимо символично по форме своей (ср. символотворящее либидо у Фрейда, трансформирующее человека из биологического существа в "генератора" культурных значений). Символ, по Р., суть иерархия значений, в границах которой первичный смысл (дополнительно "нагруженный") проясняет иносказательный, вторичный смысл, могущий быть эксплицирован лишь в контексте смысла исходного. ("Символом я называю любую сигнификативную структуру, прямой, изначальный, литературный смысл которой отсылает к другому смыслу, непрямо, фигуративно, приблизиться к которому можно лишь через первый".) В действительности символа Р. видит два сопряженных вектора его истолкования: телеологический (обращенный в будущее — функция "духа") и археологический (функция бессознательного). По мысли Р., "...есть ли хоть один сон, который хоть намеком не пророчил бы какой-нибудь разворот в наших конфликтах? И, наоборот, есть ли хоть один великий символ в искусстве и литературе, который бы не погрузил нас в пучину архаики конфликтов и драм, индивидуальных или коллективных, нашего младенчества? Не в том ли истинный

смысл сублимации, чтобы родить новые смыслы, мобилизуя древнюю энергию в архаичных одеждах?". Р. подчеркивает, что если "философ картезианского покроя знал, что вещи вызывают сомнения и не всегда таковы, какими кажутся... то относительно сознания такого сомнения нет; в нем смысл и сознание смысла совпадают". "Школа подозрения", созданная, согласно Р., усилиями Маркса, Ницше и Фрейда, разрушила веру в сознание: у Маркса сознание обусловлено бытием, у Ницше сознание может быть разоблачено посредством постижения "воли к власти", у Фрейда "сознательное" деформировано "оно", "сверх-Я" и самой действительностью. Р. разработал оригинальный вариант герменевтический философии, находящейся на пересечении рефлексивной философии, феноменологии и аналитической философии языка. Идея достижения абсолютной прозрачности "Я", развивавшаяся рефлексивной философией от Декарта до Канта, должна быть дополнена, по Р., с одной стороны, понятиями интенциональности и жизненного мира (Lebenswelt), а с другой — герменевтическим вопрошанием: "что значит понимать?", которое осуществляется до вопроса о смысле текста или иного объекта герменевтического анализа. Кроме того, сама эта возможность взаимодействия показывается Р. в сравнительном сопоставлении герменевтики и феноменологии, вскрывающем их сущностное сходство в решении ряда проблем. Так, понятие интенциональности (т.е., в конечном счете, примата сознания о чем-то над самосознанием) приводит феноменологию, по мысли Р., к размытию проекта радикального самообоснования и постулированию горизонта "жизненного мира", который всегда предполагается и никогда не дан. Но такое основоположение "жизненного мира" оказывается аналогично герменевтическому ходу по переориентации внимания от процесса истолкования к вопросу "что значит понимать?", т.е. к проблеме самого понимания. Кроме того, постхайдеггерианская герменевтика онтологизирует толкование и трактует интерпретацию как прояснение изначального онтологического понимания, присущего человеческому существу как "брошенному в мир". Таким образом, перед субъект-объектным разрывом существует более фундаментальное отношение — онтологическое. Поэтому и феноменологическая "редукция" в эпистемологическом плане оказывается производной. Субъект-объектное дистанцирование уже предполагает онтологическую причастность — поскольку человек есть в мире до того, как становится субъектом. На такой презумпции первичности "бытия-в-мире" Р. строит "эпистемологию нового понимания", которая выражается в положении о том, что "не существует понимания самого себя,

не опосредованного знаками, символами и текстами. Таким образом, понимание, по Р., должно разворачиваться в двух равноправных процессах: восстановлении интенции автора как "имени собственного" по отношению к значению интерпретированного текста и равного внимания к субъективности читателя, одновременно и зависимой от текста, и активной. Учитывая онтологические претензии такой герменевтики (отказавшейся от презумпции субъективности), задача теперь ставится как реконструкция внутренней динамики произведения, обуславливающей его структуризацию и, с другой стороны, — проекции произведения вовне, порождения "предмета" текста. Истолкование как диалектика понимания и объяснения на уровне имманентного "смысла" текста позволяет, по мнению Р., избежать двух крайностей: 1. Иррационализма непосредственного понимания, основанного на романтической иллюзии конгенитальности субъективности автора и читателя; 2. Позитивистского представления о замкнутой текстуральной объективности, независимой от читательской активности и сводящей интерпретацию к экспликации абстрактных языковых кодов. Эпистемологически способ обитания, бытия-в-мире может быть схвачен, как полагает Р., в языковом опыте через исследования "референции" метафорических выражений и повествовательных интриг, что позволяет придать онтологическому ракурсу онтологическую точность. Р. показывает, что метафора основана на действии "семантической инновации" — присвоении логическим субъектом ранее несоединимых с ним предикатов. В основании такого нового семантического пространства лежит интеллигибельная матрица "продуктивного воображения". И подобно тому, как на уровне фразы семантическая инновация порождает "живую метафору", на уровне протяженного дискурса возникает сочиненная "интрига" как разворачивание творческой способности языка и продуктивного воображения в интригообразовании. Понимание поэтому оказывается воспроизведением дискурсивной операции, лежащей в основе семантической инновации. Объяснение (знаковая комбинация) тем самым основано более фундаментальной способностью дискурса к инновации и продуктивному воображению. Опираясь на теорию "непрямой референции" Р. Якобсона, Р. показывает, что метафора и интрига (поэзия и история), в своем языковом существовании освобождаясь от функции непосредственного дескриптивного описания реальности, тем не менее схватывают более глубокие пласты значений и смыслов посредством "упорядоченного сдвига привычных значений слов" и выходят к горизонту "жизненного мира". Анализ референциальных функций метафорических выра-

жений и повествовательных интриг обогащает, тем самым, постхайдеггерианскую герменевтику толкования онтологического статуса человека в мире точностью аналитических методов изучения языка. Во время чествования Р. в Католическом университете (Nimega) теолог-доминиканец Э.Шиллебекс отметил: "Будучи философом во всей полноте ответственной мысли, Рикер не оставляет за скобками экзистенциал своей веры, ибо для него верить — значит толковать. Но чтобы интерпретировать, следует понимать послание".

РИККЕРТ (Rickert) Генрих (1863—1936) — немецкий философ, виднейший представитель Баденской школы неокантианства.

РИККЕРТ (Rickert) Генрих (1863—1936) — немецкий философ, виднейший представитель Баденской школы неокантианства. Преподавал философию в Страсбургском (1888—1891), Оренбургском (1891—1915), Гейдельбергском (с 1916) университетах. Основные сочинения: "Предмет познания" (1892), "Границы естественнонаучного образования понятий" (1896), "Науки о природе и науки о культуре" (1899), "Философия истории" (1904), "Логика предикатов и проблема онтологии" (1930), "Основные проблемы философской методологии, онтологии и антропологии" (1934) и др. Философские взгляды Р. претерпели серьезную эволюцию, в силу чего они часто выходят за пределы идей его духовного предшественника — Канта, оформляясь то в фихтеанство, то в неогегельянство, то в своего рода синтез его первоначальных построений и феноменологии. Р. продолжил и развил далее представления Виндельбанда о философии как науке о ценностях, которые образуют "совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта, мир трансцендентного смысла". Философия, по мнению Р., должна представлять собой систему, базирующуюся на анализе взаимных отношений между действительностью и ценностями, составляющих так называемую мировую проблему; выявить их возможное единство. Р. проводит существенное различие между философией и специальными науками; цель последних заключается в познании лишь части действительности, в то время как философия пытается постичь ее целое — то, где действительность сочетается с ценностью и что неумолимо ускользает из ведения частных наук. Отсюда главной задачей философии становится разработка чистой теории ценностей, что предполагает разграничение их различных видов, выявление специфики и взаимоотношения между собой. Все эти проблемы Р. относит, главным образом, к культуре и истории и считает, что они должны предшествовать решению упомянутой мировой проблемы. Однако философия не растворяется им только в истории и, более того, не исчерпывается исключительно понятием чистой теории ценностей. Ее последней проблемой провозглашается все-таки проблема единства ценности и действительности, суть которой в отыскании так называемого третьего царства, объединяющего две эти области. В роли такого посредника Р. и провозглашает "царство смысла". Ценность всегда проявляет себя в мире как объективный смысл, который, согласно Р., связан с реальным психическим актом — суждением, с которым, однако, не совпадает, далеко выходя за границы непосредственного психического бытия (в отличие от оценки, в которой смысл проявляется, и которая представляет собой такой реальный психический акт). Смысл, по Р., указывает на ценность, и именно она придает этот имманентный смысл акту оценки; без царства ценностей не было бы никакого смысла. Большое место в философии Р. занимает гносеологическая часть, с которой по сути он и начинает возводить все здание своей философии. Цель гносеологии, согласно Р., — ответить на вопрос о возможности появления трансцендентных ценностей в этом имманентном мире, а также показать возможность перехода от имманентного к трансцендентному. В конечном счете, все эти сложные вопросы оказываются ни чем иным, как специфической формулировкой Р. одной из традиционных проблем гносеологии. Речь идет о том, откуда познание приобретает свою объективность, или, иначе, что представляет собой независимый от субъекта предмет познания. Однако поиски трансцендентного объекта не дали Р. ответов на искомые вопросы, так и оставив загадочной тайну соединения имманентной действительности с трансцендентной ценностью. Не отказываясь от идеи единства этих двух "царств" (ибо ее отрицание приводит к утрате смысла самого познания), Р. в поздних своих работах вновь возвращается к проблемам гносеологии, которая постепенно трансформируется в своего рода онтологию, согласно которой целое действительности предстает в виде совокупности четырех взаимосвязанных сфер: чувственно воспринимаемого мира (физического и психического); интеллигибельного мира — ценностей и смысловых образований; мира необъективируемой субъективности, в свободных актах которой соединяются ценность и сущее. Три эти сферы бытия ("посюстороннего" в терминологии Р.) дополняются и объединяются четвертой, постигаемой с помощью религиозной веры, — миром "потустороннего" бытия, в котором сущее и ценность полностью совпадают. [См. также "Философия истории" (Риккерт).]

Т. Г. Румянцева

РОДЖЕР БЭКОН (Roger Bacon) (около 1214 — после 1294)

РОДЖЕР БЭКОН (Roger Bacon) (около 1214 — после 1294) — философ и естествоиспытатель, пред-

ставитель оксфордской школы, отличавшийся энциклопедическими познаниями и широтой научных интересов. Основные произведения: "Большое сочинение" ("Opus Majus"), "Малое сочинение" ("Opus Minus"), "Третье сочинение" ("Opus Tertium"), "Компендий философии" ("Compendium Studii Philosophiae") и др. Р.Б. полагал, что существуют три способа познания: авторитет, который опирается на рассуждение, и опыт, на котором основывается всякое знание. Уделяя большое внимание "опытной науке" как "владычице умозрительных наук", Р.Б. оказался гораздо ближе к арабским мыслителям (Ибн Сине, Аль-Фараби и др.), чем к схоластике в постановке вопроса о предназначении знания, с помощью которого человек сможет

облегчить свою жизнь в борьбе с природой. Стремясь создать своего рода энциклопедию наук, Р.Б. объединил в рамках философии математику, физику (оптика, астрономия, алхимия, медицина) и этику. Математика как "естественная" логика (врожденная человеческому уму) противопоставляется им "школьной" — схоластической — логике, которую он отождествляет с грамматикой. Дедуктивное построение и доказательность математического знания делают его образцом для других наук. Р.Б. различал три разновидности опыта: внешний, приобретаемый с помощью человеческих чувств; внутренний, направленный на познание духовных сущностей и интерпретируемый Р.Б. в духе мистического озарения у Августина; и праопыт, которым Бог наделил "святых Отцов" Церкви. Познание не мыслится Р.Б. без благодати веры, тем более, что единственная совершенная мудрость заключена в Священном Писании. Основные причины невежества Р.Б. видел в преклонении перед неосновательными авторитетами, влиянии привычек, суждениях невежественной толпы и, главное, в сокрытии собственного невежества под маской мудрости. Он полагал, что человек всегда будет стремиться к абсолютной истине, но находить лишь ту ее часть, которую Бог захочет сообщить людям. В вопросе об универсалиях Р.Б. занимал позицию умеренного реализма, считая, что всеобщее (сфера философии) содержится в единичных вещах, которые объективно существуют и познаваемы в опыте. Р.Б. выступал за реформу теологии, суть которой состоит в том, что "священники знания" — теологи — должны стремиться к восстановлению подлинного, канонического смысла Божественного откровения, содержащегося в Евангелии; выступал с резкой критикой авторитаризма схоластической философии, невежества схоластических теологов и не считал предосудительным использовать знания, накопленные язычниками. Учение Р.Б. было осуждено орденом францисканцев, однако его идеи об "опытной науке", достижения в области естествознания сыграли свою роль в становлении науки и философии Нового времени.

А. Р. Усманова

"РОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ ИЗ ДУХА МУЗЫКИ" ("Die Geburt der Tragedie aus dem geiste der Musik", 1872)

"РОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ ИЗ ДУХА МУЗЫКИ" ("Die Geburt der Tragedie aus dem geiste der Musik", 1872) — главная работа раннего, романтического этапа творчества Ницше, в период которого он находился под влиянием идей Шопенгауэра и Р.Вагнера. При написании работы Ницше использовал два доклада, прочитанные им в Базельском музее зимой 1870 — "Греческая музыкальная драма" и "Сократ и трагедия". Он долго размышлял над названием книги — "Греческая веселость", "Опера и греческая трагедия", "Происхождение и стиль трагедии" и т.д. В апреле 1871 он решает включить в книгу разделы, в которых прослеживается связь греческой трагедии с драмой Вагнера, музыка которого стала для Ницше единственным адекватным выражением "мировой воли" Шопенгауэра. Хотя через 15 лет Ницше будет полагать, что тот "вообще испортил себе грандиозную греческую проблему... примесью современнейших вещей". Книга была издана зимой 1872 под заглавием "Р.Т.изД.М.". В 1886 Ницше подготовит ее новое издание, несколько переформулировав при этом заголовок книги, назвав ее "Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм". В "Р.Т.изД.М." Ницше демонстрирует высочайшего класса филологический и философский профессионализм. Так, в письме к Э.Роде в январе 1870 он напишет: "Наука, искусство и философия столь тесно переплелись во мне, что мне в любом случае придется однажды родить кентавра". Однако филология является здесь скорее идеальным средством, с помощью которого автор идет от истолкования классических текстов к пониманию современной ему эпохи. Отвечая на вопрос о том, как возможна античная Греция, Ницше идет в противовес всей немецкой эстетической традиции, восходящей, в частности, к Шиллеру, оптимистически трактовавших древнегреческое искусство с его светлым, аполлоническим в своей основе началом. Он впервые говорит о другой Греции — трагической, опьяненной мифологией, дионисической, открывая в ней истоки будущих судеб Европы. Именно такая Греция, по Ницше, и есть настоящая, сильная, жестокая и здоровая во всей ее юности, ибо дионисическое начало более раннее, чем аполлоническое и именно оно принесло Элладе наибольшее благословение. Лишь во времена распада и слабости, по Ницше, греки стали оптимистичнее и устремились к научному познанию и логизированию мира. Эти радость и ясность ассоциируются у Ницше с симп-

томами последующего упадка страны. Он пишет: "...назло всем предрассудкам демократического вкуса все эти оптимизм, господство разумности, утилитаризм, да и сама демократия — симптом никнувшей силы и старости, а не здоровья", символом которого и было как раз безвозвратно утерянное дионисийство. Эта противоположность аполлонического и дионисического начал и становится у Ницше главной внешней канвой "Р.Т.изД.М.". Именно через нее он и пытается проследить всю последующую историю, в том числе и современной ему Германии. Призывая читателя обновить свои представления об эллинизме, он предлагает в то же время "сделать выбор между двумя Грециями". Следует акцентировать, что есть в книге и то, что является ее другим, может быть даже главным, ракурсом, то, что сам философ называл "проблемой рогадой" — это проблема науки, разума. По вопросу Ницше, что означает вообще всякая наука, рассматриваемая как симптом жизни? Не есть ли она только страх и увертка от пессимизма, тонкая самооборона против истины;

нечто вроде трусости, лживости, хитрости и т.п.? Так, в конце жизни в своей скандально известной работе "Ессе Номо" он признает несомненную заслугу и новшество "Р.Т.изД.М." в постановке и решении именно этой проблемы — толкования сократизма как орудия греческого разложения" или проблемы разумности — этой опасной, подрывающей жизнь силы; в то же время Ницше назовет книгу "невозможной" из-за столь неподходящей для юности задачи. Это не будет просто досадой зрелого автора на недостатки его юношеской работы: Ницше будет крайне недоволен вплетением канто-шопенгауэро-вагнеровской линии в текст книги, что, по его мнению, помешает "Р.Т.изД.М." стать первым по счету "Несвоевременным размышлением". И тем не менее, впервые поставленные в этой дерзкой юношеской работе задачи не станут ему чужды и в глубоком зрелом возрасте, что позволяет назвать "Р.Т.изД.М." своеобразным ключом к расшифровке всего его творчества, этой "сплошной родовой муки". Опять же в "Ессе Номо" Ницше отметит, что "из этого сочинения говорит чудовищная надежда", а само "Р.Т.изД.М." он сравнит с покушением на два тысячелетия противоестественности и человеческого позора. Свое произведение Ницше начинает с идеи о единстве и постоянной борьбе в древнегреческой культуре двух начал — аполлонического и дионисического. Эти же два начала, две силы, как считает он, живут и борются в человеке-творце, художнике. Отсюда и два вида искусств — пластическое (архитектура, скульптура, танец, поэзия) и непластическое, в котором наиболее органично проявляет себя человеческая воля, которая, в свою очередь, полнее всего раскрывается именно в музыке. Эти два начала всегда действовали вместе и лишь для того, чтобы лучше уяснить суть каждого из них, Ницше как бы разъединяет и рассматривает их в отдельности, ассоциируя дионисическое начало по преимуществу с опьянением, а аполлоническое со сновидением. "В дионисическом начале, — пишет он, — все отдельное, субъективное исчезает до полного самозабвения. Под чарами Диониса — бога виноделия и плодородия, символизирующего пробуждение природных сил, получают "да" все проявления жизни". Ницше приводит исторические свидетельства многочисленных дионисических празднеств с их крайней половой разнузданностью, смесью сладострастия и жестокости, не осуждая и не считая их, однако, некоей "народной болезнью", а, наоборот, называя мертвецами всех порицателей Диониса. В отличие от многих народов, греки, как считает Ницше, были защищены от этих вакханалий богом Аполлоном, символизировавшим спокойный артистизм, гармонию, прекрасные, обворожительные иллюзии и сновидения, отгораживавшие греков от всего безобразного в их бытии, и, подобно дионисическому мужеству, позволявшие более или менее сносно переносить жизнь. Аполлоническое начало противостоит дионисическому подобно тому, как искусственное противостоит естественному, жизни, осуждая все чрезмерное, непропорциональное. Ницше полагает, что после многочисленных этапов противоборства эти два начала слились в древнегреческой трагедии, ибо и то и другое оказались одинаково необходимы греку: этическое начало Аполлона стало как бы своеобразной защитой от ужасов бытия, как его дополнение и ограничение; в то же время силы Диониса олицетворяли преклонение перед неисчерпаемой во всей ее чрезмерностью мощью самой жизни. Именно в "Р.Т.изД.М." Ницше формулирует ставшую сакраментальной фразу о том, что "только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности". Иначе говоря, будучи стихийной и иррациональной силой, жизнь изливается в инстинкте художника, и только тот мир, который он творит и с помощью которого он отгораживается от действительности, и есть единственно реальный. Так и в аттической (древнегреческой) трагедии само действие никогда не являлось только портретированием действительности, оно и было самой этой действительностью, своего рода утешением эллина. Вызываемое трагическим хором состояние разрушало привычные границы человеческого существования, погружая все личное в летаргический сон и избавляя тем самым людей от мыслей об ужасе и отвратительной нелепости их существования. Именно искусство, и только оно одно, по мысли Ницше, было

892

способно сделать жизнь достойной существования. Основой такого рода философско-эстетических умонстроений философа выступает своеобразно интерпретированная им идея о единстве жизни и искусства, согласно которой сама жизнь рассматривается в качестве бессознательной творческой силы; что же касается искусства, то оно становится стихийным, ничем не детерминированным кроме воли и инстинкта художника, процессом жизнеизлияния как единственным подлинным проявлением жизни. Тем самым искусство способно преобразить жизнь, представив ее в более привлекательном свете. Подлинная жизнь — это и есть искусство, причем главным образом искусство трагическое. Отсюда и ранний эстетизм или романтизм молодого Ницше, как определенный способ его жизнепонимания, отсюда же и его выводы о высочайшей миссии художника, который в борьбе с неисчерпаемой и таинственной жизнью создает свои шедевры как единственно подлинные лики последней. Описывая древнегреческое искусство, и в частности аттическую трагедию, Ницше четко акцентирует наступление того момента, когда эта трагедия вдруг "покончила самоубийством" в лице Еврипида, превратившего ее в комедию и поставившего под сомнение само существование дионисического начала. Дионис был изгнан с греческой сцены демонической силой, говорившей через Еврипида, однако последний был, по словам Ницше, лишь только маской; подлинным божеством, говорившим его устами, был Сократ, с появлением которого возникает новая дилемма: дионисического и сократического начал. Именно в этом пункте работы и начинается плавный переход от проблем по преимуществу эстетическо-филологического уровня к проблемам собственно философским, центральными среди которых являются следующие: в чем суть сократической тенденции? что такое

теоретический тип человека? какова его роль во всемирной истории? За всеми этими вопросами стоит убеждение Ницше-философа в том, что современная культура (он называет ее сократической или александрийской) с ее ориентацией на науку, оказалась глубоко враждебной жизни, т.к. наука опирается на искусственный по своей природе, все умертвляющий и схематизирующий разум, противоестественный и чуждый инстинктивной по ее сути жизни. Особенно много места в работе Ницше уделяет характеристике сократической тенденции. Следует заметить, что предлагаемые им образ Сократа и толкование его места и роли в европейской философии резко диссонируют со всей историко-философской традицией, которая всегда высоко и положительно оценивала его вклад в развитие философской мысли и, более того, возводила его в ранг философских

святых и мучеников. Главной чертой сократической тенденции, оказавшей, как считает Ницше, крайне отрицательное влияние на греков, является дерзкая рассудочность. Под влиянием этой тенденции на смену старой несокрушимой марафонской крепости тела и духа пришло сомнительное просвещение "при постоянно растущем захирении телесных и душевных сил". Тот, кто сумел в одиночку сокрушить прекрасный греческий мир в лице Гомера, Эсхилла, Фидия, Перикла и Диониса, был человеком с чрезмерно развитой логической природой. Запущенное им огромное маховое колесо сократизма вращается, как считает Ницше, и по сей день, продолжая разлагать жизненные инстинкты, подчиняя искусство диалектической философии и лишая его прекрасного безумия художественного вдохновения. Сократ "изгнал музыку из трагедии" — таков приговор Ницше, который приводит здесь одно из древнегреческих преданий, согласно которому этот деспотический логик испытывал временами нечто вроде полуукора в отношении музыки (некогда в тюрьме ему явилось видение, повторявшее: "Сократ, займись музыкой!"). Ницше увидел в этом событии своего рода предостережение, первый симптом-сомнение относительно границ логической природы: может быть непонятное мне не есть тем самым непременно и нечто неосмысленное? Быть может существует область музыки, из которой логик изгнан? Быть может искусство — необходимый коррелят и дополнение науки? Такого рода умонастроения, выражающие резкий протест против панлогического усечения мироздания, гипертрофированной рассудочности и абстрактного рационализма, получают затем целостную реализацию и приведут к оформлению философского движения под названием "философия жизни" (см. Философия жизни), идеи которой получают колоссальное распространение в 20 ст. Именно Сократ, по Ницше, утвердил неслыханный ранее тип теоретического человека, тайну которого и пытается разгадать автор "Р.Т.изД.М.". Он приводит слова Г.Э.Лессинга, который, по его мнению, и выдал эту тайну, сказав, что науку и человека науки "более занимает искание истины, нежели она сама". Так, в лице Сократа впервые появляется несокрушимая вера в то, что мышление способно проникнуть в глубочайшие бездны бытия и не только познать, но даже исправить последнее. Поэтому именно в Сократе Ницше увидел поворотную точку всемирной истории, которая пошла вслед за этим греком по пути теоретического и гносеологического оптимизма, сделав главным, если не единственным, предназначением человека стремление к познанию. Ницше считает, что, реализуя эту свою претензию на систематическую целостность и завершен-

893

ность, наука, тем не менее, потерпит крушение. Он говорит о необходимости возрождения трагедии, трагического миропонимания и трагического типа человека, для которых главным является ориентация на искусство, а не науку. Этой довольно символической формулой — "возрождение трагедии" — философ обозначит отнюдь не только поэтическую задачу, но и по сути главную цель всей его жизни и философии, которую он затем разовьет в "Так говорил Заратустра" (см.) и ряде других работ. Речь шла о следующем: как, каким путем создать такую культуру, как совокупность традиций, правил и верований, чтобы, подчиняясь ей, человек мог облагородить свой внутренний мир, стремясь "воспитывать себя, воскрешать красоту, добродетель, сильные, благородные страсти". Другое дело, что в "Р.Т.изД.М." — этой ранней, проникнутой романтизмом и поклонением искусству работе, данная задача оказывается облечена именно в поэтическую форму. Так, новый тип человека (читай: сверхчеловек) для него здесь — это трагический тип, идеал культуры — трагическая культура и т.д. В соответствии с этим стилем и на его языке Ницше формулирует для себя в качестве первостепенного вопрос о том, может ли сила, погубившая греческую трагедию /т.е. теоретический дух — *Т.Р./*, помешать и сегодня пробуждению трагического миропонимания? Он считает, что когда дух науки "дойдет до своих границ и его притязание на универсальное значение будет опровергнуто указанием на наличность этих границ, можно будет надеяться на возрождение трагедии". Большое место в тексте работы уделяется характеристике философом ряда обнадеживающих моментов в рамках современной культуры, которые, на его взгляд, свидетельствуют о ростках пробуждающегося нового трагического миропонимания. Речь идет прежде всего о том, что современный человек уже начинает осознавать границы теоретического познания. Ницше убежден в том, что недалек тот час, когда наука попытается из "этого широкого пустынного моря знания пробиться к берегу". Более того, он пророчески предрекает те времена, когда европейское человечество в полной мере ощутит и пожнет плоды своего оптимизма. Это место работы удивительным образом перекликается с поздними текстами Ницше, особенно с "По ту сторону добра и зла" (см.), ибо уже здесь он удивительным образом угадывает многие страшные события 20 в., которые будут тематизированы затем его многочисленными последователями — Шпенглером, Ортега-и-Гассет, поздним Гуссерлем, Хайдеггером и т.д. Именно здесь Ницше предрекает движение европейской культуры к ее гибели, которая станет результатом ее прекрасных речей о

достоинстве

человека и труда и обещаний земного счастья для всех. Формулируемый им в связи с этим вывод звучит поистине ужасающе; он говорит, что "культура в своем триумфальном шествии одаряет только ничтожное меньшинство; для развития ее необходимо, чтобы массы оставались рабами". При этом он ссылается на греков, которые не стыдились считать труд унижительным, полагая невозможным, чтобы занятый добытанием хлеба стал когда-нибудь артистом. Отсюда и следующий вывод "Р.Т.изД.М.": рабство необходимо для развития культуры. Современная же культура, по мысли Ницше, отрицает в своем оптимистическом взгляде необходимость такого сословия: "нет ничего страшнее варварского сословия рабов, научившегося смотреть на свое будущее существование как на некоторую несправедливость и принимающего меры к тому, чтобы отомстить не только за себя, но и за все предшествовавшие поколения". В этом вполне конкретные предсказания многих событий истории 20 в. Тем не менее Ницше считал возможным выявить и обнадеживающие ростки пробуждающегося уже в условиях современной ему культуры нового трагического миропонимания. Прежде всего он обращается к немецкой философии, показывая, что наиболее "великие, широко одаренные натуры сумели ... уяснить и представить нам границы и условность познания и тем решительно отвергнуть притязание науки на универсальное значение и универсальные цели..." Ницше говорит о гениальных победах Канта и Шопенгауэра над "скрыто лежащим в существе логики" современной культуры "оптимизмом", верившим в "познаваемость и разрешимость всех мировых загадок". Этим прозрением, как считает Ницше, и было положено начало трагической культуры, не опирающейся более целиком и полностью только на науку. Современная сократическая культура уже потрясена, говорит он; она уже догадывается в страхе о тех последствиях, к которым ведет, она потеряла наивное доверие в свои основы, она надломлена и уже не верит ни во что. Другого рода предзнаменование постепенного пробуждения дионисического, трагедийного духа, становится, по Ницше, немецкая музыка, "...могучий солнечный бег от Баха к Бетховену и от Бетховена к Вагнеру". "...Среди всей нашей культуры именно она есть тот единственный непорочный, чистый и очистительный дух огня, из которого и в котором, как в учении великого Гераклита Эфесского, движутся все вещи, пробегая двойной круговой путь..." Это таинственное, по словам Ницше, единство немецкой музыки и немецкой философии является свидетельством новой формы существования, с которым мы можем познакомиться благодаря эллинским аналогиям (так, по сравнению с Гре-

894

цией, современный мир идет, по Ницше, в *обратном* порядке, т.е. из александрийского периода назад, — к эпохе трагедии). Философ убежден, что для немецкого духа это будет не более чем возвращением к самому себе после того, как чужеродные силы держали его под ярмом собственных сил. Теперь этот дух может вернуться к первоисточникам своего существа и без помочей романской цивилизации; он может выступить свободно вперед, если только будет способен учиться у древних греков и извлекать уроки из их прошлого. Ницше возвещает о возрождении трагедии, полагая, что именно в такой ответственный момент, когда мы подвержены опасности, нужно хорошо знать, откуда она может явиться и куда она стремится. Его призыв уверовать в возрождение трагедии равносителен призыву к возрождению жизни — дионисийской, роскошной и радостной. Время сократического человека миновало, констатирует он: "имейте только мужество стать теперь трагическими людьми!" В трех завершающих главах "Р.Т.изД.М." Ницше предлагает своеобразный тест для проверки на сократичность, в котором роль основного критерия выполняет способность человека понимать миф. Ницше противопоставляет его в качестве так называемой новой истины традиционным истинам науки, считая, что хотя он и является заблуждением, это очень важное и значимое заблуждение, которое позволяет человеку выработать необходимую ему стратегию жизненного выживания. Современный человек, полагает он, потерял и трагедию и миф, что по сути одно и то же, отсюда необходимость возрождения немецкого мифа, который придаст здоровую, первобытную силу немецкому народу. Ницше еще любит свой народ и верит в возможность возрождения в нем дионисического начала с помощью немецкой музыки и мифа. Заканчивается текст книги словами вымышленного грека, вызывающего дух бога Аполлона, и призывающего его преодолеть своей просветляющей силой дионисическое подполье мира, вернув тем самым гармонию двух начал — так, как это было у греков: "Последуй за мной к трагедии и принеси со мной вместе жертву в храме обоих божеств".

Т.Г. Румянцева

РОЗЕНЦВЕЙГ (Rosenzweig) Франц (1886—1929) — немецкий философ-диалогист.

РОЗЕНЦВЕЙГ (Rosenzweig) Франц (1886—1929) — немецкий философ-диалогист. Изучал медицину, затем историю, написал докторскую диссертацию по философии Гегеля (1912). Во время Первой мировой войны был на фронте. В 1919 стал одним из основателей Свободной Еврейской Академии. В 1922 заболел тяжелой формой паралича, сохранив, однако, до последних дней жизни интеллектуальную активность. Основные сочинения: "Гегель и государство" (1921), "Письма и дневники. 1909—1918" (опубликованы в 1979) и др. Для философии диалога Р. характерен решительный поворот к метафорике слова. В работе "Звезда Искупления"

(1921) он попытался изложить свое понимание грамматики эроса или, иначе, языка любви. Грамматике эроса, по Р., соответствует иного типа логика — "логика Я и Ты", отличная от аристотелевской, проблемы которой связаны с проблемами "предметного" мышления. Исходя из этого, Р. представил сферу "диа" диалога как рядом-расположенность участников встречи в глазах Высшего стороннего наблюдателя. "Бог, мир, человек — три сферы специфической онтологии" Р., которая, "прерывая тотальность тревоги небытия, не возвращает человеческую экзистенцию к заботе о своем бытии, а ведет к фронтальному отношению с другим человеком", — писал Левинас. Межличностное общение в концепции Р. стало той первичной реальностью, постижение которой он связал с нерелексивным "верованием". Таким образом, Р. стремился раскрыть сущность интересубъективности, принимая во внимание субъективность как полную противоположность "безличности", безразличия как ступень к принятию другой субъективности. Р. сумел привлечь внимание к такой иррациональной реальности, каковой является, определяемая по Р., божественным вмешательством устремленность одной личности к другой. В результате истина слова, понимаемая как истина религии, стала апофеозом диалогии Р. [См. также "Звезда искупления" (Розенцвейг).]

С.В. Воробьева

РОЗЕНШТОК-ХЮССИ (Rosenstock-Huessy) Ойген Мориц Фридрих (1888—1973)

РОЗЕНШТОК-ХЮССИ (Rosenstock-Huessy) Ойген Мориц Фридрих (1888—1973) — немецко-американский христианский мыслитель, философ, историк, принадлежащий к духовной традиции диалогического принципа. Родился в либеральной еврейской семье, в 1906 пережил религиозный кризис и крестился. Рано и успешно начав академическую карьеру, Р.-Х. постепенно отошел от чисто теоретической деятельности, совмещая теоретические изыскания с сугубо практическими и организационными вопросами. Участвовал в Первой мировой войне в качестве боевого офицера, в 1919—1921 — главный редактор газеты автомобильного завода "Даймлер-Бенц" в Штутгарте, в 1921 основал и до 1923 возглавлял Рабочую Академию во Франкфурте-на-Майне, в 1925 — избран вице-президентом Всемирной Ассоциации образования взрослых, в 1928—1930 организовывал добровольческие трудовые лагеря для совместного сельскохозяйственного труда рабочих, крестьян и студентов в условиях экономического и по-

895

литического кризиса. Впоследствии этот опыт был перенесен Р.-Х. в США, куда он переселился в 1933 сразу же после прихода к власти в Германии нацистов. Эта и другие инициативы Р.-Х. послужили основой для создания американского "Корпуса мира". В 1934—1936 Р.-Х. имел профессию в Гарвардском университете, а с 1936 и до выхода на пенсию в 1957 занимал должность профессора Дартмутского колледжа (г. Хановер, штат Нью-Хэмпшир). Р.-Х. — автор многочисленных статей и книг. Наиболее значительные среди них — монографии "Европейские революции и характер наций" (1931), "Социология" (в двух томах, 1956—1958), а также двухтомное собрание этапных статей за все время активной творческой деятельности — "Язык рода человеческого" (1963—1964). Кроме того, многие лекции Р.-Х. в Дартмутском колледже были записаны его студентами на магнитную ленту и сейчас доступны и в виде фонограмм, и в виде распечатанных на бумаге текстов. Помимо христианства, Р.-Х. испытал влияние различных духовных тенденций, прежде всего, иудаизма, философии Гераклита, немецкой трансцендентально-критической философии конца 18 — первой трети 19 в., Фейербаха, концепции И.Г. Гамана, холизма и идей мыслителей, которых он называл "дизангелистами", т.е. "вестниками катастрофы", в противоположность "евангелистам" в качестве носителей "благой вести" и которых резко критиковал — Дарвина, Маркса, Ницше, Фрейда. Прихотливая и своеобразная мысль Р.-Х. с трудом поддается классификации и совершенно не вписывается в академические схемы. Свой стиль, противостоящий "систематическому" и "эссеистскому", Р.-Х. называл "пост-систематическим" и "пост-афористическим", предполагающим наличие не "коллег", а "друзей". Характерной особенностью подавляющего большинства работ Р.-Х. является сочетание основательного исторического анализа с учетом состояния, тенденций и противоречий современной культуры. При этом фоном всех его исследований неизменно оказывается проблема условий совместного существования людей, равно как и условий выживания человечества. Вся концепция Р.-Х. после мучительных и длительных сомнений ее творца была названа им самим "социологией", хотя в ее рамках основы общепринятого понимания социологии стали объектом серьезной критики. "Социология" Р.-Х. и содержит суть его концепции, резко отличающейся от традиционных принципов философского дискурса и представляющей собой альтернативу постмодернистским образцам нетрадиционного мышления. "Социология" — основное произведение Р.-Х. В работе затрагиваются как методологические аспекты социологического исследования, так и его конкретные вопросы, далеко выходящие за рамки современной институционализированной социологии и сближающие излагаемые подходы с философской теорией культуры. Вместе с тем работа содержала большое количество оригинальных концепций, относящихся к истории цивилизации от ее возникновения до настоящего времени. В целом произведение представляет собой такую попытку использования диалогического принципа в качестве средства радикального обновления гуманитарного мышления, которая не ограничивалась бы критикой традиции или выдвижением абстрактных постулатов, но демонстрировала

бы свою обоснованность и плодотворность на актуальном материале. Первый том имеет подзаголовок "Засилье пространств" и включает в себя введение к обоим томам, три части и обширное заключение. Изложение начинается с критического рассмотрения сущности и специфики традиционного понимания социологии в качестве науки о человеке во множественном числе, т.е. о людях, приведенных к общему знаменателю. С самого начала такое понимание отвергается, поскольку, по Р.-Х., никто не может знать всех людей. Поэтому выдвигается положение, согласно которому социология должна основываться на частичном знании, и она может быть истинной лишь при условии явного признания такой неполноты знания. Это — учение о путях и способах действий фрагментарно познаваемых людей, что обуславливает разделение социологического знания на две части, в которых рассматриваются пространственные и временные аспекты социальных процессов. Свобода человека проявляется в его способности всякий раз по-другому выбирать свои пути и способы действий, а, следовательно, разметку пространств и времен. Поэтому социология в понимании Р.-Х. является, прежде всего, средством нового завоевания такой свободы, утраченной современным человечеством. В первой части "Вхождение в крест действительности: Способ представления в социологии" осуществляется подробный анализ различных подходов к пониманию предмета и методов социологии. При этом подчеркивается, что подлинная социология возникает из страсти и никогда не может быть плодом теоретического равнодушия, что и должно обуславливать характерный для нее "способ представления". Подлинное социологическое знание может основываться лишь на реальной вовлеченности социолога в общество (на языке современной институционализированной социологии суть такой методологической установки частично передается понятием "включенное наблюдение"). В данном контексте вводится базовое понятие "крест действительности", позволяющее разделить пространство на внутреннее и

896

внешнее, а время — на прошедшее и будущее. Это понятие, как считает Р.-Х., позволяет социологии отказаться от жесткого разделения на субъект и объект, а также учесть существование не единых для всех людей и человеческих сообществ пространства и времени, а множества пространств и времен, что собственно и является специфической формой реализации диалогического принципа и обусловленного им "способа представления". В результате разрушается и традиционное для классического гуманитарного мышления понятие абсолютного, надындивидуального (трансцендентального) субъекта, который обеспечивает общезначимость содержания знания путем соотнесения его со всеобщими познавательными формами. Крест действительности, не будучи всеобщей структурой, т.е. единственной "системой отсчета", соотносится с каждым отдельным человеком или отдельной человеческой группой, что позволяет исследователю освободиться от иллюзии обладания абсолютной (монологической) позицией и стать "причастным" к тому, что он изучает. В результате социология перестает понимать свой объект в качестве немого и глухого, превращаясь в "диалогическое мышление". Однако, вследствие отрицания наличия естественно существующего единого пространства, такое социологическое знание не в состоянии стать наглядным. Оно может быть только слышимым, и социологу следует, прислушиваясь к окружающему его хору голосов, учитывать, что и его собственный голос принадлежит к этому хору. "Причастность" социолога к внутреннему и внешнему пространству, прошедшему и будущему времени связывается с речью (языком) как формой межличностных отношений. При этом внутреннее пространство ассоциируется с возвратным залогом глагола (рефлексивом), а внешнее — с действительным залогом (активом). Что касается прошедшего и будущего времени, то для их обозначения создаются специальные термины — "траектив" и "преектив" соответственно, которые, впрочем, также ассоциируются с категориями традиционной грамматики — изъявительным и повелительным наклонениями глагола. Для "причастного мышления" действительным считается лишь то, что принадлежит больше, чем к одному пространству, и больше, чем к одному времени, и это является условием возможности многоголосия. Вторая часть книги "Социологии" озаглавлена "Игровые пространства нашего рефлексива" и посвящена анализу фантазии человека, т.е. его способности воображения и его способности к игре. Исследование сил действительности по их отражению в образах фантазии и в играх — это их изучение в возвратном залоге, поскольку деятельность замыкается на играющем. Одновременно это предвосхищение действительности, т.к. игровое поведение не только повторяет прошлый опыт серьезности, но и предшествует новому опыту серьезной жизнедеятельности. Точно таким же свойством обладает и мышление, которое без колебаний относится к игровым формам поведения. Наиболее "цивилизованные" процессы удерживают равновесие между чистой игрой и чистой серьезностью, т.к. человек во всех ситуациях ищет хотя бы немного свободного времени и некоторое заранее определенное место, т.е. то, что определяет игру. Поэтому игровые моменты наличествуют во всей человеческой жизнедеятельности и вносят изменения в сферу серьезности, поскольку именно отшлифованная в игре форма закрепляется в сфере серьезности, а точное игровое повторение серьезности невозможно. В соответствии со строением креста действительности, мир игры разделяется на упоение и восторг внутреннего пространства (в этом контексте дан оригинальный анализ феномена массы), соревнования во внешнем пространстве (спорт), обычаи, ритуалы и церемонии, соответствующие прошедшему времени, и, наконец, искусства в качестве таких игровых форм жизнедеятельности, которые обеспечивают славу и известность в будущем времени. В третьей части — "Жизненные пространства нашего актива" — рассматривается сфера серьезности и анализируются такие понятия, как природа, дух, культура и душа. Прежде всего подчеркивается, что никакого "человека вообще" не существует. Всегда налицо лишь половина или даже

четверть человека: мужчины и женщины, мальчики и девочки. Человек — родовое существо, но во внешнем пространстве он расщеплен на полы. Природа и понимается как такое внешнее пространство. Части человека собираются воедино при помощи духа, который рассматривается в тесной связи с феноменом речи (языка). Дух, указывает Р.-Х., — это объединяющая сила, создающая человеческие сообщества и, следовательно, конституирующая внутреннее пространство. Дух как бы уничтожает кожу, покрывающую каждое человеческое существо, и тем самым обеспечивает контакт тел, т.е. превращает человека в родовое существо. Видимой стороной этого процесса является объединяющая способность человеческого языка. Поэтому при рассмотрении языка нельзя, как это делает традиционная грамматика, ограничиваться исследованием только говорящего, необходимо всегда учитывать и слушающего. На этих методологических основаниях рассматривается новая, "глубинная" грамматика. Разделение человека на возрасты (поколения) анализируется в контексте понятия культуры, что соответствует прошедшему времени. Культура в понимании Р.-Х. — это прочно установившийся мир,

897

который, будучи упорядочен, просто неизменно воспроизводит свою упорядоченность и передает содержание прошлого настоящему. Напротив, понятие души связывается с будущим, а это последнее рассматривается в контексте смерти и процессов умирания. При этом подчеркивается, что вся человеческая культура возникла из страха смерти, поскольку первоначально в смерти видели не источник обновления, а всего лишь завершение существования. Поэтому возникает стремление сделать человеческую действительность независимой от смерти отдельного человека, что, собственно, и составляет суть всех культурных институций в их динамике. Способность преодолевать смерть и называется душой, а важнейшим проявлениями этой способности являются любовь и стыд. Любовь — это всегда прикосновение смерти к человеческой самости, заставляющее человека забывать о себе и выходить навстречу другому. Стыд должен считаться силой, преодолевающей смерть человеческих сообществ, поскольку он препятствует независимости и обособлению членов этих сообществ. Преодолевая смерть, душа делает ее позитивной силой жизни. В этом контексте (опять же, в соответствии с количеством сторон креста действительности) Р.-Х. анализируется наследие четырех первопроходцев, предложивших четыре способа включения смерти в жизнь — Будды, Лао-Цзы, Авраама, Иисуса. Заключение первого тома названо "Тирания пространств и ее крах" и посвящено осмыслению того факта, что в концепциях современных естественных, гуманитарных и общественных наук пространственные характеристики действительности преобладают над временными. В связи с этим критическому анализу подвергаются взгляды Декарта и Ницше, концепции которых квалифицируются в качестве основных свидетельств "засилья пространств". Оцениваются последствия такой методологической парадигмы и выявляется ее ограниченность, прежде всего, в плане сужения диапазона человеческой свободы. Тем самым подготавливается переход к анализу реального времени, который не был бы отягощен традиционными пространственными ассоциациями. Второй том имеет подзаголовок "Полнота времен", также состоит из трех частей и посвящен проблеме всемирной истории. В первой части, озаглавленной "Возвращение пережитого: (Траектив)", рассматриваются общеметодологические проблемы исследования времени, его структура и способы периодизации. Изложение начинается с обсуждения общего вопроса о необходимости вести счет времени. При этом констатируется, что расхожая схема "прошлое — настоящее — будущее", представляющая модусы времени наглядно, является истолкованием на основе категорий простран-

ства, а потому лишает время его творческой силы. В связи с этим подвергается критике восходящее к Пармениду "чистое мышление", для которого понимание сути времени недоступно и которое своим двухтысячелетним господством вызвало катастрофические последствия. Вопреки философии, ставшей институционализированной формой "чистого мышления", время должно быть понято в его экзистенциальных напряжениях, в ритме его живых пульсаций. Это заставляет обратиться к исследованию сути и функций календаря, а также структурирующей любой календарь системы праздников. В этом контексте Р.-Х. формулируется "закон отсроченной видимости", согласно которому невидимое (недоступное органам чувств) должно предшествовать во времени видимому (доступному органам чувств), поскольку в противном случае в мире не происходило бы ничего первостепенного. Свободная, обладающая творческим потенциалом жизнь сперва всегда невидима, как по-настоящему невидимыми для своих современников были все творцы нового и все первопроходцы. Видимое предсказуемо, невидимое сначала всегда представляется чем-то совершенно невозможным, и подлинное историческое время — это цепь инкарнаций, происходящих каждая "в свое время". Попадая в календарь путем установления календарных праздников, прежде непредсказуемое становится предсказуемым и может быть повторено. Тем самым историческое время понимается в духе креационизма как наследование приобретенных качеств и противопоставляется эволюционистскому преформизму типа гегелевско-марксистской диалектики. В свете "закона отсроченной видимости" анализируются праздники, конституирующие экзистенциально напряженный календарь европейской истории — Праздник всех святых, День поминовения всех усопших, Пасха и др. Особое внимание уделяется многообразию календарей и возможности переходить от одной календарной системы к другой. Жизнь, способная создавать новое, не может следовать лишь одному календарю, но свободный переход от одного календаря к другому, как подчеркивает Р.-Х., стал возможным только после Христа. Проблема согласования множества календарных ритмов характеризуется как основная

проблема отношения ко времени, в связи с которой и рассматриваются различные способы расчленения и, наоборот, обеспечения непрерывности временного потока. Во второй части, названной "Ход событий: (Преектив)", описываются первичные события, которые определили современный календарь. Подчеркивается, что возвращение пережитого не должно отождествляться с жесткой предопределенностью, с судьбой. Однако именно так, по мнению Р.-Х., понима-

898

ет время современный научный историзм, лишаящий человека свободы, будущего и, следовательно, творческого потенциала. Будущее — это не повторение прошлого и даже не развертывание заложенных в прошлом потенций, а творение нового, которое, однако, определенным образом связано с прошлым. Именно характер связи будущего с прошлым ведет к необходимости исследования самого хода событий, а не только возвращения пережитого. В горизонте этой задачи анализируются первичные формы человеческих сообществ — род, "территориальные царства" (восточные деспотии), Израиль (древнееврейская культура как религиозно-этническая общность), Древняя Греция. Показывается, что все эти сообщества формируются на основе определенного способа обращения со временем: род тщательно воспроизводит культурные архетипы прошлого, "территориальные царства" соотносят себя с настоящим, считающимся неподвижным, древнееврейская культура устремлена в будущее. Что касается древнегреческой культуры, то она, пытаясь найти "золотую середину" между кочующими родами и оседлыми "территориальными царствами", открывает возможность стать независимой от императивов времени в ситуации досуга как "безвременья". Плодом этого открытия стала философия в качестве школьного, т.е. игрового, мышления, абстрагированного и от пространства, и от времени. Соотносясь с различными модусами времени, указанные четыре культуры, по мысли Р.-Х., даже соприкоснувшись друг с другом, не могли прийти к синтезу вследствие своей принципиальной взаимной "непрозрачности". Этот синтез стал возможным лишь благодаря христианству, но до сих пор еще не завершен. Вся история христианской церкви — это история движения к единству человеческого рода, которое, по Р.-Х., формируется приблизительно в течение трех тысячелетий. Первое тысячелетие истории христианской церкви проходит под знаком того, что Бог стал человеком. Эта история имеет в качестве своего содержания превращение смерти и умирания в нечто видимое, поскольку распятия, реликвии, пустыни, катакомбы и т.д. превращают умирание в процесс, предшествующий жизни. Благодаря церкви становится понятно, что человек, в отличие от прочих живых существ, — это такое существо, за которое всегда кто-то умер. В соответствии со структурой "креста действительности", христианская церковь ведет борьбу на четырех фронтах: против засилья прошлого, настоящего, будущего и "безвременья досуга". Прорыв каждого из фронтов ведет, соответственно, к расцвету родоплеменных культов (наиболее явно это проявляется в расизме и антисемитизме), ко взлету имперских настроений и абсолютизации локальных церквей, сращенных с государством (национализм), к приоритету чистого будущего (апокалиптическое и миллениаристское сектантство), к тоталитарным притязаниям философствующего разума. Однако христианином не может быть тот, кто принадлежит только к одному времени. Содержанием второго тысячелетия, по мнению Р.-Х., является революционизация мира, т.е. радикальный переворот в отношениях людей с действительностью. В связи с этим рассматривается, прежде всего, роль католической церкви в возникновении "мира" как некоей целостности, как единого для всех пространства-времени. Проведенная католической церковью централизация стала предпосылкой новоевропейского естествознания в качестве учения о едином мироздании. Неявным фоном такого учения является представление о вездесущности Бога, которая должна иметь свой образ и подобие — присутствие человека повсюду в мире. Но это требует превращения множества людей в единого "Человека", в качестве какового выступает человеческий род, имеющий в отличие от просто человечества, не только пространственное, но и временное измерение. Церковь, главой которой является Иисус Христос, принадлежащий ко всем временам, открывает для каждого возможность такого "всеприсутствия". Третье тысячелетие обращается именно ко времени. Современный человек, будучи расщеплен на множество фрагментов, утратил способность превращать хаос времен в нечто четко структурированное. По мнению Р.-Х., единственным средством свободного вхождения во время и его упорядочения является возрождение древних темпоральных моделей, причем термин "возрождение" сразу же ограждается от сентиментально-этнографических ассоциаций. Инструментом, позволяющим обратиться к древности, является мышление, которое, будучи отражением жизни, воспроизводит зеркальный образ оригинала: то, что является первым в жизни, оказывается последним в мышлении, и наоборот. Поэтому главная особенность возрождения древности заключается в том, что она может восстанавливаться в правах только в обратном порядке — от событий, только что прошедших, до все более и более отдаленных во времени. Более того, согласно Р.-Х., человечество продвигается во времени вперед настолько, насколько ему удастся посмотреть назад, тем самым постепенно обретая "полноту времен". Но это — не всеобщность и единство человеческих культур в том смысле как они понимаются в древнегреческой традиции. Греки противопоставляли многообразию законов (полиномии) всех полисов некий единый порядок, который они называли природой (physis). В так понимаемую природу они ускользали, устав от шума и пестро-

ты полисной жизни, и постепенно природа превратилась в мир неподвижных идей. Но это чисто пространственный тип единства, который, по мнению Р.-Х., стал ныне господствующей парадигмой целостности, и именно он губит современное человечество. Тот тип целостности, который противоположен древнегреческой парадигме, — это темпоральное единство, т.е. именно "полнота времен". Такой тип целостности связывает "пережитое" с "событиями" и, следовательно, составляет основу подлинного историзма. Суть этого типа целостности конкретизируется в третьей, заключительной части работы, которая называется "Институции: (Пережитое и события подкрепляют друг друга)". В ней изложена детальная концепция всемирной истории от появления первых родов до современности. Эта концепция явным образом противопоставляется секулярному, позитивистски-прогрессистскому историзму, остатки которого до сих пор сохраняют свое влияние в исторической науке. Центральное место в изложении отводится христианству и его определяющей роли в европейской культурной традиции. Христианство открыло, что выжить можно, только умирая, что жизнь вырастает из смерти и, таким образом, смерть способна приносить плод. В свете этой констатации рассматривается история церкви, приведшая к эпохе революций, которая, как считает Р.-Х., при подходе к третьему тысячелетию завершается. Заключительные страницы работы посвящены анализу конкретных способов обретения "полноты времен", т.е. формирования единого человеческого рода в рамках такой модели целостности, которая отлична от чисто пространственной, метафизической модели целостности как "единого, различенного в себе". Условием этого является формирование человеческой общности, обладающей такой же интенсивностью жизни, как род, "территориальные царства", древнееврейская и древнегреческая культуры, но преодолевающей их локальность, т.е. обладающей универсальностью церкви. Называя себя не "чистым", а "темпоральным" мыслителем, Р.-Х. поставил в центр своих размышлений особую концепцию языка. Язык понимается им как надындивидуальная целостность типа "гештальта", как некий "эфир", в который погружены все люди. Язык считается носителем всех впечатлений, когда-либо бывших в пространстве и времени и, тем самым, именно он обеспечивает непрерывность совокупного человеческого опыта. На этой основе пересматривается традиционное понимание взаимоотношения языка и мышления и формулируются основы нового подхода, который называется по-разному — "речевое мышление", "грамматический метод", "метаномика". Именно язык является для Р.-Х. наиболее выразительным проявлением специфики человеческого существования. Говоря, человек занимает некоторый центр, из которого глаз может смотреть назад, вперед, внутрь и наружу, и эти направления образуют так называемый "крест действительности", создаваемый осями пространства и времени. Соответственно, грамматические формы описывают определенные способы согласования пространств и времен, а прорыв одного или нескольких фронтов "креста действительности" означает разрушение единого пространства-времени. Интерпретированная в новом ключе грамматика служит Р.-Х. методом, с помощью которого осмысливается текущий социальный процесс. При этом вся история предстает в качестве последовательности форм речи и, следовательно, способов организации пространственно-временного континуума культуры. Однако Р.-Х. считает, что в современных лингвистических и антропологических исследованиях подлинная функция языка остается скрытой. При анализе речи существенным считается лишь говорящий, тогда как слушающий исключается из рассмотрения. Тем самым утрачивается возможность понять речь как систему межчеловеческих отношений, а основой ее изучения становится следующая последовательность: мышление — речь (письмо) — слушание (чтение). Если же считать слушающего неотъемлемым элементом речевого акта, то должна быть принята следующая последовательность: речь (письмо) — слушание (чтение) — мышление. Важное значение при этом играет понятие одухотворения, которое, равно как и понятие духа, Р.-Х. толкует как его способность к сплачиванию, объединению людей. Языки были, по Р.-Х., орудием одухотворения, и они делают одухотворение бессмертным. Язык — это первоначально не орудие мышления и не средство передачи некоторого "сообщения" (такую функцию он приобретает позже), а средство разрушения биологической обособленности, превращения особи из экземпляра рода в родовое существо. Это означает, что язык не мог возникнуть в повседневных ситуациях, а является продуктом одухотворяющего ритуала, для которого характерно экстатическое перенапряжение всех человеческих сил. Именно язык оказывается главнейшим средством создания длящихся условий совместного существования людей. Р.-Х. различает три уровня языка: звуки, издаваемые животными, формальный человеческий язык и неформальный человеческий язык. Звуки, издаваемые животными, представляют собой, по сути дела, сигналы, обозначающие нечто видимое. Специфика формального человеческого языка заключается в его принципиальной ориентации на невидимое и на использование имен. Он позволяет говорить о том, что было до

рождения отдельного человека и что будет после его смерти. Главная задача языка — установление связи между поколениями, т.е. устранение разрывов внутри человеческого рода. Поэтому формальный язык — это язык имен, и он мог быть создан только серьезными мужами и старцами. Неформальный язык опирается на заменители имен (местоимения) и предполагает формальную строгость в качестве исходного пункта и предварительного условия самой возможности неформальности. Включение слушающего в речевой акт служит у Р.-Х. основой понимания того, как слово становится плотью. Согласно его концепции, имена уже изначально были социальными императивами, а исторически первым падежом является отнюдь не именительный, а звательный. Человек, воспринимающий императив, делающий его "своим", выполняющий его, и

делает слово плотью. Концепция языка служит у Р.-Х. основой оригинального истолкования исторического процесса. Язык, согласно Р.-Х., обеспечивает определенную, общую для всех говорящих и слушающих организацию пространства и времени. В самом деле, человеческая история протекает отнюдь не в физическом пространстве-времени. Каждая культура с помощью особой разметки создает свое пространство и свое время, которые являются искусственными и одинаковыми для всех членов данной общности. Все дохристианские культуры, согласно Р.-Х., возникают из диалогической ситуации в качестве данного раз и навсегда ответа на вызовы надындивидуальных принуждающих сил (здесь налицо некоторое сходство с концепцией Тойнби). При этом особое значение Р.-Х. придает смерти, понимаемой предельно широко. Более того, он утверждает, что человеческая история начинается со смерти и погребения. Любая человеческая общность находится не только в пространстве, но и во времени, и одной из главнейших ее задач является сохранение самотождественности. Если самотождественность в пространстве обеспечивается равенством самим себе членов общности и неизменностью пространственных связей между ними, то сохранение самотождественности во времени сталкивается с феноменом смерти. Смертность человека заставляет искать способ сохранения во времени если не субстанциальной, то хотя бы функциональной самотождественности общности. Поэтому каждый тип культуры создает, согласно Р.-Х., особый "плот времени", на котором она, оставаясь равной самой себе, плывет в потоке истории. В силу сказанного ранее, все формы культуры оказываются различными типами одухотворения и, соответственно, различными типами речевой ориентации, описывающими "диспозиции" господства и подчинения. Если люди говорят друг с другом

при помощи слов, то Бог говорит с людьми с помощью "гештальтов", некоторых целостных ситуаций, ставящих под вопрос само человеческое существование. Поэтому каждая культура, по Р.-Х., — это плод божественного императива, это услышанное, получившее ответ слово, ставшее плотью. В этом смысле она — творение Бога. Хотя количество вызовов и даваемых на них ответов в принципе бесконечно, все они укладываются в четыре формы — одновременно общественные и языковые. Первой формой культуры у Р.-Х. выступает род, организующий время таким образом, что его исходным моментом оказывается смерть культурного героя. Циклическое время рода построено в соответствии с требованием, чтобы вся деятельность в настоящем была бы точным повторением заданных в прошлом архетипов: род "смотрит" в прошлое. Вторая форма культуры, "космическая империя" или "территориальное царство", представленная Древним Египтом, Древней Индией и т.п., синхронизирует совместную жизнедеятельность в условиях оседлости и на обширной территории, перенося неизменный ритм движения звезд на небосклоне на землю. В силу несопоставимости времени отдельной человеческой жизни и цикла обращения звезд, свернутое в кольцо время "территориального царства" представляется застывшим на месте: эта форма культуры "смотрит" в настоящее. Древнееврейская культура (Израиль) направляет свои взоры в будущее. Создав субботу и ее ежегодный аналог, Иом Кипур, в качестве точек абсолютного разрыва в круговороте времени, Израиль выходит из области биокосмических процессов в однократность и катастрофичность истории, тем самым размыкая время и делая его линейным. Три модуса времени — прошлое, настоящее и будущее — не исчерпывают совокупности форм дохристианской культуры. Четвертой формой является древнегреческая культура, "очаговая" территория которой (острова и полисы) привела к появлению особых механизмов осуществления культурной идентичности. Поэтому именно в Греции появляются театр в качестве механизма унификации локальных форм мифологии и философия в качестве технологии абстрактного (т.е. отвлеченного от места и времени, от говорящего и слушающего) мышления. Поэтому же в Греции школа становится продуктом досуга (как условия возможности абстрагироваться и абстрагировать) и ставится под покровительство Муз, воспевающих события и своей, и других культур: школа превращается в обучение способам понимающего проникновения в чуждые культурные образования. Задача, которую решает древнегреческая культура, — самотождественность в условиях плюрализма, и потому она живет в "безвремье", отвлекаясь не только от

901

пространства, но и от самого времени, ориентируясь на внепространственный, вечный и неизменный мир идей. Каждая из четырех форм культуры изобретает свой особый способ обращения со смертью. Но ни в одной из дохристианских культур она не становится источником жизни. Ответы, даваемые каждой дохристианской культурой, постепенно абсолютизируются в своей неизменности, изолируя культуры друг от друга и упрямо не признавая неизбежность собственной смерти. Христианство отрицает окончательность сформулированных различными культурами ответов, и Иисус Христос умирает для того, чтобы вместе с ним умерли те четыре типа ценностей, которые он собрал в своей душе. Таким образом, это не смерть за неизменные ценности, а смерть для старой жизни ради любви к новой, т.е. "исход" из старого мира. При этом весьма существенна связь Иисуса Христа с революцией, совершенной иудаизмом. В самом деле, уже Авраам отменяет божественность отца для сына, характерную для рода. Бог — это Бог Авраама, Исаака и Иакова, и перед лицом всеобщего отцовства сын приобретает независимость от своего отца, от того уже окаменевшего ответа, который был дан отцами и стал основой соответствующей культуры. Сын получает право дать собственный ответ. Поэтому быть сыном еврейского народа означает право давать ответы, отличные от ответов отцов. Неизменность иудейского закона парадоксальным образом состоит в требовании изменчивости. Но и этот закон, согласно Р.-Х., способен окаменеть, т.е. подойти к своей смерти.

Тогда человек будет чувствовать себя только сыном Авраама, но не более того. Иисус Христос действует и как сын Авраама, и как человек, ответ которого состоит в требовании подчиняться Богу больше, чем Аврааму и другим "отцам". Тем самым он становится Сыном Божиим. Он уничтожает расхождения между отцами и сыновьями, неизбежные, если сыновья получают право давать свои ответы. Для этого люди, следуя Христу, должны отказаться от своей "локальной" родословной и включить себя в состав родового древа человеческого рода, стать сыновьями Адама и тем самым сыновьями Бога (отсюда две родословные Христа у евангелистов Матфея и Луки: у первого он назван Сыном Давидовым и Сыном Авраамовым, а у второго — Сыном Адамовым, Божиим). Это — тайна смерти Иисуса Христа, поскольку он проживает до конца все четыре формы культуры и прежде всего ту, из которой сам происходит. Он отваживается умереть как иудей в тот момент, когда четыре формы культуры должны были раскрыться навстречу друг другу (по Р.-Х., в разрыве с локальными рамками иудаизма — главный смысл догмата о непорочном зачатии, блестящей речевой формулы, созданной апостолами). Тем самым была разрушена герметичность дохристианских культур. Для этого Иисус Христос отказался от форм жизни и форм языка, которые сделали бы его "великим" или "значительным". Самой своей жизнью, состоявшей из постоянного умирания, и своей крестной смертью Иисус Христос показал, что не может быть никаких ответов, данных раз и навсегда. Поэтому, считает Р.-Х., евангелия — это не био-графии, а танато-графии, и христианская культура стоит не на жизни, а на смерти Иисуса Христа. Своей смертью он поправил смерть дохристианских культур: от смерти нельзя убежать, ее можно только впустить в саму жизнь и уже там преодолеть. Следовательно, Иисус Христос и его апостолы понимаются Р.-Х. как люди, пришедшие вовремя, и только на этой основе могла возникнуть церковь как *ekklesia*, т.е. группа людей, "вызванных" из своих социальных ячеек, из своих прежних дохристианских форм жизни. "Кеносис" Бога состоит в том, что Иисус Христос как Слово Божие начинает следовать за человеческими ответами, возникшими из самого этого Слова. Но тем самым все человеческие ответы делаются относительными: они могут воскреснуть, только умерев вместе с Христом. Культура должна измениться, т.е. позволить какой-то своей части умереть для того, чтобы ее не настигла окончательная и полная смерть. Иисус Христос, подчеркивает Р.-Х., зримым образом пережил все ложные вечности, зримым образом продемонстрировал умение предвосхищать свой неизбежный конец, а потому — необходимость своевременно погребать все мертвое в себе. Языческие культуры умирают вместе со своими святынями, если считают их бессмертными. Напротив, христианская культура позволяет части своих ценностей, идеалов, идей, обычаев и т.д. умирать и тем самым ускользает от полной и окончательной смерти. Только христианство, "проявив" смертность языческого мира, разрушает исключительность связи человека с "его" миром и открывает путь к единству культур. Однако Иисус Христос является, согласно Р.-Х., не началом, не концом, а самым средоточием истории. Христианское летоисчисление основывается на той посылке, что некоторый момент времени должен осознаваться в качестве элемента единого времени и что с приходом Иисуса Христа все времена "заговорили", образуя всемирную историю. Это и означает разрушение герметичности дохристианских культур, поскольку каждая форма культуры, как мы видели, основана на определенной организации времени и, соответственно, на определенной речевой ориентации. Именно поэтому, следуя новозаветной характеристике (1 Тим. 1:17), Р.-Х. называет Иисуса Христа "царем веков": он собирает все "ве-

902

ки" (зоны), и все они узнают себя в нем. Поэтому и этика не может быть независимой от времени (но не в смысле эмпирической относительности этических норм). Этика может опираться только на религиозный опыт, который понимается, прежде всего, как способность воспринимать новое и принимать его уникальность. Поэтому смысловым центром религиозного опыта и религии как таковой для Р.-Х. оказывается изменение, в качестве предельного состояния которого выступает смерть. Именно соотношение норм поведения с Богом препятствует релятивизации оснований нравственной деятельности. Будучи темпоральными, эти основания исходят только от Бога, который, однако, открывает себя в истории и требует от человека изменения: живой Бог — это сила, заставляющая изменяться. Однако к изменению можно относиться трояко. Во-первых, его можно отрицать, соотнося душу человека с неизменным миром идей, и это — путь философии, а также идеалистической этики. Во-вторых, можно принять изменение и пассивно претерпеть его; это — путь всех разновидностей фатализма, а также теистических религий за исключением христианства. И, наконец, в-третьих, можно добровольно принять участие в собственном изменении и потому самому частично стать Богом; это — путь христианства, начавшего обожение человека через Богочеловека, Сына Божия. Он проложил человечеству путь, добровольно принеся себя в жертву, которая таким образом становится искупительной. Тайна Сына заключается в принятии на себя ответственности Отца, и только такое принятие на себя полноты божественной ответственности делает его Богочеловеком. Таким образом, вся история в концепции Р.-Х. предстает в качестве истории спасения, и ее цель открывается как творение единого человеческого рода. Революции в этом контексте становятся неизбежными и кардинальными изменениями, формирующими новый человеческий тип. Однако в настоящее время, считает Р.-Х., эпоха революций завершается. В этом смысле революции — независимо от их моральных оценок — это продолжение творения. Они являются продуктом христианской культуры, несмотря на провалы и откаты назад неизменно продвигающейся к единству. Но возможны и выпадения из христианского летоисчисления: таковым для Р.-Х. был нацизм и таковым, несомненно, был сталинизм. Иными словами,

рецидивы неоязычества не исключены, и христианская культура, как и любая другая, требует постоянно воспроизводящихся человеческих усилий. В настоящее время, считает Р.-Х., мы переходим в постхристианскую эпоху, поскольку уже почти нет людей, которые никогда не слышали о Кресте. Постхристианский образ жизни состо-

ит в том, чтобы, живя в соответствии с полнотой собственной истины, быть в состоянии признать истины других людей и даже жить в соответствии с ними. Р.-Х. выражает это в формуле "Respondeo etsi mutabor" ("Отвечаю, хотя и должен буду измениться"), которая приходит на смену декартовскому принципу "Cogito ergo sum" ("Мыслю, следовательно существую") и девизу Ансельма Кентерберийского "Credo ut intellegam" ("Верую, чтобы понимать"). Историческая концепция Р.-Х. служила для него основой осмысления истоков и критики метафизики, во многом близкой позициям Хайдеггера. Однако в своей позитивной части эта критика радикально отличается от поздних хайдеггеровских проектов и связанных с ними постмодернистских моделей деконструкции, равно как и от принципов психоанализа и ризоматики. Речь идет об особой, основанной на диалогическом принципе концепции преодоления метафизики, в ряде пунктов сильно расходящейся даже с аналогичными концепциями других "диалогистов". При жизни взгляды Р.-Х. были известны лишь немногим его друзьям и студентам, хотя и оценивались высоко такими "властителями дум" двадцатого столетия как Тиллих, Мэмфорд и Х.Кокс. Концепция языка Р.-Х. оказала сильное влияние на выдающегося американского поэта У.Х.Одена, а через него, возможно, на И.Бродского. В целом Р.-Х. до сих пор остается маргинальным мыслителем, а его идеи проникают в современную гуманитарную главному образом через посредство его немногочисленных учеников и последователей. [См. также "Европейские революции и характер наций" (Розеншток-Хюсси).]

А.И. Пугалев

РОЛС (Rawls) Джон (р. в 1923) — американский философ, автор концепции неоконтрактуализма

РОЛС (Rawls) Джон (р. в 1923) — американский философ, автор концепции неоконтрактуализма. Учился в Принстонском и Оксфордском университетах. Преподавал (до 1993) политическую философию в Гарвардском университете. Основные сочинения: "Теория справедливости" (1970), "Политический либерализм" (1993) и др. Возродив традиции исследований в сфере политической философии, Р. утверждал, что для данной общественной дисциплины понятие "справедливость" должно обрести категориальный статус, сопоставимый с положением терминов "истина" для гносеологии и логики и "красота" для эстетики. ("Справедливость, по мысли Р., есть первая необходимость социальных институтов, как истина — для научной системы"). Акцентируя свое внимание на политическом (а не метафизическом) измерении "справедливости", Р., тем не менее, ясно построил границы для всех соответствующих концепций рационалистического типа.

903

По своему характеру теория "справедливости" Р. явно противопоставлена моделям утилитаризма. По убеждению Р., утилитаристское стремление к наибольшему благосостоянию для наибольшего числа людей необходимо ведет ко всевозрастающей зависимости индивида от общества. А такое положение дел, когда один человек является заложником другого или социального большинства, с точки зрения Р., недопустимо. Одним из опорных пунктов построения теории справедливости у Р. выступает идея "исходной позиции" индивидов при выработке социальных договоренностей, предполагающая исходное равенство людей. Как отмечает Р., "мы должны каким-то образом смягчить негативное действие тех обстоятельств, которые толкают людей использовать природные блага и социальные обстоятельства в собственных интересах. Стороны не знают, какие есть альтернативы и как они влияют в каждом особом случае, поэтому члены общества обязаны оценивать принципы, исходя из общих рассуждений... Стороны не интересуются особыми фактами: никто, более того, не знает собственного места в обществе, т.е. социального статуса, как и собственной силы или ума. Ни собственной концепции блага, ни рационально обоснованного жизненного плана, ни даже знания собственных психологических характеристик, как например, склонность к риску, пессимизму или оптимизму, у нас часто нет. Из этого я заключаю, что стороны не знают особых обстоятельств социальной жизни". В рамках данной позиции, согласно Р., всех-уравнивающее и всеусредняющее невежество приемлемо для каждого: никто не ведает собственного интереса, все рациональны и обоюдно бескорыстны. По версии Р., "завеса невежества лишает человека всего того, что толкает его к выбору гетерономных начал. Стороны обретают социальное единство только как свободные, равные и разумные существа, ибо только им известны обстоятельства, делающие насущными принципы справедливости". Важное место в подходе Р. занимает также "индивидуализм", который, по Р., центрируется на признании того, что индивиды принципиально различны во всем мыслимом спектре своих характеристик (для утилитаристов же индивид являет собой цельный фокус локализации блага и полезности). Главное же отличие между людьми, согласно мысли Р., состоит в том, что именно каждый индивид рассматривает в качестве личного блага и блага как такового. Р. выносит за рамки собственной схемы тип социума, в котором людям навязаны жестко универсальные нравственные идеалы, — предметом его анализа призваны выступать плюралистические общества. ("Индивидам не просто разрешено или запрещено делать что-то, правительство следует закон-

ным образом обязать не препятствовать свободе людей думать самостоятельно".) Основной целью "теории справедливости" Р. полагал адекватную реконструкцию процедур распределения справедливости и благ в обществе. Для Р. значима не столько максимизация полной или средней общественной полезности, сколько параметр "честности" в этих процессах. Р. утверждал, что: а) "каждый имеет равное право на свободу, совместимую фундаментальным образом с такой же свободой других" (принцип "равной свободы"); б) всякая ценность (блага у Р. не что иное, как Божий дары) должна быть доступной для любого индивида (принцип "равной доступности"); в) "экономическое и социальное неравенство, как например, богатство и власть, справедливы только тогда, когда несут общую пользу и компенсируют потери наиболее незащищенных членов общества" (принцип "различия"). Несущая конструкция теории Р. — категория "справедливости" — предполагает, что она должна сопрягаться с базовыми структурами общества, эффективно конституирующими социальный порядок в целом. "В демократических государствах, — отмечает Р., — некоторые политические группы, оказавшись у власти, стремятся подавить конституционные свободы; есть также и среди тех, кто преподаёт в университетах, противники индивидуальной свободы... Справедливость не должна требовать жертвы самоотречения, но когда действует конституция, нет никакого основания отказывать нетерпимым в свободе". Рассматривая проблему реальности и стабильности общества "социальной справедливости", Р. утверждает, что такой тип социума возможен ("реален") потому, что: 1) рационально мыслящие и честные люди способны придерживаться принципов справедливости (ср. с теорией "общественного договора" Руссо); 2) "сильные индивиды", осуществляющие свой перспективный выбор в ситуации "завесы невежества" (отсутствия реального представления о собственном статусе в будущем), аналогично примут соответствующие "правила игры" (ср. с деонтологическими идеями Канта). Достижимость же "стабильности", становящейся не более чем одной из вероятностей в случае разрушения "завесы невежества", Р. обосновывает посредством использования современных теорий рационального выбора. По его мнению, "рациональные" (rational) люди, осуществившие верный политический (не метафизический и не моральный) выбор в пользу принципа справедливости, выступают уже "разумными" (reasonable) индивидами. Последние руководствуются уже не утилитаристским принципом максимизации общей или усредненной социальной полезности, но ориентируются на максимизацию блага для наименее привилегирован-

904

ных членов общества ("максиминимизирующий" принцип выбора, по мысли Р.). В политическом измерении, как полагал Р., это обеспечивает обществу "перекрывающий консенсус", сопряженный с разумным плюрализмом. (По мнению Р., "то, что одни — в нужде, а другие в это время процветают, возможно и полезно, но несправедливо".) Отвечая на критику Хабермаса (материалы дискуссии с которым были опубликованы в 1995), полагавшего, что полное воплощение в жизнь принципов справедливости как честности означает конец конституционному развитию как таковому, Р. заявил, что это вполне приемлемое состояние общественного организма. Тем не менее, по убеждению Белла, модель Р. являет собой не что иное, как "грандиозную попытку" оправдать этику социализма.

А.А. Грицанов

РОМАНТИЗМ — сложное, внутренне противоречивое духовное движение в западной культуре рубежа 18—19 вв.,

РОМАНТИЗМ — сложное, внутренне противоречивое духовное движение в западной культуре рубежа 18—19 вв., затронувшее все сферы духовной жизни (философию, литературу, музыку, театр и т.д.). Сущностные черты Р. нашли свое наиболее полное выражение в творчестве немецких романтиков, прежде всего — Йенского кружка (братья Ф. и А. Шлегели, Новалис, Ваккенродер, Л. Тик, Шеллинг), гейдельбергских романтиков (А. фон Арним, Brentano, И. Геррес), а также Гёльдерлина, Г. Клейста, Гофмана и др. Р. нельзя назвать "школой" или "системой взглядов" как в силу его противоречивости, так и вследствие того, что в его основу легло принципиально новое мироощущение человека, чуждое прежней страсти к системосозидательству как некоему универсальному опосредованию связи между Я и миром. "Лучше уж суеверие, чем системосозидательство" (Ваккенродер) — один из девизов Р. — это скорее "новый способ переживания жизни" (А. Блок) или попытка найти и дать адекватное осмысление новому характеру отношений между человеком и миром. Своего рода "общим местом" является утверждение, что Р. наряду с немецкой трансцендентально-критической философией явился духовной реакцией на негативные социальные последствия Великой французской революции. Это утверждение верно ровно настолько, насколько допустимо воспринимать саму революцию как некий кульминационный пункт в прогрессистском движении рационалистически-ориентированной европейской культуры и как симптом культурного сдвига, знак перелома эпох. Специфика Р. была предопределена переходным характером эпохи. Отчасти этим объясняется "эстетизм" романтиков, их тяготение к языку искусства как наиболее адекватной и плодотворной возможности созидания новой реальности, выстраивания "артистического ковчега спасения" (К. Свасьян) на обломках старой культуры. Это роднит эпоху Р. со всеми переходными эпохами, когда человек становится "художником по преимуществу", пытаясь внести гармонию в хаос, создать новый мир, пусть изнутри собственного Я. Несколько десятилетий Р. на рубеже 18—19 вв. обладал

особым статусом. В нем нашел свое завершение тысячелетний цикл развития европейской культуры, все то, что в сознании людей именуется словом "классика". Риторическая культура, жившая единством слова, знания и морали, приходит к исчерпанию своих возможностей. С точки зрения романтиков, жизнь в культуре как мире "готовых слов", препятствует постижению бытия как такового, лишает человека непосредственной связи с миром. Всеобщая нормативность, заданность и зарегламентированность жизни лишает реализации свободы индивида. Между готовым смыслом риторической культуры и бытием самим по себе лежит пропасть, которую должно преодолеть. Но парадокс заключается в том, что сами они еще живут в реальности, где книга — самый естественный символ мира, пытаются идти к подлинности через слово, воспринимая весь мир как текст. (Это зафиксировано в самой истории возникновения самоименования "Р.", как происходящего от литературного жанра романа, который его представители трактовали как "жизнь в форме книги".) Движение к подлинности есть движение к цельности бытия, к единству, которое, по мнению романтиков, утрачено современной им культурой, а, следовательно, — движение к истокам. Именно эта причина предопределила интерес Р. к культуре классической Греции (в противовес классицистскому увлечению Римом). Поиски единства превращаются в попытки возродить пластически-поэтическое видение мира, которым жила античность. Это порождает особый интерес романтиков к поэзии (Гёльдерлин, Шеллинг) как некоей "прародине" философии, религии и искусства, как сфере изначального порождения смысла, "именаречения", тождества между смыслом и бытием. Но движение к истокам есть движение и "вглубь" и "высь" одновременное. Поэзия — это и "лоно", из которого вышла вся духовная культура Запада, и океан, в который должны вернуться отдельные потоки, достигнув своего завершения. Это и "исток", и взыскуемый идеал. Глубже поэзии, согласно Р., залегает пласт мифологии, некий мир первообразов, где единство дано как живое единство, нерасчлененность бытия и сознания, значения и бытия. Поэтому одной из задач Р. является создание "новой мифологии" как средства преодоления антиномичности рефлексивной культуры. Следующая ступень нисхождения-восхождения к истокам открывает традиционные культуры Вос-

905

тока, традицию как изначальное состояние культуры и возможную финальную точку. Не создавая новой философской школы, романтики проблематизируют многие фундаментальные темы будущих исследований в области гуманитаристики: новое понимание мифа и поэтической речи и связанную с ними проблему языка, тему традиции и ритуала и, наконец, саму тему культуры как особого способа бытия человека, а также проблему единства и множественности культур. Но, как средневековые алхимики, они в каком-то смысле нашли не то, что искали. Они не обрели главного — искомой цельности и единства, поскольку их поиски разворачивались на принципиально иных по сравнению с человеком эллинского мира основаниях. В отличие от эллина, который "обустроивал" свое бытие внутри бесконечного мира, в какой-то мере "замыкая" космос на себе, внося во тьму хаоса оптически явленный и пластически зафиксированный порядок, человек 18 ст. идет к миру от бесконечности собственного Я. Эллинский логос и голос трансцендентального субъекта — явления генетически связанные, но не однопорядковые. Человек как бы вновь открывает бездны мира, но уже как коррелят и производное бездн собственной души. Отсюда происходит и романтическая идея вечного обновления, понимание мира как вечного движения становления, соотносимого с бесконечностью мира свободы. В силу этого проблема единства перетекает в проблему выражения, поиск новой связи между Я и миром превращается в поиск нового языка. Р. — прямой наследник классической рефлексивной культуры с ее нарциссической тягой к самовыражению как самолюбованию. Тема выражения звучит и в эстетизме романтиков. Глобальная эстетизация бытия, стремление видеть в искусстве "метафизическую первооснову мира", а в природе — "бессознательное художественное произведение духа" уходит корнями в "Критику способности суждения" Канта. Но романтики не просто доводят до логического конца кантово понимание искусства как посредника между миром свободы и миром необходимости, но придают ему статус некой верховной реальности и универсального языка символов, снимающего ограниченность понятийного выражения. Символ раскрывает незримое в зримом, являет бесконечное в конечном. Романтики абсолютизируют художественное творчество как единственный путь полной реализации свободы, понятой как выражение многомерности и бездонности человеческого Я. Центральное место в эстетике Р. занимает учение о гении как творце художественного произведения. В нем явственно просматриваются новоевропейские корни Р. Художественное произведение — не откровение бытия и не "окно" в трансцендентное, а продукт бессознательной деятельности гения. Здесь опять же слышатся отзвуки кантовской эстетики. Гений предстает как трансцендентальный субъект "в гарольдовом плаще", а мир — холст для его выражения. Симптоматично в этом плане смещение приоритетов в мире искусства (от искусств пластических — к музыке), которое отражает понимание искусства как выражения личностных глубин, до конца не проявляемых и несводимых к строгим и законченным формам. Опираясь на формулу Шеллинга "только в личном — жизнь, а все личное покоится на темном основании", романтики уделяют особое внимание "ночным" сторонам человеческой души, игре света и тьмы, светотени как стихии человеческого Я. Но "размывание" пластики, в которой выражал себя мир классики, влечет за собой и размывание готового слова, риторической культуры. Движение к выражению внутренних глубин — это движение от языка, готовых речевых форм — через мистическую речь — к музыке как чистому звучанию. Именно звуковая стихия наиболее тонко передает мельчайшие душевные нюансы и является местом слияния бездн мира и бездн души. Музыка

способна выразить несказанное и, более того, другие искусства определяются и оцениваются Р. по наличию в них музыкального начала. В отличие от пластических искусств, основанных на зрительных ощущениях, музыка опирается на слух и голос, а голос "исполнен страстей человеческих" (В.Ф.Одоевский), это коррелирует воли. (Здесь уже намечается понимание музыки как выражения мировой воли, характерное для Шопенгауэра.) Но наиболее полно проблема выражения реализует себя в так называемой романтической иронии. Иронический дискурс — своего рода опознавательный знак Р. Один из теоретиков Р.Шлегель писал: "В иронии все должно быть шуткой и все должно быть всерьез. В ней содержится и она вызывает в нас чувство неразрешимости противоречия между безусловным и обусловленным, чувство невозможности и необходимости полноты высказывания...". Ирония — это постоянное самопародирование, притворство, возведенное в квадрат, фактически, это некая двойная рефлексия. Ирония возникает как результат дистанцирования от мира, она задана дистанцией, требует дистанции и создает дистанцию. "Она основывается на конечном синтетическом единстве личности... и определяется соразмерностью Я и представления" (Делез). Уход в иронию — попытка вырваться из пространства общезначимости, нормы, повседневности в мир чистой свободы. Иронический персонаж бесконечно меняет маски как знаки возможного, но всегда возвращается к себе как некой идентичности. "Ироник живет только своим Я, которому не

906

удовлетворяет никакая реальность" (Кьеркегор). Итак, свобода оборачивается пустой возможностью свободы. Иронический дискурс ведет от соразмерности между Я и представлением к фиксации полного разрыва между ними. Р. намечает путь к новому языку, исчерпав до предела старые, подходит к краю культуры, за которым проглядывает непсонифицированное Ничто. Вероятно, неспроста иронический персонаж "Ночных бдений" Бонавентуры произносит известный монолог: "Жизнь — это лишь шутовской наряд, одетый на Ничто, пусть звенят на нем бубенчики, все равно его порвут и выбросят. Кругом только Ничто, оно душит себя и с жадностью поглощает, и именно это самопоглощение создает обманчивую игру зеркал, как будто есть Нечто". Р. знаменует собой начало новой эпохи и поиск новых языков культуры. Романтики в той или иной степени оказали влияние на творчество таких мыслителей, как Кьеркегор, Шопенгауэр, Ницше, Хайдеггер, проблематизировав целый ряд тем, закрытых для осмысления в рамках классической философии. Особые судьбы ожидали романтические идеи на русской почве. В частности, влияние Шеллинга и йенских романтиков вдохновило творчество В.Ф.Одоевского, славянофилов, В.Соловьева и русских символистов рубежа 19—20 вв.

И.М. Наливайко

РОРТИ (Rorty) Ричард (р. в 1931) — американский философ.

РОРТИ (Rorty) Ричард (р. в 1931) — американский философ. После 15 лет преподавания в Принстоне Р. с 1983 — профессор гуманитарных наук университета штата Виргиния (Шарлоттсвилль). Основные сочинения: "Философия и зеркало природы" (1979), "Значение прагматизма" (сборник очерков 1972—1980, опубликован в 1982), "Философия после философии: Случайность, ирония и солидарность" (1989), "Философские сочинения" (т. 1 "Объективность, релятивизм и истина", т. 2 "Эссе по Хайдеггеру и другим" — 1991) и др. Р. выдвинул проект "деструкции" предшествующей философской традиции, обремененной, по его мнению, такими пороками, как метафизичность, трансцендентализм и фундаментализм. Образ ума, стремящегося выработать общую теорию точного представления о мире как грандиозного зеркала, постоянно подвергающегося анализу и улучшающей его свойства шлифовке, согласно Р., сопряжен с трактовкой философии как трибунала чистого разума, отвергающего либо привечающего то или иное положение культуры. По Р., в рамках философского творчества Канта были канонизированы "основные проблемы современной философии" вкупе с трансформацией последней в особую профессионализированную академическую дисциплину. "Лингвистический поворот" в современной философии (Р. явился редактором книги "Лингвистический поворот" — 1967), по мнению Р., предполагал возрождение кантовских вопросов, поставленных в "Критике чистого разума", но уже применительно к феноменам языка, а не опыта. В контексте "аналитического неопрагматизма" Р. позитивный характер имеют такие описания действительности, которые предельно полезны в рамках той или иной особой ситуации: язык тем самым выступает как базовое орудие эффективного действия индивида в окружающем мире. Результатом, согласно Р., явилось переосмысление данного круга проблем в контексте отказа от различения между "схемой" и "содержанием" — или "спонтанностью" и "рецептивностью" у Канта. По мысли Р., "онтологические бреши" в мировосприятии человека исказили его "самообраз" как существа творческого и не нуждающегося ни в каких абсолютах. Критику философии Р. осуществлял в контексте концепции "элиминативного материализма", целью которого выступало устранение неизбывного психофизического дуализма философской традиции посредством переописания "таинственной природы ментального" в терминах нейрофизиологии. Стремясь отмежеваться от сциентизма, Р. подчеркивал, что выбор словаря для такого переописания не ограничен и не должен зависеть только от предпочтений толкователя. Интенция на гуманитарность отразилась в переименовании Р. своей программы из "элиминативного материализма" в "нередуктивный физикализм" и "текстуализм". (Р., правда, предлагал не акцентировать собственный "текстуализм", полагая его лишь в качестве "наименьшего общего знаменателя между де Маном и

Деррида"). В целом антиметафизическая позиция Р. являла собой своеобразный космополитический сплав идей американского прагматизма, аналитической философии и европейского нигилизма (пожалуй, для пропаганды лозунга о "смерти эпистемологии" Р. сделал столько, сколько не сделал ни один другой мыслитель второй половины 20 в.). Подобно Деррида, Р. избегал конструирования системного мировоззрения, относя систематичность и определенность к характеристикам метафизического мышления. Р. объяснял появление дуалистических картин мира с конкретно-историческими обычаями словоупотребления. Р. противопоставлял прагматизм как наиболее целостное, открытое и творческое мировосприятие всей остальной философии. История философии, согласно Р., есть давний спор прагматизма с репрезентативизмом, или эпистемологией как квинтэссенцией дуалистического мышления. На место философии как своеобразного синтеза гносеологии, оснований культуры ("идеологии") и "строгой науки" должно быть поставлено, по Р., всестороннее, индифферентное к дис-

907

циплинарным и мировоззренческим делениям исследование индивидуальности и социума. Цементирует это знание лишь идея "вездесущности языка" как всеобъемлющей формы человеческого опыта, а также понятие о человеке как творческом (т.е. создающем, а не открывающем истины) существе, реализующем себя в языке и самотворящемся как своеобразный "текст". Сущность подлинно гуманитарного мышления должна, вследствие этого, совпадать с сущностью не философии, а "литературной критики". Как полагает Р., "мы можем принять различие между "значением" ("meaning") и "соозначением" ("significance") и использовать первый термин для того, что соответствует намерениям автора во время написания сочинения, а второй — для текста в некотором другом контексте. Но из этого ничего нельзя извлечь, если мы не будем настаивать на том, что задача историка состоит в обнаружении "значения", а задача философа (в случае философских текстов) — исследовать "соозначение" и тем самым раскрыть истину. Важно уяснить, что понимание значения утверждения состоит в помещении этого утверждения в контекст а не в извлечении самородков смысла из сознания утверждающего. Предпочтем ли мы контекст, сводящийся к тому, что утверждавший думал во время выражения своей мысли, зависит от того, что мы хотим получить из анализа утверждения. Если мы хотим "самоосознания", то нам нужно обязательно избегать анахронизма. Если мы хотим самооправдания через разговор с мыслителями прошлого по поводу наших текущих проблем, то мы свободны предаваться этому сколько угодно, при условии, что делаем это сознательно". В идеях Р. нашла выражение коммунологическая тенденция современной философии. Считая претензии науки на достоверное знание неоправданными, Р. предлагал отвергнуть "идеал научности" и не признавать науку парадигмой человеческой активности. Согласно Р., "истинной" можно назвать лишь ту теорию, которая помогает нам "управляться с окружением". Согласно Р., истина — это скорее "то, во что для нас вернее верить", нежели "точное изображение реальности". Р. отвергал тезис, согласно которому мир разумен и индивиды в состоянии рациональными методами отыскать свое место внутри рационально же организованного мира (иначе говоря, самость в состоянии ассимилировать необходимое в свою субстанцию). В границах миропонимания Р., именно на таковую доктрину освобождения разумом, как правило, опирается большинство националистических, тоталитарных, авторитарных и коммунистических движений. По их представлениям, все моральные и политические проблемы в принципе разрешимы, причем в рамках допущения, что возможно и достижение —

мо одно, единственно верное решение. Р. отрицает необходимость подобного смыслового "центра". По Р., вероятная социальная надежда призвана опереться не на "объективность", а на "солидарность". "Есть два основных способа, с помощью которых размышляющие человеческие существа, помещая свои жизни в более широкий контекст, придают смысл своим жизням. Первый — через рассказ истории о сделанном для сообщества вкладе. Этим сообществом может быть действительное историческое сообщество, в котором они живут, или другое, тоже действительное, но отдаленное в пространстве и времени, или совершенно воображаемое... Второй способ — описание самих себя как находящихся в непосредственном отношении с нечеловеческой реальностью. Это отношение непосредственно в том смысле, что оно не выводится из отношения между такой реальностью и их племенем, или нацией, или воображаемой группой товарищей". (Очевидно, что в первом случае "сплетение историй" Р. объясняет желанием солидарности, во втором — желанием "объективности".) По мысли Р., традиционно доминирующая интеллектуальная линия в западной культуре, проходящая от древних греков и установки Просвещения, центрируется поиском Истины. В рамках такого подхода Истины надлежит домогаться ради нее самое, во имя объективности, а не потому, что таковая /Истина — *И.Б.*/ является благом для какого-то (реального или воображаемого) сообщества. Противопоставление "знания" и "мнения" предполагает, по Р., что рациональное исследование делает видимой такую сферу, к которой не-интеллектуалы не допущены и — более того — само существование которой для них не очевидно. В контексте ретроспективного анализа истории западной философии Р. констатирует кризисное состояние современного академического философствования. По его мнению, последователи позиции Платона полагали реальным найти опору для человеческого мышления за границами физического мира, вне пространства и времени; другие мыслители (их позиция была в значительной мере усилена демонстрацией Галилеем релевантности математики физическим телам) считали, что эмпирический мир и есть вся реальность, и истина суть соответствие этой реальности. В 19 в., согласно Р., указанное противостояние акцентировалось оппозицией "трансцендентальная философия — позитивизм".

Но и последний, с точки зрения Р., принял платоновское разделение человеческих суждений на два разряда — "мнение" и "подлинное знание". Преодоление этой бинарности Р. усматривает в позиции неопрагматизма, соединившего классический прагматический подход с четким осмыслением "лингвистического поворота": об-

908

щая предпосылка трансцендентализма и эмпиризма (Истина) была поставлена под радикальное сомнение. Как полагает Р., "метафизики" убеждены в существовании порядка вне времени и вне случая, который и определяет суть существования человека: "метафизики верят, что во внешнем мире имеются реальные сущности, раскрывать которые наш долг, да и сами сущности расположены к тому, чтобы их открывали". Противопоставленный же "метафизикам" интеллектуальный тип "ироника" является, по мысли Р., историцистом и номиналистом. Он полагает, что ничто не обладает внутренней природой и понимает любые "словари" (целостные системы объяснения и описания мира) как достижения чисто поэтического порядка. Суть лингвистического поворота, по Р., в том и состоит, что постулируется невозможность выхода за пределы разнообразных и многочисленных конечных словарей, разработанных людьми: идеал всеобъемлющего мета-словаря, который бы "снял" в себе все мыслимые словари, а также все способы суждения, полагается принципиально не достижимым. (Как отмечает Р., "...либо мы анахроничны в навязывании наших проблем и словарного состава философам предшествующих эпох с целью сделать их нашими партнерами по разговору, либо мы ориентируем наши интерпретации на то, чтобы ложные утверждения философов прошлого выглядели менее одиозно, помещая их в контекст тех невежественных времен, когда они были написаны".) Р. делает вывод о грядущем наступлении "пост-философской культуры, непосредственно связанной с исчерпанием "проекта Истины". В рамках подобной культуры люди безвозвратно утрачивают связь с трансцендентным, ничто и никто не может претендовать на статус более рационального или истинного, нежели иное или иной. По мысли Р., постфилософская культура будет включать специалистов в различных областях знания, однако в ее структуре однозначно отсутствует философия как академическая, квазинаучная дисциплина, равно как и исчезнет особый профессиональный предмет, отличающий профессора философии от литературного критика или историка. С точки зрения Р., "вопросы философии, которые являются результатом "игры случайностей" нынешнего времени и которые философия заставляет полагать настоящими, — это те вопросы, которые могут быть лучше, чем те, которые задавали наши предшественники, но они вовсе не должны быть теми же самыми вопросами. Это не те вопросы, которые размышляющее человечество необходимо задает себе. Нам нужно рассматривать себя не как реагирующих на те же стимулы, что и наши предшественники, но как создающих новые и более интересные стимулы для себя".

Представитель таковой постфилософии остается в границах конвенции и случайности, осуществляет анализ сходств и различий в мире, экспериментирует со "словарями"-мироописаниями. Помещение одних словарей в контекст других позволяет человеку постоянно пересоздавать себя, развивает его креативность. (С точки зрения Р., "мы должны рассматривать историю философии точно так же, как историю науки. В истории науки мы не колеблемся заявлять, что лучше наших предшественников знаем то, о чем они говорили. Мы не находим анахроничным утверждение о том, что Аристотель имел ложную модель небес, или что Гален не понимал, как работает система кровообращения. Мы считаем само собой разумеющимся вполне извинительное невежество великих ученых прошлого. Но тогда мы должны бы в той же степени хотеть сказать, что Аристотель был к несчастью невежественен, так как не знал, что не существует таких вещей как реальные сущности, а Лейбниц не знал, что Бога не существует, а Декарт — что ум есть просто центральная нервная система в другом описании. Мы не решаемся сказать это по той простой причине, что наших столь же невежественных коллег мы называем вежливо "придерживающимися других философских взглядов". У историков науки нет коллег, которые верят в кристальные сферы или же сомневаются в концепции Гарвея по поводу кровообращения; таким образом, они свободны от подсобных ограничений. Нет ничего неверного в использовании современных философских взглядов для описания воззрений наших предшественников. Но есть резоны и для описания предшественников в их собственных терминах. Полезно воссоздать интеллектуальную обстановку, в которой предшествующие мыслители жили их собственной жизнью, в частности действительные и вымышленные разговоры, которые они могли бы вести со своими современниками. Иногда целесообразно знать, как говорили люди, которые не знали столько, сколько знаем мы, и знать это достаточно детально, чтобы мы могли сами вообразить себя говорящими на этом вышедшем из употребления языке".) Таким образом, для Р. главным выступает не столько вопрос соответствующего определения понятий "истина", "объективность", "рациональность", сколько проблема того, какой именно собственный образ должно иметь человеческое сообщество. (Р. цитирует К.Скиннера, по мысли которого "неоценимое значение изучения истории идей" заключается в обнаружении "различия между тем, что необходимо, и тем, что является просто продуктом наших собственных случайных соглашений". Последнее, по Скиннеру, "на самом деле и является ключом к самоосознанию".) Философия в целом полу-

909

чает у Р. право на существование лишь в качестве одного из многих "голосов в разговоре человечества", как

картина всеобщей связи, посредница во взаимопонимании людей. (По мысли Р., "такого рода упражнения в попытках соизмерить контексты являются, конечно, анахронизмом. Но если они осуществляются с полным опознанием этого анахронизма, против них нельзя возразить. Проблемы, которые при этом поднимают, это — вербальные проблемы, — рассматривать ли рациональные реконструкции как "уточняющие, что философы прошлого сказали на самом деле", а также, — на самом ли деле рациональная реконструкция "реально" делает историю".) Как подчеркивает Р., "как же... обнаружить, является ли истиной сказанное мыслителем прошлого? Точно так же, как определение значения есть: дело помещения утверждения в контекст действительного и возможного поведения, определение истины есть дело помещения ее в контекст утверждений, которые мы сами хотели бы сделать. Так как разумные способы поведения есть функция того, во что мы верим как в истину, истина и значение не могут быть рассматриваемы независимо друг от друга. Рациональных реконструкций, имеющих целью найти осмысленные (significant) истины или же важные заблуждения в работах великого философа прошлого, может быть столько, сколько есть важных различных контекстов, в которые могут быть помещены его работы". Р. предлагает различать философию поучительную, предлагающую сатиру и афоризмы, бичующую человеческие и общественные пороки, "разрушающую во благо собственного поколения", с одной стороны, и философию систематическую, разрабатывающую конструктивные аргументации, теории на "вечные времена", а также верящую в собственную монополию на разум и мировую истину. ("Философия не является ни систематизирующей науки дисциплиной, ни средством духовных преобразований: она — лишь один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры, показывающий, что эти напряжения менее значительные, чем предполагалось". По мысли Р., ограниченность классической версии аналитической философии — ныне господствующей в США — связана с профессионализацией последней, результировавшей в ее редукции до объема академической дисциплины, фундированной неокантианством и пафосным гносеологизмом.) Р. разработал вариант "прагматической герменевтики" — концепцию всецелой зависимости интерпретаций "текста" от потребностей толкователя или сообщества, к которому он принадлежит. Единственное обоснование познания и истины, по Р., — то, что в ходе языкового общения (дискурса) некоторая теория принимается культурным

сообществом — в первую очередь "северо-атлантической либеральной интеллигенцией". Отождествляя социум с общением, Р. особо приветствовал мировую экспансию ценностей и идеалов либерально-демократических обществ, не приемлющих никакой власти и унификации, кроме "общего интереса собеседников": эти общества оказывались в состоянии локализовывать дискуссии по принципиальным мировоззренческим вопросам, строить солидарность на основании "ненасильственного соглашения" (подобно древним грекам, которые несмотря на многобожие формировали устойчивые традиции гражданского согласия). Элиминируя из своих интеллектуальных построений традиционалистские несущие конструкции метафизического толка ("объективность", "истина", "гражданский долг" и т.п.), Р. стремился помыслить достижение гражданского согласия на основе исторически случайных принципов либерализма. Согласно Р., теорию, способную соединить частное и общественное, создать невозможно. Утешиться возможно лишь тем, что Р. именует "ироническим либерализмом", который постулирует равную значимость солидарности и творческого самосозидания. "Иронизирующий либерал" у Р. посредством иронии высвобождается от всех традиционалистски-философских чар и становится в должном объеме "историцистом и номиналистом", осознавая случайность собственных наиболее сакральных убеждений, он, по мысли Р., не приемлет жестокость ни при каких условиях. Ироничен же тот, кто не скрывает ни от себя, ни от других неуверенности в своих сокровенных символах веры. Надежда на то, что унижение одних другими лишь за их непохожесть когда-либо отомрет, — может восприниматься только в ироническом контексте. Либеральная утопия не может быть выведена из каких бы то ни было исторических обобщений: "солидарность не есть открытие рефлексии, она есть то, что создается воображением, особо чувствительным к страданиям и унижениям других". Р., жестко разводя по либеральной модели (в духе противопоставления Милля: "индивидуальная независимость" и "социальный контроль") сферы жизни "публичной" и "приватной", также разграничивает "приватную мораль самосовершенствования" и "публичную мораль взаимоприспособления". Критики Р. неоднократно отмечали по сути кантовский дух данной процедуры (столь же категорически Кант принял как данное разделение между наукой, искусством и моралью), хотя сам Р. и подчеркивал: "Если однажды философы проглотили кантовское "настойчивое различие", тогда они приговорены на бесконечные редукционистские и антиредукционистские ходы. Редукционисты будут пытаться сделать все научным, или полити-

910

ческим (Ленин), или эстетическим (Бодлер, Ницше). Антиредукционисты будут показывать, что не принимают во внимание такие попытки... Философия модерна состояла в беспрестанной их перестройке, то в сжигании их друг с другом, то в разводе друг от друга. Но неясно, сделали ли эти усилия свое время значительно лучше". Не разделяя идею Канта о принципиальной невозможности придать нравственный смысл человеческому познанию (по Р., эту ошибочную мысль достраивали с переменным успехом Маркс, Ницше и М.Вебер, "купились" на эту "типично немецкую басню" Фуко и Делез), Р. подчеркивает, что рассмотрение истины отдельно от власти результируется не в том, что язык науки мог бы обеспечить беспристрастную критику институтов социального контроля, а, наоборот, в том, что бюрократия

исключительно эффективно пользуется вербальную палитру, изобретенную мудрецами от либерализма. Р. трактует собственное миропонимание как развитие ориентации Ф. Бэкона на науку вкупе с прагматической установкой Фейерабенда "все сгодится, что работает". Описывая "приватную" ипостась морали, Р. отталкивается от ряда гипотез и идей Фрейда. В исследовании "Фрейд и моральная рефлексия" (фрагмент публикации "Эссе по Хайдеггеру и другим") Р. отмечает, что если Аристотель характеризовал самость человека как структуру, наделенную неким центром, встроенной целью (что задает сущность человеческого и совпадает с социальным долженствованием) и набором периферийных акциденций, то у гениальных адептов торжествующего естествознания (Коперник, Галилей, Дарвин) самость — машина, лишенная центра, хотя и обладающая некой целеполагающей способностью (дух, душа или сознание). У Фрейда же, по мнению Р., основополагающим выступает утверждение, что "наши бессознательные самости не бессловесные, зловещие, неуравновешенные животные, но скорее интеллектуальные компаньоны наших сознательных самостей, их возможные собеседники". В итоге, по Р., вышеупомянутых фрейдистских "собеседников" точнее трактовать как орудия изменения мира, нежели как корректировщиков изображения вещей "в самих себе". "Фундаментализму" традиции Р. противопоставлял принцип историзма в организации мышления о человеке. Его отправным пунктом Р. считал "случайную диалектическую историческую ситуацию" личностного бытия. Понятие "случайности" — ключевое в подходе Р. к феномену творческой индивидуальности. Историю философии Р., в свою очередь, предлагал рассматривать как череду гениальных творений человека — "словарей", обогащающих его "самообраз" и не обязательно принадлежащих сфере философии как таковой. Нравственный прогресс у Р. — постепенное расширение способности людей "симпатизировать" и "доверять". Его критерий — "понижение значимости жестокости". Будучи весьма популярным в среде гуманитарной интеллигенции Запада, Р. не случайно возглавлял индекс цитируемости американской философии начала — середины 1990-х. [См. также "Случайность, ирония и солидарность" (Рорти), "Философия и зеркало природы" (Рорти).]

И.А. Белоус

РОТХАКЕР (Rothacker) Эрих (1888—1965) — немецкий философ, культуролог и культур-социолог, один из основоположников

РОТХАКЕР (Rothacker) Эрих (1888—1965) — немецкий философ, культуролог и культур-социолог, один из основоположников (наряду с М.Ландманом) версии философской антропологии как культурной антропологии. В 1920-е работал в подходе немецкой исторической школы К.Лампрехта. В 1930-е попал в круг идей Шелера, что предопределило его поворот к философской антропологии. Переинтерпретировал ряд семиотических и кибернетических идей немецкого биолога Я. фон Иксюля. Оппонировал биоантропологической версии философской антропологии (особенно Гелену). Ученик Дильтея, у которого наследовал концепцию "наук о духе" и идею исторической обусловленности познания. Являлся издателем его теоретического наследия. Многие разработки Р. близки духу последней работы Кассирера "Что такое человек? Опыт философии человеческой природы" (1944) и концепции "герменевтической логики" Х.Липпса. В поздних работах Р. переинтерпретировал концепцию "жизненного мира" Гуссерля. Значительную часть жизни Р. проработал в Боннском университете, где занял в 1929 должность профессора. Основные работы: "Логика и система наук о духе" (1927), "Философия истории" (1934), "Слои личности" (1938, программный труд), "Военное значение философии" (1944), "Проблемы культурной антропологии" (1948), "Человек и история" (1950), "Философская антропология" (1956), "К генеалогии человеческого сознания" (1966) и др. В своих теоретико-методологических установках Р. исходил из необходимости: 1) преодолеть односторонность как эмпиризма (сведение к объекту), так и априоризма (неспособность связать свой дискурс с опытом и историей) в подходе к человеку; 2) сместить акцент в анализе проблематики человека с его негативных определений (линия Гелена с ее тезисом о принципиальной биологической "недостаточности" человека как животного) на позитивные. В единстве своей предметности и духовной субъективности человек может быть понят только как целостность и конкретность, задающие "содержательность" любому дискурсом философской антропологии. Он всегда погружен в определенную жизненную ситуацию с соот-

ветствующим горизонтом мировосприятия (переживаний), исходя из которого и строится его деятельностная активность. Люди всегда принадлежат определенным обществам, образующим их специфическую среду, и самореализуются во вполне конкретных культурах (этнических и языковых с их неповторимыми традициями и установками). Культура задает "жизненные стили" как формы самовыражения индивида. В них человек "ведет себя" и относится к "самому себе", в них он постоянно "переводит себя", объективируя "свое внутреннее". Тем самым он реализуется как творческая историческая личность, конструирующая "свои миры". В стилистике человеческого поведения ничего изначально природно не задано, она постоянно формируется и поддерживается деятельностным усилием, выражает то, что человек сам из себя делает (в этом ключе Р. исследует такие формы специфически-человеческого выражения, как стыд, смущение, замешательство и т.д.). И тем не менее, человеческое начало двойственно — оно и дано, и задано, что изначально делает его "подлинность" (аутентичность, идентичность) проблемой. Индивид всегда оказывается "между" (подлинным и неподлинным, истинным и неистинным). Он застает со-

зданное до себя как "данность" (как уже оформленный "материал") и имеет свой проект, подлежащий реализации как "заданность" ("человек живет в мире феноменов, которые он высветил прожектором своих жизненных интересов и выделил из загадочной действительности"). Тем самым Р. накладывает ограничения на тезис об "открытости человека миру", ведь индивиду доступно лишь то, что "высветлено" (т.е. лишь определенные по отношению к конкретным ситуациям жизни "аспекты мира"). Как целостность и конкретность (бытия и сознания, практики и переживания) человек сложно организован, содержит в себе три "слоя": 1) вегетативной и животной жизни; 2) определяемого влечениями и чувствами "Оно"; 3) мыслящего и самопознающего "Я", — подчиняющихся только им имманентным закономерностям. Конституирующим же собственно человеческое выступает "третий слой", открывающий (точнее — приоткрывающий) человека миру, требующий его самовыражения в культуре (как ответе на вызов природы). Здесь Р. следует идее Плеснера о позициональном дистанцировании человека по отношению к миру и к самому себе как условию раскрытия его "человечности", но максимально "стягивает" ее на тематизмы культурного бытия, бытия культурой (в стилистике культуры). Личность (во взаимодействии с другими) сама формирует свои "духовные ландшафты" (которые всегда "скрыто" антропоморфны как результат избирательного отношения к миру), конституирует собственные "практики жизни" как совместный с другими (внутри целостных общностей людей) "тотальный" ответ на ситуацию, в которую она заброшена волею судьбы и обстоятельств. "Система" же культуры включает в себя пять относительно автономных "подсистем": язык, хозяйство, искусство, религию, сферы государства и права. Акцентируя какую-либо из них или конфигурируя их индивидуальные сочетания, человек и задает стилистику собственной жизни как обнаруживающую структуры его бытия (т.е. жизненного мира как искусственной среды и жизненного пространства различения своих различий-отличий). "Я"-сознание, соотносясь с "Мы"-сознанием, объективирует себя в культуре прежде всего посредством языка. Да и весь жизненный мир человека есть то, что им интерпретировано и истолковано ("лишь с появлением мореходства появляются бухты"). По Р., "с каждым вполне понятным словом мир изменяется... Сказанное тотчас же включается в мир, уже существующий". Человек, будучи существом творческим (и в этом отношении даже "демоническим"), есть "не пучок, не сумма, не нагромождение извне данных ощущений, но субъект, центр и исходный пункт активности", пункт активности "как свободы и нравственной силы". И в этом своем модусе он всегда есть "тайна", разгадать которую и призвана философская антропология. Последняя же по определению всегда должна быть культурной антропологией — *Kulturanthropologie* (Р. автор этого термина в немецкоговорящей традиции), которую следует отличать от эмпирически и этнологически ориентированной британо-американской *cultural anthropology*. Исходные установки *Kulturanthropologie* вытекают из ее принципов: 1) предметности (конституирования предмета в сознании), 2) личности (как исходной точки дискурса), 3) значимости артикуляции только экзистенциально-ценного — и нацелены на исследование культурно-практических структур исторического сознания (переживаемого жизненного мира). Культур-антропология, согласно Р., призвана стать: 1) общеметодологической рефлексией для "наук о культуре", 2) средством выработки обобщенной точки зрения, позволяющей совмещать в себе разнонаправленные культурные перспективы.

В.Л. Абушенко

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ — часть мировой философии, обладающая значительным историческим, содержательным и идейным своеобразием.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ — часть мировой философии, обладающая значительным историческим, содержательным и идейным своеобразием. Первые опыты русского философствования восходят к древнекиевской эпохе и связаны с принятием христианства на Руси. Наряду с евангельским вероучением, главным источником и проводником философских идей на русской

почве становится патриотическая литература и, прежде всего, учения восточных отцов Церкви. Достаточно сложной теоретической и методологической проблемой является определение специфики средневековой Р.Ф., степени ее оригинальности и самостоятельности. По мнению многих исследователей, это был период до-национальной философии, "пролог философии". Подлинно же оригинальная национальная Р.Ф. появляется только в 19 в. Одной из значимых причин длительного философского молчания многими специалистами считается тот факт, что Библия пришла на Русь сразу в славянском переводе, что отрезало русскую культуру от античных источников. В результате Средневековая Русь развила глубочайшее "умозрение в красках" (Е.Н.Трубецкой), но не выработала такого же уровня мировоззрения в понятиях. Действительно, в силу ряда причин философия в России не знала столь плодотворного периода развития, как, например, средневековая схоластика в Европе. Тем не менее, период с 10 по 17 в. не может быть выброшен из истории философии в России. Именно на этом этапе были заложены истоки ее своеобразия, основные понятийные структуры, способы и модели рассуждения, ключевая проблематика, что и позволило Р.Ф. достигнуть в 19—20 вв. высочайшего расцвета. Включение категорий христианского мышления в духовный мир Древней Руси радикально изменило установки языческого восприятия мира со свойственным ему натуралистическим пантеизмом. На передний план выходит напряженное противостояние духа и

материи, в мире и человеке усматривается непримиримая борьба двух противоположных начал, олицетворяемых Богом и дьяволом, утверждается идея индивидуальной моральной ответственности. Данные идеи развиваются древнерусской мыслью не столько в понятийно-категориальной форме, сколько через художественно-пластические образы, что формирует характерное для Р.Ф. в целом тяготение к живому, образному слову, публицистичность, особый интерес к исторической и нравственно-этической проблематике, ее тесное переплетение с художественной литературой, в целом рассредоточенность во всем контексте культуры, использование обширной гаммы выразительных средств. Придавая своеобразие философствованию, данная особенность одновременно и тормозила его развитие в России, что давало некоторым критикам европоцентристского направления возможность вообще отрицать наличие оригинальной Р.Ф. Изначально философия трактуется русскими книжниками как род богопознания, возвышенного стремления к Софии — Премудрости Божьей, что формировало устойчивую для Р.Ф. традицию соединения ее с художественно-символическим

осмыслением бытия и легло в основу русской софиологии. Одновременно, начиная с трактата киевского митрополита Илариона "Слово о законе и благодати", утверждается чрезвычайно значимая для Р.Ф. идея противопоставления благодати закону, погруженному в суету земных страстей и чуждому представлению о высшем благе. В целом для русской средневековой философии характерно столкновение рационалистической и иррационалистической, точнее, сверхрационалистической, парадигм интерпретации христианства, хотя и в не столь явной логико-категориальной форме, как в западной мысли. Чаще всего это приобретало форму чисто богословских споров, за которыми скрывались противоположные социально-политические и нравственно-духовные установки. Наиболее явно указанная тенденция проявилась уже в 15 в. в столкновении нестяжателей (Нил Сорский) и иосифлян (Иосиф Волоцкий). Внешним поводом для спора было отношение к собственности, но по существу речь шла о началах и пределах христианской жизни и делания. Столкнулись два религиозных замысла, две правды — правда социального (политического) служения и отсюда равнодушие к культурному творчеству, сведение веры к благочинию и начетничеству (иосифляне) и правда внутреннего, духовного творчества на основе личностного диалога с Богом (нестяжатели). В последнем случае значительную роль сыграл исихазм, создавший этико-аскетическое учение о пути человека к единению с Богом. В конечном счете победило иосифлянство, что в итоге способствовало укреплению состояния духовной косности и неподвижности, подавлению свободы. Тот же "сценарий" разрешения идейных споров был воспроизведен и "книжной справой" 17 в. Указанные столкновения парадигмально задали как модель развития философии в России, так и ее проблемную и содержательную направленность в тесной связи с социально-политическими процессами. Практически вплоть до сегодняшнего дня Р.Ф. находится в этом проблемном круге, как и в поиске способов выхода из него. Собственно западная философская традиция уже в послемонгольский период приходила на Русь через Великое княжество Литовское. Ключевое влияние на развитие философии в России в контексте западных традиций оказала Киево-Могилянская академия и особенно творчество Петра Могилы. Особенно значимой в 17 в. в Москве оказалась деятельность лидера "латинского" направления Симеона Полоцкого. Новые тенденции в развитии философии в России обнаруживаются в 18 в. в контексте реформ Петра I и связаны в идейном плане, прежде всего, с деятельностью Феофана Прокоповича. 18 в. стал периодом формирования русской секулярной культуры и за-

ложил все последующие противоречия социально-политического и духовного развития России, в том числе и в области философии. Типичным для данного столетия было так называемое "вольтерьянство", весьма звучное критическому духу эпохи, ее тяге к переменам, ставшее в конечном счете одним из источников идейного радикализма и нигилизма 19—20 вв. Другая тенденция выразилась в стремлении создать новую национальную идеологию, своеобразно опирающуюся на идеи гуманизма, научности, образованности (М.В.Ломоносов, Н.И.Новиков). Сюда же примыкают антропологические учения Радищева и А.И.Галича. Антропологизм с этих пор становится фундаментальной чертой Р.Ф. Одновременно к концу века на передний план вновь начинает выходить мистическая традиция (Паисий Величковский, Сковорода), а также традиция масонства, ставшего первой реакцией русской мысли на односторонний интеллектуализм просветительства, выражением ее поворота к личностному поиску сокровенного смысла жизни. Время рождения русской национальной философии как особого типа философствования, принципиального опознающего себя "иным" по отношению к философии западной, — первая половина 19 в. Патриотический подъем первой четверти века, потребность осмыслить результаты преобразований предыдущего столетия в контексте массового ознакомления с европейским укладом и образом жизни, стремление к формированию в России общества справедливости, освоение немецкой философии стали побудительным мотивом того, что Р.Ф., начиная с П.Чаадаева, изначально заявляет о себе как философия истории с центральной проблемой осмысления — "Россия и Запад", причем проблема эта формулируется именно как религиозно-метафизическая в форме вопроса: каков путь России и русского народа в мире, тот ли, что и путь народов Запада, или это совершенно особый путь? Русская судьба представляется трагической и мучительной, что вызывает особенно мучительную рефлексию мысли. Старый спор "латинствующих" и "греко-филов" приобретает форму спора "западников" и "славянофилов", задающего парадигму и проблемное поле Р.Ф. 19—20 вв. При этом философско-историческая и социально-философская проблематика одновременно

оказывается онтологией, гносеологией, антропологией и этикой, пронизанными религиозным содержанием или по крайней мере (во внешне атеистических направлениях) религиозным пафосом. Такая многоликость категориальных структур и ходов мысли придает особую сложность интерпретации Р.Ф., изначально ориентированной на примирение и синтез разума, чувства, воли, науки, искусства, религии ("свободная теософия", по

В.С.Соловьеву), а также задает ее жанровую специфику, особенно на первых этапах, в форме свободной публицистики либо произведений художественной литературы, не требующих жесткой категориальной и логической проработки проблемы и в то же время открывающих предельно широкие горизонты для философствования. Отсюда то значение в постановке философских проблем, которое имела русская литература (Н.В.Гоголь, Ф.М.Достоевский, Л.Н.Толстой и др.), а также преобладание или значительный вес свободно написанных статей в творчестве И.Киреевского, В.С.Соловьева, Леонтьева и многих других. Совершенно не случайно в этой связи формирование в конечном счете предельно индивидуального и неповторимого по краткости и глубине стиля философствования Розанова. Особое место в развитии Р.Ф. сыграло славянофильство 1840—1850-х, в рамках которого философия истории, усматривающая в православии основу своеобразия русского исторического процесса, с необходимостью перерастает в религиозную философию. Именно в творчестве А.Хомякова, И.Киреевского и др. была четко заявлена потребность русской культуры в создании самобытной национальной философии и определены ее ключевые проблемы, особенности, категориальные структуры, причем в контексте ставшей в дальнейшем традиционной критики "отвлеченных начал" западной рационалистической философии. Структурообразующим принципом философии славянофилов стало учение о целостности духа как фундаментального принципа бытия, познания, этики взаимоотношений между людьми, основы достижения с помощью верующего разума и любовного делания синтетического живого знания, которое и должно лечь в основу как индивидуального мировоззрения, так и общественного строя. Данная установка воплощается в Р.Ф. в понятии соборности как всеобщего метафизического принципа бытия, а также в утверждении примата внутренней свободы по отношению к внешней, что, выражая внутреннюю потребность общества в формировании нового типа личности, одновременно вело у славянофилов к недооценке правового регулирования поведения людей. Более того, слабость правовых форм рассматривалась в качестве преимущества русского общества, отличающего его от западного, которое пошло путем атомизации и "внешней правды". Такая постановка проблемы одновременно становится основой углубления идеи русского мессианства, истоки которого были заложены еще в средневековый период выдвижением идеи "Москва — третий Рим". Следует подчеркнуть, что указанная мыслительная структура, хотя и в иных контекстах, была характерна и для "западничества" в раз-

914

личных его тенденциях, что во многом было инициировано Герценом, когда, оказавшись в эмиграции, он горько разочаровался в Западе с его "мещанством" и начал поиск в направлении такой философии, которая соединяла бы западные преимущества с русским своеобразием. Идеи Герцена выступили философско-мировоззренческой основой русского народничества. Вторая половина 19 в. стала временем профессионализации философского творчества и формирования оригинальных философских систем. Во внешнем плане это был период выдвижения на передний план позитивизма и материализма (нашедшего завершение в русском марксизме). Хотя эти тенденции сыграли значительную инициирующую роль (прежде всего "субъективный метод" в социальном познании Лаврова и Михайловского и претендующая на научность марксистская социальная теория) в активизации философских дискуссий, ибо требовалось дать серьезный ответ на их теоретические и практические установки, однако значимой философской новизной и оригинальностью они в целом не обладали. Действительно оригинальная и плодотворная линия философии складывается в рамках критически наследующей ранним славянофилам, внутренне дифференцированной, но вырастающей на общей фундаментальной православной основе, линии религиозной философии (В.Соловьев, Леонтьев, Лопатин, С.Н.Трубецкой, Е.Н.Трубецкой). Фундаментальной парадигмой философствования становится сформулированная В.Соловьевым метафизика всеединства, полагающая в основание философии не абсолютные идеи и иные абстрактные сущности, а конкретно сущее и представляющая собой принципиально неисчерпаемый объект для философской рефлексии. При этом основной идеей В.Соловьева становится идея богочеловечества, что ведет к пониманию христианства не только как данности, но и как задания, обращенного к человеческой свободе и активности, направленных на соединение в теургическом процессе (богодействии) двух природ, божеской и человеческой. Система В.Соловьева оказывается рубежной в истории Р.Ф., как бы "эталоном" для всех последующих русских мыслителей, даже если сами идеи В.Соловьева ими и не принимались. Одновременно важнейшие "задания" философии поставили антропологические открытия Достоевского. Новый этап в развитии Р.Ф. начинается на рубеже 19—20 вв. Преодолев через кантианство искус позитивизма и марксизма, наиболее мыслящая часть русской интеллигенции поворачивает к "идеализму", первоначально этическому, а затем и религиозно-метафизическому (Струве, С.Булгаков, Бердяев, Франк и др.). Значительную роль в русском религиозно-философском ренессансе начала 20 в. сыграли проблемы, поставленные "антихристианством" Ницше, ибо требовалась углубленная проработка их на почве христианства. Начинается особенно острое осмысление тем Достоевского, в

чем иницирующую роль сыграло творчество Д.Мережковского и Розанова. Ценность личности и личной судьбы была противопоставлена господствовавшей весь 19 в. ценности социальности, что вовсе не означало отрешения от социально-философской проблематики. Усиливается профессионализация философии, в чем значительную роль сыграли философы, группировавшиеся вокруг журнала "Логос". К 1920-м Р.Ф. достигает стадии расцвета и начинает приобретать строго рефлексивные формы, фактически формулируя все ведущие программы мировой философии 20 в., не теряя при этом, в отличие от аналогичных или близких направлений западной мысли, глубин феноменолого-герменевтической проработки христианства, опознаваемого в качестве адекватного фундамента гуманистического мировоззрения современности. Вполне обоснован в этой связи вывод, что Р.Ф. стала побудительным фактором движения бурно модернизирующегося российского общества к реформации на православной почве, сорванной национальной катастрофой 1917. В результате внутри страны развитие свободной и оригинальной философии было грубо пресечено. В эмиграции расцветает творчество многих русских мыслителей (Бердяев, Шестов, И.Ильин и др.), однако, не имея национальной почвы для своевременного и адекватного отклика на высказываемые идеи, эмигрантская философия фактически завершает свое существование с уходом из жизни в 1940—1950-е основных ее представителей. В качестве наиболее существенной черты Р.Ф. обычно рассматривают ее принципиальный онтологизм, ибо, по мнению большинства русских мыслителей, в том числе и нерелигиозной (например, "диаматовской") ориентации, обычная, характерная для западной философии, субъект-объектная установка не проникает во внутреннюю реальность предмета. Цель же состоит в "бытийственном", целостном вхождении познающего человека в существующее, чем достигается подлинное его познание. Истинное метафизическое бытие, а в конечном счете, бытие Бога — изначально открыто человеку, т.е. сознание не только достигает бытия, но от бытия, собственно, всегда исходит, поскольку по самой своей природе находится внутри бытия. Познание истины есть пребывание, жизнь в истине, "внутреннее соединение с истинно сущим" (В.Соловьев) на фундаменте веры как живого понимания бытия. Жизнь есть именно реальная связь между "Я" и бытием, в то время как "мышление" — только идеальная связь между ними. Религиоз-

915

но это означает, что не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет фундаментальную основу переживания мира. Поэтому "интуиция всеединства есть первая основа всякого знания" (Франк). Возможность органического включения человека в структуру всеединства задается интуицией Софии, особенно глубоко проработанной С.Булгаковым. Философия в софиологическом контексте оказывается не абстрагированным, обезличенным, отстраненным видом познания бытия, но, напротив, личностно укорененным, связанным со всем существом человека драматическим сопереживанием реальности (особенно ярко у Бердяева, Шестова, Франка). Не случайно в Р.Ф. с течением времени усиливается экзистенциальная трактовка бытия и познания, при которой "прорыв в бытие" через трагические экзистенциальные потрясения рассматривается в качестве средства преодоления объективирующей роли традиционного человеческого мышления и действия (Бердяев, Шестов). Такой ориентации философии на аналитику и прояснение глубоко выстраданного экзистенциального опыта и соответственно "некабинетный" стиль философствования способствовал никогда не бывший особенно благоприятным социальный климат России, где человек и социум всегда находились в "пограничной ситуации" в прямом и переносном смысле слова. Закономерно, что в противоположность рационалистической модели познания и кантовскому трансцендентализму Р.Ф. выдвигает на передний план концепцию мистического познания, нашедшего исключительно глубокое выражение в интуитивизме Н.О.Лосского и концепции "непостижимого" Франка. Основной принцип интуитивизма (в логике всеединства) — "все имманентно всему". Непостижимое, по Франку, не есть непознаваемое, о его существовании мы знаем до всякого познания, соответственно познание есть прежде всего самопознание индивида в форме "ведающего неведения". К постижению бытия не ведет вообще никакой внешний путь, ибо в таком случае мы и получаем только внешнее знакомство с действительностью, к тому же ограниченное лишь данным моментом восприятия. Однако смысл познания помимо самого акта познания состоит именно в его трансцендентности. Разум при этом не исключается, но включается в систему всеохватывающего интуитивно-эмоционального (сердечного) познания мира как необходимая, но не высшая форма постижения. Таким образом, должно наличествовать внутреннее свидетельство бытия, без которого факт познания остается необъяснимым. Это внутреннее свидетельство, что показали еще славянофилы в концепции "живознания", есть вера как первичная и совершенно непосредственная очевидность, мистическое проникновение в самое бытие. Своего высшего выражения онтологизм Р.Ф. достигает в опирающейся на принципы имяславия символической онтологии Лосева и Флоренского, фактически предварившей, но на более глубокой основе, лингвистический поворот философии 20 в. В результате Р.Ф. опирается на совершенное своеобразное понимание истины (как "естины", по Флоренскому) в качестве конкретно-онтологического, живого знания, трактуемого как "добро", "норма", "должное быть". Иными словами, онтология оборачивается этикой, которая, в свою очередь, оказывается философией, историей и социальной философией. Результатом выступает пророческий и эсхатологический характер Р.Ф., ее ориентация на обоснование путей утверждения Царства Божия на Земле. Опасность этой идеи была осознана русскими мыслителями слишком поздно. Поэтому не случайно столь широкое распространение в русской культуре

различного рода утопических проектов как чисто религиозного (например, у Федорова), так и боготорческого плана (различные версии марксизма). Массовое и теоретическое сознание весьма редко ориентировалось на размеренность, порядок, законченность начатого дела и в противоположность этому провозглашало надежду на чудо, необычайный эксперимент, фантастический прожект. Обоснование подобных упований обычно сочеталось с обличением буржуазности и мещанства западной цивилизации, что, в частности, выразилось в очень раннем противопоставлении в русской мысли культуры и цивилизации. Социально-практически данная ситуация принимала форму столкновения концептов и практик богочеловечества и человекобожия, противоположность конструктивности и деструктивности (нигилистичности) которых глубочайшим образом раскрыта в знаменитом сборнике "Вехи". Системообразующей чертой подобных праксеологических социально-философских ориентации является, по Франку, изначально присущая русскому менталитету религиозная этика коллективного человечества ("общинность"), или "мы-философия". Идея единого (органичного) целого, только внутри которого индивидуум может найти свое истинное "Я" и вообще решение всех проблем, доминирует в большинстве русских философских доктрин, начиная с "учения о Церкви и соборности" Хомякова. Соответственно другой фундаментальной чертой Р.Ф. выступает глубокий и своеобразный, органически, а не индивидуалистически ориентированный антропологизм, точнее, в силу указанного синтетизма и символизма русского философского мышления, онтология по сути является антропологией и наоборот. Отсюда столь напряженные размышления в Р.Ф. о смысле жизни, ориентированном на спасение ду-

916

ши как условия спасения мира. При этом с развитием Р.Ф. в ней усиливается тенденция к персоналистическому индивидуализму (Бердяев, Шестов, Бахтин) или, по крайней мере, мягкому универсализму (Франк, И.Ильин, Лосский), ориентированных на философское обоснование путей утверждения в общественной жизни религиозно фундированных социально-правовых форм, гарантирующих права и свободы человека без атомизации общества. Противопоставление органицизма и этического персонализма постепенно начинает сниматься, чему во многом способствовала и формирующаяся символическая онтология (лосевская концепция мифа как данной в слове чудесной личностной истории). Современный этап развития духовной культуры России характеризуется возрождением национальной философской традиции, которая, будучи выраженной на философском языке конца 20 в., оказывается чрезвычайно созвучной переходному характеру национальной и мировой истории, подтверждая изначально зафиксированный профетический характер Р.Ф. (См. также Софиология, Всединство, В.Соловьёв, Франк, Бердяев, Шестов, С.Булгаков, Шпет, М.Бахтин, Флоренский, Евразийство, Карсавин.)

Г.Я. Миненков

РУССО (Rousseau) Жан-Жак (1712—1778) — французский философ-просветитель, политический мыслитель, писатель, поэт, драматург, теоретик искусства.

РУССО (Rousseau) Жан-Жак (1712—1778) — французский философ-просветитель, политический мыслитель, писатель, поэт, драматург, теоретик искусства. Основные произведения: "Рассуждения о науках и искусствах" (1755), "Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми" (1755), "Об общественном договоре, или Принципы политического права" (1762), "Эмиль, или О воспитании" (1762), "Юлия, или Новая Элоиза" (1767), опубликованные посмертно мемуары "Исповедь" (1782—1789) и др. Родился в Женеве, в семье часовщика; историческая родина — Франция, откуда эмигрировали его предки-гугеноты. Мать Р. умерла при его рождении, отец мало занимался его воспитанием. Системного образования Р. не получил, а будучи отданным в обучение ремеслу, сбежал из Женевы; в период с 1728 по 1741 скитается по Южной Европе (Швейцария, Италия, Франция), зарабатывая на жизнь случайной работой и пробуя себя в таких видах деятельности, как домашний секретарь, музыкант, переписчик нот, слуга, гувернер и эконом-мажордом. В 1741 Р. поселяется в Париже, зарабатывая перепиской нот и частными уроками. Входит в круг просветителей, с чьими идеями был знаком по "Философским письмам" Вольтера; завязывает дружеские отношения с Дидро, Кондильяком, Мальбраншем, Гольбахом и др. Активно сотрудничает в "Энциклопедии", возглавив отдел музыки и опубликовав ряд ключевых статей. В 1750 участвует в объявленном Дижонской академией конкурсе работ на тему "Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов", предложив трактат "Рассуждение о науках и искусствах", в котором полемически заостренно и парадоксально предложил (по версии некоторых руссоистов, в частности, Р. Ахрбека и И. Фетшера, — по совету Дидро) отрицательную оценку роли науки и искусства, резко критикуя соответствующее, по его оценке, художественной искусственности падение нравов. Тем самым Р. была сформулирована позиция не только альтернативная идеалам Просвещения, но и разрывающая традиционный для Европы синкриз этики и эстетики: "науки, литература и искусство... обвивают гирляндами цветов оковы, оковывающие людей железные цепи, заглушают в них естественное чувство свободы..., заставляя их любить свое рабство и создавая так называемые цивилизованные народы... Наши души развращались, по мере того как совершенствовались науки и искусства". Благодаря этому сочинению, вместе с премией в конкурсе к Р. пришла слава

оригинального мыслителя, еще более упрочившаяся после публикации "Рассуждения о происхождении и основах неравенства между людьми" и "Рассуждения об общественном договоре". Бегство из Франции в Женеву спасло Р. от ареста, но не от преследований со стороны швейцарских властей. Изоляция Р. была усилена тем, что вынужденный внешний отрыв от "Энциклопедии" трансформировался в личный разрыв (многолетняя ожесточенная полемика с Вольтером, резкая критика энциклопедической статьи "Женева" по вопросу приписываемых женеvским пасторам социанских взглядов, что играло на руку клерикальным противникам "Энциклопедии", добивавшимся ее запрещения). В 1765 был вынужден отказаться от женеvского гражданства и покинуть континент. В 1766—1767 живет в Англии; однако, поссорившись с пригласившим его Юмом, возвращается во Францию, где в силу болезненной мнительности, заставляющей его видеть в некоем "нежно любимом" Дидро, Гольбахе и других друзьях своих "ненавистников" и тайных преследователей, ведет уединенный образ жизни, добывая пропитание переписыванием нот и ища утешения в мемуарах и одиноких прогулках ("природа всегда улыбается мне"). Чувство безысходного одиночества, характеризующее глубоко пессимистическое умонастроение последних лет жизни Р., выражается как в крайнем индивидуализме ("я не должен и не хочу заниматься ничем, кроме себя"), так и в интенции к масштабным мрачным обобщениям ("общительная и любящая личность" неизменно обречена на непонимание, зависть, неприязнь и, в ито-

917

ге, — на одиночество и утрату иллюзии: все... мысли о счастье в этой жизни оказались химерами"). Содержание и эмоциональная окрашенность произведений этих лет ("Исповедь", "Диалог", "Прогулки одинокого мечтателя") дают основание для высказанной в рамках экзистенциализма оценки Р. как одного из своих предтеч. В 1778, поселившись по приглашению одного из своих почитателей в его имении Эрменонвиль, Р., будучи тяжело больным, уходит из жизни. Был похоронен в Эрменонвиле, на острове среди озера; в 1791 по решению Законодательного Собрания прах Р. был перенесен в Париж. Специфика философских взглядов Р., равно как и истоки его личной трагедии, во многом определялись тем статусом, который его концепция объективно занимает в традиции Просвещения: философия Р. может быть оценена как рефлексия Просвещения над своими основаниями, своего рода метауровень просветительской идеологии, с одной стороны, органично генетически связанный с ней и семантически к ней сводимый, с другой — выходящий за ее рамки. Фундаментальные для Просвещения и эксплицитно декларируемые Р. натурализм, сенсуализм, естественное право, подвергаясь пристальному аналитическому рассмотрению, раскрывают в общем контексте философской системы Р. свое новое содержание, во многом означающее если не выход за рамки просветительской парадигмы, то постановку вопросов, в перспективе выводящих за ее пределы. Прежде всего это проявляется в критике Р. общественного прогресса: если исходное (естественное) состояние человека есть состояние счастливого детства или "первобытное состояние, в котором он вел спокойную и счастливую жизнь", то промышленное развитие ремесла и сельского хозяйства (или, в терминологии Р., "железо и хлеб") "цивилизовали людей и погубили род человеческий". Внешне это проявилось в возникновении неравенства, которое поступательно "растет с последовательным развитием человеческого ума". Вразрез с традицией Просвещения причину этого Р. усматривает не в невежестве, а в имущественном неравенстве: "первый, кто напал на мысль, огорожив участок земли, сказать: "Это мое" — и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества". Таким образом, "неизбежным следствием обработки земли был ее раздел", а имущественное неравенство, в свою очередь, закрепляется в неравенстве политическом, наиболее ярким выражением которого является деспотизм как "последний предел неравенства и крайняя точка, которая замыкает круг и смыкается с... от-правной точкою", т.е. равенством, в том смысле, что "отдельные лица вновь становятся равными" в своем бесправии ("они суть ничто") перед деспотом. Однако за этим внешним проявлением "крайнего разложения" цивилизованного общества Р. усматривает и более глубокое, внутреннее основание его неблагополучия: разрыв между подлинной человеческой сущностью и ее цивилизованными проявлениями. В социальной среде для индивида оказывается "выгоднее... казаться не тем", кем он есть в действительности: для цивилизованного общества "быть и казаться — это уже вещи различные". Такая постановка вопроса задает сразу несколько семантических векторов, выводящих за пределы просветительской парадигмы: во-первых, данной концепцией закладываются основы философского анализа феномена отчуждения, ибо, согласно Р., фундаментальной сущностью человека является свобода, в том числе и свобода быть несвободным, т.е. реализовать себя не в соответствии, а в рассогласовании со своею подлинной природой, в силу чего в социальном контексте человек познает себя внешним по отношению к самому себе: "чем больше накапливаем мы новых знаний, тем более отнимаем мы у себя средств приобрести самое важное из всех; так что по мере того, как мы углубляемся в изучение человека, мы в известном смысле утрачиваем способность его познать"; тем самым антропология выводится за рамки представлений о "естественности" человека как данности, а концепция Р., видя выход и спасение в том, чтобы уйти в самого себя, представляет собой первый импульс к началу поворота философской концепции человека от традиционных физикалистских и рационалистских подходов к экзистенциальному рассмотрению личности. Во-вторых, помещая в основание своей концепции социально фундированное рассогласование подлинной сущности человека и его внешней "кажимости" (Р. утверждает, что объективный наблюдатель со стороны составил бы о людях мнение как раз обратное тому, что они представляют собой в действительности), Р. в своей диспозиции "быть" и "казаться" задает

философскую интенцию, впоследствии развившуюся у Канта в оппозицию "вещи-в-себе" и явления, выводя гносеологию за рамки безмятежного сенсуализма (традиция генетического сопоставления философии Канта с концепцией Р. заложена Кассирером в работе "Руссо. Кант. Гёте"); с другой стороны, тот же основанный на оппозиции "быть" и "казаться" вектор приведет в перспективе к социально-психологическим аппликациям психоанализа — см. "Иметь или быть" (Фромм). В-третьих, указанная позиция Р. задает радикально новое направление в осмыслении социальной миссии философии, предельно широко раздвигая рамки самой идеи Просвещения и включая в него, прежде всего, рефлексивные ус-

918

тановки философии на самосознание: социальная жизнь как ориентированная вовне должна быть дополнена ценностной ориентацией как индивида, так и общества в целом, вовнутрь, — интенцией "уйти в самого себя и прислушаться к голосу своей совести". Таким образом, просветительский пафос вразумления человечества дополняется у Р. принципиально новым для философии пафосом своего рода экзистенциального просвещения — очеловечивания разума. Центральной проблемой социальной философии Р. является проблема власти, рассмотренная в ее как ретроспективной, так и в перспективной эволюционных проекциях. Именно в области данной проблематики Р. демонстрирует выражение классической просветительской позиции, на основании чего и может быть отнесен, несмотря на указанную выше альтернативность, к данной традиции. Во взглядах Р. может быть отмечен программный изоморфизм рассмотрения отношения человека ко внешней природе как таковой, к естественному (природному) праву другого человека и к собственной природе (сущности). Так, если в исходной ситуации "задушевной близости" с природой человек находился и в таком же согласии со своею собственной природой, люди "жили свободными, здоровыми, добрыми и счастливыми, поскольку могли быть таковыми по своей природе". Однако развитие власти человека над природой оборачивается и формированием властных отношений внутри общности: человек оказывается "подвластен... всей природе, и в особенности себе подобным". "Подобно тому, как, чтобы установить равенство, пришлось совершить насилие над природой, так и для того, чтобы увековечить право рабовладения, нужно было изменить природу". Прогресс того, что Р. называет "способностью к совершенствованию", рано или поздно "приводит человека к той мере цивилизованности, которая превращает его... в тирана самого себя и природы". Таким образом, в контексте, который гораздо шире, нежели просто экологический, Р. ставит под сомнение бесспорную для Просвещения позитивную оценку экспансии человека в природу и экстенсивного развития производства: "погрязший в преступлениях и пороках и впавший в отчаяние род человеческий", по оценке Р., не может, тем не менее, "ни вернуться назад, ни отказаться от сделанных им злосчастных приобретений" (ср. идеи гуманитарного переосмысления основоположений культуры, ставших сугубо технологическими, в философских концепциях Хайдеггера, Л.Мэмфорда и др.). В общей атмосфере просветительского пафоса видения человека как повелителя и преобразователя природы Р. высказывает взгляды на цивилизацию, в которых трудно не усмотреть ранний аналог идей Франк-

фуртской школы о европейском ("мужском") типе цивилизации и рациональности как основанных на презумпции подчинения природы человеку, что оборачивается и деформацией, подчиненностью его собственной непосредственной сущности (природы) интегрально-дедуктивным принципам — см. **"Диалектика Просвещения" (Хоркхаймер, Адорно)**. Наряду с этим, Р. вплотную подходит к формулировке принципа амбивалентности властных отношений: "очень трудно привести к повиновению того, кто сам отнюдь не стремится повелевать, и самому ловкому политику не удастся поработить людей, которые не желают ничего другого, как быть свободными". Такой подход, с одной стороны, намечает контуры проблематики, прямая фокусировка на которой задаст в середине 19 в. парадигму рассмотрения власти через призму не субъекта, но так называемого "объекта" властных отношений (концепции массы и толпы в политической философии и антропологии: Г.Тард, Ортега-и-Гассет, Ж.Бодрийяр и др.). С другой стороны, анализируя стремление к свободе, Р. полагает основной характеристикой свободы ее разумность (своеволие как "разум в бреде"), — в противоположном случае превратно понятое стремление к свободе приводит к смыканию экстремальных социальных групп, семантической неразличимости равно неконструктивных своеволий и господина, и раба: "наиболее могущественные или наиболее бедствующие, основываясь на своей силе или на своих нуждах, стали приписывать себе своего рода право на имущество другого". (Аналогичные идеи позднее будут фундированы в концепциях правящей элиты: см. Г. Моска о борьбе угнетенных как тенденции образовать замкнутую элиту, тождественную ныне правящей; К.Мангейм и А.Турен о равной степени идеологичности как апологии, так и утопии.) Выход из тупика прогресса Р. видит не в прямом алармистском возврате к природе ("вернуться в леса и жить с медведями" — это, по оценке Р., вывод, который вполне в духе его противников), но в возврате к собственной природе (сущности) человека, предполагающей его самоосуществление в качестве неотъемлемой части общества как нерушимой целостности. Иначе говоря, выход — в создании такого социального устройства, в рамках которого "каждый из нас отдает свою личность и всю свою мощь под верховное руководство общей воли, и мы вместе принимаем каждого члена как нераздельную часть целого". Такой формой социальности может быть, по Р., особая "ассоциация", предполагающая своего рода холизм, в рамках которого "каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы таким же свободным, каким был раньше". Р. фундирует возмож-

ность такого холизма социальной моделью "общественного договора", направленной "к полному отчуждению каждого члена со всеми своими правами в пользу общины", однако, поскольку "нет ни одного участника, по отношению к которому остальные не приобретают того же права, какое они ему уступают по отношению к себе, то каждый снова приобретает все, что он теряет" (сравните с гегелевской концепцией любви как отношений, в которых личность обоюдно отдает себя другому, но во встречном векторе самоотдачи другого вновь воссоединяется со своей сущностью и обретает целостность). Этот контекст предельно актуализирует во взглядах Р. педагогическую составляющую. Основываясь на принципах сенсуализма, Р. исповедует очевидный педагогический оптимизм, причем его эдукационизм (лат. *educatio* — воспитание), основанный на презумпции уважения личности ребенка, гармоничного сочетания и трудового воспитания, недопущения форсирующего и иного насилия над естественным процессом созревания ума, неприемлемости механического заучивания неосмысленных сведений, ориентации на обучение самостоятельному мышлению, максимального развития природных способностей и т.п., — объективно заложил фундамент радикальной и масштабной реформы педагогики 18—19 вв. (начиная от И.Г. Пестолоцци). Дифференцируя воспитательный процесс в различных типах общества, Р. полагает, что в условиях "ассоциации общественного договора" возможно общественное образование и "воспитание в правилах, предписываемых правительством, и под надзором магистров, поставленных сувереном" (идеал такой воспитательной системы непременно включает в себя замещение свойственной индивидам "любви к себе" — "страстью к отечеству"). В наличных же условиях необходимым требованием правильного воспитания Р. объявляется изоляция воспитуемого от бесконтрольного влияния далекой от совершенства социальной среды: домашнее воспитание и воспитание на лоне природы — с акцентом не на общественно значимые (гражданские), но па сугубо частные добродетели частной жизни, в первую очередь, семейной (при этом собственных пятерых детей Р. сдал в приют из соображений необходимости государственного воспитания). В области эстетики Р., с одной стороны, декларативно ратая за граждански патриотическое искусство (критика "не мужественного" рококо и темы любви в поэзии, драматургии и прозе как наносящей ущерб их гражданственному пафосу), с другой же — в реальном художественном творчестве выступил с сенсуалистических позиций основоположником такого художественного направления, как сентиментализм. В области музыки был сторонником спонтанного мелодического начала как "языка страстей" в противовес рационалистической программной музыке; на аналогичных основаниях в живописи делал акцент на динамике рисунка в противовес колористике. Является автором ряда опер, музыкальных комедий и романсов, а также изобретателем новой системы нотной записи. Идеи Р. не только оказали сильнейшее влияние на философскую традицию, но и неоднократно вдохновляли социальных реформаторов на их воплощение в жизнь. Радикализм заключительного (якобинского) этапа Великой французской революции всецело реализовался под знаменем руссоизма; якобинский Конвент в полном соответствии с требованиями "гражданской религии" Р. ввел деистический культ. Позднее идеи Р. поднимались на щит практически всеми социально-демократическими движениями 18—20 вв.: как в Западной и Восточной Европе (соответственно: программы М. Робеспьера, Г. Бабефа и произведения, посвященные творчеству Р., Г. Плеханова, В. Засулич), так и в Азии, Африке, Латинской Америке (Ф. Кастро, Л. Сенгор и др.). В области развития художественного метода многие принципы сентиментализма Р. были унаследованы романтизмом. Р. оказал заметное влияние и на разворачивание идей Просвещения во внеконцептуальной культурной традиции (например, утопические романы Т. Деляроша "История галлигенов" и Руи "Моральный перегонный куб"). [См. также **Общественного договора теория, "Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми" (Руссо).**]

М.А. Можейко

С

САД (Sade) Донасьен-Альфонс-Франсуа де (1740—1814) — французский писатель, автор политических трактатов,

САД (Sade) Донасьен-Альфонс-Франсуа де (1740—1814) — французский писатель, автор политических трактатов, гражданских речей и петиций, системной социальной утопии, литературных дневников, пьес и эротических романов. Родился в Париже, в аристократической семье. Образование — школа иезуитов, частные учителя-аббаты, кавалерийское училище. Участвовал в Семилетней войне; прожил бурную и трагическую жизнь, включавшую тюремные заключения (27 лет), побеги, разорение и клинику для душевнобольных, где и закончилась его жизнь. Неоднозначность творчества С. обуславливает и неоднозначность его статуса в историко-философской традиции: моделируя феномен адаптации (и, соответственно, редукции) идеалов Просвещения в массовом сознании, произведения С., будучи актуализированными в культуре постмодерна, выступают как специфический тип неклассического дискурса, осуществившего гипертекстовую перекодировку классического культурного контекста. Философский интерес представляют не столько непосредственные взгляды С., сколько тот резонанс, который они вызвали

— начиная от современной ему традиции до постмодерна, в силу чего анализ его творчества возможен в качестве адекватного лишь посредством параллельного движения в названных плоскостях. Общефилософские воззрения С. при выраженном атеистическом характере и очевидной материалистической ориентации (в частности, им эксплицитно высказывалась мысль о "самодвижении материи") наивны, бессистемны и отличаются предельным эклектизмом: "природа — это фантом. Все есть Бог. Физическое зло, вредящее одним, служит для счастья других. С точки зрения Всевышнего в мире нет ничего плохого. Все относительно. То, что в обществе считается злом, завтра может предстать в образе добра. Законы общества установлены людьми, но исходят они от Бога. Дав миру толчок, Создатель определил принципы, на которых возникли первые законы, на которых держится все сущее". С. движется в русле просветительской традиции: "я, содействуя в какой-либо мере развитию Просвещения, посчитаю себя вполне удовлетворенным". Фактически даже с точки зрения жанра, например, роман "Тереза-философ" представляет собой типичный "роман воспитания", аналогичный "Эмилию" Руссо, "Вильгельму Мейстеру" Гёте, "Господину Николя" Р. де ла Бретона или "Странствиям Франца Штернбальда" Л. Тика, и так же, как и они, предполагает в качестве исходной авторской презумпции признание значимости индивидуального характера воспитуемого и принцип разумного эгоизма ("дайте почувствовать ученикам необходимость добродетели, от которой зависит их собственное счастье, тогда они будут достойными людьми благодаря эгоизму"). Выражая в качестве феномена постпросветительской культуры кризис гражданского пафоса идеалов Просвещения, творчество С. центрируется на индивидуально-интимной сфере, в свою очередь, сфокусированной на эротике. Ориентация Просвещения на когнитивный идеал естествознания оборачивается у С. натуралистической редукцией не только эмоционально-психологической, но и рациональной сферы к физиологии: "характер наших страстей диктуется строением наших органов, расположением тканей и движением соков внутри нашего организма. Та сила, с которой страсти волнуют нас, определяет и сам строй наших мыслей, и наше поведение". Если "человек" Ламетри — это "человек-машина", то "человек" С. — это механически заданная и потому легко прогнозируемая машина желаний, и "если подойти поближе, окажется нетрудным понять любой из движущих человеком механизмов, а поняв одни, нетрудно понять и все". Тезис Гольбаха "любые наши поступки необходимы" служит у С. обоснованием своего рода сексуального фатализма: "жалкие смертные, вы воображаете, что способны справиться со страстями, которыми наделила вас природа!" В практическом приложении этот фатализм парадок-

921

сальным образом проявляет себя в эротическом волюнтаризме: "пусть вас не сдерживают никакие ограничения", включая "полное право принудить женщину..., если только мы почувствуем к ней хоть какое-нибудь влечение", не взирая даже на возрастные ограничения ("прохожий обладает правом сорвать плод с дерева и, разумеется, съесть его спелым или зеленым, следуя своим наклонностям"). Вместе с тем аналитика человеческой сексуальности в творчестве С. во многом выступает предвосхищением идей сюрреализма (А.Бретон отмечает "интегральность мысли и жизни" С., чья "воля к моральному и сексуальному освобождению безупречна", — интегральность, без которой "сюрреализм не может обойтись"), традиции психоанализа и исследований соотношения сексуальности с комплексами "власти-знания" Фуко. В частности, С. постулировал глубокую имманентную связь сладострастия и власти: "ни одна страсть, несомненно, не сравнится по силе со стремлением повелевать", однако, будучи редуцированным и тем самым реализованным в сексуальной сфере (зеркальный прообраз модели сублимации у Фрейда), импульс к власти не приобретает форм открытой асоциальности; будучи же "лишенным возможности употребить свою маленькую власть в гареме", "когда человек, окружив себя рабынями, вынужденными удовлетворять все его прихоти, черпает наслаждение в их покорности", человек, по мнению С., как носитель импульса к власти становится потенциальным источником агрессии: "отнимите у человека все тайные средства, которыми он может избавить себя от той доли деспотизма, что ему вложила в душу природа, — и он тут же перенесет его разрушительное действие на окружающие предметы, беспокоя тем самым правительство". Фокусировка внимания С. на перверсивных формах эротизма, обусловившая его скандальную славу как у современников, так и в культурной традиции, по замыслу выступает средством создания в специфическом материале (как знаках кодирования) своего рода гипертекста. По оценке Ж.Лели, "подобно натуралисту Кювье, который по скелету ископаемого умел полностью восстановить строение этого животного, маркиз де Сад, исходя из рудиментарных проявлений собственной алголагнии... построил гигантский музей садомазохистских перверсий; и хотя это сооружение оказалось украшенным всеми прелестями поэзии и ораторского искусства, оно, тем не менее, предстало нашему взору в качестве самой что ни на есть скрупулезной и эффективной научной дисциплины", — сенсационность и экзотичность вклада С. в культурную традицию заключалась "лишь в качестве способа записи". Смоделированный в процедуре деконструкции (посредством деструкции традиционных моральных норм и реконструкции материала в новую систему) гипертекст С. позволяет обрести дискурсивную форму экспликации и экспрессии тем сферам человеческого существования, которые традиционно считались невербализуемыми (ср. идею Лакана о вербальной артикуляции бессознательного). Согласно интерпретации Р.Барта, "С., опережая Фрейда и вместе с тем переворачивая его, превращает сперму в субститут слова (а не наоборот)", — "субъект действия, в наиболее глубинном определении, — это не тот, кто обладает властью

или удовольствием; это тот, кто удерживает управление сценой или управление фразой (...всякая садовая сцена есть фраза особого языка)". В этом контексте эротическая перверсия изоморфна фигуре деконструкции, а сексуальный волюнтаризм С. выступает эквивалентом программной нарративности постмодерна, отрицая, как и нарратив, возможные легитимации дискурса, делящие языковые игры на дозволенные и запретные. В процедуре деконструкции получена садовая утопия политической реформы Франции, содержащая в себе идеи дехристианизации ("в течение шести месяцев мы покончим с религией", ибо низвергнув трон кесаря, "гражданин республики... не обязан стоять на коленях перед мнимым существом"); демократических свобод ("владея свободой совести и печати, нам остается совсем немного, а именно присоединить к этим свободам свободу действия, исключив, разумеется, те действия, которые прямо подрывают существующие формы правления"); коммунальности ("обучайте молодежь превосходным началам общечеловечности"); гуманизма ("пускай же человеколюбие, братство, благотворительность отныне диктуют нам обязанность друг по отношению к другу"). Однако просветительно-гуманистические послышки утопии С., образуя целостность, которая организована как ризома, задают гипертексту неожиданно новые плато смысла и, в частности, плато экстремального тоталитаризма, "республики, огороженной проволокой" (по оценке Камю) как перверсии республиканского идеала. Так, совершенно справедливо полагая, что "страна никогда не станет богатой, если число жителей в ней превзойдет имеющиеся в наличии средства к существованию", С. моделирует демографическую политику, основанную на поддержании оптимального уровня населения варварскими методами: "когда вы увидите, что ребенок не сможет в будущем принести пользу обществу, сразу же отстраните его от материнской груди, прибегнув к единственно разумному средству сократить численность населения". Аналогично, исходя из бесспорного для тех времен тезиса о необходимости социальной активности граждан для общественного прогресса, С. предлагает в качестве механизма ее стимуляции государственно санкциониро-

922

ванный, возведенный в ранг закона аморализм: "моральное разложение, содействуя установлению полезной для государственной машины нравственности, почти неизбежно приводит к возрастанию общественной активности граждан республики" (так, например, высокоморальная норма "не убий" лишает государство возможность организовать внутренние войска и тем более вести войну). Проповедь равенства и свободы оборачивается требованием упразднить любовь как исключительное отношение, подавляющее права других индивидов, и "обязать женщин заниматься проституцией, если они сами этого не желают", а также "установить законы, способные принудить женщину уступить любовному пылу того человека, который ее пожелает, так что в силу подобного права мы сможем насильничать женщине в полном соответствии с законом". В качестве аналогичного плато перверсии смысла обнаруживает себя аргументация С. необходимости отмены смертной казни (в частности, за убийство): и преимуществом наличия одного трупа вместо двух, и отсутствием у закона необходимой для убийства аффективности, и даже метафизическим этюдом о том, что "если жизнь... неуничтожима..., при насильственном изменении форм, присущим тем или иным созданиям, мы не наносим никакого вреда природе. Напротив, наши действия приносят ей только выгоду, ведь мы представляем в ее распоряжение первоматерию, необходимую для дальнейшего творения". На одном смысловом плато сплетены в подвижную ризомальную конструкцию языки математической выкладки, просветительской апелляции к натуре и схоластизированной метафизической традиции, задавая текст С. как интертекстуальный гипертекст, характеризующийся релятивностью семантики, открытостью для нарративного конструирующего прочтения и свободы деконструкции, что объясняет актуализацию творчества С. в контексте философии постмодерна: "в творчестве Сада распределение философского дискурса и литературных картин подчиняется законам многосложной архитектуры" (Фуко). Центральным ракурсом видения творчества С. в постмодерне, таким образом, является его язык как манера письма в постмодернистском смысле этого слова. "Задача, которую садовское письмо разрешает с неизменным триумфом, состоит в том, чтобы взаимно контаминировать эротику и риторику, слово и преступление, внезапно вводить в цепь условностей социального языка подрывные эффекты эротической сцены, при том, что вся "ценность" этой сцены почерпнута из языковой казны" (Р.Барт). По оценке Барта, "любовный код" С. метафоричен, и смысл эротической сцены как текста (фразы) "может существовать лишь потому, что эротический код сполна использует саму логику языка, проявляющуюся благодаря синтаксическим и риторическим приемам. Именно фраза (ее сжатия, ее внутренние корреляции, ее фигуры, ее суверенное продвижение) высвобождает сюрпризы эротической комбинаторики и обращает паутину преступлений в древо чудес... Предельно заостряя, можно сказать, что садическое преступление существует лишь в меру вложенного в него количества языка — и не потому, что это преступление грезится или рассказывается, а потому, что только язык может его построить". Культивация С. кодовой грамматики текста позволяет классикам постмодерна интерпретировать его творчество как реализованное в эротической грамматике (порнограмматике) кодирование самых разнообразных феноменов: феноменологии и внутренних механизмов террора как экспликации "скрытого импульса революционных масс", умертвивших Монарха, Бога и Человека "во имя общественного блага" и "во имя суверенитета Народа" (Клоссовски); деструктивной теологии революции как "режима без закона" и конструктивной теологии суверенного сознания, недоступного в своей суверенности террору насилия (Бланшо); дискурса принципиально недискурсивных практик, наделяющий языком те сферы, которые до С. были зоной молчания: телесности, на-

слаждения и насилия (Батай), свободы бунта (Камю), сексуальности (Фуко), извращения (С. де Бовуар). Фуко причисляет С. к авторам, обозначаемым им как находящиеся в "транс-дискурсивной ситуации" — *istraurateurs*, т.е. не просто создающих апологетическую традицию, но задающих новый тип дискурса, открывающий возможность концептуально вариативного плюрализма своего разворачивания, выходящего далеко за пределы канона исходных текстов, но заставляющего, тем не менее, периодически возвращаться к "переоткрытию автора", *istraurateur* — подобно тому, как современная культура вновь и вновь переоткрывает для себя С.

М.А. Можейко

САЛЛИВАН (Sullivan) Гарри (1892—1949) — американский социальный философ, психиатр и психолог; автор оригинальной концепции психиатрии как научной дисциплины о межличностных взаимоотношениях.

САЛЛИВАН (Sullivan) Гарри (1892—1949) — американский социальный философ, психиатр и психолог; автор оригинальной концепции психиатрии как научной дисциплины о межличностных взаимоотношениях. Представитель неопрейдизма. Доктор медицины (1917), профессор. Окончил Чикагский колледж медицины и хирургии (1917). При жизни С. опубликовал единственную книгу "Концепции современной психиатрии" (1947). Ученики и последователи С. опубликовали его книги "Межличностная теория психиатрии" (1953), "Психиатрические беседы" (1954), "Клинические исследования в психиатрии" (1956), "Шизофрения как человеческий процесс" (1962), "Психопатология личности" (1972) и др. Дистанцировавшись от некоторых биоло-

923

гизаторских подходов психоанализа, С. осуществил его социологическую модернизацию, создав "межличностную теорию психиатрии", утвердившую реальные и воображаемые межличностные отношения в качестве главной детерминанты психической эволюции человека. Как отмечал С., "личность никогда не может быть изолирована от комплекса межличностных отношений, в которых она живет". По мысли С., представления о целостности отдельной личности являются мифом: он разработал концепцию личности как многокомпонентной системы, являющей собой продукт межличностных отношений и существующей только в них. Согласно С., личность оказывается лишь "квазистабильным фокусом в системе межличностных отношений" или "относительно устойчивой моделью повторяющихся межличностных ситуаций, характеризующих человеческую жизнь". Главным мотивом социального поведения С. рассматривал гомеостазис. В контексте социально-исторической изменчивости природы межличностных отношений, С. вычленил ряд стадий онтогенетического развития личности. В качестве основных элементов структуры личности С. полагал: 1) систему динамизмов (особых энергетических образований, обеспечивающих удовлетворение потребностей и проявляющихся в межличностных отношениях). "Динамизмы", как полагал С., суть механизмы мышления и памяти, реализующие, в частности, функцию защиты от внешнего беспокойства; 2) систему персонификаций (сформировавшихся образов себя и окружающих, стереотипно определяющих отношение к себе и другим); 3) систему когнитивности (когнитивных процессов), включающую в себя "прототаксис" — инфантильное, бессвязное течение и переживание идей, "паратаксис" — фиксацию связей лишь между связанными во времени событиями, безотносительно к их логическому значению и "синтаксис" — оперирование символами, значение которых принимается и разделяется социальной группой. В качестве основного механизма защиты личности С. рассматривал "систему самости", являющую собой особую инстанцию личности, санкционирующую и запрещающую различные образцы поведения в зависимости от конкретных межличностных ситуаций. Основной целью собственных теоретических и практических разработок С. считал формирование адекватного приспособления личности к окружающим людям посредством развития ее защитных механизмов. Разработал метод "психиатрического интервью" ("психиатрической беседы"), обеспечивающей активное воздействие психиатра на межличностную ситуацию. Оказал влияние на развитие модернистских версий психоанализа, психиатрии, психологию и социологию малых групп.

А.Ю. Васкевич

САМОСОЗНАНИЕ — (само-со-знание)

САМОСОЗНАНИЕ — (само-со-знание) — противоположное осознанию внешнего мира (объекта) переживание единства и специфичности "Я" как автономной (отдельной) сущности, наделенной мыслями, чувствами, желаниями, способностью к действию. Включает в себя процессы самопознания (само-познания), самоидентификации, самоопределения. Внешне проявляется как система предъявляемых (явно и неявно) самооценок и оценок других, помещающаяся в основание задаваемой модели познавательных и социальных дистанций, позволяющих мне определять мое место в системе складывающихся вне меня связей и отношений как в теоретическом, так и практическом их срезе, а также вырабатывать механизмы самоутверждения меня в мире и самозащиты меня от мира, определяющие индивидуальные качества личности. Это вынесение себя и своего сознания вовне дополняется и фундируется обращением индивида

на самого себя, направленностью сознания на самое себя, т.е. "вовнутрь". С. есть осознание собственных ценностно-символических оснований, предельных смыслов, задающих меня, мои знания, мои возможности отношения с миром и с самим собой. В С. "Я" познает себя и свое сознание, оценивает свое знание, т.е. собственные условия-предпосылки, как бы наблюдая себя со стороны, выходя за собственные пределы, одновременно оставаясь в них (последнее верно только для западной традиции). Отделяя сущности от данностей с помощью мышления (в восточной традиции — отстраняясь от мира), "Я" в понимании простирает субъективное отношение к предмету, другому и себе как рефлексирование, переинтерпретацию и реорганизацию смысловых структур своего бытия (в восточной традиции — "снимая" субъективное и иные привязки к внешнему миру, а тем самым и саму возможность "Я"). И в восточной и в западной версиях речь идет о самоочищении сознания (выявлении "чистого" сознания) в процессах познания и самопознания. Однако это принципиально разные ориентации: Восток проговаривает необходимость элиминации мышления, возможности безобъектного ("не вовлеченного") сознания, снятия С. (будь то в пассивном пути дао или активных практиках йоги или дзена). Запад принципиально настаивает на опосредовании процессов осознания мышлением, интенциональности сознания (его направленности всегда "на", его необъяснимости из самого себя), его переводимости и постоянном переходе в С. По сути, речь идет о двух различных установках: негативной (Восток) и позитивной (Запад). Позитивная установка предполагает переопределение позиций в смысловых полях, изменение смысловых границ и систем ценностей ("видений" — неокантианство, "горизонтов" — феноменология, "пер-

924

спектив" — символический интеракционизм, ситуаций" — прагматизм и т.д.). Она предполагает реализацию "проекции", "объективации", "означиваний", т.е. "привязку" к внешнему, удержание себя в мире, а также различение осознаваемых и неосознаваемых (бессознательное) мыслительных процессов (психоанализ, философия жизни и др.) и признание различных состояний — резче: множественность — "Я" (открытие разных типов рациональности и изобретение схем работы со многими знаниями). В конечном счете эти разные ориентации породили и разные техники работы с собой и своим сознанием — прежде всего медитацию (Восток) и оформляемую в мышлении и посредством мышления рефлексию (Запад). При этом рефлексия может быть рассмотрена как способ перехода от "неявного" в С. (бессознательного, латентного, личностного и т.д.) к явному, но не через работу с предметными содержаниями (смутными или, наоборот, самоочевидными), что есть проблема и задача когнитивных практик (стратегий), но через выявление субъективных отношений к неявному, т.е. через его проблематизацию и выявление лакун, не заполненных знанием и готовыми схемами действия, рационализированными в мышлении; или — другая сторона этого же — через вписывание себя в контексты ситуаций и действий. Рефлексия не имеет собственных содержаний, она есть своего рода остановка в мышлении, попытка увидеть себя в прошлом (в сделанном, прожитом) с поиском в нем опор для определения векторов движения и выявления его смыслов, через понимание (не транслируемых в рационально оформляемых в мышлении схемах) личностных контекстов. Таким образом, речь как раз и идет о проявлении своих самоидентификаций и самоопределений в прошедших жизненных и познавательных ситуациях, выявлении наличных знаний и способов (методов) работы с ним для определения через себя новых возникающих ситуаций (или, в данном случае, действительности). Коль скоро ситуация не может быть определена из самой себя, она должна быть осмыслена в более широкой рамке. Такой предельной рамкой выступает трансцендированное вовне (само) сознание социума — его культура, задающая предельные границы возможных (улавливаемых) для любого "Я" смыслов и координаты для самоидентификаций и самоопределений — абсолютизируемые в культуре ценности и символы. С. культуры, в свою очередь, наиболее адекватно схватывается (проявляется) в философской и/или методологической рефлексии, задающей, соответственно, видения, горизонты, перспективы, ситуации и т.д. для специфицированных и индивидуализированных С. Сознание не локализуемо в каждом отдельном субъекте, оно тотально. Мысль (идея) случается, она развивается и разрабатывается мышлением, фиксируется и переинтерпретируется в рационализированных системах знания, но не вырабатывается в мышлении. Последнее структурируется и процессуализируется, развивается в той или иной традиции культуры. Сознание же, в силу своей тотальности и целостности ("нерасчлененности") реализуется как С., как способность быть "здесь-и-теперь" в культуре через различные состояния сознания и множественность в культуре через различные состояния сознания или множественность сознаний, обуславливающих возможные познавательные процедуры. Установка на осознание сознанием самого себя задана в философии Нового времени Декартом в его "cogito ergo sum": "Если я осознаю, что любые мои действия, в том числе сомнение и отрицание, есть проявление мышления (и, следовательно, оно неустранимо, неотрицаемо), то я как субъект мышления осознаю себя существующим". Установка на С. как наблюдение внутреннего опыта, деятельности и способов ее проявления была сформулирована Локком. Как осознание собственных содержаний сознанием трактовал С. Лейбниц. Переинтерпретация соотношения осознания внешнего мира и С. принадлежит в новоевропейской традиции Канту: "Сознание моего собственного наличного бытия есть одновременно непосредственное осознание бытия других вещей, находящихся вне меня". При этом С. может схватываться как в логической (через сопоставление представлений), так и в трансцендентальной (через установление связи представления с познавательной способностью) рефлексиях. Гегель переинтерпретировал проблему в "Философии духа"

как процессуальность саморазвертывания духа в его рефлексии о самом себе. "Перевернул" же проблему Фихте, у которого не сознание реализуется "в" и "через" С., а "Я полагает само себя, свое собственное бытие", именно "Я полагает не-Я", т.е. сознание не дано, а задано, порождает себя (синтез Я и не-Я задается в абсолютном Я). Момент предзадаваемости С. структурами практик и культурными формами актуализировала "философия действия" или "социального активизма" (соответственно — марксизм и особенно неомарксизм и неогегельянство). Тема горизонта "жизненного мира" и феноменологической редукции введена феноменологией (специально разрабатывалась в феноменологической социологии), а тема выявления экзистенции как основы С., оставляющая человека один на один с голосом собственной совести в страхе перед "небытием" ("ничто", "пустотой" и т.д.) — экзистенциализмом. Новый поворот проблематике С. задала ее психологизация и социологизация, пошедшая по пути расщепления "Я": соотношение субъективного, отраженного (зеркального) и

925

ролевого Я в структурно-функционалистских версиях социологии личности; структур "сверх-Я", "Оно" и "Я" во фрейдизме; структур "I" и "те" в символическом интеракционизме; проблема "Я — Я" и "Я — Он" в концепции аутокоммуникации; соотношение отношений "Я — Ты"/"Мы" и "Я — Он"/"Они" ("Оно") в диалогических концепциях и т.д. С другой стороны, в рамках социологии С. рассматривается как присущее не только индивиду, но и социальной группе, классу, этносу, обществу в целом, когда они осознают себя субъектом практической и познавательной деятельности, а также вырабатывают общие идеалы и понимание собственных интересов. В данном случае С. понимается как единство самопознания, эмоционально-ценностного отношения к себе, самоориентации и саморегулирования социальных субъектов, проявляемое в их поведении, деятельности и общении. Внутренним механизмом саморегулирования действенно-волевой сферы С. выступают системы самооценок социальных субъектов, которые закладывают основы их мировоззрений и могут быть институционализированы как отдельные от этих субъектов системы идеологических представлений или идеологии. В современных философских подходах в целом происходит перенесение акцентов с познающего на познаваемый субъект, само С. трактуется не как начало, а как итог реконструкции в познавательных процедурах действий субъектов в рамках той или иной культуры, которая, в свою очередь, понимается как фиксируемая в языковых (дискурсивных) практиках и представляющая собой нецентрированный гипертекст. Отдельной проблемой является выработка процедур и техник открытия замкнутых структур теоретического (научного, аналитического) мышления как опосредующего процессы С. в современных социокультурных ситуациях. (См. также Я.) В современной философии постмодернизма концепт С. подвергается радикальной деструкции (см. **Анти-психологизм**, **"Смерть субъекта"**, **"Воскрешение субъекта"**).

В.Л. Абушенко

САМОСТЬ — (1) — в аналитической психологии Юнга архетип

САМОСТЬ — (1) — в аналитической психологии Юнга архетип, являющий собой центр суммативной целостности сознательного и бессознательного психического бытия. Понятие С. введено в оборот Юнгом, но ни в его работах, ни в трудах его последователей оно не получило однозначного определения. Порой интерпретировалось как исходное состояние интегрированного организма, образ сверхординарного объединяющего принципа, архетипическое стремление к координации напряжения противоположностей, архетипический образ человеческого потенциала и единства личности как целого, как суммативность личности и т.д.; (2) — понятие философии Хайдеггера, обозначающее бытие Я (самобытие), т.е. такое сущее, которое может произнести: "Я". "Личная С." (Ich-selbst) у Хайдеггера полагает своеобразие бытия существования в качестве "заботы" (т.е. бытия сущего, являющегося человеческим существованием; в отношении к окружающему миру существование предстает как "озабоченность", а в отношении к другому человеку — "общей заботой"). Безличная же С. (Man-selbst), будучи повседневным высказыванием Я (Ich-Sagen), подчиняется Man, отодвигая на второй план собственные возможности и горизонты бытия.

А.А. Грицанов

САПЕГА Лев (1557—1633) — белорусский мыслитель, государственный, общественный и военный деятель, канцлер Великого княжества Литовского, Русского и Жамойтского (ВКЛ), дипломат.

САПЕГА Лев (1557—1633) — белорусский мыслитель, государственный, общественный и военный деятель, канцлер Великого княжества Литовского, Русского и Жамойтского (ВКЛ), дипломат. Родом из оршанских бояр. Уже в детстве, кроме родного белорусского, он овладел польским, немецким, греческим и латинским языками. В возрасте 13 лет С. становится студентом Лейпцигского университета, где в течение ряда лет изучает историю римского и церковного права, античную философию (прежде всего труды Платона и Аристотеля), хроники средневековых историков, трактаты теологов-схоластов. Проявив незаурядное мужество и патриотизм (на собственные средства сформировал хоругвь), С. наилучшим

образом зарекомендовал себя в очередной войне с Московским государством за возвращение завоеванных Иваном IV Грозным городов и территорий ВКЛ. С. получает должность секретаря ВКЛ (1580), а через год занял пост высочайшего писаря (подканцлера) Государственной Канцелярии Великого княжества. С 1621 — виленский воевода, с 1625 — гетман ВКЛ; с его именем связано создание в 1581 трибунала ВКЛ. С. — инициатор создания важнейшего правового документа в Европе — третьего Статута ВКЛ (1588), в котором нашла отражение его широкая эрудиция, государственно-правовая мудрость, позволявшая С. находить компромисс между различными социально-политическими силами, группами и личностями. Статут ВКЛ стал по сути новой концепцией независимого белорусского государства. Этот свод законов гарантировал экономическую, политическую и культурную независимость страны. Чрезвычайно прогрессивными для того времени были такие принципы Статута, как презумпция невиновности, государственный и национально-культурный суверенитет, веротерпимость. В предисловии к Статуту, написанному С., подчеркивается основная цель нового свода законов — создание подлинного правового государства, где бы гарантировалась защита прав всех жителей Ве-

926

ликого княжества. В основе концепции С. — обоснование шляхетски-демократической структуры общества и в то же время защита всех слоев населения, в том числе крестьянства. С. полагал толерантность основой единства общества и залогом справедливой социальной организации. Отстаивал принципы веротерпимости (сам родился в православной семье, принял кальвинизм, в 1588 перешел в католичество). По этой причине во времена канцлерства С. в ВКЛ начала осуществляться идея унии между православной и католической церковью, в результате чего не произошло слияние двух христианских религий в одну, а возникло новое религиозное направление. Грамота о признании первенства римского папы и фактическом образовании на территории ВКЛ новой церкви была подписана на Брестском церковном соборе (6—8 октября 1596). Подписание унии, с одной стороны, можно рассматривать как первый в истории опыт экуменического движения (объединения христианских церквей), с другой же — как опыт образования национальной христианской церкви. Последние годы жизни С. активно занимался упорядочением архивов Метрики Великого княжества Литовского (работу над реестром архивных документов начал еще в 1594). Статут действовал на территории Беларуси даже после ликвидации Великого княжества (до 1840). И униатская церковь и Свод законов сыграли исключительную роль в сохранении национальной аутентичности белорусов, которые могли исчезнуть с исторической арены еще в 18 ст.

К. И. Скуратович

САРТР (Sartre) Жан Поль (1905—1980) — французский философ, писатель, один из наиболее значительных представителей французской феноменологии, основатель атеистического экзистенциализма.

САРТР (Sartre) Жан Поль (1905—1980) — французский философ, писатель, один из наиболее значительных представителей французской феноменологии, основатель атеистического экзистенциализма. Отталкиваясь от некоторых идей Декарта, Гегеля, Киркегора, Фрейда, Гуссерля, Хайдеггера и (в поздний период творчества) Маркса, С. разрабатывает идею специфичности и аутентичности человеческого существования; развивает концепцию бытия, включающую в понятие бытия индивидуальную свободу в качестве его конститутивного элемента; предлагает оригинальные методологические средства анализа и описания этого конституирования как индивидуально-конкретного события в составе универсума, как уникального и незаместимого акта экзистенции в историческом процессе (метод экзистенциального психоанализа, регрессивно-прогрессивный и аналитико-синтетический метод). С. начинает в 1930-е с попыток применения и творческого развития феноменологических принципов описания и анализа структур сознания и самосознания человека, радикализирует гуссерлевскую операцию феноменологической редукции с целью очищения сознания от "психического", в результате чего приходит к отказу от идеи эгологической структуры сознания, утверждению автономии иррефлексивного сознания, его имманентного единства и онтологического приоритета по отношению к рефлексивному уровню с его конструкцией Я ("Трансцендентность Эго", 1934). На этом пути С. стремится выявить сферу "абсолютного сознания" как "трансцендентальную сферу свободы" и условие экзистенции. Предприняв феноменологическое описание сущности воображения и эмоции в качестве интенционально организованных поведений сознания в мире ("Воображение", 1936; "Эскиз теории эмоций", 1939; "Воображаемое", 1940), С. развивает онтологический анализ творческого статуса сознания в универсуме: его способности отрываться от данного, автономно проектировать "несуществующее" и — в соответствии со своим проектом, неантиципирующим и трансцендирующим наличное, — определенным образом артикулировать существующее, трансформировать его в "мир", "ситуацию", "конкретную и сингулярную тотальность", в "конкретное". Основной философский трактат С. "Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии" (1943) посвящен исследованию вопросов: что такое бытие? каковы фундаментальные бытийные отношения между сознанием и миром? каковы онтологические структуры сознания (субъективности), делающие возможными эти отношения? каким способом можно зафиксировать, концептуализировать и расшифровать онтологическую конститутивность человека как

конечного, единичного, конкретного существования, т.е. в его бытийной нередуцируемости и самосущности? В поисках ответов на эти вопросы С. исходит из идеи мира как феномена. Мир, непосредственно обнаруживаемый человеком в его жизненном опыте, есть, по С., сложное образование, предварительно (на дорефлексивном уровне) всегда уже структурированное экзистенцией. В нем сознание человека является "всегда уже осуществленным", всегда уже продействовавшим и кристаллизовавшим свою работу в виде "тотальностей". Пытаясь прочесть ее, С. вычленяет в мире как феномене "синтетически организованной тотальности", "конкретном" три составляющих его региона. Бытие-в-себе (первый регион) — любая фактическая данность живому сознанию и "есть то, что оно есть". Это — сырые обстоятельства возникновения сознания в их неустранимой случайности, любые эмпирические условия, в которых открывает себя индивидуальное сознание и которые составляют его фактичность (эпоха, географическая, социальная, классовая, национальная принадлежность человека, его прошлое, окружение, место, психи-

927

ка, характер, наклонности, физиологическая конституция и проч.). Второй регион — живое сознание (бытие-для-себя). Его онтологический статус состоит в том, что, будучи обнаружением и раскрытием данного, сознание является "ничто" (*néant*), пустотой, отрицанием, неантизацией себя самого и мира, постоянной утечкой, присутствием с миром и с самим собой, "несубстанциальным абсолютом", автономно проектирующим себя в мире к своим возможностям и осознающим свое авторство. Термин "неантизация", введенный С., не означает уничтожения (аннигиляции) сознанием данного; это как бы окутывание данного сознанием ("муфтой ничто"), дистанцирующее и нейтрализующее движение сознания, подвешивающее данное в неопределенности внутри проекта как "несуществующего". Актом проектирования себя сознание пытается избавиться от случайности своей фактичности и существовать "на собственных основаниях"; тем самым человек изобретает свой собственный способ быть в мире, среди вещей и др. Свобода, таким образом, противопоставляется случайности (данного как "существования без основания"). Она определяется как автономия (своезаконность), усилие человека самоопределиться в том, что ему просто дано, давая самому себе эту данность, т.е. постоянно возобновляя ее в пространстве своей собственной интерпретации, вступая в определенное отношение к ней, придавая ей определенный смысл своим выбором. Это позволяет С. трактовать индивида в качестве автора всех значений своего опыта и всех своих поведений. Будучи самосознательным, сартровский человек свободен, вмняем и тотально ответственен за мир и себя в нем. Появление в мире "основания", или "разжатие бытия" как возникновение в нем отношения человека к данности, С. называет онтологическим актом свободы, выбором человека, фонтанированием сознания в универсуме, "абсолютным событием", происходящим с бытием. Человек проектирует себя под знаком самопричинности как ценности. Это "недостающее" сознанию есть, по С., третий, идеальный регион, имплицитный в понятии мира как феномена. Лишь благодаря обнаружению и раскрытию сознанием бытия-в-себе, этому неантизирующему, проектирующему, означающему и тотализирующему посредничеству сознания (синтезу данного в единстве проекта) "имеется само бытие", рождается мир, личность и ценность, считает С. Момент самоопределения человека в бытии, возможный только в силу того, что сознание есть для-себя, оказывается у С. точкой разрыва естественной, каузальной цепи в бытии, появлением в нем "трещины", "дыры" и возможностью установления в универсуме морального — свободного, контрфактуального — порядка. "Бытие и ничто" исследует ситуацию как нерасторжимый синтез сознания и данного, свободы и фактичности. Задаваемое в перспективе живой событийности и рискованной (негарантированной) открытости, бытие в онтологии С. трактуется как "индивидуальная авантюра", событие фактической артикуляции существующего проектом ("еще не существующим"). Бытие есть то, на что человек отваживается, он скомпрометирован им: между ними отношение сообщничества. Свобода в каждом человеке, этот синоним сознания у С., объявляется основанием (внутренней структурой) бытия, мира, истории, "безосновным", открытым основанием всех связей и отношений в мире. Аутентичность человеческого существования предполагает понимание и принятие человеком своей неоправдываемости, безусловной свободы, авторства и личной ответственности. Выявив в качестве универсальной структуры личности ее "фундаментальный проект" — недостижимое стремление стать Богом (тотальным бытием, сознанием, которое было бы одновременно основанием собственного бытия-в-себе), — С. разрабатывает метод экзистенциального психоанализа. Он должен позволить выявить "изначальный выбор" человека — конкретно-индивидуальную и уникальную спецификацию этого "фундаментального проекта" — в качестве основания состояний, переживаний и действий человека, в качестве продуктивной структуры, единого логического смысла и единой темы, устойчиво воспроизводимых индивидом (хотя и варьируемых) в самых разнообразных эмпирических ситуациях, проектах и поведениях. Именно изначальный выбор человека должен, по С., служить "основанием для совокупности значений, конституирующих реальность". В "Бытии и ничто" исследуется также проблема Другого, выявляется радикальное отличие отношений между сознаниями от отношений сознания с бытием-в-себе. Вдохновляясь гегелевской идеей Другого как условия и посредника моей собственной индивидуальности, критически учитывая разработки Гуссерля и Хайдеггера, С. стремится перевести разговор из плоскости познания и априорного онтологического описания — где Другой, по его мнению, остается абстрактным — в область описания Другого как реального (конкретного, единичного) существования, которое является конкретным условием и посредником моей самости. Подчинив свое

философствование безусловному требованию самоочевидности, С. пытается осуществить этот проект на основе модификации картезианского *cogito*. Он предлагает феноменологическое описание Другого на уровне "фактической необходимости" его присутствия в моем непосредственном, повседневном жизненном опыте. Обнаружив, что структура связи "я — Другой" — "быть видимым Другим", С. раз-

рабатывает феноменологию "взгляда", выявляя при этом напряженную динамику отношений "объектности" и "свободной самости" между ее участниками. Поскольку Другой (как и я сам) есть свобода, трансцендирование (а значит сектор непредвидимости), "я оказываюсь в опасности в мире". Отношения "я — Другой", по С., — конфликт двух свобод, и "скандал множественности сознаний" не устраним в рамках онтологии. И драматизм, и — одновременно — возможность бытийного единства в отношениях между сознаниями связываются С. с проблемой их взаимного признания ("я принимаю и я хочу, чтобы другие придавали мне бытие, которое я признаю"). В послевоенный период академическая направленность интересов С. существенно трансформируется. Социальная и политическая ангажированность, близость к левым политическим движениям и интерес к проблеме судьбы индивидуальной свободы во внешнем мире с его насилием, отчуждением, эксплуатацией, в конфликтном поле исторической интерсубъективности обусловили обращение С. к философии Маркса. Размышления об эвристических возможностях марксизма, его современном состоянии и путях обновления представлены в "Проблемах метода" (1957 под другим названием; изданы в составе первого тома "Критики диалектического разума", 1960). Высоко оценивая социальную философию Маркса, его подход к анализу конкретных исторических событий, С. объявляет марксизм "непревзойденной философией эпохи", ибо она рассматривает "человека в его целостности, т.е. исходя из материальности его положения", является "единственно возможной формой действительно конкретного знания" и "самой решительной попыткой осветить исторический процесс в его тотальности". Современных марксистов С. упрекает в априорном схематизме, отнесении всей конкретики человеческой жизни к случайности, в непонимании исторической тотализации человека и, в конечном счете, в исключении человека из марксистского знания. Поскольку же "человеческое существование и понимание человеческого неразделимы", необходимо, по С., дать экзистенциальное обоснование марксизма, соединить его с экзистенциализмом. Введение экзистенции, экзистенциального проекта в сердцевину знания в качестве основания означает для С. введение в универсальное знание об истории неустранимого своеобразия человеческой авантюры. Это, по С., возвратит историческому событию его характер "переживаемого события", его неоднозначность и множественность измерений. Признавая необходимость исследования материальной обусловленности человека и его практики (способом производства материальной жизни, экономическими и др. отношениями, объективными структурами социального поля с его "коллективными объектами", гнетом нужды, отчуждением), С. расширяет поле анализа "конкретных синтезов" опыта, помещая их "внутри продвигающейся диалектической тотализации, такой, как сама история". Предложенный им регрессивно-прогрессивный и аналитико-синтетический метод имеет своей целью понять, как человек проектирует себя к самообъективации, исходя из материальных и исторических условий. Соединенный с конкретной антропологией, дополненный психоанализом и социологией малых групп, т.е. ставший структурной и исторической антропологией, марксизм, по С., сможет прояснить историческое событие "в его конкретной реальности", со всеми его опосредующими звеньями, что позволит "свести долю случая к минимуму", "сократить долю неопределенности и незнания". Лейтмотив задуманной С. трансформации философии сознания и герменевтики экзистенции в антропологию практики — идея специфичности человеческого действия, нередуцируемости человека (одновременно "продукта своего продукта" и агента истории) к причинам или структурам. Ее обоснование сохраняет и развивает основной пафос и принципы "Бытия и ничто". Отчужденный человек, по С., не превращается в "вещь": через труд и действие он превосходит материальные условия, борется с отчуждением и, "несмотря ни на что, отвоевывает территории". Чтобы стать реальными условиями практики, материальные условия должны переживаться как "частные ситуации". Раскрытие ситуации, осуществляемое в практике, есть для С. превосходение материальных условий посредством проекта как "несуществующего", что определяет практику как отрицательность по отношению к данному. И хотя проект, с неизбежностью пересекающий поле инструментальных возможностей, получает теперь у С. новые измерения в отчуждающем поле социальной материи, именно он как "опосредование между двумя моментами объективности" позволяет, по С., прояснить историю, сделать ее интеллигибельной. Реальность социальных объектов, будучи "паразитарной", зиждется на их возобновлении в конкретной индивидуальной практике. Знание, по С., является внутренним моментом практики, даже самой примитивной. Эти идеи лежат в основе попытки С. в "Критике диалектического разума" (ее второй том, имеющий подзаголовок "Интеллигибельность Истории", остался незавершенным и издан в 1985) соединить концепцию истории Маркса с экзистенциализмом с целью разработать онтологический базис истории, философски обосновать структурную и историческую антропологию. Именно они определили трактовку С. проекта как условия истории; истории — как беспрестанной тотализации; переживания (интерпретации) человеком требований материального поля — как конститутивной части исторического события и исторического процесса. Необходимость как структура опыта человека навязывает себя, по С., "в интериоризации внешнего и экстериоризации внутреннего". Практика, даже отчужденная, имеет приоритет

над требованиями материального поля и трактуется как "ответ", "изобретение" и "взятие их на себя" человеком. Исследуя отношения между свободой и необходимостью в истории через отношения между практикой и социальной материей, практикой и тотализацией, индивидом и "практическими ансамблями" (объединениями людей в "серии" и "группы" в процессе их совместной практики), — авторством и отчуждением, поведением и структурой и др., С. обсуждает вопрос о возможности Истории как вопрос о ее единстве, направленности (необратимости), смысле, Истине и интеллигибельности. Поскольку диалектический Разум требует понимать овеществленные отношения, внешнее отчуждение, редкость, насилие, эксплуатацию и др. в перспективе реинтериоризации их человеком как трансформации их значения, история определяется в социальной онтологии С. как "постоянная возможность смысла для человека" и исследуется в качестве "внешнего, переживаемого как внутреннее, и внутреннего, переживаемого как внешнее". Тотализация Истории трактуется С. как "индивидуированный" процесс, "сингуляризирующая инкарнация". Исходя из того, что все уровни практики являются опосредованными и тотализированными человеком, С. настаивает на исчерпывающем характере тотализации, подчеркивает человеческий характер всего (кроме смерти) в тотализации человеческой истории и возможность для человека произвести себя во внешнем мире как "внутреннюю границу" античеловеческого. Не подчиняя Историю случайности, С. стремится показать, что случайности конститутивны, что История интегрирует их как "очевидные знаки и необходимые последствия своей собственной фактичности". Выявление экзистенциальных условий истории является для С. необходимой предпосылкой адекватного понимания соотношения необходимости и возможности в истории и условием ее интеллигибельности. После смерти С. опубликованы его незавершенные философские работы "Тетради о морали" (1983), "Истина и экзистенция" (1989). Усилие С. заново определить и обосновать в пространстве современной философской мысли свободу человека и связанный с этим моральный пафос его философии определили мощное влияние его творчества на духовный климат Европы середине 20 в., вызвали горячий интерес и громкие споры. В споре с различными формами детерминистского редукционизма 20 в. С. отстаивал и развивал идею специфичности человека и философского способа его рассмотрения, разрабатывал иной, по сравнению с аналитическим детерминизмом так называемых гуманитарных наук, тип рациональности человеческого поведения и истории, включающий в себя экзистенцию как "конкретное" и полагающий своим основанием проектирующую и осознающую себя индивидуальную практику. Социальная философия С., его концепция истории способствовали значительному смещению интересов в сторону социальной проблематики во Франции и за ее пределами. В последние годы все большее внимание к себе привлекают этические и социально-политические взгляды С., его биографический метод. [См. также "Бытие и Ничто" (Сартр), "Критика диалектического разума" (Сартр).]

Т. М. Тузова

СВЕДЕНБОРГ (Swedenborg) Эмануэль (1688— 1772) — шведский ученый-естествоиспытатель и теософ-мистик.

СВЕДЕНБОРГ (Swedenborg) Эмануэль (1688— 1772) — шведский ученый-естествоиспытатель и теософ-мистик. С 1729 — член Упсальского Научного общества, с 1734 — почетный член Санкт-Петербургской Академии наук. Родился в семье епископа. Получил образование в университетах Швеции, Англии, Голландии, Германии и Франции. Автор многочисленных трудов по горному делу, минералогии, металлургии, физике, химии и математике. По инициативе Карла XII был приглашен на должность чрезвычайного асессора Королевской горной академии. Многогранность эрудиции и широта научных интересов С. проявились также в его гуманитарных исследованиях (академическая диссертация об изречениях римских философов, 1709), в предложенной шведскому сейму оригинальной модели государственной финансовой системы, в различных конструкторских разработках (о летательных аппаратах с жестким крылом, воздушных насосах и др.). Первым ввел в Швеции в научный оборот дифференциальное исчисление, автор сборника латинских стихотворений и первого в Швеции учебника алгебры. Под влиянием идей Декарта, Локка и Ньютона на базе обширного естественно-научного материала С. строит математически фундированную системную картину мироздания. Исходную теоретическую модель, описывающую неорганическую природу как единый отлаженный механизм (1734—1740), С. впоследствии (1741—1744) распространил на животный мир и человека, предвосхитив тем самым многие идеи "Человека-машины" Ламетри. С. также пытался экстраполировать механистические объяснительные приемы и на психологическую проблематику (проблема соотношения души и тела, взаимодействия эмоционально-волевых и интеллектуальных компонентов сознания и т.п.). Однако попытка включить ду-

ховную сферу в механическую мировую схематику оказалась ввиду своего редукционизма неплодотворной, что С., отождествлявший в силу исторических причин науку с механикой, трагически воспринял как крах научного метода. В 1744 в творческой биографии С. происходит радикальный перелом: завершается естественно-научный ее период и начинается мистико-спиритуалистический. После ночного "видения" С. объявляет себя "духовидцем", постигшим в озарении свое подлинное предназначение: дать истинное истолкование Библии и основать церковь "Нового Иерусалима". Безусловно, кризис механицизма не явился

единственной причиной столь крутого мировоззренческого перелома. 18 в. в целом проходит в Швеции под знаком широкого распространения эзотерических учений — формируется специфическая культурная атмосфера с установкой на оккультизм. Свою роль сыграли и причины сугубо личного свойства: обет безбрачия, данный С. после разрыва помолвки, негативно сказался на его здоровье (дневниковые записи свидетельствуют, что большинство видений возникало именно на этой почве). Кроме того, С. мог с помощью произвольной задержки дыхания сознательно вызывать у себя галлюцинации. В контексте спиритической практики С. демонстрировал своего рода парапсихологические способности, в частности — экстрасенсорное восприятие. Согласно сведениям, собранным Кантом, в 1756, находясь за 50 км от Стокгольма, С. детально описал как возникновение, так и ход тушения знаменитого стокгольмского пожара. По свидетельству русского посланника при шведском дворе графа Мусина-Пушкина, С. по просьбе королевы Луизы Ульрики пересказал ей подробности ее секретного разговора с братом. Тем не менее, существуют веские основания, в силу которых С. нельзя отнести к традиционным каноническим мистикам. Прежде всего, мистика как принятый в религиозной традиции способ непосредственного познания истины в акте божественного откровения противостоит схоластике как способу познания Божественной истины через текст (слово Священного Писания или "книга природы" как творения Божьего). В этой связи одним из основоположений мистицизма является презумпция неинтерсубъективности мистического опыта: непосредственно чувственное "узрение" истины в акте Божественного откровения невыразимо в земном языке. О "сладости лицезрения лика господня" можно либо молчать либо, в крайнем случае, попытаться косвенно и неполно передать мысль о ней посредством метафоры или иносказания. Ранняя мистика вообще отвергала текст как таковой, а классическое францисканство видело препятствие к откровению не только в книжной учености, но и в грамотности вообще. Возникшая же в поздней мистической традиции литература явно тяготеет к поэтико-метафорическим жанрам. С. же был ориентирован именно на текст. Он работает как ученый-лингвист, осуществляя свой авторский перевод Библии с подлинника. Им написано без малого 40 томов теологических сочинений, причем теология С. никак не может быть отнесена к характерной для мистики апофатической теологии, пытающейся "сказать о Боге" посредством негативных его определений. Труды С. с очевидностью принадлежат катафатической теологической традиции. С. создает спиритуалистическую модель мироздания, несущую в своем содержании следы позднего неоплатонизма и столь же масштабную, каковой была его прежняя механистическая мировая модель. В основе теософской системы С. лежит учение о так называемых корреспонденциях, т.е. точном соответствии естественных и сверхъестественных явлений, что обеспечивает единство мироздания. С точки зрения С., земной мир соответствует духовному, поскольку является производным от него; генетически же оба эти мира восходят к миру Божественному. Человек является местом пересечения двух миров, так как в нем представлено как духовное, так и естественное начала; однако, по сути своей, человек есть дух. Дух остается в теле до тех пор, пока функционирует сердце, ибо сердце является вместилищем любви. По определению С., любовь есть духовное соединение двух личностей в одну, причем более совершенную. Это обусловлено тем, что любой дух складывается из таких компонентов, как разум и воля: "мужчина рождается для того, чтобы быть разумным (мыслить по разуму)", а женщина — "для того, чтобы быть под началом воли (мыслить по воле)". И поскольку в каждом индивидуальном духе обнаруживает себя диспропорция элементов (преобладания разума у мужчины и воли у женщины), то при духовном соединении двух личностей в одну мужчина вносит в нее свой избыток разумного начала ("действует как разум"), а женщина — эмоционально-волевой избыток. И если каждый из двух исходных духов был диспропорционален, то в любви разум и воля приходят в состояние гармонии. Теологические труды С. не просто систематичны — они наукообразны как по своей архитектонике, так и по проблемам содержания. Так, в трактате "О небесах" он подробно и с почти физиологичной скрупулезностью описывает механизм выхода души из телесной оболочки, выстраивает модель пространственных и временных характеристик небесного устройства, не забывая задать географо-топографические параметры "четырех стран света на небесах", анализирует механизм управления Богом рая и ада, специальные главы посвящены особенностям коммуникаций между ангелами и даже специфиче-

ке ангельской речи. С. писал на латыни, и его язык отличается не только изяществом стиля, но и точностью естествоиспытателя. Образчиком его текста может служить обсуждение им проблемы, которая три века спустя будет названа проблемой существования внеземных цивилизаций: "Я говорил с духами о том, что человек по разуму и науке своей мог бы знать, что земель много и что они обитаемы людьми... Что планеты, принадлежащие нашей солнечной системе и вследствие того видимые для наших глаз, суть земли, можно прямо заключить из того, что они тела, состоящие из земного вещества, ибо отражают солнечный свет и, усматриваемые в телескоп, кажутся не огненными звездами, но землями, покрытыми светом и тенью; можно заключить это еще из того, что они, подобно нашей земле, носятся вокруг солнца и, направляясь по зодиаку, образуют вокруг себя годы и времена их., и что они, кроме того, вращаются, как и наша земля, вокруг своей оси, образуя через это дни и времена их.; сверх того, при некоторых планетах есть луны, называемые спутниками, которые в определенные сроки вращаются вокруг планет своих, как луна вокруг нашей земли... Какой же человек, знающий все это и мыслящий по рассудку, может сказать, что это одни необитаемые тела?" Будучи чрезвычайно заметной фигурой своего времени, С. подвергался самым различным оценкам.

Кант, например, выступил с резкой и уничтожающе остроумной критикой его мистической системы ("Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика", 1765). Однако для спиритуалистической философии и теософии С. по сей день остается признанным авторитетом. Первая группа последователей С. возникла в Стокгольме еще при жизни мыслителя. Сразу же после его смерти в Швеции было создано специальное общество, ставившее своей целью развитие учения С. В начале 20 в. в мире насчитывалось уже более двухсот общин его последователей (из них 116 в США и 65 в Великобритании). В настоящее время сведенборгианская церковь "Новый Иерусалим" функционирует во многих европейских странах, а специальный фонд занимается изучением, изданием и распространением его теософских произведений. Учение С. оказало ощутимое влияние на философские концепции Р.Эмерсона, С.Колриджа, В.С.Соловьёва.

М.А. Можейко

СВЕРХЧЕЛОВЕК — в истории философии — метафорический концепт,

СВЕРХЧЕЛОВЕК — в истории философии — метафорический концепт, фиксирующий образ человека, преодолевшего самообусловленность собственной естественной природой и достигшего состояния качественно иного существа. В качестве легендарных и исторических персонажей, изоморфных (либо так характеризую-

мых) образу С., в рамках традиции выступали: 1) "герои" — фигуранты древнегреческих мифов; 2) обожествляемые харизматические лидеры античности; 3) персонажи мистических культов, ориентированных на стирание "граней" между человеком и богами; 4) Иисус Христос, апостолы и приобщенные святые (ср. — Павел: "Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною"); 5) культовые фигуры христианских ересей (праведник, вошедший в царство Божье, обозначался в текстах монтанитов — 2 в. — как С.); 6) идеал эпохи Возрождения — человек как "хозяин", "мастер" храма Природы; 7) личности-гении — герои творчества немецкого романтизма и философской классики (Гердер призывал устранить общественные условия, превращающие основную массу индивидов в "полулюдей", а одного из них — в С.); 8) "выдающиеся личности", способные, согласно марксизму, предвидеть осевой вектор истории и, содействуя его осуществлению, реализующие "освобождающий весь мир подвиг"; 9) в концепции футуризма — возвышающийся над взаимозаменяемыми "штифтиками" социальной машины носитель суперволи, свободный от биологической ограниченности и социально-нравственных ограничений ("футурист Мафарка" у Маринетти); 10) персонифицированная несущая конструкция учения Ницше, репрезентирующая идею, согласно которой, по оценке Фуко, "следует освободить жизнь в самом человеке, потому что человек сам является своего рода ее тюремщиком". Как умозрительный носитель поворотного философского дискурса термин "С." у Ницше был ориентирован на идеал радикального и многомерного освобождения человека посредством *самотворения* — овладения им его же пробужденными иррациональными силами. (В отличие от "Черта" у Достоевского, С. у Ницше не был дистанцирован автором от самого себя, выступая героем — носителем его личной жизнесоразмерной проблемы — "можно ли облагородить человечество?". Провозвестником С. в творчестве Ницше выступает Заратустра: "Смотрите, — закликает он /Заратустра — А.Г., М.М., Т.Р./, — я учу вас о сверхчеловеке! Сверхчеловек — смысл земли".) Главными источниками идеи С. явились провозглашенные Ницше бунт против Бога, борьба против христианства. Не являясь попыткой теоретического отрицания Бога, вера в которого, согласно Ницше, "парализует", концепт С. был ориентирован на отказ от морали, обуздывающей подлинную природу человека, на переход последнего "по ту сторону добра и зла". По Ницше, "этот более ценный тип уже существовал нередко, но лишь как счастливая случайность, как исключение, — и никогда как нечто *преднамеренное*. Наоборот, *его* боялись более всего; до сих пор

932

он внушал почти ужас, и из страха перед ним желали, взращивали и *достигали* человека противоположного типа: типа домашнего животного, стадного животного, больного животного — христианина". При этом важно подчеркнуть: в истории людей, согласно Ницше, не было ни одного С.: "Душное сердце и холодная голова — где они встречаются, там возникает ураган, который называют "избавителем". Поистине, были люди более великие и более высокие по рождению, чем те, кого народ называет избавителями, эти увлекающие все за собой ураганы! И еще от более великих, чем были все избавители, должны вы, братья мои, избавиться, если хотите вы найти путь к свободе! Никогда еще не было сверхчеловека! Нагими видел я обоих, самого большого и самого маленького человека. Еще слишком похожи они друг на друга. Поистине, даже самого великого из них находил я — слишком человеческим!" С. у Ницше не утрачивает собственных инстинктов и желаний, он контролирует их, будучи способным творить себя сам. Идея С. оказалась призывом к началу великой борьбы человека за человеческое в себе. Категорически отвергая прагматический, атеоретический и "окончательный" пафос атеизма, Ницше создает экзистенциальный по духу глобальный проект мировой истории. Его Заратустра говорит: "... человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его? Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека?.. Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, — канат над пропастью... В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он *переход* и *гибель*". Идея С. суть

призыв к достижимому для самих людей, призыв к ним хотя бы частично преодолеть самих себя; идея С. провозглашает человеческие достоинства находящимися в перманентном изменении. Согласно Хайдеггеру, "Бог мертв — не атеистический тезис, а глубинный событийный опыт западной истории". (Ср. у Лукача — идея о "религиозном атеизме" Ницше.) Пафосный разрыв Ницше с носителями идеологии черни ("... кого более всего я ненавижу между теперешней сволочью? Сволочь социалистическую..."); провозглашаемая им (не расистская даже, а биологическая) аристократическая "антропологическая революция" — обусловили конституирование достаточно целостных реакционных общественно-политических программ переустройства человеческого существования, традиционно идентифицирующихся с идеей С. Отрицая религию как форму организации повседневного опыта первобытного человека (социальной базой христианства у Ницше выступали "подонки" античного мира); проповедуя преодоление страха смерти из гордости, ибо "жертвенность — удел слабых", — Ницше трактовал обретение подлинной свободы как высшего смысла бытия С. в качестве процедуры осуществления решительных волевых актов вне морали. Принципиальные иерархичность и имморализм переходного состояния социума по мере его трансформации в общество "сверхлюдей" неизбежно индоктринировали в массовое сознание европейцев начала 20 ст. идею позитивности тотальной организации всех форм жизнедеятельности индивидов. Перспективные реконструкции и новаторские интерпретации творчества Ницше, осуществленные во второй половине 20 в., расставили иные акценты и вскрыли новые смыслы в идее С. Элиминация Ницше какого-либо субъекта из структуры философского дискурса (ни человек, ни Бог, а человек на месте Бога — "еще менее того") была, в частности, истолкована Делезом как высокоэвристичное замещение этого субъекта "свободной, анонимной и номадической сингулярностью, пробегающей как по человеку, так и по растениям и животным, независимо от материи их индивидуальности и форм их личности". С. у Ницше в таком контексте не может означать ничего другого, кроме "высшего типа *всего, что есть*". По мысли Делеза, идея "С." отражает опору современного человека на принципиально новые внешние ему силы, оперативный механизм которой формируется посредством своеобразной *Сверх-складки*. О конституировании последней "свидетельствуют изгибы, присущие цепочкам генетического кода, возможности кремния в компьютерах третьего поколения, а также контуры фразы в литературе модерна, когда языку "только и остается, что загнуться в вечной оглядке на себя". Тем самым, по мнению Делеза, силы человека взаимодействуют с "силой кремния, берущего реванш над углеродом, с силами генетических компонентов, берущих реванш над организмом, с силой аграмматичностей, берущих реванш над означающим". В духе концепции Фуко человек тяготеет к тому, чтобы освободить в себе самую жизнь, труд и язык. С. в таком контексте оказывается "формальным соединением новых сил с силами внутри человека, ... формой, проистекающей из новых взаимоотношений сил". С. — это человек (по версии Фуко — А.Рембо), заряженный "даже животными (код, который может захватить фрагменты других кодов, как это происходит в новых схемах "боковой" или ретроградной эволюции), ... даже горными породами, или же неорганикой (где властвует кремний), ... бытием языка ("той бесформенной, немой, не наделенной значениями области, где язык может освободиться" даже от того, что он должен сказать). Таким образом, понятие "С." обретает в философии постмодернизма нетрадици-

933

онное звучание, последовательно раскрываясь новыми гранями своей семантики в следующих хронологически и содержательно сменяющих друг друга концептуальных контекстах: 1) В рассуждениях Батая понятие "С." фигурирует в плане семантического различения двух типов суверенности: "архаического" и "классического". Если суверенность архаического типа принципиально отвергает "осуществление власти" и в связи с этим имплицитно "подразумевает какую-то помощь", то суверенность классического типа, напротив, неразрывно связана с "суверенностью управления". Различение этих типов суверенности может быть приведено в соответствие с различием феноменов "мажорного" и "минорного", которые так же, как и типы суверенности, не образуют между собой жесткой оппозиции, но задают целый спектр игр "верха" и "низа", в контексте которых Батай, по оценке Деррида, осуществляет фундаментальную аналитику префикса "sur-" или "сверх-" ("сверхреальное", "С." и др.) — "во всех возможных... переворачиваниях с ног на голову" (Деррида). 2) Новый статус понятие "С." обретает в рамках парадигмы "смерти субъекта": традиционная для западного типа философствования тема С. начинает трактоваться как попытка усмотрения и фиксации границ возможного функционирования (пределов жизнеспособности) понятия "человек". По формулировке Фуко, "речь идет не о том, чтобы утверждать, что человек умер, но о том, чтобы отправляясь от темы — которая... с конца 19 века беспрестанно воспроизводится, — что человек умер (или что он скоро исчезнет, или что ему на смену придет сверхчеловек), — чтобы, отправляясь от этого, понять, каким образом, согласно каким правилам формировалось и функционировало понятие человека". 3) В контексте того фундаментального поворота, который осуществляется современным постмодернизмом в сторону формирования новой парадигмы, основанной на идее трансгрессии (подобно тому, как прежний, диалектический, стиль философствования был, по оценке Фуко, основан на идее противоречия), понятие "С." актуализируется в аспекте своей интенции к трансгрессии за пределы собственно человеческой природы — переходу к принципиально иным способам бытия человека, непрогнозируемым и радикально отличным как от наличных, так и от рационально дедуцируемых из них. В целом С. в традиции философии постмодернизма — это "нечто гораздо меньшее, чем исчезновение существующих людей, и нечто гораздо

большее, чем изменение понятия: это пришествие новой формы, не Бога и не человека, и можно надеяться, что она не будет хуже двух предыдущих" (Делез). (См. также "Смерть субъекта", "Смерть Бога", Трансгрессия.)

А.А. Грицанов, М.А. Можейко, Т. Г. Румянцева

"СВЕРХ-Я" (Супер-Эго, Идеальное-Я, Идеал-Я, Я-Идеал)

"СВЕРХ-Я" (Супер-Эго, Идеальное-Я, Идеал-Я, Я-Идеал) — понятие и гипотетический конструкт; традиционно используется представителями интеллектуальных направлений, постулирующих идею о принудительно-репрессивном характере по отношению к человеческому "Я" институтов социализации, а также структур социальности и позиций "трансцендирования" /о последнем в данном контексте см. 3) настоящей статьи — А.Г., Т.К./ — 1) В учении Фрейда — А). Часть Я (Эго), в котором иницируются и развиваются главные составляющие комплекса совести, моральных черт, идеалов и рефлексивных способностей человека: самоконтроля, самонаблюдения и т.п.; представитель всех моральных ограничений и источник стремлений к нравственному совершенствованию. Б). Сфера осуществления процессов родительных интроекций. Понятие "С." впервые появилось в работе Фрейда "Я и Оно". Предполагается, что С. отлично от сознания тем, что, включая в себя элементы бессознательного, описывается в понятийных рядах общей теории психологии (а не этики). Кроме этого, иницируемые С. санкции и табу принадлежат к прошлому опыту индивида и нередко вступают в конфликт с ценностями настоящего. Несмотря на то, что в психоанализе интроекция родителей в сферу С. трактуется основополагающим психическим процессом, конституирующим последнее, в современном фрейдизме господствует точка зрения, согласно которой С. не может точно воспроизводить интроецированные образы родителей, ибо в юном возрасте ребенок наделяет внешние объекты преимущественно собственными характеристиками и свойствами. Избыточные жесткость и радикализм С. нередко объясняются в этом контексте повседневным насилием индивида над собственными чувствами в детстве, а также проявлением черт Эдипова комплекса. Энергетической основой С. полагаются импульсы агрессии, продуцируемые Оно: в случае направленности агрессивных актов на самого индивида имеет место моральный мазохизм (обращение садизма против себя, присущий неврозам навязчивых состояний или, по Фрейду, когда "желание мучать превращается в самоистязание и самонаказание"). Психотерапевтическая и психоаналитическая коррекция С. традиционно осложнена сочетанием в его структуре результатов "архаических" младенческих интроекций, с одной стороны, и компонентов обретенного на базе жизненного опыта человека рефлексивного самосознания, — с другой. 2) В языковых играх некоторых субъектов контркультуры 1960—1970-х — Бог. Репертуары интеллектуально-нравственного террора, осуществляемого идеологами "новых левых", предполагали деструкцию основополагающих общественных идеалов с целью разрушения ос-

934

нов капитализма. В 1960-е ниспровержение С.-Бога акцентированно носило карнавалльно-эротический характер, фундированный романтическим утопизмом и кросс-культурным молодежным языком универсальных символов-паролей. Разрушение большей части сакральных табу в ходе сексуальной революции результативилось в эмоциональном пресыщении значительной совокупности людей и травмирующем проникновении бессознательного в сферу сознания. Коллективные и индивидуальные проблемы рядовых представителей постиндустриального общества были редуцированы бюрократическими социальными институтами до уровня вопросов терапевтического порядка: соответствующие фантазмы и "фанатизмы" устранялись интенсивным психоанализом, пропагандой поведенческих ритуалов и ценностных смыслов реинкарнации, освоением пространств и техник медитации — системной многомерной психотерапией эпохи нового нарциссизма. Последний предполагал в качестве собственной сверх-задачи — обретение возможности преодоления любящего Другого — Бога. По мысли Фуко, данные процедуры поэтапно трансформируют историю как сферу Божественного промысла — в сферу осуществления Логоса Другого: соответственно изменяется и статус С. в иерархии уровней мотивации человеческого поведения. 3) Согласно Мамардашвили, организация человека в качестве "существующего существа" осуществляется посредством "постоянного сознания себя в актах мышления" или в состоянии "трансцендентального сознания" — одного из конституирующих начал С. По мысли Мамардашвили, "сверхчеловеческое" — это некое предельное для человека состояние, лишь устремляясь к которому, лишь через собственное отношение к которому человек способен создать себя в качестве человека. Переинтерпретируя мысль Декарта о том, что для воспроизводства бытия требуется вдвое больше усилий, чем для его творения, Мамардашвили утверждает: "Онтологическое устройство бытия воспроизводит себя лишь с включением нашего усилия...". "Личностные основания" мыслей людей, по Мамардашвили, могут быть охарактеризованы "принадлежностью другому пространству и времени": "нравственность должна иметь де факто некоторые абсолютные основания вневременного". В таком контексте "трансцендирование" предполагает не существование абсолютного вневременного мира, а, напротив, означает "выход человека за данную ему стихийно и натурально ситуацию, за его природные качества, способность соотносить себя с чем-то не в природе лежащем". Как полагал Мамардашвили, трансцендирование позволяет выходить за рамки и границы любой культуры, любой идеологии, любого общества и находить ос-

нования своего бытия вне зависимости от их временных изменений: "без форм и изначальных надындивидуальных устоев человек отбрасывается в сферу исторического бессилия, "немоготы". Ведущими принципами трансцендирования Мамардашвили считает "принципы трех К": а) декартовский принцип *cogito* — любые события происходят не без участия сознания; б) кантовский принцип, постулирующий право человека на осмысленность — особые умопостигаемые объекты, дающие возможность совершить акт познания или моральной оценки; в) принцип Кафки, предполагающий ситуацию абсурда и заставляющий человека выходить из нее, искать смыслы. С точки зрения Мамардашвили, трансцендирование — это не просто форма, это — "бесконечная форма всякой актуальности", это — свобода самоосуществления. Последняя в качестве принципиального условия трансцендирования не есть выбор, данная свобода суть "движение, путь человека к самому себе". "Внутренняя свобода", по Мамардашвили, — это размышление о том, "что больше тебя", это — "реально явленная свобода в смысле освобожденности человека внутри себя от оков собственных представлений и образов". (Ср. у Дж.Брунера в "Психологии познания": "Три вопроса повторяются неизменно: что в человеке является собственно человеческим? Как он приобрел это человеческое? Как можно усилить в нем эту человеческую сущность?")

А.А. Грицанов, Т.В. Комиссарова

СВОБОДА — универсалия культуры субъектного ряда, фиксирующая возможность деятельности и поведения в условиях отсутствия внешнего целеполагания

СВОБОДА — универсалия культуры субъектного ряда, фиксирующая возможность деятельности и поведения в условиях отсутствия внешнего целеполагания. В античной культуре деятельность раба по реализации привнесенных извне целей мыслится как исполнение программы и обозначается как *"noietis"*, деятельность же свободного, т.е. реализующего свои цели, мыслится как творчество и обозначается как *"chretis"* или *"praxis"*. Именно в этом отношении в античной Греции статус престижных форм деятельности занимали духовные: философия и свободное искусство как воплощающее личный замысел творчества — в отличие от физической деятельности ("презренный труд", "удел раба" у Аристотеля) как типового тиражирования предметов, потребляемых другими. Раб есть "говорящее орудие" в том смысле, что он способен, с одной стороны, разуметь приказание (духовный аспект "говорящего") и выполнить его в ходе предметной деятельности (физический аспект "орудия"): "если бы каждый инструмент мог выполнять свойственную ему работу сам, по данному ему приказанию.., то господам не нужны были бы рабы" (Аристотель). Именно в этой двойственности статуса,

935

задающего как отсутствие возможности имманентного целеполагания, так и способность осознать его, и коренится механизм несвободы. Указанная особенность древнегреческой культуры, детерминированная личным характером античного рабства, обуславливает то обстоятельство, что в историческом контексте европейской культуры доминирующим оказывается именно указанный аспект С., артикулируемой в классической философской традиции как С. воли. Коherentным процессом по отношению к историко-философской развертке проблематики С. воли является развитие понятия С. в контексте философии власти, определяющей последнюю именно как возможность внешнего целеполагания деятельности другого субъекта: "возможность проводить внутри данных общественных отношений свою собственную волю, даже вопреки сопротивлению" (М. Вебер), "способность или потенциальная возможность людей принимать решения, оказывающие влияние на действия других людей" (Парсонс) и т.п. Вместе с тем в историко-философской традиции задается и более широкое понимание С., интерпретируемой не только применительно к целеполаганию (субъектной составляющей деятельности), но и к возможности реализации этого целеполагания (объективно-предметная составляющая деятельности). Отсутствие внешнего целеполагания еще не есть гарант подлинной С., ибо не снимает связанности деятельности условиями ее протекания. Понимание последних в качестве объективных задает традицию усеченного понимания С.: от фатализма в его как иррационалистских (типа астрологии), так и рационалистской (Локк, Спиноза, Лаплас) трактовках — и до марксистского определения С. как "познанной необходимости" и концепции "иронии истории" Р.Нибура, фактически сводящих С. к несвободе от "необходимости". Становление парадигмы, преодолевающей фатализм в контексте более широкой интерпретации С., берет свое начало от средневековой схоластики и связано с именем такого мыслителя, как Иоанн Дунс Скот. Оно оформляется в процессе дискуссии об основном принципе Божественного миротворения: творится мир "по разуму" или "по воле" Божьей. В духе характерной для схоластики дихотомии артикулированных позиций большинство авторов высказывалось в пользу презумпции творения Богом мира в соответствии с Божественным разумом. Данная позиция при кажущейся ортодоксальности оказывалась уязвимой в теологической системе отчета в вопросе о возможности постижения акта креации: поскольку креационный процесс был осуществлен "по разуму", поскольку он может быть исчерпывающе постигнут человеком, исходя из универсальных начал разумной рациональности. В этой связи оформляется альтернативная точка зрения на творение мира, как осуществленное не "по разуму", а "по С. воли Божьей". Формально соглашаясь с этим направлением, Иоанн Дунс Скот приходит к тезису о С. креации, исходя из совершенно

иных предпосылок: Бог как исчерпывающая полнота совершенств принципиально не может быть ограничен в своих проявлениях никакой внешней детерминантой. По формулировке Иоанна Дунса Скота, если С. воли ограничена хотя бы одним требованием разумности или необходимости следовать в своих действиях логике объекта, то она вообще не может называться С., а потому творение мира Богом "по Божественному разуму" означало бы несвободу Божью. Бог творит мир в акте абсолютной С. воли, и мир как продукт этого остросвободного волеизъявления не есть плод раздумий или результат выбора, но воплощение абсолютно индетерминированного внутреннего побуждения как нерелексивного импульса. Такая постановка вопроса делает наличное бытие не абсолютным и не единственно возможным в своей фундаментальности наиболее соответствующих требованиям разумности оснований, но лишь одним из возможных, что знаменует собой постановку в историко-философской традиции проблемы возможных миров. Применительно к проблеме человека обрисованная позиция воплощается в концепцию автономии человеческой воли, свободной в абсолютном смысле этого слова, ибо, по мысли Иоанна Дунса Скота, С. составляет глубинную внутреннюю сущность воли. Это приводит к оформлению в контексте средневековой схоластики остроиндивидуалистической концепции личности, согласно которой С. человека может быть реализована лишь вне следования разумным основаниям и, соответственно, артикулируемым теологией целям земного существования. Концепция Иоанна Дунса Скота задает в традиции мощный импульс разворачивания проблематики волюнтаризма. В неклассической философии проблема С. выходит за пределы психологизма и гносеологизма С. воли и артикулируется параллельно в имманентно-экзистенциальной (обреченность человека на С. у Сартра, философия С. как возможности бунта у Камю, С. как надвигательный феномен в философии Шелера, С. как преодоление отчуждения в контексте отношения "Я — Ты" у Бубера, "теология освобождения" в протестантском модернизме) и социокультурной ("Диалектика просвещения" Хоркхаймера и Адорно, выход человека за пределы своей "одномерности" у Маркузе, концепция "негативного гуманизма" А. Глюксмана, идеи "нерепрессивной" культуры и техники у Т. фон-Розака, С. как "перехват истории" в революционном творчестве у Аренд и др.) своих версиях. В рамках экзистенциальной трактовки С. последняя связывается с индивидуальным

936

бытием личности, центрируя на себя субъективную систему ценностей. Что же касается социокультурной трактовки С., то в ее рамках феномен С., напротив, соотносится с социальной сферой и мыслится в качестве достигаемого, — в отличие от феномена воли, соотносимого с индивидуальной сферой и мыслимого в качестве имманентного ей. В содержании понятия "С." имплицитно заложен вектор альтернативности (сознательного противостояния) социальному давлению: С. конституируется именно в социальном контексте ("демократические С.", "правовая С." и т.п.) как результат преодоления несвободы. По формулировке Аренд, если в рамках сферы приватности возможна "свободность" как имманентное состояние личности, то С. реализует себя только в сфере публичности, а именно — в рамках политики, в контексте политического противостояния, разрешающегося в революции как "прорыве в С.". В современной философии проблема С. артикулируется как в социальном приложении (концепция "либерального иронизма" Рорти, постмодернистские аналитики С. в контексте шизоанализа: см. **Шизоанализ**), так и в качестве новой своей постановки — как С. текста (см. **Ризомы**, **Означивание**) и С. его интерпретации (см. **Нарратив**). (См. также **Свобода воли**.)

М.А. Можейко

СВОБОДА ВОЛИ — способность человека к самоопределению в своих действиях

СВОБОДА ВОЛИ — способность человека к самоопределению в своих действиях. В контексте раннегреческой культуры в понятии С.В. акцентируется не столько философско-категориальное, сколько юридическое значение. Свободный человек — это гражданин полиса, тот, кто живет на земле своих предков. Противоположность ему — военнопленный, увезенный на чужбину и превращенный в раба. Исток свободы личности — полис, его земля (Солон); свободен от рождения живущий на земле полиса, где установлен разумный закон. Поэтому антоним термина "свободный" — не столько "раб", сколько "негр", "варвар". В гомеровском эпосе понятие свободы обнаруживает еще один смысл. Свободный человек тот, кто действует без принуждения, в силу собственной природы. Предельно возможное выражение свободы — в действиях героя, преодолевающего судьбу и тем сравнивающегося с богами. Теоретическая предпосылка научно-философской постановки вопроса о С.В. складывается в мышлении софистов, противопоставлявших "фюсис" (единственно возможный, порожденный самой природой порядок) и "номос" (порядок жизни, самостоятельно устанавливаемый каждым народом). Сократ подчеркивает решающую роль знания в осуществлении свободы. Подлинно свободный, нравственный поступок возможен лишь на основе ясных поня-

тий блага и доблести. Никто не может поступать дурно по доброй воле, человек стремится к лучшему в своих поступках, и лишь незнание, невежество толкает его на неверный путь. Платон связывает понятие С.В. с бытием блага как высшей "идеи". Благо освящает порядок, действующий в мире как порядок целесообразный. Поступать свободно — значит действовать, ориентируясь на идеал блага, согласуя личные

устремления с общественной справедливостью. Аристотель рассматривает проблему С.В. в контексте нравственного выбора. Свобода связана со знанием особого рода — знанием-умением ("фронесис"). Оно отлично от знания-"технэ", обеспечивающего решение задач по известному образцу. Нравственное знание-умение, прокладывающее путь свободе, ориентирует на выбор лучшего поступка в контексте этического выбора. Источник такого знания — специфическая нравственная интуиция, которая воспитывается у человека жизненными испытаниями. Стоицизм развивает свое видение свободы, признавая приоритет провидения в жизни человека. Самостоятельное значение личности стоики усматривают в соблюдении обязанностей и долга (Панэций). При этом провидение может рассматриваться и как закон природы, и как воля в человеке (Посидоний). Воля в последнем случае выступает как орудие борьбы против судьбы, и как таковая требует особого воспитания. Эпикур рассматривает вопрос о С.В. в своей атомистической физике. Последняя противостоит детерминистской атомистике Демокрита. Физика Эпикура обосновывает возможность С.В.: в качестве ее физической модели Эпикур указывает на возможность свободного отклонения атома от прямолинейной траектории. Причины такого отклонения не внешние, оно происходит совершенно спонтанно. Особый этап в постановке вопроса о С.В. составила христианская идеология. Человек призван осуществить свою сущность в единстве с Божеством, учит Библия. Проблема, однако, состоит в том, чтобы соединить универсализм Божией воли, с одной стороны, и нравственное усилие человека, еще не достигшего (а по сути никогда и не достигающего) соединения с Божеством, — с другой. Христианская литература, касающаяся данной проблемы, может быть классифицирована по признаку акцентирования той или другой стороны этого взаимодействия. Так, Пелагий (5 в.) обосновывает достаточно широкое толкование христианской идеи об участии воли человека в оформлении его судьбы, невольно принижая значение искупительной жертвы Христа. Идею универсальности Провидения в полемике с этой точкой зрения защищает Августин. Осуществление добра в деятельности человека возможно только с помощью благодати Божией. Причем ее действие Августин не связывает с со-

937

знательным обращением к ней со стороны человека. Она проявляется независимо от него. Фома Аквинский усматривает сферу С.В. в выборе целей и средств достижения блага. По его утверждению, к цели ведет лишь один верный путь. Разумное существо необходимо стремится к добру, зло же, как результат рационального выбора невозможно. Разнообразие позиций проявляется и в эпоху Реформации, Эразм Роттердамский защищает идею С.В. Против нее выступает Лютер, настаивая на буквальном прочтении догмата о Божественном предопределении. Бог изначально призвал одних людей к спасению, других приговорил к вечным мукам. Будущая судьба человека остается, однако, неизвестной ему самому. Лютер при этом указывал на особую сферу бытия, "испытывая" которую личность в состоянии рассмотреть проступающие в ней знаки избранности. Речь идет о сфере человеческой повседневности и прежде всего о профессиональной деятельности, успешное осуществление которой есть признак состоятельности (избранности) личности перед лицом мира и Бога. Аналогичную позицию занимает и Кальвин, считающий, что воля Божия всецело программирует бытие человека. Протестантизм практически низводит свободу воли к минимальному значению. Фундаментальный парадокс протестантской этики состоит, однако, в том, что постулируя пассивность человеческой воли в осуществлении Божией благодати, она, заставляя человека разыскивать "шифры" избранничества, тем самым сумела воспитать активистский тип личности. С протестантизмом полемизировал иезуит Л. де Молина (1535—1600): среди различных видов всевидения Божия его теория выделяла особое "среднее знание" о том, что может произойти вообще, но конкретно осуществится при соблюдении определенного условия. Это условие Молина и связывал с живой человеческой волей. Этот взгляд получил свое дальнейшее развитие у Суареса, считавшего, что Бог сообщает свою благодать лишь тем действиям человека, в ходе совершения которых помощь Бога не подавляет С.В. Учение К.Янсена (1585—1638), по сути, возрождает идеи Кальвина и Лютера — человек волен выбирать не между добром и злом, а лишь между различными видами греха. Аналогичный взгляд был развит также мистиком М. де Молиносом, утверждавшим идею пассивности человеческой души перед лицом Бога. Тема С.В. обнаруживает себя и в философии Нового времени. Для Гоббса С.В. означает прежде всего отсутствие физического принуждения. Свобода интерпретируется им в индивидуально-естественном измерении: человек тем более свободен, чем больше возможностей для саморазвития открывается перед ним. Свобода гражданина и "свобода" раба различаются только количественно: первый не обладает абсолютной свободой, о втором нельзя сказать, что он совершенно несвободен. Согласно Спинозе, свободен только Бог, т.к. только его действия детерминированы внутренней закономерностью, человек же как часть природы несвободен. Тем не менее он стремится к свободе, переводя неотчетливые идеи в отчетливые, аффекты — в рациональную любовь к Богу. Разум умножает свободу, страдания сокращают ее, — считает Лейбниц, различая свободу негативную (свободу от...) и позитивную (свободу для...). Для Локка понятие свободы равнозначно свободе действия; свобода — это способность действовать в соответствии с сознательным выбором. Именно С.В., противопоставляемая разуму, выступает фундаментальным определением человека, — таков взгляд Руссо. Переход от естественной свободы, ограниченный силами самого индивида, к "моральной свободе" возможен через использование законов, которые люди предписывают сами себе. Согласно Канту, С.В. возможна лишь в сфере нравственной закономерности, противопоставляющей себя закономерности природы. Для Фихте свобода — это инструмент

осуществления нравственного закона. Шеллинг находит свое решение проблемы С.В., считая действия свободными, если они проистекают из "внутренней необходимости сущности", свобода человека стоит на перепутье между Богом и природой, бытием и небытием. Согласно Гегелю, христианство вносит в сознание европейского человека идею о том, что история — это процесс в осознании свободы. Ницше считает всю историю морали — историей заблуждений относительно С.В. Согласно его воззрению, С.В. — фикция, "заблуждение всего органического". Самоосуществление воли к власти предполагает ее очищение от моральных идей свободы и ответственности. Марксистская философия видела условие свободного развития в том, что ассоциированные производители оказываются в состоянии рационально регулировать обмен веществ между обществом и природой. Рост производительных сил общества создает материальные предпосылки для свободного развития индивидов. Царство подлинной свободы мыслилось в марксизме как коммунизм, уничтожающий частную собственность, эксплуатацию, а тем самым и саму основу принуждения. С.В. — одно из центральных понятий фундаментальной онтологии Хайдеггера. Свобода — самое глубокое определение бытия, "основа основ", помещающая экзистенцию в перманентную ситуацию выбора. Аналогичным образом и для Сартра свобода — не качество индивида или его действий, это скорее сверхисторическое определение родовой сущности человека. Свобода, выбор и временность суть одно и то же, считает философ. В русской философии проблема свободы, С.В.

938

специально разрабатывалась Бердяевым. Миру объектов, где царят страдания и зло, противостоит творчество, призванное преодолеть консервативные формы объективации. Результаты творчества неизбежно будут объективированы, но сам творческий акт столь же неизбежно является свободным. Пожалуй, доминирующей тенденцией в трактовках С.В. (особенно в 20 ст.) выступает точка зрения, согласно которой человек всегда достоин того, что с ним случается. Найти основания для оправдания можно лишь в "пограничных" случаях. (См. **Трансгрессия**.)

А.П. Ждановский

СЕКС (лат. *sexus* — пол) — культурный феномен взаимоотношений полов,
СЕКС (лат. *sexus* — пол) — культурный феномен взаимоотношений полов, фундированный биологическим инстинктом продолжения рода, но выходящий далеко за его пределы, покрывая широкий ареал межличностных экзистенциально-интимных и социально-психологических отношений. Изначально, будучи единственной потребностью, выводящей ее носителя за пределы собственного организма и ориентирующей на другого, С. даже в исходном биологическом своем измерении имплицитно предполагает коммуникацию, требующую знания соответствующих программ общения, что фактически являет собой феномен предкультуры (если детеныш морской свинки, выращенный до половозрелого состояния в полной изоляции от себе подобных, будучи потом в брачный период помещенным в нормальную среду прекрасно справляется со своей сексуальной ролью, то выращенный вне контекста стадных инстинктов шимпанзе в аналогичной ситуации, будучи абсолютно здоровым физически, оказывается полностью выключенным из процессов воспроизводства, поскольку не владеет соответствующими программами брачных игр и не имеет возможности установить исходный психологический контакт с потенциальным брачным партнером). Применительно к человеку изначальная культурная ангажированность С. в сочетании с его сущностной физиологичностью задает его фундаментальную дуальность как феномена человеческого бытия. В сочетании с фундаментальной значимостью данного феномена (современная философская антропология выделяет его в ряду базисных феноменов человеческого существования: "власть, эрос, игра и смерть" у Э.Финка, например) эта дуальность порождает применительно к С. богатую интерпретационную традицию в истории культуры (ср. с аналогичной традицией интерпретации смерти как остановки физиологической деятельности организма, переосмысленной в культуре в качестве кармического перевоплощения, переселения в мир иной, социально-героического подвига и т.п.). В архаических культурах в силу антропоморфизма первобытного сознания природные генетические процессы, как и процесс космогенеза в целом, мыслятся в качестве рождения (греч. *genesis* — рождение), что предполагает их сексуальную артикулированность, — С. придается креационная семантика, наиболее ярко выраженная в мифологическом сюжете сакрального брака Земли как материнского и Неба как отцовского начал: Гея и Уран в древнегреческой мифологии, Герд и Фрейр в скандинавской и т.д. Символом организованного космоса (мировой моделью) выступает в архаических культурах лук с вложенной в него стрелой: собственно лук прочно ассоциируется в мифологическом сознании с женским началом (лук является символом матриархальной Иштар, выступает атрибутом богинь-родовспомогательниц (Геката, первоначально — Артемида и др.), иногда непосредственно символизирует женские гениталии, как, например, в "Шветешвараупанишаде"); стрела же выступает в мифологической традиции устойчивым фаллическим символом (эмбриональная символика острия в мифологических сюжетах о зачатии фабульного героя во время охоты (выстрела из лука) отца; древнеиндийская парадигма космотворения как пахтания океана копьем или разбивание копьем мирового яйца в орфизме; атрибутирование персонификации неба как мужского космического начала аналогом стрелы — молнией (Зевс, Перун и другие громовержцы, чей космический креационный потенциал фиксировался в мифе в качестве повышенной сексуальной активности

— см., например, эротические приключения Зевса); лечение бесплодия "перуновой стрелой" в славянской мифологии и т.п.); при натянутой тетиве лук с вложенной стрелой выступает символом оплодотворенного мирового чрева, т.е. космически организованного мироздания. В рамках имитативной магии сексуальный акт человека рассматривается в этом контексте как средство инициирования сексуальной активности божественных прародителей Вселенной, инспирирующей повтор сакрального брака, необходимый — в системе архаических представлений — для воспроизводства упорядоченного Космоса, распадающегося в Хаос в сакральную дату календарного праздника: например, нормативные ритуальные сексуальные отношения фараона и его супруги в рамках календарного цикла в Древнем Египте; феномен теогамии, например, ритуальная брачная ночь супруги архонта с деревянной статуей соответствующего бога в Древней Греции и др. В целом повышение сексуальной активности людей в период календарного праздника считалось способствующим успеху реконструкции креационного акта (сакральные обряды пипилов в Центральной Америке, ритуалы баганде в Африке, кукерское действо на Балканах и т.п.). Аналогичную семантику

939

имеет в контексте календарного праздника и символическое воздвижение мирового древа как воплощения мировой вертикали (майский шест, новогодняя елка и т.н.), выступающего фаллическим символом в рамках сакрального брака, топографически разделяя и одновременно функционально соединяя Небо и Землю. В целом феномен пола сакрализуется в ранних культурах, причем эта сакрализация иррадирует на атрибутивные мужские и женские предметы обихода, одежду и т.п., трактуясь в контексте так называемого инфекционизма (Э.Краулей об архаических табу на ношение одежды противоположного пола как отнимающее способность к деторождению у женщин и мужские качества у мужчин). В контексте идеи единства микро- и макрокосма сексуальная жизнь человека мыслится как имеющая космическую размерность и существенное значение в общеприродных и, соответственно, аграрных циклах: в данной системе отсчета в архаических культурах конституируются представления о том, что сексуальный акт на свежеспаханном поле сообщает почве плодородность; в Микенской Греции менструирующие девушки трижды должны были обегать засеянное поле в знак запретности его для злых духов и для обеспечения хорошего урожая, с сексуальным циклом женщины были связаны аграрные обряды Аррефорий и Фесмофорий; как менструальная кровь, так и сперма в архаических культурах считалась символом жизни (например, кровью, впоследствии замененной красной краской, окрашивали лоб тяжело больного или новорожденного, а также вдовы после погребальной церемонии, чтобы они выжили или возродились к жизни; эту же семантику сохраняет красная краска в обрядности пасхи, христианская идея которой — Воскресение Христа — переосмыслена в архаичном языческом ключе как весеннее возрождение мира). Позднее данная культурная установка найдет свое воплощение в философской концепции "сперматического логоса" как оплодотворяющего начала мира, дающего материальному (материнскому) началу импульс развития (см. Логос, **Античная философия**). В античной культуре оформляется трактовка С. как пути восхождения от мира сотворенных подобий к миру совершенных эйдетических образов: "влечение к красоте прорезывает у души крылья и побуждает ее взлететь" (Платон), поднявшись по лестнице любви и красоты от влечения к прекрасному телу и к прекрасным телам вообще, через влечение к прекрасным душам, наукам и т.п., до влечения к красоте как таковой. С., таким образом, является необходимой и исходной ступенью означенного восхождения. В рамках восточной культуры С. и сексуальная практика также обретают сакральное значение, выступая символом плодотворных потенций космических сил, олицетворенных в персонифицированных мужских божествах (Шива, Вишну) и др., чьим ключевым символом выступает фаллический знак — *linga* (санскр. — плуг, фаллос), и воплощающего креационные силы плодородия женского мирового начала (Шакти), кодируемого соответственно женским символом — *yoni* (санскр. — источник, женские гениталии). Линга в виде каменного стола, возвышающегося из иони, выступает культовым предметом почитания в тантризме, в рамках которого сексуальные отношения культивируются как ритуальная практика приобщения к сакральным силам: в момент сексуального контакта с женщиной как воплощением Шакти мужчина идентифицируется с Шивой и мыслится как постигающий сокровенную истину. Данный вектор сакральной интерпретации С. устойчиво сохраняется в культуре, воспроизводясь, например, в средневековом суфизме. Так, в трактате Ибн ал-Араби "Геммы мудрости" мистическое соединение с Абсолютом возможно посредством растворения в продуктах эманации, и наиболее полно это растворение реализуется через соединение с женщиной. "Итак... трое: Бог, мужчина и женщина", — мужчина в этой системе отсчета выступает принципиально двойственным по своей природе: прежде всего, он — творение Божье, и в этом качестве любит Творца и стремится к нему, но наряду с этим в отношении женщины он выступает как творец, ибо она — часть его. В этой связи влечение мужчины к женщине не просто имеет божественную природу — оно дважды божественно: с одной стороны, любя женщину как наиболее адекватное воплощение Божественной красоты, мужчина тем самым максимально проявляет свою любовь к Богу ("полюбил женщин за совершенство свидетельства Бога в них"), с другой — во влечении к женщине мужчина богоподобен, ибо, любя в ней свое творение, уподобляется всевышнему Творцу. Бог-Творец в лице мужчины познает свое творение (природу) в лице женщины, сексуальный акт семантически оказывается эквивалентным акту Божественного самопознания, и потому посвященный знает, "Кем он наслаждался, и Кто

наслаждался", и становится совершенным. Особую значимость приобретает интерпретация С. в европейской традиции в связи с феноменом христианства, задавшего культурный вектор рассмотрения земной жизни как аксиологического минимума, а С. — как смертного греха. Согласно реестру грехов, составленному в 5 в. Иоанном Кассианом и уточненном в 6 в. Григорием I Великим, в качестве греха номер один фиксируется *superbia* (лат. — гордыня) и сразу вслед за ней идет *luxuria* (лат. — похоть); аналогично, средневековые пенитенциалии инвектируют "любодеев" прежде, нежели убийц: в популярней-

940

шем в 12 в. "Видении Тнугдала" (более 50 лат. рукописей и пересказы практически на всех языках Европы) в качестве достойных ада называются "те, коие или вовсе отрицают Христа, или творят дело отрицающих, каковы любодее, человекоубийцы, воры, разбойники, гордецы, не принесшие должного покаяния". В христианской картине мира дух и плоть противопоставлены и антагонистичны, как противопоставлены и антагонистичны горнее и долнее вообще, и поскольку они аксиологически асимметричны, поскольку любые проявления сексуальности интерпретируются как альтернативные благодати духа. Если в античности Афродита Урания и Афродита Пандемос составляли аксиологическое единство, то в христианстве асексуальная Любовь небесная как благоговейное экстазичное стремление к Творцу и любовь земная, низведенная до уровня бездуховной животной похоти, противопоставлены как добродетель и порок. В этой системе отсчета все, что может быть отнесено к сфере С., выступает не только как греховное, но и как хаотичное, грозно стихийное и тем более опасное, чем менее оно подвластно социальному контролю. По формулировке Фомы Аквинского, "половое сношение с женщиной... низводит дух с вершины добродетели, т.е. удаляет его от совершенства". Красота С. и его порывов, мыслимая в дохристианской культуре как божественная, для христианства суетна и обманна, опасна и нечиста (см. средневековые пословицы, сравнивающие мужчину и женщину с водой и землей, которые чисты каждый сам по себе, но при соприкосновении неизбежно становятся грязью). В контексте такой аксиологической системы естественно сопряжение сексуальности с дьявольской сферой, рассмотрение С. как открытого пространства вторжения в человеческую жизнь сатанинского начала. Тезис о том, что "непрерывно при любовном акте дьяволу положено пускать в ход свои чары, а не при иных действиях человека" (Я.Шпренгер и Г.Инститорис), обосновывается в "Молоте ведьм" тем, что якобы "центр силы дьявола сосредоточивается именно в чреслах людей". С., таким образом, выступает как дьявольское искушение сладострастием, — осуждая скверну похоти, средневековая ортодоксия фактически сама задает культурную тенденцию обездуховливания сексуальности (ср. с современной метафорикой у А.А. Вознесенского: "Дух не против плоти, ибо дух — // То, что возникает между двух"). (По формулировке Ницше, "христианство дало Эросу выпить яду: он, положим, не умер от этого, но выродился в порок".) В заданном контексте особый аксиологический статус обретает феномен девственности, понятой как асексуальность. Максимальным ее воплощением выступает в христианстве образ Девы Марии. Архаическая идея тотемической инкарнации (а также мифологические сюжеты зачатия матерью Лао-Цзы от падающей звезды, матери Конфуция — от принесенного чудовищем драгоценного камня и т.п.) аксиологически переосмыслены в контексте сюжета о непорочном зачатии: сверхестественная причина беременности трактуется как ее внесексуальность, причем акцент делается не на божественном происхождении младенца ("сын Божий"), а на асексуальности его зачатия ("от Духа Святого"), понятой как безгрешность. Мария как олицетворение целомудрия не просто девственна, она принципиально асексуальна: показательно, что с точки зрения массового сознания Средневековья, женщиной ("той женщиной") зовут Приснодеву только черти, не смеющие произнести ее имени. Поскольку христианская средневековая и в целом западная культура в глубинных своих смыслах есть культура мужчин (не в плане предложенной Франкфуртской школой в "Диалектике просвещения" оппозиции мужских и женских культур, но с точки зрения ее непосредственного субъекта, доминирующего интерпретационного ракурса и содержания), постольку феномен сексуальности асимметрично сопрягается в средневековом мировоззрении сугубо с женским началом, в силу чего универсально распространенной средневековой фобией, выражающей страх перед сексуальностью, выступает боязнь женщины, проявляющая себя в форме антифеминизма, восходящего к библейской традиции ("горче смерти — женщина, потому что она — сеть, и сердце ее — силки, руки ее — оковы; добрый перед Богом спасется от нее, а грешник уловлен будет ею" — Екк, 7, 26). В христианской системе отсчета именно на женщине лежит проклятие первородного греха, она — "корень беды, ствол порока", ибо "без числа порождает соблазн" (Марбод Реннский), "оскверняет мужчину" (Иоанн Секунд). Видение женщины как персонифицированной сексуальности конституирует в средневековом христианстве культурный вектор ее демонизации: в своей сексуальности женщина мыслится как орудие сатаны. Сакрализация архаической культурой женской сексуальности как средоточия жизнедающей силы в новом контексте христианства — в русле общей тенденции, характеризующей процесс смены одной системы сакрализованных ценностей другой — переосмысливается в негативной аксиологии. Связь женщины с дьяволом интерпретируется средневековой европейской культурой именно как связь сексуальная (от циркулирующих в массовом сознании сюжетов о суккубах до концептуализированных рассуждений Фомы Аквинского о том, что дьявол "может принимать образ мужчины и совокупляться с женщиной"). Указанные семантические сдвиги в культуре наглядно проявляются в содержательной трансформа-

ции мифологемы змея. Если в архаических культурах мифологема змеи, выступающей, с одной стороны, фаллическим символом (см. у Плутарха о рождении Александра Македонского от "бога в образе змея"), а с другой — отнесенным к женщине символом плодородия (коброголовая богиня урожая зерна и плодородия Рененутет в Древнем Египте, змея как символ и атрибут Гекаты и др.), мыслилась в качестве причастной как мужскому, так и женскому началам (соответственно — верхнему небесному и нижнему земному мирам: фольклорный крылатый змей, несущий в своем внешнем облике черты как земноводного, так и птицы), выступая символом сакрального брака Земли и неба, имеющего креационный смысл, и в этом плане — сакральным сексуальным символом (змея как аналог Афродиты и Лакшми в античных и древнеиндийских сюжетах), то в христианской традиции образ змея аксиологически переосмыслен и однозначно коррелируется с дьявольским началом. Хотя семантически библейское древо познания добра и зла с притаившимся возле него змеем вырастает на почве глубокой мифологической традиции и генетически восходит к космической вертикали мирового древа, символизирующего, так же как и змеем, брачное соединение земли и неба, — аксиологические акценты оказываются в новом контексте диаметрально противоположными, — в христианской системе отсчета змей становится символом *luxuria*: библейское "беги от греха, как от лица змеи" (Прем. Ис. Сир., 21, 2); соблазнение Евы змеем трактуется агадической легендой как сексуальное соращение; сексуальное искушение описывается аскетами традиционной формулой "играл со мною древний змий" (Иероним, например); иногда через метафору змея ("горло змеи") фактически обозначается *vagina* (например, в "Секвенции об одиннадцати тысячах девственниц" Хильдегарды Бингенской: "...да восславят Агнца Божия, // что заградил гортань древнего Змия // веществом Слова Божия // в сих жемчужинах"). Абсолютная нравственная ценность асексуальности аргументируется в средневековой культуре учением о девственной природе человека (до грехопадения), максимальным выражением этой презумпции является версия неполового размножения человека (Иоанн Дамаскин, Григорий Нисский). На уровне парадигмальных программ европейской культуры эта установка задает как нормативно-поведенческую парадигму аскезы (от средневекового сведения сексуальности к функции деторождения: глухие супружеские "сорочки невинности" с отверстием в области гениталий, парадигма отношения "к жене как к сестре" после рождения первенца и т.п. — до нравов Викторианской эпохи и контрэротической цензуры классической советской культуры), так и естественно возникающую ее альтернативу. Библейское "всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем" (Матф., 5, 28), будучи доведенным средневековой культурой до полной спекуляции, имело своей оборотной стороной гипертрофирование реальной человеческой сексуальности. Например, в "Деяниях датчан" Саксона Грамматика и, в частности, в саге о Гамлете (источник 12 в., к которому восходят многочисленные литературные вариации, включая В.Шекспира) враги ютландского принца, желая проверить, действительно ли он безумен или его мнимое сумасшествие — не более как тактическая маскировка, подстраивают ему в уединенном месте встречу с молодой женщиной: "если тупость его притворна, он не упустит случая". Данный сюжет не только фундирован имплицитной аксиомой о перманентной доминанте С. в индивидуальном сознании (критерий здравого смысла: если не сексуальный маньяк, то душевнобольной), но и презумпцией семантической редукции С. к физиологическому отпращиванию, лишенному даже какого бы то ни было эмоционального фона и мажорной чувственной окрашенности (тот факт, что упомянутая женщина оказалась не только знакома Гамлету, но и была с ним связана узами "тесной дружбы" всплывает *post factum* на периферии сюжета). Данная установка относительно С. в перспективе оказывает значительное влияние на интерпретацию феномена сексуальности в европейской культуре, инспирируя — в качестве противовеса идеалам аскезы — альтернативную аксиологическую установку натуралистического сексуального волюнтаризма: от ренессансных идеалов реабилитации плоти с их гедонистическим экстремизмом ("прелюбодеяние кажется таким же простым делом, как поднять и бросить в воздух камень", по Себастьяну Бранту) до теории "стакана воды" начала 20 в. и последующих многочисленных программ "сексуальных революций" (ср. с восточной традицией, где сохраненная свобода сексуальных проявлений человека, не выделенная ни за пределы культурной легитимности, ни в фокус культурной значимости, не нуждается в программно артикулированной и педалируемой свободе). Однако сохраняющийся христианский контекст делает означенную реабилитацию С. скорее декларативной, нежели реальной: проблема С. по-прежнему артикулируется в европейской культуре как проблема и в индивидуально-личностном своем проявлении выступает узлом глубокого мировоззренческого конфликта: так, в рамках культуры Возрождения Пико делла Мирандола к 27 годам сжег свои эротические стихи и отказался от "телесных вожделений"; Дж.Бокаччо отрекся от своего творчества, и Ф.Петрарка, будучи его близким другом, лишь в конце жизни уз-

нал об авторстве "Декамерона"; сам Петрарка в "Письмах к потомкам" предается нравственным терзаниям по поводу своей неспособности укрощения сексуальных влечений: "Я хотел бы иметь право сказать, что был вполне чужд плотских страстей, но, сказав так, я солгал бы; скажу, однако, уверенно, что, хотя пыл молодости и темперамента увлекал меня в этой низости, в душе я всегда проклинал ее". В этой связи в европейской культуре остро артикулируется проблема интерпретации С. как его культурной ассимиляции,

возможности адаптации факта наличия сексуальной сферы к доминантным аксиологическим шкалам. Классической программой, предложенной европейской традицией в этом направлении, может считаться концепция *amor-entrave* (асимптотически "незавершенной любви"), разработанная в рамках куртуазной культуры: сексуальная подоплека галантного служения Даме сердца не только эксплицитно артикулируется, но и всемерно культивируется в поэзии трубадуров. Однако, допуская самый широкий спектр сексуальных действий, концепция *amor-entrave* легитимирует для рыцаря лишь возможность перманентного возбуждения напряженного желания (причем стремление к Донне как персонификации совершенства обретает в куртуазной системе отсчета знаково-спекулятивную семантику нравственного совершенствования и приближения к Абсолюту: "Я духом стал богат, // Вкусив любви услад" у Гильема де Кабестаня), возможность же физического обладания Донной, удовлетворения желания, выводит за пределы принятой аксиологической системы, соприкосновение с реальностью разрушает условность игрового пространства куртуазии, а потому тотально исключается. Фигура асимптотического экстазного подъема чувств, обретающая семантику духовного восхождения, задает контекст, в котором финальный экстаз выступает как разрешение и, соответственно, завершение этого процесса, а потому его осуществление означало бы пресечение духовной устремленности рыцаря к воплощенному в совершенстве Донне Абсолюту, что неприемлемо в принятых правилах игры. Куртуазная концепция, задав С. как дисциплинарно-игровую поведенческую парадигму, наделила его легитимным статусом в качестве нормативного эротического флирта (см. "**Веселая наука**"), задав в рамках сложного семиотизма возможность непротиворечивого сосуществования добродетели в христианском ее понимании и, пускай редуцированных, но легализованных сексуальных практик. В течение более двух столетий эта парадигма позволяла носителям куртуазной культуры чувствовать себя добрыми христианами, однако Первая Инквизиция практически приравняла куртуазное мировоззрение к ереси катаров, и в ходе Альбигойских войн оно было фактически искоренено, задав, тем не менее, в европейской культуре литературно-поэтическую традицию описания сексуальной любви как возвышающей силы (Данте, Петрарка, поэты Плеяды и далее). Наряду с этим, вытеснение С. за пределы санкционированной легитимности формирует своего рода эротическое подполье средневековой культуры: поиск последним жанра, обеспечившего бы ему легальность культурной презентации, детерминирует особый эротический подтекст в развитии средневековой христианской мистики (классически представленный в текстах Бернара Клервоского — см. **Бернар Клервоский**), порождает такие неадекватные формы презентации С. в европейской культуре, как инвектива со смакованием (детализированная откровенность средневековых пенетенциалей, скрупулезный дескриптивизм Бурхарда Вормского, неприкрытый физиологизм описаний "Молота ведьм", натуралистическая вариативность перечня сексуальных перверсий в "Плаче природы" Алана Лилльского и т.п.); скабреза (в перспективе: от старофранцузских фавлю и старонемецких шванков до новоевропейских гривуазных жанров и порнографии), а также спекулятивная форма презентации феномена С. в культуре, призванная послужить внешним гарантом его дозволенности (от переводов и интерпретаций античной эротической лирики у Гвиберта Ножанского, Серлона де Вильтона и др. в рамках Овидианского возрождения — до ретромифологизации сексуальных сюжетов в новоевропейском искусстве, у Обри Бердслея, например). Подавление здорового эротизма наряду с оформлением культурных традиций скабрезы и дезэротизации С. не проходят бесследно для развития европейской культуры в целом и современного осмысления в ее контексте феномена С., в частности. Последний, удерживая на себе в течение многих столетий фокус культурной значимости, тем не менее, остается как бы запретным плодом для разорванного сознания европейца, социализированного в культуре, задающей аксиологическую дихотомию грешной и праведной любви (см., например, "Призрак либидо" С. Дали, 1934), что порождает широкий спектр неврозов, комплексов и фобий, не характерных для других культурных традиций. На этом фоне в европейской культуре оформляется мощная традиция семиотической интерпретации С., основанной на идее его квазисемантической ("метафизической") нагруженности и охватывающая все христианское культурное пространство в его как западном ("Метафизика секса" Дж.Ч.А.Эвола), так и православно-восточном ("Метафизика пола и любви" Бердяева) ареалах. В современной философии феномен С. трактуется как один из фундаментальных феноменов человеческого бытия (Шелер,

Э.Финк и др.) и рассматривается в предельно широком диапазоне: от его аналитики в парадигме панфизиологизма (классический фрейдизм, Плеснер) до исследования его детерминированности со стороны социокультурных комплексов "власти-знания" ("История сексуальности" Фуко). Феномен сексуальности выступает также традиционным предметом постмодернистских аналитик. В постмодернистской философии сексуальность трактуется как понятие, фиксирующее в своем содержании характеристику человеческой телесности, открывающую возможность конституирования переменных культурно артикулированных практик (С.), организующих тем или иным образом процессуально понятию эротическую сферу человеческого бытия (см. **Телесность**). Содержание понятия "сексуальность" конституируется в постмодернистской философии под воздействием следующих парадигмально значимых векторов. **Во-первых**, содержание данного понятия формируется в общем контексте характерного для "постмодернистской чувствительности" постметафизического стиля мышления, ориентированного на отказ от усмотрения за наличной феноменальной сферой неизменной ноуменальной основы: трактовка С. как тотально

физиологически детерминированного и потому константного феномена в классической культурной традиции сменяется в постмодерне интенцией на усмотрение в исторически конкретных конфигурациях сексуальных практик ("С."), характерных для той или иной культуры, семиотические артикуляции сексуальности как таковой, по оценке Фуко, "нет ... в случае плоти и сексуальности ... одной какой-то области, которая объединяла бы ... всех" (см. **Метафизика, Постметафизическое мышление, Постмодернистская чувствительность**). **Во-вторых**, сексуальность интерпретируется постмодернистской философией в контексте общей концепции проблематизации, согласно которой отсутствие жестко однозначной легитимации той или иной культурной сферы приводит к ее конституированию в качестве предмета рефлексивного осмысления и рационального анализа. Согласно постмодернистскому видению ситуации, важнейшим фактором проблематизации того или иного феномена в соответствующем культурном контексте выступает не многочисленность и сила ограничивающих его запретов, но, напротив, "свобода" его спонтанного развития: так, к примеру, по оценке Фуко, "именно там, где сексуальность была наиболее свободна, античные моралисты задавали себе вопросы с наибольшей настойчивостью и формулировали наиболее строгие положения. ... Статус замужних женщин запрещал им любые сексуальные отношения вне брака, однако по поводу этой "монополии" почти не встречается ни философских размышлений, ни теоретической заинтересованности. Напротив, любовь к мальчикам была свободной (в определенных пределах), и именно по ее поводу была выработана целая теория сдержанности, воздержания и несексуальной связи". Соответственно, Фуко делает вывод о том, что "вовсе не запрет" выступает тем культурным инструментом, посредством изучения которого возможно эксплицировать и "понять ... формы проблематизации". В ментальном пространстве современной культуры как культуры "заката больших нарративов" сфера эротики оказывается выведенной из-под тоталитарного диктата пенитенциарных моральных и религиозных кодексов, конституируясь благодаря этому в качестве одного из центральных предметов постмодернистских философско-культурологических аналитик (см. **Закат метанарративов**). Как писал Фуко применительно к своей "Истории сексуальности", "я занимаюсь не историей нравов и поведений, не социальной историей сексуальной практики, но историей тех способов, посредством которых удовольствия, желания и сексуальные поведения были в античности проблематизированы, отрефлексированы и продуманы в их отношении к определенному искусству жить". В обрисованном парадигмальном пространстве современные философские аналитики существенно смещают методологические акценты исследования феномена сексуальности: от когнитивного движения в парадигме панфизиологизма (классический психоанализ и неопрейдизм, Плеснер и др.) до исследования семиотических (в частности языковых) механизмов конституирования и функционирования сексуальности в параонтологических культурных контекстах (анализ "символической природы желания" в структурном психоанализе Лакана, проблематика "мышления соблазна" Бодрийяра и др.). **В-третьих**, семантика понятия "сексуальность" конституируется в постмодернизме под семантико-аксиологическим влиянием фундаментальной для постмодернизма концепции симуляции, фундированной презумпцией тотальной семиотизации бытия (см. **Симуляция**). В противоположность модернизму с его пафосом операциональности (по оценке Бодрийяра, "сексуальное стало исключительно актуализацией желания в удовольствии, все прочее — "литература"), постмодернизм — в зеркальном оборачивании психоаналитического "принципа реальности" — конституирует "симуляцию сексуальности". В ситуации "разочарованной симуляции" возможно, по оценке Бодрийяра, "порнография и существует только для того, чтобы воскресить это утраченное референциальное, чтобы — от противного — доказать своим гротескным гиперреализмом, что где-то все-таки существует реальный секс". Безусловно, указанные семантические вектора конституирования понятия

944

"сексуальность" во многом смыкаются между собой: так, и вектор проблематизации сексуальности, и вектор ее моделирования в контексте концепции симуляции приходят к анализу семиотических аспектов проявления сексуальности в культуре; симуляционная концепция сексуальности, как и "постмодернистская чувствительность" ориентирована на постметафизическое рассмотрение сексуальности (по Бодрийяру, например, "порнография — прямое продолжение метафизики, чьей единственной пищей всегда был фантазм потаенной истины и ее откровения) и т.п. **В-четвертых**, содержание понятия "сексуальность" оформляется в контексте конституируемого в постмодернизме нового понимания детерминизма, в рамках которого любое состояние исследуемого феномена мыслится не как продукт каузального воздействия (причинения) извне, но как результат автохтонного и автономного самоорганизационного процесса (см. **Неодетерминизм**). Данный вектор постмодернистского осмысления феномена сексуальности связан с пониманием ее в качестве исходно хаотичной и неравновесной ("необузданной") среды — "хюбрис": по оценке Фуко, "необузданность /l'hubris — *М.М.*/ здесь предстает как нечто фундаментальное" (см. **Хюбрис**). В противоположность характерным для классической культуры трактовкам сексуальности, согласно которым последняя рассматривается в качестве производной по отношению к определенным моральным кодексам и социальным институтам (как, например, в психоанализе), постмодернистская философия интерпретирует сексуальность как продукт сугубо индивидуального усилия самоорганизации, — с этой точки зрения сексуальность есть не что иное, как результат самоконституирования субъектом себя в качестве субъекта сексуальных отношений, т.е. "некоторый стиль... который есть овладение собой" (Фуко).

Механизмом конституирования сексуальности выступают в этом контексте своего рода "практики существования" или "техники себя", позволяющие индивиду конституировать свою сексуальность в качестве адаптированной в той или иной социокультурной среде. Подобные "самотехники" принципиально идиографичны: они сугубо индивидуальны как по форме, так и по содержанию: "практики себя приобретают форму искусства себя, относительно независимого от моральных законов" и не имеют, по оценке Фуко, ничего общего с дедуктивным подчинением наличному ценностно-нормативному канону: "владение собой ... принимает ... различные формы, и нет ... одной какой-то области, которая объединила бы их". В рамках такого подхода к сексуальности оказывается в принципе не конституируемой (даже концептуально) проблема свободы сексуальности — последняя мыслится не только как свободная, по определению, но и как продукт реализации свободного самотворчества: "необходимо *создавать* /выделено мною — *М.М.И* себе правила поведения, благодаря которым можно обеспечить ... владение собой" (Фуко), — и только в этом усилии может быть конституирована сексуальность как операциональная. Таким образом, "вопрос о сексуальном освобождении оказывается лишенным смысла" (Ф.Эвальд). **В-пятых**, в контексте постмодернистской номадологии сексуальность мыслится как потенциально и актуально плюральная. Номадологический подход, интерпретирующий свой предмет как ризоморфный (принципиально нелинейный в своей процессуальности), трактует наличные версии его актуализации как принципиально частные и обладающие лишь ситуативной значимостью, не претендующей на исчерпывающую презентацию самого феномена (см. **Ризома, Номадология**). Указанные версии актуализации нелинейного феномена мыслятся как принципиально плюральные, причем ни одна из них не обладает статусом онтологической укорененности (и в силу этого социокультурной аксиологической предпочтительности). Таковы, например, "плато" как одна из сиюминутно значимых, фиксируемых мгновенной фотографией и уже в момент съемки утрачивающих актуальность конфигураций ризоморфной среды; конкретная версия означивания децентрированного текста в плюральной процессуальности деконструкции (см. **Означивание, Ацентризм, Деконструкция**); наррация как имеющая статус содержательно-аксиологической необязательности в контексте культуры "заката больших нарративов" (см. **Нарратив, Закат метанарративов**); одна из возможных, но при этом не претендующих на правильность или адекватность версий прочтения текста, понятого в постмодернизме как "текст-наслаждение"; определенный в социокультурном отношении дискурс как лишь один из возможных векторов разворачивания (реализации, актуализации, объективации) дискурсивности (см. **Дискурс**); "Эон" как линейная причинно-следственная событийная цепочка, протянутая из прошлого через настоящее в будущее — лишь один из возможных вариантов актуализации "Хроноса" как перманентной тотальной темпоральности "настоящего" (см. **Хронос, Эон**); конкретная конфигурация организма (органа) как единичная версия бытия "тела без органов" — одна из возможных (см. **Тело без органов**) — примеры можно множить до бесконечности, ибо любое проблемное поле номадологии моделирует процессуальность рассматриваемых феноменов как принципиально ризоморфную и в этом отношении нелинейную — в отличие от секса, который всегда телеологически линеен. Таким образом, согласно постмодернистскому видению, сексуальность

945

объективируется в перманентной процессуальности по словам Делеза и Гваттари, "что в ризоме вызывает вопросы, так это ее отношения с сексуальностью, ... с ... природным и искусственным, которые абсолютно не похожи на древесные /т.е. линейные — *М.М.И* связи: все виды *становления*" (см. **Дерево**). Именно в области С. как наличного (не сексуальности как таковой — в ее безгранично версифицированной потенциальности) культура западного образца испытала, с точки зрения номадологии, наиболее травмирующее воздействие со стороны линейного ("древовидного") образа мышления: "у нас дерево вонзилось в тело, оно стратифицировало и очерстило даже пол" (Делез, Гваттари). В противоположность этому, сексуальность как таковая конституируется, согласно постмодернистскому видению принципиально иным — нелинейным, а потому плюральным — образом. Наиболее адекватное (точнее — наименее неадекватное) приближение конкретно-исторического социокультурно артикулированного С. к сексуальности как таковой Делез и Гваттари усматривают в восточных культурах С., т.е. в тех традициях, которые наиболее далеки от линейной логики древовидных структур ("зерновые растения, объединяя два пола, подчиняют сексуальность модели размножения; ризома же освобождает сексуальность не только в отношении размножения, но и самой способности к половому размножению" — в метафорике Делеза и Гваттари). Согласно номадологическому видению, "быть ризоморфным — значит порождать стебли и волокна, которые *кажутся* корнями /выделено мною — *М.М.И* или соединяются с ними, проникая в ствол с риском быть задействованными в новых странных формах" (см. **Корень**). В этом контексте сексуальность мыслится как актуальная бесконечность перманентно порождающая конкретные формы С. (подобно плато ризомы или Эонам Хроноса), каждая из которых является конечной. Таким образом, любые версии С. — конкретные, определенные, а потому пресекающие тенденции дальнейшего становления, варьирования, обретают в постмодернистском контексте семантику финала, тупика, исчерпывающего себя замыкания процесса самоосуществления сексуальности, полагания границы сексуальности как безграничной по определению. Сексуальность же как таковая, понятая постмодернизмом как перманентное "становление", артикулируется в номадологии как на-он-финальная, ибо центрирована понятием не "удовольствия", в ко-

тором угасает процесс как утративший свою цель, но "наслаждения" как принципиально незамкнутого. В этом отношении, если С. реализует себя в оргазме, то сексуальность — в "соблазне". (См. также **Трансгрессия**.)

М.А. Можейко

СЕКСТ ЭМПИРИК (200—250) — древнегреческий врач и философ.

СЕКСТ ЭМПИРИК (200—250) — древнегреческий врач и философ. Жил в Александрии и Афинах. Основные произведения С.Э.: "Пирроновы основоположения", "Против ученых" (состоит из разделов "Против логиков", "Против физиков", "Против этиков", "Против грамматиков", "Против риториков", "Против геометров", "Против арифметиков", "Против астрологов", "Против музыкантов") являются основными источниками античного скептицизма. Согласно С.Э., "скептическая позиция проста и очевидна. Представьте себе, что в доме, в котором находится много драгоценностей, многие ищут золото ночью; каждый думал бы, что нашел золото, но не знал бы этого наверное, хотя бы и действительно нашел его. Точно так же философы вступают в этот мир, как в большой дом, чтобы искать истину; если бы даже они и нашли ее, то они все же не могли бы знать, достигли ли они ее". Отрицая возможность существования наук, подлинно доступных человеку, С.Э. утверждал: "Предварительно должно существовать согласие по четырем вопросам: о преподаваемом предмете, о преподающем, об учащемся и о способе обучения. Как мы докажем, не существует ни преподаваемого предмета, ни преподающего, ни учащегося, ни способа обучения. Следовательно, не существует и никакой науки...". В отличие от других философских школ, постулирующих принципиальную недостижимость истины, а также претендующих, согласно С.Э., на обладание истиной, С.Э. утверждал, что скептики все же ищут истину, хотя "ни одно из борющихся положений не стоит выше другого, как более достоверное, ибо все они равны в отношении достоверности и недостоверности". С.Э. систематизировал предшествующие аргументы в пользу воздержания от суждений с целью обретения душевного равновесия и блаженства, осуществление которых и выступает целью философии.

А.А. Грицанов

СЕЛЛАРС (Sellars) Рой Вуд (1880—1973) — американский философ, один из основателей критического реализма

СЕЛЛАРС (Sellars) Рой Вуд (1880—1973) — американский философ, один из основателей критического реализма. Главные работы: "Критический реализм" (1916), "Эволюционный натурализм" (1922), "Принципы и проблемы философии" (1926), "Философия физического реализма" (1932), "Рефлексия над американской философией изнутри" (1969), "Отвергнутые альтернативы" (1973) и др. Собственную, в принципе материалистическую (по С., "реальность есть оформленная материя"), концепцию С. называл "эволюционным натурализмом", отличным от теологических интерпретаций эволюционного процесса. При этом, по мысли С., фундаментальные философские подходы должны "физическим реализмом", согласно которому "все суще-

946

ствующее существует в пространстве и времени и является или физической системой, или тем, что в экзистенциальном отношении неотделимо от нее". "Реализм здравого смысла", согласно С., весьма созвучен подлинным истинам: "Простой человек смотрит вовне и принимает результаты с их наличной ценностью. Чувство вещности во внешнем мире доминирует над его восприятием. Оправданная функция идеализма, поскольку он апеллирует к реальным физиологическим, логическим и психологическим фактам, — это борьба против простоватости здравого смысла... К сожалению, идеализм обычно выходит за границы этого, утверждая, что мы не можем знать физическую реальность". Но, по мысли С., объекта познания, целиком совпадающего с чувственно данным, нет и быть не может: необходим отказ от отождествления объекта и ощущения. (По С., сознание не может выйти за пределы организма: оно существует только на основе тех или иных состояний мозга.) Процесс познания, по схеме С., структурирован и включает в себя следующие элементы: внешний материальный объект, восприятие как содержательный элемент сознания, акт отнесения второго к первому. Как полагал С., "целостный акт восприятия с его суждениями, категориями и различениями является наиболее элементарной единицей в познании внешнего мира". Не оставаясь заключенным в мире данных, согласно С., можно полагать, что восприятие является "актом суждения, направленным вовне". Субъект, по С., подвергает элементы физического мира собственным практическим воздействиям с целью реализации жизненного интереса: избранная вещь становится объектом познания. "Данные" (или восприятия) — продукт воздействия последнего на нервную систему: субъект же посредством самых разнообразных процедур соотносит их с объектом. По мысли С., "в основе познания лежит воспроизведение порядка". ("Тот факт, что наука работает, давая нам возможность предсказывать события и контролировать окружающую среду, оправдывает нашу уверенность в том, что мы достигаем знания об окружающем мире".) Одновременно С. отвергал теорию отражения, полагая, что "господствующим допущением в этой концепции является то, что содержанием физических вещей является чувственная природа. Но сама уникальность сознания как будто исключает такой взгляд". Соответствие же знания о вещи с самой этой вещью, по С., достигается тем, что вещь правильно указана, обозначена и символизирована. (Ср.: идея

"первичных" и "вторичных" качеств Локка.) Позже, в конце 1950-х, С. отметил, что "Энгельс и Ленин были совершенно правы, считая ощущения в некотором смысле отражениями вещей, и что феноменализм и идеализм заблуждались, превращая ощущения в конечный объект познания". С. разрабатывал "эмерджентистскую" концепцию "уровней организации" природы, согласно которой появление качественно нового связано с динамичным переходом к ее более высоким, несводимым к низшим, уровням. Полемизируя с моделью в принципе непредсказуемой "эмерджентной эволюции" С.Александера, С. подчеркивал, что "отрицание возможности предвидения... появилось как реакция на лапласовское признание почти априорной выводимости". По мысли С., "для меня, как последовательного натуралиста, физические системы являются окончательными и я не вижу оснований постулировать экстрафизический низус такого рода, который признают Морган и Александер. Для меня природа внутренне динамична. Я выразил бы это, сказав, что... причинность есть "прогрессивное движение" физических систем". (Т.е., в отличие от схемы С.Александера, у С. эволюционирует не пространство-время, а та или иная, вполне конкретная физическая система.) В этике С. подчеркивал исторический и социально обусловленный характер моральных оценок и антиэкстремистских нравственных ценностей: "рациональная эволюция всегда лучше, чем нарушение жизненного процесса и революция".

А.А. Грицанов

СЕМАНАЛИЗ (semanalyse) — "теория текстуального означивания"; семиотическая концепция, разработанная Кристевой

СЕМАНАЛИЗ (semanalyse) — "теория текстуального означивания"; семиотическая концепция, разработанная Кристевой в качестве альтернативы соссюрианской семиологии и одновременно выступающая как форма "перевода" психоаналитических идей З.Фрейда и Лакана на язык лингвистики и семиотики ("семанализ"). Кристева усматривала в С. новую материалистическую теорию означивания, внутренняя логика которой изоморфна ее привилегированному объекту — поэтическому языку ("поэтический язык" понимается Кристевой как гетерогенное измерение языка (ритмические пульсации, языковые бессмыслицы, тавтологии, разрывы, молчания, лакуны), которое не схватывается традиционной лингвистикой). Впервые термин "С." был введен в работе "Семиотика" (1969). Хотя в последующем термин "С." редко использовался самой Кристевой, именно в рамках или с позиций С. разрабатывалась постструктуралистская концепция текста. Новая теория, по мысли ее создательницы, предлагает адекватную форму исследования тех радикальных означивающих практик, которые всегда были маргинальными в европейской культуре (в контексте специфической идеологии репрезентации, знака, речи и субъекта). Речь идет о поэтических практиках 19—20 вв., породивших, в терминологии Кристевой, "тексты-пределы" — своего рода поэтические аналоги социальной революции. В крити-

947

ке языка как гомогенной структуры, как статической ("тетической"), завершенной системы концепция "С." Кристевой сближается с другими (хронологически параллельными) формами критики классического структурализма (см. работы Деррида, Барта, Эко). В то же время С. не является антиподом семиотики как таковой или отрицанием основной структуралистской идеи — представления о культуре как семиотическом универсуме, функционирующем по определенным правилам, которые можно и нужно эксплицировать. Проблема скорее состоит в преодолении соссюрианской модели языка и ее методологической "узости": согласно Кристевой, семиотика, исследуя язык как означивающую деятельность, как дискурс, порождаемый говорящим субъектом, схватывает фундаментально гетерогенную сущность языка. Семиотика не может себе позволить быть лишь продолжением лингвистики, распространением лингвистической модели на другие означивающие практики; она должна быть прежде всего критикой своих собственных оснований. Она должна выявлять не столько структурный закон, систематичность того или иного феномена, сколько то, что ускользает от этого закона, выпадает из системы или не подчиняется ей. Здесь мы сталкиваемся с глубинным парадоксом С. (как семиотической концепции). Будучи метаязыком, семиотика не может сделать больше, чем постулировать обнаруживаемую ею гетерогенность: как только она начинает говорить об этом, она тем самым гомогенизирует феномен, придает ему систематический характер, теряет его. Гетерогенность как таковая может быть удержана лишь теми означивающими практиками, которые свободны от лингвистического кода — поэтический язык, музыка, танец, живопись и т.д. (все они реорганизуют психические влечения, ускользающие от доминирующих систем символизации; они ищут и используют в своих целях эту гетерогенность, обеспечивая тем самым расщепление символического кода, который дольше не в силах удержать "говорящего субъекта"). Если семиотика таким образом открыто объявляет о своей неспособности постичь гетерогенность означивающего процесса без сведения его к вынужденной систематичности, означает ли это интеллектуальное банкротство семиотики как таковой? Теперь мы можем увидеть двусмысленное положение С.: с одной стороны, он демистифицирует логику, применяемую в усовершенствовании любой трансцендентальной редукции, и ради этой цели требует изучения каждой означивающей системы как практики. Так открывается негативность, которую еще Гегель усматривал в глубине любой формы рациональности. И тогда С. предстает как прямой последователь диалектического метода; причем речь идет о материалистической диа-

лектике, т.к. С. раскрывает материальность — гетерогенность — негативности, конкретную основу которой Гегель оказался неспособным эксплицировать и которую механистический марксизм редуцировал до простой экономической обусловленности. То, на что должна направить свои усилия семиотика — это освобождение практики от диктата системы, реабилитация гетерогенного в системе значения и подрыв трансцендентального субъекта. Таким образом, намеренно отвергая логику коммуникативного языка, С. следует диалектической логике в направлении к своего рода материалистической "теории познания" (речь идет о своеобразной реабилитации функции семиотического, "материального" в культуре). Итак, С. нацелен на создание методологии, отличной от традиционного лингвистического анализа и призван выявить объект, не сводимый к денотативному языку. Критика "семиологии системы" и ее феноменологических оснований возможна только с позиций теории значения, которая отталкивается от говорящего субъекта. Теория значения, как полагала Кристева в то время, находилась на перепутье: наиболее простым выходом (но и бесперспективным с точки зрения постструктуралистов) могло быть совершенствование формализованных систем значения с применением логико-математических инструментов, либо (вслед за психоанализом) нужно было обратиться за помощью к теории говорящего субъекта как субъекта расщепленного (сознательное/бессознательное) и специфицировать операции и процедуры, характерные для обеих сторон этого расщепления, увязывая их, с одной стороны, с био-психологическими процессами ("влечениями" Фрейда), а с другой — с социальными правилами (системы родства, способ производства). "Значение" как проявление фиксированной семиотической системы не интересует Кристеву. Истоки С. — в рефлексии над означающим, порождаемом текстом. С. претендует на то, чтобы предстать в качестве типа мышления, создающего ситуацию риска и эксперимента с понятием значения в различных дискурсивных практиках. Не отказываясь от представления о тексте как о знаковой системе, С., тем не менее, словно открывает в своем объекте пространство "другой сцены" — экран, на который проецируется скрытая глубинная структура текста. Текст не является лингвистическим феноменом (т.е. структурированной определенным образом сигнификацией); он представляет собой продукт деятельности языка, порождение, укорененное в "фенотексте", под которым в самом поверхностном смысле понимается печатный законченный текст. "Порождение" мыслится здесь двояко: и как производство "Я" (его позиционирование в дискурсе), и как самодвижение текстуры языка. Эта теория нуждается в

948

пересмотре концепции субъекта, в отказе от картезианского говорящего субъекта (как трансцендентального эго) и постулировании расколотого субъекта, субъекта-в-процессе, субъекта, не зависящего от идеологии знака, но определяемого скорее работой бессознательного во фрейд-лакановской интерпретации. Критический импульс С. направлен не только в сторону сосюррианской семиологии, но и в адрес популярной на тот момент "порождающей грамматики": последняя базировалась на реабилитации картезианского понятия языка как действия, осуществляемого субъектом. При ближайшем рассмотрении выясняется, что этот "говорящий субъект" является ни чем иным как "трансцендентальным эго", которое, согласно Гуссерлю, предшествует всякому и любому предикативному синтезу. Порождающая грамматика, основанная на таком понимании субъекта, не только выражает истину языка, которую структурализм описывает как "систему", но создает для самой себя возможность описания логики этого тетического действия, исходя из бесконечности предикации, которую любой национальный язык подчиняет строгим системам правил. Субъект же означающей практики не может быть трансцендентальным субъектом, и быть свободным от разрывов, расщепления в логическом единстве, привнесенного языком, который отделяет через означающее тело символический порядок от эффектов либидо. Собственная концепция "говорящего субъекта" разрабатывается Кристевой на основе различения уровней "семиотического" и "символического", которые конституируют процесс означивания. Уровень семиотического соответствует доэдипальной стадии становления субъективности — эта нестабильная, бесконечная, пульсирующая гетерогенность обозначается заимствованным и концептуально проработанным Кристевой термином "хора" (см.). Процесс отделения и конституирования субъекта происходит на символическом уровне (в соответствии с предложенной Лаканом концепцией "стадии зеркала"). Соотношение символического и семиотического уровней позволяет также уточнить понимание Кристевой "поэтического языка": последний предстает как результат ритмических артикуляций между обеими диспозициями; как проявление чувственных, эмоциональных, инстинктивных, несемантизированных элементов речи, предшествующих всякому смыслу. Таким образом, будучи отличным и от сосюррианской семиологии, и от разработанной Пирсом семиотики, С. так же, как и эти теории, нуждается в определенной формализации своих процедур и производстве исследовательских моделей. Принципиальное же отличие состоит в том, что С. представляет собой не дескриптивную модель знака и текстуального производства, а скорее критику и аналитическую трансформацию сциентистских амбиций и философских (прежде всего, феноменологических) оснований семиотики/семиологии. С. отказывается от необходимости описания структуры и взамен обращается к исследованию феномена текстуального производства, открытого любым значениям.

СЕМИОЗИС (греч. *sema* — знак) — термин, принятый в семиотике;

СЕМИОЗИС (греч. *sema* — знак) — термин, принятый в семиотике; обозначает "процесс интерпретации знака", или процесс порождения значения. Термином "С." пользовались древнегреческие физиологи, в частности, Гален из Пергама (139—199) для постановки диагноза: С. означал интерпретацию симптомов. Древние греки включали в С. (1) то, что выступает как знак; (2) то, на что указывает знак или к чему он отсылает (десигнат); (3) воздействие, в силу которого данный предмет оказывается для интерпретатора знаком (интерпретанта). Один из основоположников современной семиотики Пирс применял понятие "С." для характеристики триадической природы элементарного знакового отношения "объект — знак — интерпретанта". Для Пирса именно понятие "С." было центральным понятием его семиотической теории. По мысли Пирса, знак не функционирует как знак до тех пор, пока он не осмысливается как таковой. Иначе говоря, знаки должны быть интерпретированы, чтобы быть знаками. Согласно Пирсу, осуществляется это знание благодаря интерпретанте. Интерпретанта — это перевод, истолкование, концептуализация отношения знак/объект в последующем знаке (например, определенная реакция человека на воспринимаемый знак; объяснение значения данного слова с помощью других слов и т.д.). Каждый знак способен породить интерпретанту, и этот процесс фактически бесконечен. Пирс постулирует необходимость бесконечности этого процесса следующим образом. Если предположить гипотетическое существование самой последней, самой сложной, исчерпывающей и завершающей интерпретанты данного объекта, то эта интерпретанта может быть ни чем иным как самим объектом, целиком явленным нашему сознанию. Но такой объект, а равно и такой знак (как физически тождественные друг другу) не возможны и не существуют. Стало быть, процесс интерпретации безграничен. На этом постулате основана идея Пирса о неограниченном С. В рамках такого подхода С. — это динамический процесс интерпретации знака, единственно возможный способ его функционирования. С. — это деятельность знака по производству своей интерпретанты. Идея С. выражает самую суть отношений между знаком и внешним миром — объект ре-

949

презентации существует, но он удален и недостижим, будучи словно "спрятан" в череде семиотических медиаций. Однако познание этого объекта возможно лишь через исследование порожденных им знаков. Моррис определял С. как "процесс, в котором нечто функционирует как знак". Он также выделял три измерения С. (которые зачастую рассматриваются как различные сферы семиотического анализа): 1) семантика — характеризует отношение знака к своему объекту; 2) синтактика — включает отношения знаков друг к другу; 3) прагматика — исследует отношения между знаками и теми, кто ими пользуется (интерпретаторы). (См. также Семиотика, Знак.)

А.Р. Усманова

СЕМИОТИКА (греч. *semeion* — знак) — научная дисциплина, изучающая производство, строение и функционирование различных знаковых систем,

СЕМИОТИКА (греч. *semeion* — знак) — научная дисциплина, изучающая производство, строение и функционирование различных знаковых систем, хранящих и передающих информацию. С. играет заметную роль в методологии гуманитарных наук: любые культурные феномены — от обыденного мышления до искусства и философии — неизбежно закреплены в знаках и представляют собой знаковые механизмы, чье назначение можно и нужно эксплицировать и рационально объяснить. В поле зрения С. находятся естественные и искусственные языки (в том числе язык научной теории, "языки" кино, театра, музыки), все типы визуальных знаковых систем (от дорожных знаков до живописи), разнообразные системы сигнализации в природе и обществе. Границы С. подвижны, она является пограничной дисциплиной и объединяет различные подходы. Принято выделять логико-математическую С., так называемую "металогiku" (которая изучает метатеоретическими средствами свойства логических и математических систем, искусственно формализованных языков; представлена в исследованиях Рассела, Д.Гильберта, Гёделя, А.Черча, Карнапа и др.) и гуманитарную С. (С. языка и литературы). В отличие от других гуманитарных дисциплин, С. интересует не поиск значения, но способ означивания: содержание, не облеченное в форму, не является предметом семиотических исследований. С. опирается на понятие знака как материально-идеального образования, репрезентирующего нечто (в его отсутствие), имеющего целью передачу определенного содержания и выполняющего роль посредника в культуре. В своей совокупности знаки образуют язык, который в семиотической теории, с одной стороны, выступает как "интерпретант всех прочих систем" (Э.Бенвенист), но в то же время оказывается "частным случаем семиотической функции" (Пиаже). Выявление значения, зашифрованного в знаковом сообщении, осуществляется путем декодирования, где код означает способ упорядочения знаков в определенную систему, благодаря чему выполняются коммуникативная и др. функции языка. Как научная теория С. начала развиваться в конце 19 — начале 20 в., однако постепенно у нее обнаруживаются все более глубокие корни в учениях Аристотеля, Филона Александрийского, стоиков, Августина Блаженного, в логических учениях схоластики, в философии Гоббса, Локка, в логико-математических работах Лейбница, в исследованиях по языкознанию Поттебни, Гумбольдта и др. Основные принципы "науки о знаках" были сформулированы Пирсом, стремившимся к созданию логики науки, объясняющей процесс приобретения научных знаний,

репрезентирующих реальность. Он выделил параметры семиотического функционирования — репрезентант, интерпретант, референт ("триадическая природа знака"), дал первую классификацию знаков (иконический знак — индекс — символ), исследовал процесс функционирования знака — семиозис. Если Пирс развивал логическую линию С., то лингвистическая ветвь разрабатывалась в трудах Соссюра, мыслившего "семиологию" как науку, "изучающую жизнь знаков внутри жизни общества", в которую лингвистика должна входить как составная часть. Исходной единицей анализа, по Соссюру, является знак, представляющий собой отношение между означаемым (понятие, план содержания) и означающим (акустический образ, план выражения), связь которых произвольна (Бенвенист позднее уточнил, что произвольно лишь отношение целостного знака к реальности, но не отношения компонентов знака между собой). С. Пирса (получила развитие в трудах Морриса, Т.Себеока, Эко и др.) и семиология Соссюра (Л.Ельмслев, Бенвенист, структуралисты) основали две семиотические парадигмы: С. знака и С. языка как знаковой системы (вопрос об употреблении терминов "С." и "семиология" остается открытым, но в принципе они синонимичны). Первая сосредотачивает внимание исследователя на изолированном знаке, на отношении знака к значению, к адресату; на процессе семиозиса, т.е. превращения не-знака в знак и трех его измерениях: 1) синтактика — сфера внутренних отношений между знаками; 2) семантика — отношения между знаками и их объектами; 3) прагматика — отношения между знаками и теми, кто ими пользуется. Альтернативная концепция делает акцент на реляционной сущности языка, на специфике знака как функции. Существует и третья тенденция, выражающая стремление снять противоречие между этими двумя позициями: так, Эко доказывает, что понятия знака и семиозиса не являются несовместимыми: означаемое может быть схвачено только как результат интерпретативного про-

950

цесса, сущность знака раскрывается благодаря неограниченному семиозису, выражающему то, что значения никогда не застывают в замкнутую и окончательную систему, поскольку мир знаков в процессе коммуникации находится в постоянном движении, структура кодов непрерывно перестраивается. По мере развития С. понятие "знак" постепенно отходило на второй план, уступая место понятию "текст" — интегративному знаку, проводнику функции и значения, применяемому для обозначения любой связанной последовательности знаков-высказываний. Выход за пределы исследования только внутрисистемных отношений наметился в ходе последующего развития С. Традиционно С. различает два уровня в сообщении: денотативный (фактическое сообщение) и коннотативный (дополнительное значение, социокультурно обусловленная символическая нагрузка). Любой язык представляет собой комбинацию денотативного и коннотативного — такова динамическая реальность семиотической системы. Внимание к коннотативным означающим, повлекшее за собой дискуссию о С. коммуникации и С. сигнификации (первая настаивала на соссюрианском тезисе предопределенности означаемого и означающего, не интересовалась дополнительными значениями, разрушающими структуру кода, без которого коммуникация невозможна (Л.Прието, Ж.Мунен); а вторая наполняла жестокий семиотический базис реальным социокультурным содержанием, перенося внимание на сам процесс порождения смысла (Ельмслев, Р.Барт) — означало переход от изучения знаковых систем, непосредственно осознаваемых и сознательно используемых людьми к неосознаваемым знаковым системам; по существу, это переход к семиотическому изучению социального бессознательного, открытию для С. новых областей исследования. В связи с этим сегодня особое внимание уделяется сфере междисциплинарных исследований — С. культуры, исследующей культуру как иерархию знаковых систем и имеющую свою логику развития, фиксируемую семиотическими практиками (начало этим исследованиям положила Московско-Тартусская школа С.). Каждой эпохе свойственен свой семиотический стиль, свои способы интерпретации текстов, в результате чего композиция и корреляция отдельных семиотических систем определяют тип культуры. Сегодня С. представляет собой довольно развитую теорию, методы которой позволяют анализировать самые разнообразные сферы человеческой деятельности; проводятся исследования по С. литературы (русская "формальная школа", группа "Тель Кель", Р.Барт, Деррида), по политической семиологии (Р.Барт, "Тель Кель"), по С. массовых коммуникаций (А.-Ж.Греймас), по С. искусства (Кристева, Эко), кино (К. Метц, П.Пазолини), театра (П.Пави), по зоосемиотике (Себеок), по психоаналитической и педагогической семиологии (Лакан, Пиаже) и т.д. (См. также **Симулякр**, **Симуляция**, **Знак**, **Означивание**, **Пустой знак**, **Соссюр**)

А.Р. Усманова

СЕМЬ МУДРЕЦОВ — в древнегреческой интеллектуальной традиции группа исторических лиц

СЕМЬ МУДРЕЦОВ — в древнегреческой интеллектуальной традиции группа исторических лиц (главным образом государственных и исторических деятелей 7—6 вв. до н.э.), жизненная мудрость которых, выраженная в императивных кратких сентенциях, стала известна всей Элладе. Согласно Платону ("Протагор"), этими мудрецами были Фалес из Милета, Питтак из Митилены, Периандр из Коринфа, Клеобул из Линдоса, Биас из Приены, Хилон из Лакедемона, Солон из Афин. В исторических источниках варьируются в различных вариантах 17 имен. Наиболее известные афоризмы С.М., которым присуще

сочетание акцентированного авторского характера с абстрактными обобщенными формулами этических принципов: "Всему свое время" (Питтак), "Познай самого себя" (Фалес), "Ничего сверх меры" (Солон, Хилон), "Наибольшее богатство — ничего не желать" (Биас), "Мера — лучше всего" (Клеобул), "Наслаждения смертны, добродетели бессмертны" (Периандр) и др.

А.А. Грицанов

СЕНЕКА Луций Анней (Lucius Annaeus Seneca) (ок. 4—65) — древнеримский философ

СЕНЕКА Луций Анней (Lucius Annaeus Seneca) (ок. 4—65) — древнеримский философ, поэт и государственный деятель, представитель стоического платонизма; талантливейший оратор своего времени. С. учился в Риме грамматике, риторике, философии, посещал лекции пифагорейцев Сотииона и Секстия, стоика Атала, киника Деметрия. Принадлежал к высшему сенаторскому сословию. В 57 получает должность консула. Неоднократно подвергался преследованиям. Являлся (49—54) учителем Нерона, надеясь воспитать правителя-мудреца и воплотить в жизнь идею "вселенского" града. Поощрял удовольствия Нерона, чтобы сохранить свое влияние. Перед общественностью дискредитировал себя постоянными компромиссами; его считали лжецом и льстецом. В итоге ушел со двора императора, отдал дарованные богатства и стал жертвой тирании Нерона. По приказу властителя учитель покончил жизнь самоубийством: вскрыл вены на руках и ногах. В последние минуты жизни призвал писцов и в страшных муках с неизменным красноречием "поведал много, что осталось тайной для потомков". По легенде встречался с Апостолом Павлом и в 4 в. н.э. была создана апокрифическая литература их переписки. Из философских сочинений

951

до нас дошли "Нравственные письма к Луцилию", "О милосердии", "О благодеяниях" и др. Мировоззрение С. отразилось также в его девяти трагедиях ("Медея", "Федра", "Эдип", "Агамемнон" и др.). Философия С. — это синтез стоицизма, платонизма, эпикуреизма и пифагореизма, своеобразный пантеизм, стремящийся в тенденции к монотеизму. По С., весь мир телесен. Все есть теплое дыхание, т.е. в конце концов огонь, который находится на небе в чистом виде, постепенно уплотняется, приближаясь к земле, застывает и окаменевают в ней. Душа человека, как и Бога, — телесна. Она есть эманация из высшего Огня. С. признает учение стоиков о перидическом воспламенении мира, мировых потопах. Для С., Бог есть Огонь и Тело, высший Разум — Зевс или Юпитер. Подлинная жизнь души, по С., на небе. Многие в учении о душе согласуются со взглядами Платона. Философия для С. — не столько система теоретических взглядов, сколько учение о достижении нравственного идеала. Этика С. основана на идее усовершенствования человека и освобождении души от тела. Первичной является добродетель, способствующая моральному прогрессу и восхождению души к Богу. Мудрость жизни — в освобождении души от аффектов и вожделений. Стоический космизм у С. связан с теорией вселенского государства и гражданина мира. Справедливость основывается на принципе равенства всех людей в духе. "Человек — предмет для другого человека священный". Страсти и пороки — антисоциальны. Благодеяние, по С., — это то, что более всего связывает человеческий род в единое сообщество граждан Космоса.

В.В. Лобач

СЕН-СИМОН (Sen-Simon) Клод-Анри де Рувруа (1760—1825)

СЕН-СИМОН (Sen-Simon) Клод-Анри де Рувруа (1760—1825) — французский мыслитель, социолог; автор утопических социальных проектов — "Промышленная система", "Новое христианство". Потомок старинного рода французских аристократов, ученик д'Аламбера, математика и энциклопедиста. Юношей поступает на военную службу, участвует в войне за независимость северо-американских колоний против Великобритании. В 1783 возвращается во Францию и, выйдя в отставку, отправляется в путешествие по Европе. Осенью 1789 прибывает на родину, в Пикардию. С. с интересом следит за ходом революции, пропагандируя ее лозунги свободы, равенства и братства. Отказывается от своего дворянства и графского титула, называя себя "гражданином Бономом". В период Конвента поддерживает якобинцев, затем становится сторонником Директории и Консульства Наполеона Бонапарта. С 1797 обращается к научным знаниям: слушает лекции в Политехнической и Медицинской школах, посещает с образовательными целями Англию и Германию. Конт некоторое время был его секретарем и соавтором. К концу жизни вокруг С.-С. сплотился небольшой кружок учеников и последователей — Б.П.Анфантен, С.А.Базар, О.Родриг и др., образовавших затем школу сен-симонизма, которая просуществовала до середины 1830-х. Основные сочинения: "Письма женевого обитателя к современникам" (1802), "Очерк науки о человеке" (1813—1816), "Труд о всемирном тяготении" (1813—1822), "О промышленной системе" (1821), "Катехизис промышленников" (1823—1824), "Новое христианство" (1825). С.-С., видя, что революция во Франции не достигла цели, что она не построила нового общества, пришел к выводу, что сами революции, порождаясь стихийной бедности и стремлением неимущих к равенству и перераспределению богатства, приводят общество в состояние хаоса и анархии. Чтобы избежать подобных потрясений в будущем, будучи рационалистом, которая позволит свести "кризисы, которые народы должны испытать на себе и которых не может предотвратить

никакая сила в мире, к простым переменам в их правительствах и финансах". Единственный путь к достижению этой цели С.-С. видел в том, что люди должны иметь общество, наиболее выгодное для наибольшей массы и которое способно улучшить положение многочисленного бедного класса. Это заставило С.-С. обратиться к проблемам исторического развития в целом. Разделяя взгляды французских материалистов и выступая против деизма, пришел к выводу, что законы "социальной физики" и, в первую очередь, универсальный характер ньютоновского закона всемирного тяготения, распространяются и на общественные явления. Два положения — идея закономерности, объективности развития природы и общества и идея поступательного, прогрессивного развития человечества — составляют сущность философских взглядов С.-С. Главный критерий прогресса — развитие научных знаний, морали, религии, производным от которого является и другой показатель — благосостояние и счастье большинства общества. Соответственно история, по С.-С., прошла в своем движении от низших общественных форм к высшим три стадии развития: 1) "теологическую" (от первобытного идолопоклонства до политеизма, на котором основывалось рабство); 2) "метафизическую", основанную на монотеизме христианства, приведшего к феодальному строю; 3) "позитивную" — будущий общественный строй, когда единого Бога сменит единый закон притяжения и возникнет научное мировоззрение с его носителями — светскими учеными и "промышленниками". Общество будущего, по С.-С., — это общественный

952

идеал, воплощенный в "промышленной системе", переход к которой является универсальной исторической неизбежностью: "Все народы на земле стремятся к одной цели, она состоит в том, чтобы перейти от правительственного, феодального, военного режима к административному, промышленному и мирному...". Основной принцип "промышленной системы", согласно С.-С., искоренение "всякого паразитизма" и всемерное развитие производительных сил общества, которое позволило достичь громадного роста богатства в интересах класса "промышленников", охватывающего всех тех, кто непосредственно занят в системе производства: земледельцы, фабриканты, инженеры, рабочие, торговцы и др. Будущее общество у С.-С. основано на: научно- и планомерно-организованных производствах с сохранением частной собственности и классов; введении обязательного для всех производительного труда, когда каждый имеет право работать и получать вознаграждение "по способностям"; управлении не людьми, а распоряжении вещами и руководстве производством. "Промышленная система" была дополнена концепцией "нового христианства", имевшей религиозную форму изложения, так как С.-С. считал, что "простой народ" не способен принять положительную философию в чистом виде, ему нужна вера и поэтому необходимо новой философской системе придать силу религиозного чувства, согласованного с "прогрессом наук". Религиозная форма учения, его лозунги приоритета общего блага над личным ("Все люди — братья") должны были дополнить моральными материальными стимулами "промышленной системы". Исторические взгляды С.-С. явились значительным шагом вперед в понимании смысла и движущих сил общественного развития. С.-С. рассматривал историю как смену созидательных и разрушительных периодов, как потом стало принято говорить у сен-симонистов, эпох "органических" и "критических". Первым увидел и понял основу общества в промышленном производстве (индустрии), отвел важнейшую роль в экономической деятельности формам собственности, а также классам, находящимся в определенном отношении к этим формам. С.-С. были высказаны идеи о неизбежности объединительной тенденции в развитии человечества (в первую очередь, Европы) через утверждение всемирной ассоциации народов и стирания национальных границ. Некоторые мысли С.-С. положили начало ряду конкретных социологических теорий. Например, теория бюрократии имеет теоретические истоки у С.-С., который первым обратил внимание на роль организации и управления в развитии общества; идея особого назначения людей, обладающих знаниями и способностями, необходимыми для достижения общественных целей, заложила основы для теории технократии. С.-С., наряду с французскими энциклопедистами, впервые разделил на теоретическом уровне понятия "гражданское общество" и "государство", ввел термины "индустриализация", "индустриальное (промышленное) общество". Идеи С.-С. оказали большое влияние на развитие социалистических учений во Франции, Германии, Италии и России. Идеи С.-С. о роли носителей знания в историческом процессе получили развитие в современных концепциях техно- и экспертократии (см. **Философия техники**).

Е.М. Прилепко

СЕНСУАЛИЗМ (лат. *sensus* — чувство, ощущение) — философская установка на акцентировку сферы чувственного опыта:

СЕНСУАЛИЗМ (лат. *sensus* — чувство, ощущение) — философская установка на акцентировку сферы чувственного опыта: 1) в классической философии — гносеологическая традиция, фундированная трактовкой сенсорного опыта как семантически исчерпывающей основы познавательного процесса, а чувственных форм познания — как приоритетных когнитивных процедур; 2) в неклассической философии — основанная на отказе от классического логоцентризма парадигма внерациональной артикуляции источника семантической и структурной определенности как текста, так и внетекстовых феноменов. Объективно элементы С. могут быть ретроспективно обнаружены уже в рамках древневосточной (чарвака,

моизм и др.) и античной философии (софистика, эпикуреизм, стоицизм и др.). Центральная проблема С. — проблема онтологического статуса данных чувственного опыта — была сформулирована (в радикальной своей редакции) уже у Протагора и Секста Эмпирика: сенсорные данные позволяют судить не столько о внешних объектах как своей причине, сколько о состояниях субъекта как своем проявлении. В рамках гносеологического круга проблематики античной философии оформляется и осевая для будущей историко-философской традиции антитеза чувственного и рационального познания (софисты, Сократ и сократические школы, Платон). В средневековой схоластике проблематика С. эксплицитно формулируется в контексте известного спора об универсалиях: номинализм выступает в философской традиции как принципиальное основание С. (Николай из Отрекура, Николай Орем, Жан Буридан и др.), в то время как умеренная позиция концептуализма демонстрирует синтетические тенденции интерпретации чувственных и рациональных сторон познания (когнитивный синкретизм Петра Абеляра, три "источника достоверного знания" — чувства, разум, вера — у Иоанна Солсберийского и др.). В контексте общенаучно-ориентированной ренессансной культуры сенсуалистическая тенденция оказывается доминирующей (опытный индуктивизм Телезио, Кампанеллы, Пара-

953

цельса; "резольютивный анализ" Галилея и т.п.). Становление естествознания Нового времени артикулирует С. как эмпиризм (Ф.Бэкон, Гоббс, Гассенди, Кондильяк, Ламетри). Тезис Гоббса "нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущений" фактически изоморфно воспроизводит восходящий к стоикам программный тезис античного С.: *nihil est in intellectu quod non sit us in sensu*. Последовательная реализация этой позиции приводит к редукции процедур научного познания к реконструкции данных наблюдения: "все, что недоступно чувствам, непостижимо и для ума" (Гельвеции), что в перспективе выступает основой неопозитивистской стратегии, ориентированной на элиминацию из языка науки "метафизических суждений". С другой стороны, именно в новоевропейском С. задается импульс становлению методологической программы синтеза эмпиризма и рационализма: деятельность разума интерпретируется как образование отвлеченных идей и абстрактных понятий "из наблюдаемого" (Локк). С. 17 в. экстраполирует принцип сенсibility на сферу бытия, задавая ему онтологические характеристики: "существовать значит быть воспринимаемым" (знаменитое *esse — percipi*) у Беркли, возрожденное в 20 в. в контексте идей об онтологически конституированной сенсорной природе структурных единиц бытия: "сенсibility" Рассела, "чувственные данные" в неореализме и т.п. Философия Просвещения делает акцент, обратный берклианскому: существовать, значит быть воспринимающим ("чувствительность" у Дидро как "общее и существенное свойство материи"). С. формирует магистральный вектор развития гносеологических концепций Просвещения (Гельвеции, Гольбах, Дидро и др.), фундированных получившей широкое распространение в 18 в. "вибрационной теорией" Гартли (характерные для французского материализма аналогии между сенсорной способностью человека и музыкальными клавишами или струнами, испытывающими внешние воздействия). Такой подход актуализирует осмысление условий возможности единства данных чувственного опыта, проблематичного при экстремально сенсуалистической позиции, что остро ставит в историко-философской традиции проблему сенсорного синтеза: от проблемы "ассоциации идей" у Юма до проблемы "трансцендентального единства апперцепции" у Канта. Со становлением трансцендентализма акценты в оппозиции С. и рационализма (дихотомия сенсibilityного и интеллигибельного) сдвигаются в пользу последнего, однако С. сохраняет свои позиции в позитивистской традиции (физикализм, стратегия "логического эмпиризма" в логическом позитивизме) и неореализме (концепция "чувственных данных" и когнитивная программа "непосредственного реализма"). Наряду с классической гносеологической артикуляцией С., культурная традиция демонстрирует также нравственно-этическую и социально-педагогическую его размерности. Так, в античности и в культуре Ренессанса С. выступал не только в когнитивной, но и в этической своей артикуляции — как обоснование гедонистической моральной парадигмы (Л.Валла, Бруни-Аретино и др.). Философия Просвещения артикулирует своего рода социальное измерение С., рассматривая человека как формируемого под влиянием впечатлений (сенсорного опыта), порожденных воздействием внешней среды (начиная с Гельвеции), что приводит к дифференциации в просветительской традиции программ эдукационизма в зависимости от социального контекста их реализации: если в перспективе (в условиях идеального в оценочном смысле общества) возможно воспитание посредством активного включения индивида в социальную жизнь, то в наличных условиях общества, далекого от совершенства, приоритетными оказываются изоляционистские программы воспитания на лоне природы (Руссо). 3) В философии постмодернизма — основанная на отказе от классического логоцентризма парадигма внерациональной артикуляции источника семантической и структурной определенности как текста, так и внетекстовых феноменов. В отличие от классической философской традиции в рамках постмодернизма С. проявляет себя в ином ключе. Прежде всего, философствование в парадигме "смерти субъекта" децентрирует чувственную сферу, лишая ее феномена "Я" как естественного ей фокуса: "в настоящем не существует более Я, чтобы чувствовать. Это не значит, что культурная продукция эпохи постмодернизма полностью лишена чувств, скорее эти чувства ... сейчас текучи и имперсональны" (Ф.Джеймсон). Носителем подобного рода чувственности выступает, таким образом, не субъект (в какой бы то ни было — гносеологической, антропологической или социологической

— артикуляции), но конституируемый вне рамок субъект-объектной оппозиции феномен "интенсивностей" (Лиотар), "сингулярностей" (П.Вирилио), "сингулярных событий" как "безличных и доиндивидуальных" (Делез) и т.п. В этом отношении "конец Эго" означает, что переход культуры к постмодернистскому состоянию знаменуется тем обстоятельством, которое было охарактеризовано Джеймисоном как "угасание аффекта". Именно в этом смысле Делез говорит о "бесстрастности" и "безразличии" события, ибо экспрессивность последнего не схватывается в личностной модификации опыта и "уловима только для анонимной воли, которую она сама инспирирует". В данном контексте

954

классический С. подвергается постмодернизмом радикальной критике как феномен традиционной метафизики: согласно Деррида, "реализм или сенсуализм, эмпиризм суть модификации логоцентризма". Однако в расширительном (выходящем за рамки классической субъект-объектной гносеологии) и имперсональном своем толковании С. обретает в постмодернизме второе дыхание (при внешне нечастом употреблении данного термина). Сама философская парадигма постмодернизма трактуется в своих метаоценках как основанная на особой "постмодернистской чувствительности" (Лиотар, В.Вельш, А.Меджилл и др.). Собственно, уже непосредственно предшествующая постмодернизму философия 20 в. оценивает не артикулируемую чувственно рационалистскую отчужденность как "объективность евнуха" (Аренд), вводя "элементы ... чувствительности в тривиальные категории академической науки" (С.Волиен) и задавая нетрадиционную интерпретацию чувственной сферы. Проблема возможности сенсорного опыта оказывается центральной для философии Мерло-Понти (см. **Плоть мира**); чувственно артикулированная волна, пробегающая по "телу без органов" мыслится как обладающая конфигурирующим потенциалом и задающая определенность "временных органов" (Делез и Гваттари); в контексте парадигмы означивания чувственность выступает как исток обретаемого текстом смысла: "Что такое означивание? Это смысл (le sens), порожденный чувственной практикой (sensuellement)" (Р.Барт). Именно в качестве наиболее очевидного и концентрированного выражения сферы чувственного оценен постмодернизмом феномен сексуальности (см. Секс), оказавшейся в постмодернистских концепциях в фокусе внимания и получившей существенно расширительное толкование, позволяющее говорить о фактической репрезентации в постмодернистски понятой сексуальности-чувственности как в диапазоне от анализа сексуализированных форм чувственности у Фуко до парадигмы "эротического отношения к тексту" у Р.Барта. (См. **Постмодернистская чувствительность, Трансгрессия.**)

М.А. Можейко

СИМУЛЯКР (фр. simulacres, от simulation — симуляция) — термин философии постмодернизма для обозначения внепонятийного средства фиксации опыта

СИМУЛЯКР (фр. simulacres, от simulation — симуляция) — термин философии постмодернизма для обозначения внепонятийного средства фиксации опыта. Генетически восходит к термину "С." ("симулакрум"), обозначавшему у Платона "копию копии". Введен в оборот постмодернизма Батаем, интерпретировался Клоссовски, Кожевным, Бодрийяром и др. В контексте общего отказа от идеи референции (см. **Пустой знак**) постмодернизм радикализирует интерпретацию С.: постмодернистская философия задает мыслительное пространство, где "идентичность образца и подобие копии будут заблуждением" (Делез). С. в этом контексте определяется в качестве "точной копии, оригинал которой никогда не существовал" (Джеймисон). В этом своем качестве С. служит особым средством общения, основанном на реконструировании в ходе коммуникации вербальных партнеров сугубо коннотативных смыслов высказывания. По оценке Клоссовски, если "понятие и понятийный язык предполагают то, что Батай называет "замкнутыми существованиями", то реализуемая в процессах коммуникации "открытость существований или достижение интегральности существований... могут быть развиты лишь как симулякры понятий". Конституируясь в оппозиции вектору жестко категориального философствования, концепция Батая реализует себя в "С. понятий": "я пошел от понятий, которые замыкали... Язык не оправдал моих надежд..., выразилось нечто иное, не то, что я переживал, ибо то, что переживалось в определенный момент, было непринужденностью... Язык отступает, ибо язык образован из предложений, выступающих от имени идентичностей". Между тем постмодернизм интегрально зиждется на отказе от последних: "философия сингулярностей" Вирилио, "мышление интенсивностей" Лиотара, "варианты кодов" Р.Барта — все это принципиально альтернативно феномену идентичности (см. **Различия философия**). Любая идентичность в системе отсчета постмодерна невозможна, ибо невозможна финальная идентификация, т.к. понятия в принципе не соотносимы с реальностью. В этом контексте Батай постулирует "открытость существования" в отличие от "замкнутого существования", предполагающего "понятийный язык" и основанного на задаваемых им идентичностях. Понятие характеризуется константным значением, носителем знания о котором может быть индивидуальный субъект, — в противоположность этому, актуализация значения С. может быть осуществлена лишь в процедурах общения: условно говоря, если понятие являет собой скалярный феномен, то С. — векторное явление, направленное в ходе коммуникации от адресанта к адресату (адресатам). Это означает, что С. может обрести свой смысл в том и только том случае, если отдельные ассоциативные и коннотативные его аспекты, имплицитно заложенные в нем адресантом, будут

актуализованы и скооперированы воедино в восприятии адресата. Строго говоря, "понятийный язык" задает идентичность существования с бытием, тем самым деформируя бытие как "убегающее всякого существования". В этой связи "мы вынуждены... раскрыть понятия по ту сторону их самих" (Клоссовски). Фундаментальным свойством С. в связи с этим выступает его принципиальная не-

955

соотнесенность и несоотнесенность с какой бы то ни было реальностью. Это становится очевидным в системе отсчета так называемых "суверенных моментов" у Батая (смех, хмель, эрос, жертва), в точечном континууме которых "безмерная расточительность, бессмысленная, бесполезная, бесцельная растрата" ("прерывность") становится "мотивом бунта" против организованного в конкретной форме ("устроенного и эксплуатируемого") существования — "во имя бытия" как неидентифицируемого такового. Эти "суверенные моменты" есть "С. прерывности", а потому не могут быть выражены в "понятийном языке" без тотально деструктурирующей потери смысла, ибо опыт "суверенных моментов" меняет субъекта, реализующего себя в этом опыте, отчуждая его идентичность и высвобождая тем самым его к подлинному бытию (ср. с мгновениями, "когда разум отказывает в своих услугах" у Шестова). В этой системе отсчета С. как выражение "суверенного момента" ("С. прерывности") фактически выступает у Батая квази-С., "симулякром С.", что упраздняет возможность самой мысли о какой бы то ни было идентичности. Усилие Батая в сфере поиска адекватного (или, по крайней мере, недеформирующего языка) для передачи "суверенного опыта" было оценено Кожевным как "злой Дух постоянного искушения дискурсивного отказа от дискурса, т.е. от дискурса, который по необходимости замыкается в себе, чтобы удержать себя в истине". По формулировке Клоссовски, "там, где язык уступает безмолвию, — там же понятие уступает симулякру". В ситуации, когда человек говорит и выражает себя в С., необходимым условием коммуникации выступает реконструкция адресатом квазисемантических коннотаций адресанта. Таким образом, "симулякр не совсем псевдопонятие: последнее еще могло бы стать точкой опоры, поскольку может быть изобличено как ложное. Симулякр образует знак мгновенного состояния и не может ни установить обмена между умами, ни позволить перехода одной мысли в другую" (Клоссовски). По выражению Клоссовски, "в симулякрах понятий ... выраженная мысль неизменно подразумевает особую восприимчивость собеседника". Таким образом, коммуникация, осуществляющаяся посредством С., основана не на совмещении семантически постоянных понятийных полей участников коммуникации, но на когеренции коннотативных конфигураций восприятия С., т.е. на кооперации неустойчивых и сиюминутных семантических ассоциаций коммуникативных партнеров. Если на основе понятийного общения возможно устойчивое взаимопонимание, то "симулякр есть ... сообщничество, мотивы которого не только не поддаются определению, но и не пытаются самоопределяться" (Клоссовски). По оценке Клоссовски, на тот или иной момент "сообщничество достигается С.", но, возникая как контакт по поводу принципиально суверенных моментов, "сообщничество" питается самой их суверенностью, т.е. принципиальной невозможностью выступить основанием "сообщничества", в силу чего последнее не претендует на устойчивость и постоянство, выступая сиюминутно преходящим: "меня в сообщничество, симулякр пробуждает в том, кто испытывает его, особое движение, которое того и гляди исчезнет". В данном контексте сам С. играет роль семантического фокуса, вокруг которого осуществляется интеграция ассоциативных рядов. (В данном контексте аналогичной является оценка Делезом предложенного Г.Берге комментария на "Картезианские размышления" Гуссерля, где Берге интерпретирует феномен "точки зрения" в качестве своего рода "центра индивидуации".) "Выговаривая С.", человек фактически освобождает и свои ассоциативные поля, и возможные коннотативные значения произнесенного, "избавляясь от себя как субъекта, обращающегося к другим субъектам, с тем, чтобы оставить в цене лишь содержание опыта" (Клоссовски), открытое для любых конфигураций. Этот схватываемый С. опыт может быть интерпретирован другим (находящимся со мной в отношениях "сообщничества") не посредством моего (экспрессивного и суггестивного) или его (герменевтического) усилия, но лишь посредством самодвижения ассоциативных полей и коннотативных смыслов. По определению Клоссовски, "именно уловкой симулякра сознание без клеветы (то есть вакация "я") прокрадывается в сознание другого". Избавленный от всех понятий как содержащих интенцию на идентификацию своего значения с действительностью, язык упраздняет "себя вместе с идентичностями", в то время как субъект, "изрекая" пережитой опыт, "в тот самый миг, когда он выговаривает его, избавляется от себя как субъекта, обращающегося к другим субъектам" (Клоссовски). Смыслопорождение предстает в этом контексте как самоорганизация освобожденного от субъекта (см. "Смерть субъекта") и выраженного в С. опыта, причем место устойчивого (референциально гарантированного) смысла в данном случае занимает множество коннотативных смыслов, оформляющихся на основе кооперации сиюминутных ассоциаций. Таким образом, С. как форма фиксации нефиксируемых состояний открывает "горизонт события", по одну сторону которого — мертвящая и жесткая определенность якобы объективного и имманентного событию смысла, а по другую — "ослепленность, являющаяся результатом... имплозии смысла". (См. также Симуляция.)

СИМУЛЯЦИЯ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее феномен тотальной семиотизации бытия вплоть до обретения знаковой сферой статуса единственной и самодостаточной реальности.

СИМУЛЯЦИЯ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее феномен тотальной семиотизации бытия вплоть до обретения знаковой сферой статуса единственной и самодостаточной реальности. В данном аспекте постмодернизм развивает заложенную модернизмом идею "крушения реальности", — уже Э.Ионеско фиксирует соответствующий феномен применительно к вербальной сфере: "слова превращаются в звучащую оболочку, лишенную смысла:... и весь мир предстал передо мною в необычном свете, — возможно, в истинном своем свете, — как лежащий за пределами истолкований и произвольной причинности". Понятие "С." выступает базовым термином в концепции С. у Бодрийяра, согласно которой "замена реального знаками реального" становится лозунгом современной культуры, эволюционирующей от парадигмы "отражения реальности" до маскировки ее отсутствия, и идущей дальше, достигая современного состояния, когда означающее "вообще не соотносится с какой бы то ни было реальностью" (см. **Пустой знак**). В сущности С. основана на культивации и экстраполяции на все сферы социальной жизни презумпции "пустого знака", т.е. исходит из фундаментального "отрицания знака как ценности, из знака как реверсии и умерщвления всякой соотнесенности". Бодрийяр предпринимает анализ процесса С., понятой как "порождение, при помощи моделей, реального без истока и реальности: гиперреального". В рамках С. реальное как конструируемый продукт "не обязано более быть рациональным, поскольку оно больше не соизмеряется с некой идеальной негативной инстанцией. Оно только операционально. Фактически, это уже больше и не реальное, поскольку его больше не обволакивает никакое воображаемое. Это гиперреальное, синтетический продукт, излучаемый комбинаторными моделями в безвоздушное пространство" (Бодрийяр). Рассматривая современность как эру тотальной С., Бодрийяр трактует в этом ключе широкий спектр социальных феноменов, демонстрируя их симуляционный характер в современных условиях: если власть выступает как С. власти, то и сопротивление ей не может не быть столь же симулятивным; информация не производит смысл, а "разыгрывает" его, подменяя коммуникацию С. общения ("пожирает коммуникацию"). С., таким образом, располагается "по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного, по ту сторону рациональных отличий, на которых функционирует любое социальное". Реальность в целом подменяется С. как гиперреальностью: "более реальное, чем само реальное — вот таким образом оно упраздняется" (Бодрийяр). Не замечая свершившегося, культура, однако, продолжает "С. реального"; в качестве симптомов этого Бодрийяр констатирует "непомерное раздувание... знаков реальности. Непомерное раздувание вторичных истины, объективности и аутентичности... Бешеное производство реального и референтного...: такова симуляция в касающейся нас фазе". Даже производство становится в этом контексте сугубо семиотичной сферой: как отмечается в исследованиях последних лет (С.Лаш, Бодрийяр, З.Бауман, С.Бест, Дж.Ваттимо, Р.Виллиамс, Д.Келлер, Д.Лион, Б.Смарт и др.), в современном обществе товары артикулируются, в первую очередь, не в аспекте своей потребительной или меновой стоимости, но в аспекте стоимости знаковой. В этом же ключе Джеймисон фиксирует квазисемиотизацию и феноменов художественной культуры: "звезд — наподобие Мэрилин Монро, — которые сами по себе трансформировались в товар (commodified) и превратились в свои собственные образы". Аналогичные аспекты отмечает и Р.Барт ("Лицо Гарбо"). Подобная переориентация философии постмодернизма окончательно упраздняет какую бы то ни было возможность мыслительного движения в рамках субъект-объектной оппозиции — субъект-объектное отношение растворяется в игре дискурсивных кодов (см. **Бинаризм**). Это задает в постмодернистской системе отсчета специфическую артикуляцию бытия, субъекта и опыта: человек как носитель культурных языков (см. **"Смерть субъекта"**) погружен в языковую (текстуальную) среду, которая и есть тот единственный мир, который ему дан, как пишет Р.Барт, если древние греки "взволнованно и неустанно вслушивались в шелест травы, в журчание источников, в шум ветра, одним словом — в трепет Природы, пытаясь различить разлитую в ней мысль", то "так и я, вслушиваясь в гул языка, вопрошаю трепещущий в нем смысл — ведь для меня, современного человека, этот язык и составляет Природу". В этом отношении, по Р.Барту, практически нет разницы, интерпретировать ли человека как стоящего "перед лицом мира" или как стоящего "перед лицом книги". Бодрийяр постулирует своего рода победу спекулятивного образа реальности над реальностью как таковой ("Злой демон образов"): образ "навязывает реальности свою имманентную эфемерную логику, эту аморальную логику по ту сторону добра и зла, истины и лжи, логику уничтожения собственного референта, логику поглощения значения", он "выступает проводником не знания и не благих намерений, а наоборот, размывания, уничтожения значения (события, истории, памяти и так далее)", в силу чего современная культура утрачивает живое ощущение жизни, реальное ощущение реальности. Все это заменяется С. реальности, с одной стороны, и С. ее переживания ("прохладное" осуществление наслаждения) — с другой. Соответственно феномен "объективности" ока-

зывается в этом контексте "просто одной из форм воображаемого" (Р.Барт). Программное утверждение того обстоятельства, что единственной реальностью, представленной в языке, является сама реальность языка,

реализующего себя во множестве текстов, заставляет постмодернизм, расставляя точки над *i*, постулировать своего рода власть языка, формирующую мир соответствующего дискурса, не претендующего, однако, на статус референциональной онтологии. Онтология в качестве системно организованной категориальной матрицы для описания бытия вне его культурной ангажированности в принципе невозможна в постмодернистском контексте исчерпывающего (в смысле: исчерпывающего объект до дна) семиотизма. При таком подходе культурная универсалия бытия фактически совпадает с универсалией текста (так, Джеймисон говорит о "фундаментальной мутации самого предметного мира, ставшего сегодня набором текстов"). Таким образом, культура постмодерна задает особую артикуляцию мира, в рамках которого бытие предстает как жизнь языка (процессуальность плюральных игр означающего, осуществляющихся по имманентным внутриязыковым законам), понятая в качестве не просто самодостаточной, но исключительной реальности. Презумпция отказа от идеи референции (см. Означивание) в контексте концепции С. оборачивается презумпцией принципиальной семиотичности и, следовательно, вторичности данной человеку реальности. Постмодернистская рефлексия фундирована радикальной трансмутацией традиционного понимания культуры в качестве "зеркала мира": презумпция принципиального квазисемиотизма культуры постмодерна лежит в основе ее интерпретации современными исследователями (Дж.Вард, Д.Харвей и др.) в качестве "зеркала зеркал". В этом вторичном зеркале, заданном языком, значимыми, по оценке С.Беста, Д.Келлера, Д.Лиона и др., являются не объективные реалии, но претендующие на статус таковых интенции сознания к самовыражению, а текст, как пишет В.Лейч, оказывается "полем дифференцированных следов, касающихся его субъективного "я". Следовательно, по формулировке Р.Барта, сознание никоим образом не является "неким первородным отпечатком мира, а самым настоящим строительством такого мира". В этом контексте Б.Смарт оценивает когнитивную стратегию постмодернизма как переориентацию с "рассудка" как самодостаточной и абсолютной ценности к конструктивному "воображению". Самая кажущаяся непосредственность объекта оказывается сугубо вторичным конструктом, базирующимся на системе избранных аксиологических шкал и культурных приоритетов: по оценке Мерло-Понти, объект возможен лишь в результате семиотического усилия субъекта. Таким образом, согласно рефлексии Лиотара, парадигма постмодернизма зиждется на радикальном отказе от идеи первоизданности, автохтонности, несконструированности культурного объекта. В этой ситуации единственная реальность, с которой имеет дело культура постмодерна, это "знаковая реальность" (Б.Смарт), "вербальная реальность" (Р.Виллиамс) или "гипер-реальность" (Д.Лион). Даже в рамках концепций социологически ориентированных мыслителей, относящих себя к методологии постмодернизма (Бауман, С.Бест, Дж.Ваттимо, Д.Келлер, Б.Смарт и др.) обнаруживается программный отказ от идеи реальности и полное исключение соответствующего понятия из концептуальных контекстов. (См. также **Симулякр**.)

М.А. Можейко

"СИСТЕМА ВЕЩЕЙ" ("Le system des objets", 1968) — одна из первых работ Бодрийяра,

"СИСТЕМА ВЕЩЕЙ" ("Le system des objets", 1968) — одна из первых работ Бодрийяра, намечающая всю дальнейшую проблематику его творчества и представляющая собой развернутую критику "общества потребления" на основе социологизации коннотативной семиологии Р.Барта. Помимо очевидного влияния последнего (например, "Нулевой степени письма", "Системы моды", "Мифологий") также прослеживаются следы идей К.Леви-Стросса, М.Мосса, Лакана, Маркузе и др. Во многом заимствуя марксистскую и психоаналитическую фразеологию, Бодрийяр, тем не менее, дистанцируется от структуралистской интерпретации марксизма и психоанализа. Данная установка позволяет Бодрийяру предвосхитить критику постмодернизма изнутри и зафиксировать воплощение концептуальных построений и мифологем постструктурализма на "реальном", объектном, иначе — вещном уровне. В то же время Бодрийяр интересуют не столько сами вещи, "определяемые в зависимости от их функции или же разделенные на те или иные классы для удобства анализа, но процессы человеческих взаимоотношений, систематика возникающих отсюда человеческих поступков и связей". При этом основное внимание уделяется не технологии, представляющей нечто существенное, "глубинный уровень вещей" или денотат, что потребовало бы выявления "технем" по аналогии с морфемами и фонемами, а нарушениям связности технологической системы, т.е. тому, как "рациональность вещей борется с иррациональностью потребностей" и "где действует не связная система вещей, а непосредственно переживаемая противоречивость". В этой связи Бодрийяр признает некоторую ограниченность метода Барта, поскольку "в вещи коннотация ощутимо изменяет и искажает ее технические структуры", в силу чего техническая система с неизбежностью ускользает в систему культуры, ко-

торая, в свою очередь, "воздействует на технический строй вещей и делает сомнительным их объективный статус". Поэтому, коль скоро "гуманитарная наука может быть лишь наукой о смысле и его нарушении", то "описание системы вещей невозможно без критики практической идеологии этой системы". Данный подход позволяет Бодрийяру выделить четыре самостоятельных и соотносимых друг с другом ракурса описания си-

стемы вещей: "функциональную систему, или дискурс вещей", "внефункциональную систему, или дискурс субъекта", "мета- и дисфункциональную систему: гаджеты и роботы" и "социоидеологическую систему вещей и потребления". Функциональная система задается оппозицией расстановки и среды. Если технический императив дискурса расстановки предполагает смыслы игры и исчислимости функций вещей, то культурный дискурс среды — исчислимость красок, материалов, форм и пространства. По сравнению с традиционной обстановкой, где "действует тенденция занять, загромоздить все пространство, сделать его замкнутым", а согласованность и монофункциональность вещей символизируют семейные и социальные структуры патриархата; обстановка современная состоит исключительно из вещей, приведенных к нулевой степени и освобожденных в своей функции. "Буржуазная столовая обладала структурностью, но то была замкнутая структура. Функциональная обстановка более открыта, более свободна, зато лишена структурности, раздроблена на различные свои функции". "Таинственно уникальное" отношение к вещи, служившей знаком личности ее обладателя, сменяется конструктивным отношением организатора порядка и сводится лишь к размещению и комбинаторной игре вещей. Современная расстановка — это "кровать без ножек, занавесей и балдахина", разборная мебель. "Окон больше нет, а свет, вместо того, чтобы проникать извне, стал как бы универсальным атрибутом каждой вещи". В то же время источник света скрыт как "лишнее напоминание о том, откуда происходят вещи". Повсеместно исчезновение зеркала, которое долгое время "не просто отражало черты индивида, но и в своем развитии сопровождало развитие индивидуального сознания как такового". (Ср. "стадию зеркала" у Лакана.) "Человек расстановки" мыслит мир не как дар, который нужно раскрыть и увековечить, но как нечто приобретенное, как изделие, которое можно и должно калькулировать, трансформировать и контролировать. "Субъект есть порядок, который он вносит в вещи, и в этом порядке не должно быть ничего лишнего, так что человеку остается лишь исчезнуть с рекламной картинке. Его роль играют окружающие его вещи. В доме он создает не убранство, а пространство, и если традиционная обстановка нормально включала в себя фигуру хозяина, которая яснее всего и коннотировалась всей обстановкой, то в "функциональном" пространстве для этой подписи владельца уже нет места" (см. "Смерть Автора"). В структурах среды краска подчиняется исчислимому бинарному коду теплого и холодного, задающему комбинаторику оттенков. Яркая краска трансформируется в пастельные тона и выступает "более или менее сложным условием задачи в ряду других, одним из составных элементов общего решения". По мнению Бодрийяра, "именно в этом состоит ее функциональность, то есть абстрагированность и исчислимость". Поэтому даже традиционные, природные краски и материалы выступают лишь в качестве маркера идеи Природы, или "природности". "Домашнюю среду преобразует не "настоящая" природа, а отпускной быт — это симулякр природы, изнанка быта будничного, живущая не природой, а *Идеей Природы*; по отношению к первичной будничной среде отпуск выступает как модель и проецирует на нее свои краски". Подобное освобождение от "природной символики" намечает переход к полиморфности и снимает оппозицию натурального и синтетического как "оппозицию моральную". "В чем, собственно, "неподлинность" бетона по сравнению с камнем?" В этом смысле разнородные сами по себе краски и материалы в силу своей абстрактности оказываются однородными в качестве знаков культуры и могут образовывать связную интегрированную систему. "Абстрактность делает их подвластными любым сочетаниям". С другой стороны, сущность системы наиболее полно выражается в широком применении стекла. В стекле — нулевой степени материала — сосредоточена, по мнению Бодрийяра, мифологическая "двойственность среды". Стекло означает близость и дистанцию, "прозрачность без проницаемости", благодаря чему оно становится идеальной упаковкой. Посредством прозрачных стен "весь мир вводится в рамки домашнего мирка как зрелище". Но также и человеческое отношение, возникающее в структурах расстановки и среды, становится мифологизированным, определяется мерцающим чередованием интимности-дистантности и оказывается подвижно-функциональным, "то есть в любой момент возможным, но субъективно нефиксированным, разные типы отношений должны обладать свободой взаимного обмена" (позднее такое отношение было осмыслено Бодрийяром как "cool", или прохладное). Таким образом, функциональная система среды и расстановки представляет собой децентрализованное пространство сообщающихся (сочетающихся, коммуницирующих) между собой вещей и цветовых пятен (ср. Ризома). Такая система за счет нарастающей дифференциации функций осуществ-

ляет преобразование глубины в поверхность, жестуальности усилия в жестуальность контроля. Если ранее домашний очаг выполнял функции освещения, обогрева и приготовления пищи, то затем кухонная плита берет на себя их часть и, наконец, возникает многообразие предметов, каждый из которых предназначен для выполнения какой-либо одной операции. То, что в трудовой жестуальности сублимировалось (а значит, символически реализовывалось), сегодня просто вытесняется. Система становится "дискретным полем функциональных ассоциаций", питаемых абстрактной энергией (например, электричеством) и абстрактным мышлением. Символическое измерение этой системы, постулирует Бодрийяр, равно нулю. "Человеческое тело теперь наделяет вещи лишь знаками своего присутствия, а в остальном они функционируют автономно". Человеку среды и расстановки соответствует "человек функциональный", у которого "первично-телесные функции отступают на второй план перед функциями окультуренными". Причем эта "окультуренная" симулятивная функциональность, или функциональность "второго плана", означает ис-

ключительно приспособленность одной формы к другой, т.е. определяется степенью включенности в абстрактную систему культуры. Выводом, который делает Бодрийяр, является: "если симулякр столь хорошо симулирует реальность, что начинает эффективно ее регулировать, то ведь тогда, по отношению к такому симулякру, уже сам человек становится абстракцией!" Установки функциональной и внефункциональной систем являются, согласно Бодрийяру, взаимодополнительными и способствуют интеграции целого; вещь старинная или экзотическая, которая на первый взгляд не вписывается в абстрактно-исчислимо-знаковое отношение, также обретает двойственный смысл. Природность вещи в первой оборачивается ее историчностью во второй (т.е. подобно тому, как Природа отрицается природностью, так и История отрицается историчностью). Стремление к подлинности, возрождение мифа о первоначале, реставрирование являются по сути поисками алиби или ино-бытия системы. "Чтобы достигнуть равновесия, система распадается на формально противоречивые, а по сути взаимодополнительные члены". И если функциональный предмет является небытийностью, то в предмете мифологическом, минимально функциональном и максимально значимом "символизируется внутренняя трансцендентность реальности"; этот "фантазм сублимированной подлинности" представляет собой регрессивный дискурс, обращенный уже не к другим, а к себе, отсылающий к детству, предкам, природе. "В рамках цивилизации, где *синхрония* и *диахрония* стремятся к всеобъемлющему систематическому контролю над действительностью, она образует (как в плане вещей, так и в плане поступков и социальных структур) третье, *анахроническое* измерение. Свидетельствуя о том, что системность дает осечку, это регрессивное измерение тем не менее в этой же самой системе и укрывается, парадоксальным образом позволяя ей функционировать". Такую цивилизацию Бодрийяр определяет как цивилизацию "культурного неоимпериализма": набор современных форм потребления дополняется набором форм потребления прошлого или географически и исторически отдаленного экзотического. В то же время, по Бодрийяру, каждая вещь имеет две функции, находящихся в обратном соотношении, — быть используемой и быть обладаемой. Первая связана "с полем практической тотализации мира субъектом", вторая — "со стремлением к абстрактной самототализации субъекта вне мира". Серия маргинальных вещей, абстрагированных от своей функции, образует коллекцию; вещи, ее составляющие, оказываются "равноценными в плане обладания, то есть страсти к абстракции". Причем предлагаемая Бодрийяром трактовка коллекционирования весьма широка и, наряду с традиционным пониманием, включает обладание пространством ("автомобиль пожирает километры"), временем (часы), разведение домашних животных, любовное обладание, науку как коллекцию фактов и знаний, наконец, "человек всегда коллекционирует сам себя". "Коллекция может служить нам моделью обладания" и выступает "как мощный компенсаторный фактор в критические фазы сексуальной революции". В силу чего вещи получают всю ту нагрузку, которую не удалось реализовать с людьми. В пределе коллекция может возникнуть из деструктурируемой вещи, в результате своеобразной перверсии. Иллюстрируя это, Бодрийяр приводит пример из фильма Ж.-Л. Годара "Презрение", где "на фоне "обнаженной натуры" разворачивается следующий диалог: — Ты любишь мои ступни? — спрашивает она... — Да, люблю. — Ты любишь мои ноги? — Да. — А мои бедра? — Да, — говорит он опять, — я их люблю. (И так далее снизу вверх, вплоть до волос.) — Значит, ты любишь меня целиком". Тем не менее, различие коллекции и простого накопительства состоит в ее культурной сложности и принципиальной незавершенности. Только недостающая в коллекции вещь может дать начало социальному дискурсу. Замкнутое самонаправленное существование коллекционера осмысленно лишь постольку, поскольку существует уникальный недостающий предмет. Но даже и в этом случае это существование оказывается неполноценным, т.к. материал коллекции — вещи, "слишком конкретен и дисконтинуален, чтобы сложиться в реальную диалектическую структуру" (за исключением разве что науки или памяти-

960

ти, ср. **Différance**). Следуя схеме Барта, Бодрийяр от рассмотрения вещей в их объективной и субъективной систематизации переходит к анализу их коннотаций. Так, "техническая коннотация" возводится к абсолюту автоматизации, которая выступает моделью всей техники. Автоматизация сама по себе вовсе не означает высокой техничности. Напротив, "это определенная замкнутость, функциональное излишество, выталкивающее человека в положение безответственного зрителя. Перед нами — мечта о всецело покоренном мире, о формально безупречной технике, обслуживающей инертно-мечтательное человечество". В то же время автоматика в своей сути антропоморфна, это "персонализация на уровне вещи", сделавшейся "совершенно-автономной монадой". Пределом автоматизации служит "гаджет", "штуковина" — вещь поли-, пара-, гипер- и метафункциональная (например, "очистка яиц от скорлупы с помощью солнечной энергии"). Фактически подобные вещи оказываются лишь субъективно функциональными. "В автоматике иррационально проецировался образ человеческого сознания, тогда как в этом "шизофункциональном" мире запечатлеваются одни лишь obsessions". Вещь, переступающая свою объективную функцию, всецело включается в строй воображаемого. В этой связи фантастика, по мнению Бодрийяра, "изобрела одну-единственную сверхвещь — робота". Миф о роботе "вбирает в себя все пути бессознательного в сфере вещей", синтезирует "абсолютную функциональность" и "абсолютный антропоморфизм". В мифологии робота сочетаются мотивы раба, неполноценной копии человека (робот лишен пола), бунта и саморазрушения. Именно в этом заключается притягательность соблазна мифологии

— недостижимый предел человеческого. Так и поломка вещи всегда переживается человеком двойственно: "она подрывает надежность нашего положения, но и одновременно и материализует наш постоянный спор с самим собой, который также требует к себе удовлетворения". Вещь, которая не ломается, "вызывает страх". Поломка вещи (в пределе — ее смерть), означая ее фатальность, сексуальность и реальность, питает психологическую систему проекций, для которой важен зазор между функциональностью и дисфункциональностью вещи, ее "фантазматическая, аллегорическая, подсознательная "усвояемость". Другой тип коннотаций возникает в социоидеологической системе вещей. Статус современной вещи определяется оппозицией модели и серии. Если в традиционных обществах модель не порождает серию, а свой статус вещь получала от общественного строя (т.е. трансцендентность модели совпадала со "стильностью"), то в современности серийная вещь не является ирреальной по отношению к идеальной модели, а модель больше не замыкается в рамках привилегированного меньшинства. "Психологически это чрезвычайно важно, поскольку в силу этого пользование серийными вещами всегда имплицитно или эксплицитно сопровождается учреждением модели, несмотря на фрустрацию и полную материальную невозможность такую модель заполучить". "Психосоциологическая динамика" возводит серию в модель и постоянно тиражирует модель в серию, аннигилируя и "чистую модель", и "чистую серию". Следовательно, динамика модели и серии функционирует на некоем вторичном уровне, а именно уровне маргинальных различий, составляющих систему культуры. Сегодня, полагает Бодрийяр, ни одна вещь не предлагается для использования в нулевой степени. Различия и нюансы между вещами столь многочисленны и одновременно незначительны, что покупатель, делая выбор, "личностно" вовлекается в нечто трансцендентное вещи", персонализируя ее. Функция персонализации, по Бодрийяру, "фактор не просто добавочный, но и паразитарный". Маргинальные различия, образуя моду, "служат двигателем серии и питают собой механизм интеграции". Но механизм этот абстрактен, в конечном итоге модель трансформируется в идею модели. Но наряду с совершенствованием "идеальной модели", "модель реальная" и следующая из нее серия приходят в упадок. Вещь для постоянного обновления системы моды и системы потребления изготавливается искусственно непрочной и недолговечной. Серия не должна ускользать от смерти. Псевдопротиворечие между краткосрочной эфимерностью и долговечной надежностью позволяет переживать модель как серию, быть модным, со-временным; но также оно наделяет вещь массой экономических коннотаций. В частности, "главные" вещи предстают еще и под знаком кредита — "премии от всего строя производства", составляющей "права и обязанности гражданина потребителя". Если "серия дает нам возможность опережающего пользования моделью", то кредит — "опережающего пользования вещами во времени". В результате этого "магического" процесса человек оказывается отсрочен от своих вещей: ранее он был вынужден экономить, чтобы потом, купив вещь, рассчитаться со своим прошлым и с надеждой смотреть в будущее; сегодня наблюдается феномен "предшествующего будущего", когда потребление опережает производство. "Новая этика потребления" означает и новое принуждение, по аналогии с феодальным; однако "наша система основана на своеобразном сообщничестве" продавца-покупателя — "обязанность покупать, чтобы общество продолжало производить, а сам он мог работать дальше, дабы было чем заплатить за уже купленное". Фактически вещи предназ-

961

начены только для этого — чтобы их производили и покупали. Человек же, получая от общества кредит формальной свободы, сам кредитует общество, отчуждая от себя собственное будущее. Наконец, вся социологическая система вещей и потребления, а в конечном итоге вся система вещей (такие явления, как "персонализация", метастатическая дифференциация и разрастание функций, различий и самих вещей, "деградация технических структур в пользу структур производства и потребления", поломки и вторичные функции) получает в рекламе окончательную автономию и завершенность. Реклама как чистая коннотация радикально двойственна: это и дискурс о вещах, и дискурс-вещь, служащий предметом потребления в качестве предмета культуры. Первичная, "объективная" функция рекламы, ставящая целью внушение покупки определенной марки товара, в рекламном дискурсе нейтрализуется: "рекламный дискурс разубеждает не меньше, чем убеждает". Однако, "сопротивляясь все лучше и лучше рекламному *императиву*, мы зато делаемся все более чувствительнее к рекламному *индикативу*". Императив и индикатив в рекламе воспроизводят мифологическую структуру алиби: "под прикрытием его /рекламируемого товара — *Н.К.И* наглядной очевидности осуществляется невидимая операция интеграции". Реклама действует согласно "логике Деда Мороза", т.е. логики вовлеченности в легенду — "мы в нее не верим, и однако она нам дорога". Тем самым, реклама способствует инфантильной регрессии к социальному консенсусу и "непроизвольному усвоению смыслов социальной среды"; тем более, что она всегда предоставляется в дар и "старается восстановить инфантильную неразличимость между предметом и его желанием, отбросить потребителя к той стадии, на которой ребенок еще не отличает мать от ее даров". В то же время реклама подавляет, изображая мир, приспособленный к потребностям индивида; поэтому функцией, по сути пустого, рекламного образа является "*показывать и не даваться*". К тому же реклама как "самый демократический товар" упрощена до предела, она не образует языка, но лишь универсальный языковой код: образ отсылает только к образу, вовлекая в оборот и реальную жизнь. Так, понятие социального статуса все более упрощается, превращаясь в "стэндинг" — социальную характеристику, интегрирующую рекламные опознавательные знаки (например, чай как "знак хорошего вкуса", часы — символ достатка и т.д.).

Подобная виртуализация действительности является, по Бодрийяру, следствием эволюции потребления, которое из первоначального удовлетворения потребностей стало "активным модусом отношения" не только к вещи, но и к коллективу и всему миру, т.е. фундаментом нашей культуры. Потребление есть "деятельность систематического оперирования знаками", "тотальная идеалистическая практика". Следовательно, вещь, чтобы быть потребленной, должна стать знаком, точнее, вещи более не потребляются, а только идеи вещей. В этом плане весьма показательна этимология: фр. глагол *se consommer* "потребляться" — значит "осуществляться", но также и "уничтожаться". Тот факт, что Революция стала в обоих смыслах потребляться как Идея Революции, побудил Бодрийяра дополнить Марксов анализ капитализма "политической экономией знака". Помимо этого дальнейшее развитие получили уже заложенные в "Системе вещей" идеи симулятивной реальности, утопии символического обмена и смерти, а также метафоры "соблазна", "нулевой степени", "зеркала", "короткого замыкания" и "метастатического размножения". Следуя социально-критической установке Барта "мифологизировать мифологию", Бодрийяр по сути противостоит системе и, за счет отсутствия строгого определения "вещи" и оперирования "ею" в самых различных контекстах, мифологизирует само основание культуры потребления. Разумеется, некоторые высказанные Бодрийяром в 1968 мысли сегодня могут показаться несколько наивными, как может броситься в глаза и непроясненность и произвольность терминологии, однако уже тогда ему удалось описать маргинальные явления, гораздо позже ставшие очевидными и актуальными. В частности, тот факт, что в системе вся энергия тратится на то, чтобы ее вырабатывать, и что проект модерна не исчез — "просто он довольствуется знаковой реализацией через вещь-объект. То есть объект потребления — это как раз и есть *то самое, в чем "смиряется" "проект"*".

Н.Л. Кацук

"СИСТЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА" ("System des transzendentalen Idealismus". Tübingen, 1800) — центральная работа раннего Шеллинга,

"СИСТЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА" ("System des transzendentalen Idealismus". Tübingen, 1800) — центральная работа раннего Шеллинга, подготовленная на основе одноименного лекционного курса, дважды прочитанного им к этому времени в Йенском университете, начиная с зимнего семестра 1798. Вышедшая в печать в апреле 1800, "С.Т.И." представляла собой первую попытку построения Шеллингом собственной системы взглядов, сознательно опирающейся на его выводы, полученные в ходе выработки идей и подходов философии природы. Это предполагало критическое переосмысление философских идей, доминировавших в Германии в последней трети 18 в. — главным образом кантианства и фихтеанства. Поставив в качестве главной цели "С.Т.И." — "расширить трансцендентальный идеализм до тех пределов, которые позволят ему стать тем, чем он действительно

962

должен быть, а именно системой знания", Шеллинг был окончательно убежден в том, что учение его предшественника и наставника Фихте здесь не может быть использовано в качестве эталона. (Хотя надо заметить, что влияния фихтеанских идей Шеллинг так и не сумел полностью избежать.) Заявка на оригинальную версию трансцендентального идеализма привела вначале к активной полемике в виде переписки Шеллинга и Фихте, а затем и к полному разрыву отношений между ними. На русском языке "С.Т.И." впервые вышла в 1936 в переводе В.Колубовского; а в 1987 она вошла в первый том изданных в серии "Философское наследие" шеллинговских "Сочинений в двух томах" (перевод М.И.Левиной). Книга состоит из Предисловия, Введения и шести главных разделов. В Предисловии Шеллинг четко сформулировал цель данной работы, показав фактически, что ограниченный субъективный идеализм Фихте, изображающий мир лишь таким, каков он есть в представлении субъекта, должен быть дополнен "посредством изложения всех частей философии в их единой последовательности". Поставив перед собой задачу осмыслить человеческое знание во всей его системности и целостности, т.е. "дать идеализм во всей полноте" и доказательности, автор представил саму философию в виде "непрерывной истории самосознания, для которой все известное из опыта служит лишь памятником и документом". Чтобы точно и полно отразить этот ход истории самосознания, Шеллинг попытался тщательно отделить друг от друга отдельные ступени его развития и представить их в строго определенной последовательности, когда Я поднимается до сознания в его высшей потенции. Особую важность в показе истории самосознания автор придавал "параллелизму природы и интеллигенции" (т.е. природы и разума), раскрыть который в полной мере, как он считал, может лишь по новому изложенная трансцендентальная философия, которая только в сумме с натурфилософией тождественна всей философии как таковой. В четырех параграфах Введения Шеллинг последовательно раскрывает суть самого понятия трансцендентального идеализма и специфику его задач по сравнению с философией природы. Полагая, что философия должна объяснить факт соответствия наших представлений предметам (или субъективного объективному, интеллигенции — природе) и утверждая таким образом тождество субъективного и объективного, Шеллинг, тем не менее, считал, что ни один из этих двух факторов познания не может быть признан изначально зависимым от другого без тщательного рассмотрения. При этом он признавал здесь два возможных пути рассуждений, или две

стороны проблемы, первую из которых уже разрешила философия природы, показав, как природа становится объектом наших представлений, как она приходит к знанию (интеллекту): сам интеллект возникает из природы, которая и есть не что иное, как развивающийся интеллект. Но есть, по Шеллингу, и другая сторона проблемы — вопрос о том, как интеллект приходит к природе или как к субъективному присоединяется объективное начало, согласующееся с ним? Это, по мысли Шеллинга, и становится главной проблемой трансцендентального идеализма. Таким образом, если натурфилософия считает первичным объективное и из него выводит субъективное, то трансцендентальная философия вынуждена идти в противоположном направлении — **исходя из субъективного** в качестве первичного и абсолютного **вывести из него объективное**, становясь тем самым другой необходимой основной наукой философии. Здесь же во Введении Шеллинг наметил предварительное **деление** трансцендентальной философии, предметом которой стало у него само знание, или знание вообще. Он выводит это деление из изначальных убеждений самого обыденного сознания, согласно первому из которых, наши представления соотносятся с вещами, как их копии, которые возникают необходимо, или принудительно. Этим первым изначальным убеждением Шеллинг определяет первую задачу своей философии, решение которой он относит к области **теоретической** философии, — объяснить, каким образом представления могут абсолютно совпадать с совершенно независимо от них существующими вещами. Из второго, столь же изначального, по его мнению, убеждения, заключающегося в том, что представления возникают в нас без какой-либо необходимости, посредством свободы, Шеллинг выводит, по его мнению, вторую проблему философии: каким образом объективное может быть изменено посредством того, что только мыслится, причем изменено так, что оно полностью совпадает с мыслимым. Объекты, таким образом, определяются здесь самими нашими представлениями, которые возникают произвольно и обуславливают возможность нашей свободной деятельности, вытекающей, в свою очередь, из преобразующего, или практического интеллекта. Решение этой задачи мыслитель относит к области **практической** философии. Анализируя эти задачи, Шеллинг столкнулся с противоречием, разрешая которое, он попытался дать свой вариант преодоления проблемы разделенности философии на теоретическую и практическую сферы, осуществленной предшествующим кантианско-фихтеанским трансцендентализмом. В самом деле, как интеллект может быть одновременно копирующим и полагающим цели, зависимым и независимым от вещей? Ответ Шеллинга предполагает признание наличия предустановленной гармо-

963

нии между двумя мирами — идеальным и реальным, существования одной и той же деятельности, посредством которой и производится объективный мир и находит свое выражение воление, т.е. деятельность, которая и создает объекты и копирует их. По Шеллингу, это не две разные, а единая продуктивная деятельность, которая в продуцировании мира, однако, продуктивна **бессознательно**, а в свободном волении — продуктивна **сознательно**. Из этого ее единства и вытекает соответствие вещей и представлений, объективного и субъективного, бессознательного и сознательного (Шеллинг явно повторяет здесь идею Фихте об интеллектуальной интуиции, полагая, что предметы познаются непосредственно в момент их появления). Отсюда мыслитель выводит последующие разделы своей философской системы. Изначальное тождество той деятельности, которая производит мир, и той, которая находит свое выражение в волении, предстает перед нами, по Шеллингу, в продуктах первой, и эти продукты являют собой результат деятельности — сознательной и бессознательной — одновременно. Так, природа и как целое, и в своих отдельных продуктах представляется философу, с одной стороны, сознательным творением и в то же время продуктом слепого, бессознательного интеллекта; иначе говоря, здесь действует слепой разум, но продукты его деятельности всегда целесообразно определены, ибо природа действует согласно слепым целям, механически давая образцы и приводя их в исполнение. Согласно Шеллингу, "природа целесообразна, не будучи объяснима в своей целесообразности". Философия, занимающаяся целями природы, или телеология, и есть, по Шеллингу, та область, где теоретическая и практическая философии объединяются. Этот раздел философии Шеллинг называет **философией природных целей**. Вышеупомянутое тождество он обнаруживает не только в природе, но и в самом субъективном, в сознании, в Я, считая примером такого творчества эстетическую деятельность, или искусство, каждое произведение которого может быть понято именно как продукт этой одновременно сознательной и бессознательной деятельности. Выходит, что и реальный мир природы и идеальный мир искусства являются продуктами одной и той же деятельности (или сочетанием двух деятельностей — бессознательной и сознательной). Другое дело, что в первом случае речь идет о бессознательном, а во втором — о сознательном творчестве. Отсюда Шеллинг постулирует в виде самостоятельных частей его системы трансцендентального идеализма философию природных целей и **философию искусства**. Причем, именно последняя у него оказывается "общим Органом философии и заключительным аккордом во всей ее архитектонике". Таким образом, именно художественно-эстетическое созерцание, а не научное познание, не рассудок и не разум мыслитель ставит в центр своей философии. Структура его системы предстает тем самым в виде четырех элементов: система теоретической философии (отвечающая на вопрос, как интеллект познает мир); система практической философии (отвечающая на вопрос, как практический интеллект преобразует этот мир, приводя его в порядок); философия природных целей (анализирующая творческую, целеполагающую деятельность природы); философия искусства (отвечающая на вопрос, как интеллект творит мир). Прежде, чем

непосредственно перейти к изложению своей системы трансцендентального идеализма, Шеллинг оговаривает то, что можно было бы обозначить как методологические основания (или, как он сам их называет, основоположения), опираясь на которые он собирается решать поставленные им задачи. Речь идет о так называемом **органе** трансцендентальной философии, в роли которого у Шеллинга выступает внутреннее чувство, своего рода интеллектуальное созерцание, которому отводится решающая роль в познании и природы, и Я (интеллигенции). Он объясняет это тем, что единственным непосредственным объектом трансцендентального рассмотрения является субъективное, которое никак не может стать, подобно объекту математики, объектом внешнего созерцания: духовное постигается только изнутри, благодаря самосознанию, которое и есть единство созерцания и рефлексии. Здесь же Шеллинг провозглашает свою мысль об эзотерическом характере философии (тезис, критикуемый позднее Гегелем в "Феноменологии духа"), считая, что склонность к ней не может быть распространена более чем склонность к поэзии. Далее, уже в первом главном разделе "С.Т.И." Шеллинг продолжит разговор на тему методологии, сформулировав наряду с "органом" **принцип и метод Я** (т.е. трансцендентальной философии). В роли так называемого принципа он дедуцирует то условие, благодаря которому только и возможна интеллектуальная интуиция (т.е. интеллект, который одновременно и действует, и созерцает себя в этом действии). Таким условием, по Шеллингу, становится самосозерцание, или самосознание. В Я, иначе говоря, попадает лишь то, что оно само только и порождает; Я само становится для себя своим объектом. Под методом же Шеллинг понимает непрерывность развития Я, которое постоянно действует и одновременно рефлексиирует свою деятельность, переходя от акта рефлексии к новому действию, более высокому, а от акта действия вновь к акту рефлексии и т.д. Тем самым, впервые в философии Шеллинг представил само **Я-сознание** не как нечто готовое, а как необходимый ряд актов, как находящееся в состоянии по-

964

стоянного развития, как бы заставив его возникнуть перед своими глазами. Задачи трансцендентальной философии конкретизируются им теперь следующим образом: воспроизвести, или выразить в виде последовательного ряда актов, "историю самосознания", как необходимое развитие Я с помощью интеллектуальной интуиции. При этом Шеллинг акцентирует различие между самим развитием интеллекта и направленным на него созерцанием, между объектом и субъектом, реальным и идеальным рядами, оригиналом и копией. Истина, по Шеллингу, может быть достигнута лишь тогда, когда оба ряда совпадут, когда и "подражание удалось совершенно". Сама философия, с этой точки зрения, становится единственной наукой, рассматривающей двойной ряд, своего рода свободным подражанием, повторением первоначального ряда актов, на которые распадается единый ряд самосознания, анамнезом (припоминанием), как называет ее Шеллинг. Таким образом, уже за семь лет до гегелевской "Феноменологии духа" Шеллинг обосновал идею историзма человеческого познания и мышления, показав "одиссею человеческого духа" в его движении от первоначальных к высшим ступеням развития (от первоначального до высшего тождества субъекта и объекта). Само изложение системы трансцендентального идеализма Шеллинг начинает по сути с третьего главного раздела "С.Т.И.", посвящая его системе теоретической философии; соответственно, четвертый, пятый и шестой разделы представляют собой изложение остальных трех частей — практической философии, философии природных целей и философии искусства. Самым большим по объему и, пожалуй, важным по степени значимости становится у него третий главный раздел (теоретическая философия, или собственно теория познания), который в чисто количественном плане почти в два раза превышает четвертый (практическую философию) и в котором он реконструирует основные **эпохи** (ступени) развития теоретического **Я-интеллекта**: 1) от первоначального ощущения вплоть до творческого созерцания, когда Я не осознает ни себя, ни своей деятельности, осуществляемой бессознательно и представленной пока в сознании только в виде ее результатов — как объект, вещь. Интеллект на этой ступени развития предстает как "страдающий", аффицированный извне положенным — вещью, которая на самом деле оказывается всего лишь его же деятельностью в виде не-Я, просто пока не знающей себя; 2) от творческого созерцания до рефлексии, когда предметом ощущения становится уже не нечто внешнее типа вещей, а продукт самого созерцания — ощущение; так что интеллект оперирует здесь с предметами без их непосредственного присутствия — на уровне представлений, не осознавая своей деятельности, он познает ее продукты и делает это вполне сознательно; 3) от рефлексии до абсолютного волевого акта, когда теоретический интеллект оказывается и связан и свободен одновременно: он по-прежнему скован своим материалом в виде объектов, данных ему в созерцании, но в то же время он свободен в том, как он их рассматривает. На этом этапе акт деятельности уже отличается Шеллингом от продукта этого акта, сама деятельность — от ее объекта; деятельность впервые как таковая вступает теперь в сознание. Результатом рефлексии является уже не объект и не представление о нем, а понятие, суждение и т.п. Преодолев скованность предметами созерцания и приступив к познанию своей необходимой деятельности, интеллект начинает отличать от нее деятельность свободную и сам становится свободным, т.е. существующим для себя и как субъект и как объект. Тем самым он подпадает в сферу рассмотрения практической философии. С эпохи свободного воления начинается отсчет совершенно иного рода деятельности Я — ряд его самосознательных актов, благодаря которым, по Шеллингу, возникает мир так называемой "второй природы" (заслуга первой формулировки этого термина принадлежит именно Шеллингу, а не Марксу, как это часто подавалось в советской историко-философской традиции).

Практическая философия (четвертый главный раздел) и представляет собой изложение взглядов Шеллинга на проблемы социальной философии — воспитания, свободы, права, морали, истории и т.д., — всего того, что впоследствии будет рассмотрено Гегелем в его философии духа, причем многие интересные догадки, приписываемые Гегелю, опять-таки, впервые, пусть не всегда в таком систематическом изложении, будут высказаны именно Шеллингом — например, идея об истории как прогрессе в осознании свободы; свобода, как раскрывающая себя через необходимость, и т.п. В своей практической философии Шеллинг сумеет пробиться через многочисленные рубежи, старательно укрепленные его великими предшественниками — Кантом и Фихте, дуалистически противопоставившими свободную целесообразную деятельность людей естественной необходимости. С помощью главной идеи всей своей философии — идеи тождества (волевая практическая деятельность, по Шеллингу, есть не что иное как "продолженное созерцание", так как здесь имеет место даже и не переход, а развитие Я, продолжение того, что в теоретическом интеллекте — созерцании осуществлялось скрыто и бессознательно) он сводит к единству отражение мира и обращенную на него сознательную деятельность преследующего свои цели человека. Эта идея также найдет свое отражение в учениях Гегеля и Маркса о

965

единстве познания и преобразования мира. Пятый главный раздел "С.Т.И." (философия природных целей) Шеллинг вообще излагает на чуть более трех страницах текста, мотивируя это тем, что являемое в природе изначальное тождество сознательной и бессознательной деятельности не находит своего последнего основания в самом Я (как результате сознательной человеческой деятельности, как собственном продукте субъективного, рассмотрением которого и занята трансцендентальная философия). И, наконец, в шестом главном разделе он осуществляет дедукцию так называемого всеобщего органа философии, или основных положений философии искусства согласно принципам трансцендентального идеализма. И хотя по объему это не более десяти страниц печатного текста, в содержательном плане данный раздел представляет собой большую важность, т.к. по сути Шеллинг до конца достраивает здесь все здание своей системы и делает основополагающие выводы об отношении философии искусства к системе философии в целом, а также подводит итоги всего своего философствования. В философии искусства должна быть, по Шеллингу, разрешена последняя задача трансцендентального идеализма — показать, как *Я* завершает свое развитие и самосозерцание. Оно впервые должно познать самого себя в своей сущности, в единстве теоретической и практической деятельности, свободы и необходимости, бессознательного и сознательного. Шеллинг считает, что недостаточно, что *Я есть* такое тождество; оно должно само увидеть его, созерцать его — и не просто как объект, а как объект, положенный им самим, как свой продукт. По мысли Шеллинга, "нужно объяснить, каким образом само Я может сознавать первичную гармонию объективного и субъективного". Философ не нашел этого тождества в философии истории, т.к. здесь оно было снято ради свободы действия путем отпадения от тождественности. Последняя должна все же выступить в качестве объективного; еще до того, как стать объектом сознательной деятельности, она обнаруживает себя в природе, однако в силу акцентированного анализа именно субъективного в системе трансцендентальной философии это тождество должно быть обнаружено не в бессознательно целесообразном природном продукте, а в результатах именно сознательной человеческой деятельности, как собственном продукте самого Я, причем в таком продукте, где это совпадение может созерцаться и осознаваться самим Я. Эта задача, по Шеллингу, может быть реализована только созерцанием искусства. Самосозерцание Я и завершается у Шеллинга в таком объекте, в котором оно познает свой собственный продукт и при этом вполне осознает эту свою деятельность. Шеллинг считает, что такой специфический продукт и есть произведение искусства. Художественная деятельность, имеющая глубоко творческий характер, одновременно и свободна, и в то же время подчинена принуждению; она обдумана и импульсивна, сознательна и бессознательна. Только в искусстве оказывается возможным добиться превращения субъективного в законченную объективность, только здесь происходит разрешение противоречия, присущего философии, ее вечной поставленности перед фактом разделенности двух рядов (субъективного и объективного). Искусство потому и приобретает статус высшего момента системы, что оно "беспрестанно все вновь и вновь подтверждает то, чего философия не может дать во внешнем выражении, а именно наличие бессознательного в его действии и продуцировании его изначального тождества с сознательным". Шеллинг пишет, что "искусство есть для философа наивысшее именно потому, что оно открывает его взору святая святых, где как бы пламенеет в вечном и изначальном единении то, что в природе и в истории разделено, что в жизни и в деятельности, так же как в мышлении, — вечно должно избегать друг друга. Представление о природе, которое искусственно строит философ, для искусства изначальное и естественно. То, что мы называем природой, — поэма, скрытая от нас таинственными, чудесными письменами. И если бы загадка могла бы открыться, мы увидели бы одиссею духа, который, удивительным образом заблуждаясь, в поисках себя бежит от самого себя. Ибо сквозь чувственный мир за полупроницаемой дымкой тумана лишь мерцает, как мерцает смысл в словах, некая страна фантазии, к которой мы стремимся". Шеллинг заканчивает изложение своей системы следующим замечанием: он предполагает, что ее можно считать завершенной, если она возвращается к своей исходной точке. Это, по его мнению, и произошло, ибо изначальная гармония между субъективным и объективным, данная первоначально лишь в интеллектуальном созерцании, сделалась теперь объективной. Тем самым

исследуемый объект — само Я — дошло до той точки, в которой оно находилось в самом начале философствования. Искомая гармония Я с самим собой была установлена через ряд ступеней прогрессивного развития системы, или, по Шеллингу, через так называемое "потенцирование": от первой и простейшей потенции в самосознании (теоретического Я, созерцающего мир) — до высшей, эстетической потенции — художественного Я.

Т.Г. Румянцева

"СКАНДАЛ В ФИЛОСОФИИ"

"СКАНДАЛ В ФИЛОСОФИИ" — понятие, конституирование которого вызвано попытками придания философии статуса исчерпывающе универсальной, же-

966

стко дедуцированной системы заверщенного знания. Понятие "С.вФ." введено Кантом, который, полемизируя с Беркли, усматривал в неочевидности для последнего (пусть даже и в умозрительном философском контексте) реальности существования вещей, именно духовную ситуацию "С.вФ." Наиболее четко отсутствие какой бы то ни было значимой и, тем более, возрастающей совокупности универсальных философских положений, которые бы разделялись всеми мыслителями-профессионалами, зафиксировал Ясперс. По его мнению (в схеме его идей о "философской вере"), "... то, что из непреложных оснований признается каждым, становится тем самым научным знанием, уже не являясь больше философией, и относится к конкретным областям знания..." Даже в рамках процедур деконструкции (см.), присущих творчеству ряда представителей философского постмодернизма, вопросы "С.вФ." не утрачивают своеобразной актуальности, примером чего является полемика Батая и Дерриды (Батай: "... я ввожу неудержимые концепции" — Деррида: "... философ слепнет в тексте Батая, ибо является философом лишь в силу... нерушимого возжелания сдерживать, удерживать от соскальзывания самодостоверность и надежность концепции. Для него текст Батая ловушка: подлинный скандал..."). — Ср. также сочетание "телесной схватываемости", по Гадамеру, идей лекционных курсов Хайдеггера и их "неразрешимой неопределенности", образующие в совокупности философский "С.". (Постмодернистская трактовка в качестве "С.вФ." ленинского принципа партийности философии свидетельствует скорее о не совсем правоммерном смешивании Дерридой профессиональных дискуссий о предельных основаниях философии и статусе ее проблем, с одной стороны, и жесткой идеологической установки лидера большевизма на превращение философии в "винтик" "общепролетарского дела", — с другой. "Встроенность" же официальной советской философии в систему соответствующих партийно-политических догматов (в структуру книги "История ВКПб. Краткий курс", например, означала не ситуацию "С.вФ.", а отражала курс практиков коммунизма на ликвидацию философии как таковой). По всей видимости, феномен перманентного "С.вФ." отражает то обстоятельство, что подлинное призвание и промысел философии как "архитектуры вопросов" (Э.Ионеско) — скорее формулировать корректным и адекватным образом миро- и человекопостигающие проблемы, нежели искать ответы на них. (В этом контексте правоммерно обозначение эпохи господства схоластики как своего рода времени ответов.) Любой (даже "верховный") закон природы может выступать для философа-профессионала только лишь как проблема, но не как открытие. Способность мыслителей усматривать в любом установленном факте не ответ, а вопрос способствует предохранению науки от трансформации в систематизированную совокупность суеверий и самолегитимировавшихся смыслов и интерпретаций. (Ср. "ускользание" у Гваттари и Делеза как возможный образ способа бытия смысла или: "бытие любит прятаться" у Гераклита.) Тем не менее, значимость экстаической веры в то, что действительно обретенное нами знание нас не покинет, отмечалась, например, Гегелем: "Если люди утверждают, будто нельзя познать истину, то это злейшая клевета. Люди сами не ведают при этом, что говорят. Знай они это, они заслуживали бы того, чтобы истина была отнята у них".

В.Л. Абушенко, А.А. Грицанов, М.А. Можейко

СКЕПТИЦИЗМ

СКЕПТИЦИЗМ — (1) — античный — древнегреческое учение, впервые обоснованное Пирроном из Элиды в конце 4 в. до н.э. Пиррон впервые придал систематически законченную форму издавна распространенным в Древней Греции сомнениям в познавательной ценности чувственности (Гераклит: "глаза и уши — фальшивые свидетели"; Демокрит: "результаты ощущений темны", "это просто мнение, а не истинно существующее"; софисты с их субъективизмом и т.п.). К скепсису подобного рода Пиррон добавил моральный и логический С., заявляя, что никогда не может быть рационального основания для того, чтобы предпочесть один порядок действия другому. Став философским учением, С. превратился из простого сомнения в сомнение догматическое. Дело Пиррона продолжил его ученик Тимон, после смерти которого в Афинах в 235 до н.э. его доктрина была подхвачена и развита Академией, продолжившей свою работу и после кончины ее основателя — Платона (Аркесилай, Карнеад, Клитмах — все эти философы-скептики находились во главе Академии, которая только в 69 до н.э. перестала быть скептической). Большой вклад в дело последующего возрождения С. в качестве самостоятельного философского направления в 1 в. до н.э. внес уроженец Крита Энесидем, оказавший влияние на известного поэта Лукиана (2 в.) и Секста Эмпирика

— единственного философа-скептика древности, труды которого дошли до наших дней. Согласно Диогену Лаэртскому, С. отрицал возможность достоверного знания и не верил в возможность рационального обоснования нравственных норм. Не сомневаясь в существовании явлений, скептики считали, что только они и обладают достоверностью, однако при этом отвергали возможность выведения с достаточной долей обоснованности причин этих явлений. Для позднего С. была характерна резкая направленность против концепции

967

истины, единственным критерием которой он считал видимость: "все лишь кажется", — говорит скептик, противопоставляя друг другу ощущаемое (видимое) и мыслимое. Своего рода аргументами против возможности достоверного знания стали знаменитые тропы (или обороты) скептиков, выдвинутые Энесидеом и применявшиеся им ко всему мыслимому и ощущаемому с целью показать, что данная мысль (или ощущение) — не более чем просто видимость, что она такова "не в себе", а лишь в отношении к чему-то другому. С. добился больших результатов в искусстве обнаружения противоречий с помощью тропов, многие из которых были направлены против обыденной веры в непосредственную истинность вещей; что же касается более поздних тропов, приписываемых Диогеном Лаэртским Агриппе, то для них характерна направленность против мышления и используемых им научных понятий. Среди ранних тропов можно упомянуть такие, как троп о различии организации животных, из-за чего у них возникают самые различные представления об одном и том же предмете; троп о различии между людьми, тесно связанный с предыдущим и продолжающий его основную идею; троп о различном устройстве органов чувств; троп о различии условий в одном и том же человеке в зависимости от переживаемого им состояния; троп о занимаемых нами различных положениях, расстояниях и местах, из-за чего из каждого пункта предмет кажется иным; троп, касающийся области этического, согласно которому нравственное одновременно и не нравственно, т.е. в одном месте оно признается таким, а в другом нет. Среди поздних тропов можно назвать следующие: троп о расхождении во мнениях философов: сколько философов — столько философий, значит истинной философии нет и быть не может; троп о впадении в бесконечный прогресс, показывающий что то, что приводится для обоснования какого-либо утверждения, само, в свою очередь, всегда нуждается в обосновании и так до бесконечности; троп об относительности всех определений, согласно которому предмет нашего утверждения таков, как его мыслит субъект, а не таков, как он сам по себе; троп о предположении, направленном против принятия какого-либо принципа без доказательств, т.е. в качестве аксиомы; троп о взаимности или о круге в доказательстве и др. Эти тропы С. очень умело направлял против древних философов, называя их догматиками, т.е. утверждавшими что-либо в качестве абсолютной истины. Они демонстрируют наличие высочайшей диалектической культуры мысли у философов-скептиков, которые вплоть до 3 в. оказывали влияние на интеллектуальную мысль древнего мира. После этого С. постепенно уходит со сцены европейской культуры (как потом окажется, не навсегда), уступая место более соответствующим духу времени школам и направлениям, ищущим более прочных — положительных — мировоззренческих ориентиров в обществе, постепенно усваивающем догматические религии и идеи спасения. (2) — Ренессансно-просветительский С. — установка на ментальное противостояние авторитету традиции (Монтень, П.Бейль, Декарт, Вольтер, Дидро, Руссо и др.). В отличие от античного С. фундирован пафосом рационализма. (3) — В философии Юма — сомнение в бытии объекта (в отличие от онтологически артикулированной "вещи в себе" Канта).

Т.Г. Румянцева

СКЛАДКА

СКЛАДКА (фр. — pli) — понятие классической и современной философии (Лейбниц, Хайдеггер, Мерло-Понти, Делез, Деррида, Фуко), обретающее категориальный статус в границах философии постмодернизма. Выступило значимым терминологическим средством фрагментного конструктивного преодоления и дальнейшей парадигмальной разработки "философии Другого", а также "различающего" подхода. Системную семантическую разработку понятия "С." как многозначной словоформы осуществил Делез. С., по Делезу, есть "различие", "сгиб, который различает" и, вместе с тем, который "сам может быть различен". В контексте потенциально-допустимых многомерных трактовок слова "pli" Делез обыгрывает (см. Языковые игры) сопряженные французские обороты plissement, plie, plisser, plier, depli, repli; нем. Zwielfalt, англ. fold, обозначающие — С., складчатость, извилину, сгиб, загиб, сгибание, разгибание и прочее, а также обращенные к терминам "двойник" и сопряженным: "удвоение", "отражение", "взаимоналожение" и др. Согласно Делезу, "...идеальный сгиб (Pli) является Zwielfalt, сгибом, который различает и различается. Когда Хайдеггер ссылается на Zwielfalt как на различающее различие, то следовало бы прежде всего сказать, что различие не проявляется в соотношении с предшествующей ему неразличимостью, но в соотношении с Различием (Differance), которое не прекращает отгибать и вновь сгибать каждую из двух сторон, и которое отгибая одно, повторно сгибает другое, в одной коэкстенсивности сокрытия и открытия Бытия, присутствия и отсутствия сущего. "Двойственность" сгиба воспроизводится необходимо по двум сторонам, которые он различает, но которые соотносит между собой в их различии: раскол (scission), которым каждый отдельный термин ударяет по другому, напряжение, которое каждый отдельный термин проталкивает в другого... Это

один сгиб переходит в другой и т.д. Сгиб в сгибе, внешнее есть внутреннее, отогнутое — это сгиб вогнутого. Вне идеализированных операций сгибания, из которых могут строиться и большие и малые миры, не существует ничего. Но у Хайдеггера вздымание (сгиб-разрыв) не идентично сгибанию как бесконечной операции, оно не торит дорогу все новым и новым сгибам и разрывам, а открывает произведение, стоящее на земле: храм, дом, картина, книга...". По мысли Хайдеггера, трактовка интенциональности как отношения между сознанием и его объектом, преодолевается посредством идеи "С. Бытия" по ходу следующих философских поворотов: от интенциональности — к С., от феноменологии — к онтологии, от сущего — к бытию. Согласно видению Хайдеггера, онтология неотделима от С., ибо бытие есть С., которую оно образует с сущим; раскрытие Бытия и есть сама С. Понятийно-категориальная трансформация идеи "С." и ее эволюция в текстуально-оформленную парадигму осуществлялась в контексте (утвердившейся к середине 20 ст. в западно-европейской философии) мысли о своеобразной "сверх-предпосылочности" человеческого видения мира. Внутренне непротиворечивую концептуальную идейную традицию толкования С. (Хайдеггер — Мерло-Понти — Делез) правомерно представлять следующим образом: воспринимая "ничто", мы уже обладаем презумпционным знанием по поводу того, что же именно мы воспринимаем. Человек никогда не рассматривает мир "напрямую" (непосредственно), но всегда лишь посредством Другого. Осуществляя вынужденный маневр, мы фиксируем наличие определенных границ нашего собственного восприятия, которые в итоге преодолеваются с помощью того перцептуального потенциала, которым владеет Другой. В "видимом" всегда присутствует то, что "видится", в "слышимом" — то, что "слышится", в "касаемом" — то, чего "касаются"; последние элементы перечисленных диад /то, что "видится" и т.д. — *А.Г./* всегда обратным образом воздействуют на первые, дополняют их, реально делая их возможными. Обратная сторона мира постигается человеком с помощью Другого, но постигается в виртуальном (а не в актуальном) проявлении: в виде "С". По Хайдеггеру — Мерло-Понти — Делезу, Другой — постольку там, поскольку он — здесь: конституируется порождаемое перцептуальным "люфтом" цельное поле (переплетение ризомного порядка — см. **Ризома**) позиций как взаимообратимостей. В рамках достигнутой Хайдеггером — Мерло-Понти — Делезом столь высокой степени абстракции и многомерной интерпретации, Другой утрачивает собственную антропоморфность, о нем в принципе недопустимо рассуждать в фигурах субъекта и объекта, глубины и поверхности, фигуры и фона, дальнего и близкого. Другой и является условием различения всех этих структур знания и восприятия, "С.-в-себе", исходным разрывом в структуре бытия, который "амальгамирует" разорванное между собой. По схеме объяснения Делеза, "я гляжу на объект, затем отворачиваюсь, я позволяю ему вновь слиться с фоном, в то время как из него появляется новый объект моего внимания. Если этот новый объект меня не ранит, если он не ударяется в меня с неистовством снаряда (как бывает, когда натыкаешься на что-либо, чего не видел), то лишь потому, что первый объект располагал целой кромкой, где я уже чувствовал, что там содержится предсуществование следующих целым полем виртуальностей и потенциальностей, которые, как я уже знал, способны актуализироваться. И вот это-то знание или чувство маргинального существования возможно только благодаря другому". В контексте своей гипотезы об основаниях для понимания сути фигуры "тело/телесность" Мерло-Понти утверждал, что мы обладаем "актуально функционирующим телом" только благодаря тому, что Другой открывает нам наше потенциальное тело, сгибая первое во второе, соединяя их С.: "это зияние между моей правой, затрагиваемой, рукой и моей левой, трогающей, между моим слышимым голосом и моим голосом, артикулированным, между одним моментом моей тактильной жизни и последующим не является онтологической пустотой, небытием: оно заполняется благодаря тотальному бытию моего тела, и через него — мира, это подобно нулевому давлению между двумя твердыми телами, которое воздействует на них таким образом, что они вдавливаются друг в друга". В "сухом остатке" у Хайдеггера и Мерло-Понти идея "С. сущего" позитивно преодолевает /читай: "снимает" — *А.Г./* прежнее содержание понятия "интенциональность", учреждая его в новом измерении: "Видимое" и "Раскрытое" не дают нам предмет видения без того, чтобы не обеспечить также и предмет говорения: С. конституирует само-видящий элемент зрения только в том случае, если она заодно формирует и само-говорящий элемент языка — до той точки, где еще присутствует мир, проговаривающий себя в языке и видящий себя в зрении. "Свет" (концепция "видимого и невидимого" Мерло-Понти) открывает нам говорение вкупе со зрением, как если бы значение сопровождало бы видение, которое само по себе сообщало бы смысл. Коренные отличия от концепции Хайдеггера — Мерло-Понти содержала единотемная модель Фуко: по Фуко, световое бытие суть видимость, бытие языка в действительности своей — только совокупность высказываний. В рамках такого понимания идея "С." у Фуко принципиально не может сохранить идею интенциональности: последняя рушит-

ся в ходе расщеплении, разобщении двух компонентов знания (не интенционального в принципе). Видимое и артикулируемое у Фуко "переплетаются", но не посредством "слияния", а посредством гибели: интенциональность как "обратимая и умножаемая в обоих направлениях" (Фуко) не в состоянии

конституировать топологию С. В европейской философии рубежа 20—21 вв. понятие "С.": 1) Преодолевает традиционную схему классической философской традиции, полагавшей различие: а) результатом осуществления его идентичным субъектом, б) не влияющим на этого субъекта, в) не приводящим к изменению этого субъекта. 1-а) Раскрывает как "целое" процедуру становления субъекта, тему субъективации через семантические фигуры "удвоения", "двойника" и т.п. 2) Конституирует новую трактовку субъективности (в отличие от классической пред-данности трансцендентального Я), репрезентируемую через исторические практики субъективации и снимающую традиционные бинарные оппозиции "Я — Другой", "Иное — Тожественное", "Свой — Чужой"; последние системно замещаются универсальной схемой, акцентирующей в качестве предельной оппозиции — оппозицию Внешнего (безразличного к индивидуальной жизни и смерти) и Внутреннего как С. Внешнего, его "за-ги-ба", удвоения. 3) Схватывает, фиксирует, воспроизводит момент перманентной подвижности линии Внешнего и конституирования Внутреннего как результата процесса "изгибания-складывания" Внешнего, подобно "ряби на водной поверхности"; ср. у Фуко: "существует ли Внутреннее, которое залегает глубже, чем любой внутренний мир, так же как Внешнее, которое простирается гораздо дальше, чем любой внешний мир... Внешнее не есть фиксированный предел, но движущаяся материя, оживленная перистальтическими движениями, складками и изгибами, которые вместе образуют Внутреннее; они — внешнее, но внутреннее Внешнего; мысль приходит из Внешнего, остается к нему привязанной, но не затапливает Внутреннее как элемент, о котором мысль не должна и не может помыслить... немислимое не является внешним по отношению к мысли, но лежит в ее сердцевине, как та невозможность мышления, которая удваивает и выдалбливает Внешнее... Немислимое есть внутреннее мысли, оно призывает ограниченность как иные порядки бесконечности... Конечность складывает Внешнее, создавая "глубину и плотность, возвращенную к себе самой" — внутреннее по отношению к жизни, труду и языку, в которые человек внедряется лишь, когда он спит, но которые сами внедряются в него как живого существа, работающего индивида или говорящего субъекта... С. безграничного или перманентные С. ограниченности изгибают Внешнее и созидают Внут-

реннее. Внутреннее — операция Внешнего, его складчатость". Согласно Делезу, Фуко подобным образом преодолевает феноменологическую интенциональность: вместо классического субъекта у Фуко "живет, дышит, оживляется перистальтикой, складками-изгибами — гигантское нутро, гигантский мозг, морская поверхность, ландшафт с подвижным рельефом" (ср. Солярис у Лема). С. у Фуко возвращается онтологический статус. 4) В пределе возможных собственных интерпретаций ставит под сомнение возможность самого существования некоей внешней точки по отношению к различию: С. (сгибы) — такие телесные события, которые не являются свойствами какого-либо бытия, не имея двойника в осмыслении и языке; у них атрибутивно отсутствует исходный смысл — они сами его продуцируют, элиминируя из собственной системы интеллектуальных предпочтений предзаданный приоритет осознанного смысла перед бессмыслицей. Различные же возможные миры как продукт С. локализуемы принципиально вне оппозиции "возможное — действительное", ибо С. не нуждается в собственном присутствии для обретения своего "не-места". 5) Определенным образом характеризует собственно способ, посредством которого осуществляется различие: выражает имманентность пассивности в отношении операций складывания (ср. С. на шарике, потерявшем воздух) в отличие от "сгиба" — процедуры с атрибутивной ей внутренней энергетикой. Динамическая, силовая модель С. подразумевает наличие определенного противостояния, противоборства сил сгибания, сгиба. Форма в контексте парадигмы С. суть результат сгиба сил материи, способность последней запечатлеть, фиксировать тот или иной сгиб. В границах мироописания посредством идеи С., "твердая" и "мягкая" разновидности материи (из чего С. сделана либо делается) различаются теми степенями (уровнями, порогами) сопротивления, которые либо обуславливают торможение действия механизмов складывания/сгибания, противодействуя им, либо ускоряют их. В данном контексте С. в своей действительности — не есть сгиб, осуществление которого предполагает преодоление сопротивления материала или той (внешней) силы, которая сохраняет форму сгибаемого. ("Физика" С. суть качественная калькуляция внутренней, "эндогенной" памяти материи; "физика" же сгиба — "экзогенной" ее памяти.) Силы складывания — силы, ориентированные на восстановление полного состояния первоначального покоя формы или "бес-форменные"; силы сгибания — о-формленные, наделяющие формой (В.А.Подорога). С. в данном случае одновременно типизирует модели: "разрыв и потом-сложение"; "непрерывную связь через сгибание". 6) В границах сопряженных с понятием "С." не-

970

ологизмов "С. внутри С."; "быть себе С." (Фуко, М.Пруст); "С. Бога" как "идеальная С." (Подорога) предполагает способность мыслить определенным образом: обладать пониманием основных (в Божественном пределе — всеми) трансцендентальных свойств образа Мира, — пониманием, абсолютно имманентным мыслимому в качестве тематизирующе-оперативного понятия); в таком контексте "С." (в отличие от репертуаров сгибания и складывания) лежит вне границ непосредственного физического смысла. Горизонт парадигм "С. внутри С.", "С. Бога" предполагает пред-данность облика, схемы и смысла универсального типа связи любых частиц универсума — и "мировой линии", и "линии линий", и "линии внешнего". (Ср. собственную модель трансцендентального условия существования мира в мысли у Лейбница: принцип предустановленной гармонии.) В отличие от характеристик мира по Лейбницу (непрерывность,

совершенство и целостность, предустановленная гармония), Делез ориентирован на осуществление "технологической" экспликации этих принципов в качестве определенного порядка шагов (операций): динамика С. ("мировая линия" как "линия Внешнего", постоянно вводящая во все "код" различия), интерпретируется им как "величайшая машина Мира". Согласно Делезу, "мировая линия соединяет кусочки фона с улицей, улицу с озером, горой или лесом; соединяет мужчину и женщину, космос, желания, страдания, уравнивания, доказательства, триумфы, умиротворения. Моменты интенсивности эта линия связывает так же, как и те точки, через которые проходит. Живых и мертвых... Каждый из нас в силах открыть свою мировую линию, но она открывается только в тот момент, когда проводится по линии складки. Мировая линия одновременно физична, когда кульминирует в плане-следствии, и метафизична, конституированная темами". (Ср. "мышление линией", провозглашавшееся С.Эйзенштейном; мысль Клее о Космосе как о разноматрице кривых, как о своеобразном словаре линий.) Эта линия трактуется приверженцами парадигмы С. "всегда внешней" как к силам, действующим в материи (результатируясь в виде С., складывания), так и к силам души (в виде сгибов, сгибания). Душа неизбежно ("всегда уже") имеет форму — материя же, перманентно, ее обретая, ее и теряет. Именно посему душа негибима, может противостоять, сгибать материю и самое себя. В традиции языковой игры на основе идеи С. воля выступает как точечный результат или кривая, результирующая борьбу внешних сил сгибания: против собственной души, которая способна "с-гибаться под тяжестью грехов" (Подорога) или против других душ. 7) Задаёт один из способов построения текста как аналога мироздания: Делез, определяя собственный профессионально-философский литературный стиль, как "писать есть кроить", — усматривал сценарий постижения беспредельного Космоса, бесконечно-вечного Мира как последовательность состояний содержания в шагах процедуры "раскроя": а) исходная материя; б) сфера С., их подбор; в) область фигуры — сгибы, сгибания, разгибания — перемещение по подиуму вдоль единой линии; г) сопряженный отбор нужной линии тела. 8) В статусе парадигмального образа для постижения идеи "мировой линии" позволяет нетрадиционно представить и осмыслить соотношение прерывного и непрерывного, бесконечно большого и бесконечно малого: в границах парадигмы С. наука о материи все более уподобляется "оригами" (япон. — "искусство складывания бумаги"). Лабиринт непрерывности трактуется в рамках схем "С. — сгиб" не как линия, распадающаяся на точки: С. всегда "внутри" иной С. — наподобие "полости в полости" и может интерпретироваться как "атомарная единица" материи, как ее мельчайший элемент, как мельчайший элемент мирового лабиринта. Точка же выступает лишь как "оконечность", а не "часть линии". Ср. у Лейбница: "... разделение непрерывности следует представлять себе не как рассыпание песка, но как складывание листа бумаги, или туники, причем возможно образование бесконечного количества складок, из коих одни меньше других, — но тела никогда не распадаются на точки или минимумы". Ср. также у Фрейда: "момент события" (как точка "фиксирования или снятия, вытеснения, отреагирования определенного комплекса") одновременно выступает как событие, "одновременно снимающее напряжение, вызванное определенной ситуацией и тут же фиксирует его в качестве некоторой нерелексируемой схемы поведения... вытесненная ситуация в результате сохраняется и длится в этой последней". 9) В качестве элемента подлинного (т.е. "ускользающего", по Делезу и Гваттари, от господствующего интеллектуального дискурса, а также предельно дистанцированного от всех ипостасей власти) философского знания способствует позитивным процессам сохранения индивидом собственной идентичности (Фуко). По Фуко, современная борьба индивида за Самость осуществляется через сопротивление двум нынешним формам субъекции: а) индивидуализации на основе принуждения властью и б) привлечение каждой индивидуальности к известной и узнаваемой идентичности, зафиксированной раз и навсегда. "Складывание" же и "удвоение" позволяют, согласно Фуко, адекватно описать и тем самым сохранить Память людей в ее ипостаси "абсолютной памяти внешнего", а также зафиксировать "настоящее" имя отношения индивида к себе (ср. воздействие Я на Я). По мне-

971

нию Фуко, такая Память "удваивает" как настоящее, так и Внешнее, являясь единой с забвением — ее С. "сливаются" с разворачиванием: последнее сохраняется в этих С. именно как то, что было "завернуто" (сложено); забвение (разворачивание) раскрывает то, что сложено в Памяти (С. как таковых). (Ср. у Хайдеггера — "память как оппозиция забвению забвения" и у Канта — "время как форма, в которой разум воздействует на себя, осуществляя "само-воздействие" и образует сущностную структуру субъективности). 9-а) Сопоспешествует конституированию нетрадиционной для всей европейской философской культуры модели сохранения индивидом своей идентичности (Фуко), излагая эту модель в таких концептуально-понятийных схемах, которые "ускользают" от господствующего интеллектуального дискурса (см. 9): согласно Фуко, С. Бытия в состоянии образовать Самость, когда знание-Бытие и власть-Бытие уже переплелись и "взаимно удушаются"; С. Внешнего конституирует Самость, как Внешнее формирует соответствующее Внутреннее. По Фуко, взаимная несводимость и взаимное подразумевание знания, власти и самости составляют проблемы: а) что именно я могу знать, видеть и высказывать при определенных условиях "света" и языка; б) что именно я могу делать, на какой объем власти я вправе претендовать и какое сопротивление этой власти я призван оказывать; в) кем я могу быть, какими С. могу себя ограничить, т.е. как конкретно я могу утвердить себя в качестве автономного субъекта. Фуко формулирует исторически конкретные позиции индивида в системе "говорится — смотрится — сопротивляется — живется": суть

постмодернистский философский парафраз "вечных" вопросов: Что я знаю? Что я могу делать? Что я есть? 10) Отражает, по мысли Делеза, опору современного человека на принципиально новые внешние ему силы, оперативный механизм которой /опоры — *А.Г./* формируется посредством своеобразной *Сверх—С.* О конституировании последней "свидетельствуют изгибы, присущие цепочкам генетического кода, возможности кремния в компьютерах третьего поколения, а также контуры фразы в литературе модерна, когда языку "только и остается, что загнуться в вечной оглядке на себя". Тем самым, по мнению Делеза, силы человека взаимодействуют с "силой кремния, берущего реванш над углеродом, с силами генетических компонентов, берущих реванш над организмом, с силой аграмматичности, берущих реванш над означающим". По мысли К.Видаля (статья "Смерть политики и секса в шоу 80-х годов", 1993), суть размышлений о С. редуцируема к идее о том, что материя, двигаясь не столько по кривой, сколько по касательным, формирует бесконечно пористую и избыточную пустотами текстуру, без каких бы то ни было пробелов. Мир такого облика, по мысли Видаля, — /ср. с 8) — *А.Г./* — суть "каверна внутри каверны, мир, устроенный подобно пчелиному улью, с неправильными проходами, в которых процесс свертывания-завертывания уже больше не означает просто сжатия-расжатия, сокращения-расширения, а скорее деградации-развития ... Складка всегда находится "между" двумя другими складками, в том месте, где касательная встречается с кривой... она не соотносится ни с какой координатой (здесь нет ни верха, ни низа, ни справа, ни слева), но всегда "между", всегда "и то, и другое". С. в контексте подобных рассуждений правомерно понимать как своеобразный символ духовности конца 20 ст., как универсальный принцип универсальной идейно-культурной и политической дезорганизации мира, где господствует "пустота, в которой ничего не решается, где одни лишь ризомы, парадоксы, разрушающие здравый смысл при определении четких границ личности. Правда нашего положения заключается в том, что ни один проект не обладает абсолютным характером. Существуют лишь одни фрагменты, хаос, отсутствие гармонии, нелепость, симуляция, триумф видимостей и легкомыслия" (Видаля).

А.А. Грицанов

СКЛАДЫВАНИЕ

СКЛАДЫВАНИЕ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее новый способ артикуляции соотношения внутреннего и внешнего, конституирующий внутреннее как имманентную интериоризацию внешнего. Данная установка представляет собой спецификацию общей парадигмальной установки постмодернизма на снятие жестко линейных оппозиций, традиционно фундировавших собою стиль мышления классической западно-европейской рациональности: субъект-объектная оппозиция (см. "**Смерть субъекта**"), оппозиция внешнего и внутреннего, мужского и женского и т.п. Термин "С." оформляется в рамках постмодернистской концепции складки, однако идея интериоризации внешнего как необходимого условия возможности конституирования внутреннего является универсально значимой для философии постмодернизма. Так, фундаментальным основоположением постмодернистской текстологии выступает та презумпция, что, "мнимая внутренность смысла уже сплошь проработана его же собственным внешним. Она всегда уже выносит себя вовне себя" (Деррида), снимая саму возможность различения имманентно-автохтонного и привнесенного (см. **Интертекстуальность**). Аналогично, по Фуко, "Внешнее" есть "движущаяся материя, оживленная перистальтическими движениями, складками и извилинами, которые вместе образуют Внутреннее; они — внешнее, но внутрен-

972

нее Внешнего". Так, например, феномен "немыслимого" интерпретируется Фуко не в качестве внешнего по отношению к мысли как таковой, но в качестве того, что "лежит в ее сердцевине" как "невозможность мышления, которая удваивает и выдалбливает Внешнее", — иными словами, "немыслимое есть внутреннее мысли". Процессуальность С. наиболее детально моделируется в контексте теории становления субъективности Делеза ("субъективация создается складчатостью"), в рамках которой эксплицируется механизм формирования складки. Согласно его концепции, становление субъективности может рассматриваться только как автохтонный процесс самоорганизации: "все ... детерминации мысли уже являются первоначальными фигурами действия мысли", и становление субъективности реализует себя вне принудительной каузальности, — в режиме "Да будет! (Fiat!)", т.е. в режиме, который "заранее разрушает всякий императив". Исходным состоянием субъективности выступает для Делеза так называемое "дикое" (до-предикативное) сознание, определяемое им как "натурализм "дикого опыта". Зафиксированное Делезом состояние "дикого опыта" может быть оценено как аналог исходного субъективного хаоса, — как в смысле отсутствия выраженной структуры, так и в смысле потенциальной креативности: "именно сингулярности, все еще не связанные по линии внешнего как такового, формируют плодородную массу". Проблема внешнего является центральным моментом делезовской модели формирования субъективности, и интерпретация последнего Делезом радикально дистанцируется от традиционной. Соотношение внутреннего и внешнего мыслится Делезом не как противостояние имманентно автохтонного чужеродно навязанному, не как принудительное воздействие "внешней" силы на "внутреннее", но — напротив — как органичная интериоризация внешнего: "внутреннее есть операция внешнего". Подобно "дикому опыту" как исходному состоянию внутреннего, внешнее также выступает у Делеза в качестве "неоформленного

внешнего" как принципиально номадического (см. Номадология) распределения интенсивностей: "неоформленное внешнее — это битва, это бурная штормовая зона, где определенные точки и отношения сил между этими точками носятся по волнам". Согласно Делезу — в общем русле номадической оценки плоскости как пространства соприкосновения внутреннего и внешнего, т.е. пространства динамики — именно на границе внешнего и внутреннего и в тесном взаимодействии внутреннего с внешним и осуществляется процесс становления субъективности: "внутреннее является складыванием предполагаемого внешнего". Процесс конституирования субъективности выступает одновременным процессом параллельного оформления внешнего и внутреннего в процессе их взаимостимулирующего (кросс-каталитического) взаимодействия: "складка внешнего конституирует самость, в то время как само внешнее формирует соответствующее внутреннее". Механизм оформления субъективности моделируется Делезом как проявление на макроуровне тех процессов, которые происходят на микроуровне: "сингулярности не имеют форм и не являются ни телами, ни говорящими лицами. Мы входим в мир неопределенных двойников и частичных смертей... Это микро-политика". Однако объективация происходящих на микроуровне процессов предполагается Делезом в качестве макроскопической: "но дело стратегии — осуществляться в страте". Объективирующиеся в виде макроструктур изменения порождают страты, которые, по словам Делеза, "просто собрали и сделали затвердевшими пыль и звуковое эхо битвы, разворачивающейся под ними". Что же касается сущности происходящих на микроуровне трансформаций, то фактически Делез фиксирует переход от некоординированного сосуществования сингулярностей к их "интеграции". Так, если исходно, по словам Делеза, взаимодействия в зоне субъективации происходят так же, как происходят они у "мотыльков или перышек, глухих и слепых по отношению друг к другу", то в ходе становления субъективности "отношения между силами становятся интегрированными" (ср. с идеей Деррида о "пробуждении" в процедурах деконструкции "спящего смысла" текстовых семем или "сем", с одной стороны, и с синергетической идеей перехода от изолированного бытия "спящих молекул" или "молекул-гипнозов" к молекулярной "кооперации" — с другой). Открытость самоорганизующейся системы мыслится в концепции С. в качестве условия самой возможности феномена самоорганизации: в зоне складки "мысль воздействует на себя, открывая внешнее как собственный немислимый элемент". В модели Делеза "это происходит так, что отношения внешнего, изогнутого обратно, ...позволяют отношению к себе возникнуть и конституировать внутреннее". Субъективность как внутреннее оформляется посредством "удвоения", т.е. "интериоризации внешнего". Собственно, само внутреннее как таковое, по Делезу, "является просто складчатостью внешнего, как если бы корабль был изгибанием моря". Возникающая на каждый конкретный момент времени конфигурация складок понимается Делезом как принципиально не окончательная, — она оценивается как ситуативно значимая, и принципиально подлежащая изменению в силу непредвиденных флуктуаций: "эти складки удивительно изменчивы и, более того, обладают различными ритмами, чьи вариации создают несводимые

973

виды субъективации". Процесс становления субъективности оказывается принципиально не-финальным и интерпретируется Делезом в качестве реализующегося посредством случайных флуктуаций, что фиксируется им в понятиях "жребия" и "игры" ("лотереи"): "мышление вызывает трансмиссию сингулярностей: это бросок жребия... Бросок жребия фактически выражает ... отношение, установленное между сингулярностями, возникающими случайно". Более того, если современное естествознание делает вывод о том, что в рамках нелинейных динамик могут быть обнаружены зоны, где действуют сугубо линейные закономерности и проявляет себя традиционно понятая каузальность ("островки детерминизма" в "океане нестабильности" в теории катастроф Р.Тома), то и у Делеза можно встретить совершенно аналогичные рассуждения. Так, по его словам, "отношения между силами ...группируются или наугад, или в соответствии с определенными законами", — фактически "случай работает только в первом варианте, в то время как второй, вероятно, действует согласно условиям, которые частично детерминированы первым, как в цепи Маркова, где мы имеем непрерывный ряд новых сцеплений. Это и есть внешнее: линия, которая продолжает связывать беспорядочные события в смеси случая и зависимости". Идея кросс-каталитического взаимодействия внешнего и внутреннего апплицируется Делезом не только на пространственные, но и на временные параметры С. Последнее оказывается процессом интериоризации будущим прошлого, что фиксируется Делезом посредством понятия "Память": "Память — это настоящее имя отношения к себе или воздействия Я на Я". Собственно говоря, по оценке Делеза, "складывание и удвоение само есть Память". Именно "абсолютная намять", по оценке Делеза, "удваивает настоящее и внешнее и представляет единое с забвением, так как она сама бесконечно забывается: ее складки фактически сливаются с разворачиваем, поскольку последнее сохраняется в первых как то, что сложено". Вместе с тем концепция складки фиксирует и векторное (содержательное) тяготение самоорганизующейся субъективности к будущему, что семантически изоморфно синергетической установке на тяготение системы к будущим своим состояниям, выраженное в понятии аттрактора: по словам Делеза, "внутреннее конденсирует прошлое... но взамен сталкивает его с будущим, которое приходит из внешнего, меняет его и заново создает". (В плане фиксации терминологических параллелей между философией постмодернизма и современным естествознанием может быть отмечено, что Г.Николис и Пригожин, анализируя феномены спирального и винтового хаоса в свете исследования влияния на них хаотического аттрактора, отме-

чают, что "важнейшая особенность, прослеживаемая на обоих... — образование складки на поверхности, вдоль которой происходит неустойчивое движение".)

М.А. Можейко

СКОВОРОДА Григорий Саввич (1722—1794) — украинский просветитель, философ, педагог, поэт.

СКОВОРОДА Григорий Саввич (1722—1794) — украинский просветитель, философ, педагог, поэт. Окончил Киево-Могилянскую духовную академию (1738—1741, 1744—1750). Слушал университетские курсы в Венгрии, Австрии, Польше, Германии, Италии. Владел латынью, греческим, немецким, еврейским языками. С 1759 в течение 10 лет — преподаватель гуманитарного цикла в Харьковском коллегиуме. С 1770-х — странствующий нищий проповедник-философ. Заявлял о себе, что "замыслил умом и пожелал волею быть Сократом на Руси". Сформулировал открытый им закон "элиминации трудности" — своеобразное "лезвие С." — "нужность не трудна, трудность не нужна". Главные сочинения, не издававшиеся при жизни С. и распространявшиеся в рукописных списках: "Басня Эзопова" (1760), "Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни" (1772), "Дружеский разговор о душевном мире" (1775), "Потоп змиин" (1791) и др. Разделял основания миропонимания платонизма, стоицизма, Ломоносова, Лейбница, блестяще сочетая интеллектуальную стилистику сократических диалогов и озарения истинного пророка. (Практически никогда и никого не цитировал.) Признавал идеи о вечности и бесконечности материи, о господстве закономерностей в природе. отождествлял в духе пантеизма понятия "Природа" и "Бог" (безусловное условие действительности, умозримая и безличная "форма", законоорганизующая "материю", а также своеобразное личностное начало, заинтересованное в человеке). Как полагал С., "истинный человек и Бог есть то же". Создатель концепции всеобъемлющих "трех миров": "макрокосм" (природа), "микрокосм" (человек) и "мир символов", связывающий и отображающий два предыдущих (Библия как идеальный образец). Каждый из них состоит из двух ипостасей — "внутренней" (духовной, невидимой, божественной) и "внешней" (тварной, сотворенной, материальной). (Ср. с архитектуроникой мира в романе М.Булгакова "Мастер и Маргарита".) Согласно С., человеческое познание бесконечно, ибо осуществляется в пафосе самопознания ("познать себя самого, и сыскать себя самого, и найти человека — все сие одно значит"), в обнаружении "единого, сердечного" человека, но должно основываться на постоянном самоанализе и созвучии "миру символов". Полемизировал с официальными религиозными доктринами, проповедовал учение Коперника, разрабатывал подходы к созданию новой религии "добродетели и люб-

974

ви". По С., счастье достижимо лишь для человека, самостоятельно либо при помощи социальной педагогики осознавшего собственную "сродность", т.е. предрасположенность к какому-либо виду деятельности. Социальная гармония, согласно С., достижима лишь для общества таких счастливых людей. Сформулировал гениальную догадку об относительности и абсурдности любой идеи равенства в имуществе, идею "неравного всем равенства": "Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости. Льются из разных трубок разные струи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящие. Меньший сосуд менее имеет, но в том равен есть большему, что равно есть полный". На могиле С. помещена его собственная эпитафия: "Мир ловил меня, но не поймал".

А.А. Грицанов

СКОТИЗМ — схоластическое направление средневековой философии 14—15 вв.,

СКОТИЗМ — схоластическое направление средневековой философии 14—15 вв., противостоящее в качестве официальной доктрины францисканского ордена томизму как доктрине доминиканцев, принятой церковью в качестве ортодоксии. Основоположник — Иоанн Дунс Скот. Основные представители: Антуан Андре, Франсуа Мейон, Гийом Алнвик, Иоанн из Рединга, Иоанн Рипский, Жан Каноник, Александр Александрийский и др. Центральной проблемой школы С. явилась проблема индивидуации (лат. *individuatio* — индивидуализация), т.е. проявления бытия и его интерпретации как множества неповторимых индивидуальных объектов ("индивидов"), обладающих как интегральными, так и разделяющими их свойствами. Фундаментальный принцип индивидуации заключается в констатации принципиальной возможности обнаружения разделяющего признака у любых двух "индивидов". В контексте этого подхода С., развивая предложенную Иоанном Дунсом Скотом интерпретацию метода дистинкции (лат. *distinctio* — различение) как имеющего своим результатом фиксацию *haecceitas* ("этовости") как самотождественности индивидуального существования вещи в противоположность *quidditas* ("чтойности") как генерализирующего признака сущности, позволяющего отнести вещь в качестве элемента к тому или иному множеству, — вводит трактовку дефиниции как дистинкции. Дистинкция как познавательный акт встречается уже у Аристотеля, однако в концепции С. приобретает дополнительный онтологический смысл: "имманентная дистинкция" наряду с "дистинкцией разума". Использование последних в качестве основного

мыслительного инструмента теоретической аналитики приводит к оформлению в рамках С. многих понятийных средств, вошедших в классический категориальный аппарат философии и приведших к значительному обогащению философского языка. Кроме того, идея индивидуации, генетически восходящая к стоикам и канонизированная в схоластической формулировке Фомы Аквинского, приобретает в С. новое, остро личностное звучание: понятие тождественности (самотождественности) трактовалось С. как изоморфное понятию уникальности (тождественности лишь себе), — "тот же самый" как "единственный по числу", что в антропологической проекции приводило к конституированию аксиологически максимального статуса уникальной неповторимости личности, задавая в историко-философской традиции интенцию, впоследствии реализовавшуюся в персонализме. А идея о "неделимости индивидуальной природы", высказанная в рамках С., в первую очередь, применительно к личности, может быть рассмотрена как своего рода предвосхищение холизма в психологии и концепции индивидуации как становления личности, понятого в качестве спонтанного разворачивания ее неповторимой "самости" в психоаналитической концепции Юнга.

М.А. Можейко

СКРИПТОР ("пишущий") — понятие, сменившее в постмодернистской текстологии традиционное понятие "автор"

СКРИПТОР ("пишущий") — понятие, сменившее в постмодернистской текстологии традиционное понятие "автор" (см. "Смерть Автора") и фиксирующее отказ философии постмодернизма от наделения субъекта письма: 1) причиняющим статусом по отношению к тексту; 2) личностно-психологическими характеристиками и даже 3) самодостаточным бытием вне рамок пишущегося текста. Согласно постмодернистской текстологии, в принципе "не существует субъекта письма" (Деррида). По формулировке Р.Барта, С. "рождается одновременно с текстом и у него нет никакого бытия до и вне письма, он отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом". Письмо являет собой "единственно возможное пространство, где может находиться субъект письма" (Р.Барт). Фигура автора totalmente утрачивает свою психологическую артикуляцию и деперсонифицируется: по оценке Кристевой, автор становится "кодом, не-личностью, анонимом", и "стадия автора" — это в системе отсчета текста "стадия нуля, стадия отрицания и изъятия". Фактически автор есть не более чем носитель языка, и письмо, таким образом, "есть изначально обезличенная деятельность" (Р.Барт). По мысли Фуко, оно фундировано презумпцией "добровольного стирания: "маркер писателя теперь — это не более чем своеобразие его отсутствия". В контексте концепции интертекстуальности С. фактически "превращается в пустое пространство проекции интертекстуальной игры" (М.Пфистер), ибо, согласно М.Бютору, в сущ-

975

ности "не существует индивидуального произведения. Произведение индивида представляет собой своего рода узелок, который образуется внутри культурной ткани и в лоно которой он чувствует себя не просто погруженным, но именно появившимся в нем".

М.А. Можейко

СЛЕД — понятие (в границах языковых игр, присущих творчеству Деррида — не-понятие), противопоставляемое в рамках описываемой традиционной логикой сопряженной бинарной оппозиции

СЛЕД — понятие (в границах языковых игр, присущих творчеству Деррида — не-понятие), противопоставляемое в рамках описываемой традиционной логикой сопряженной бинарной оппозиции ("С. — присутствие") "присутствию" как принципу традиционной метафизики. (В известном смысле сопряженным с "каноническим" значением провозмездно полагать интерпретацию текста как исторического С. в разработках школы "Анналов" и у Коллингвуда.) С. обозначает, согласно Деррида, "первоначальное прослеживание и стирание" и конституируется самой их возможностью. В интерпретации Деррида концепция С. и сопряженная с ней конфигурация терминов выступают одним из значимых оснований для преодоления традиционалистского метафизического мировоззрения. Ввиду убежденности Деррида в эвристической ограниченности предикативно-объяснительных возможностей метафизических структур и подходов бинарного типа, а также в рамках стандартной для его философии процедуры выработки означающих, предшествующих предельным исходным оппозициям классической метафизики, понятию "С." предпосылается термин "архи-С." или "нечто" — итогом перечеркивания которого являются легитимные словоформы ("присутствие" и "С."). (Словопорождающий механизм — генератор термина "архи-С." — аналогичен интеллектуальным репертуарам конституирования понятийного комплекса "différance — различие" (см. **Différance**): если классическая метафизика осмысливает различие между двумя понятиями посредством присвоения одному из них ранга господствующего и трактовки другого как производного и внешнего, то, согласно Деррида, "самотождественность" может являться исключительно как "отличная от другого".) С точки зрения Деррида, прежде чем выяснять, чем X отличается от Y, мы должны предполагать, что есть X, т.е. в чем именно заключается его самотождественность. Архи-С. тем самым трактуется Деррида

как артикулятор самой формы различия, как необходимое условие осуществимости последнего, как предшествующий и организующий процедуру различия ("дифференцирующую игру") между любыми X и Y (будь то явление или понятие). "Присутствие" у Деррида, таким образом, исходно инфицировано различием (см. **Difference**): самотождественность понятия, немислимая сама по себе, требует в качестве обязательного условия свою собственную дубликацию с целью ее соотнесения с другим. "Прослеживание" С. (если угодно — в "гносеологическом" контексте) тождественно его стиранию и самостиранию. По мнению Деррида, "... такой след не мыслим *more metaphisico*. Никакая философия не в состоянии его подчинить. Он "есть" то самое, что должно избежать подчинения. Лишь присутствие подчиняется. Способ начертания такого следа в метафизическом тексте настолько немислим, что его нужно описать как стирание самого следа. След производится как свое собственное стирание. И следу следует стирать самого себя, избегать того, что может его удержать как присутствующий. След ни заметен, ни незаметен". В рамках концептуальной схемы Деррида, в процессе производства и осмысления различий (формирования оппозиций) между понятиями и явлениями, архи-С. может являть собственное стирание как в виде присутствия, так и в форме отсутствия. С. конституирует себя в качестве отношения к другому С. По формулировке Деррида: "Поскольку след запечатлевает себя отнесением к другому следу... его собственная сила производства прямо пропорциональна силе его стирания". Не имея собственного места, перманентно перемещаясь и отсылаясь, архи-С., по Деррида, не может быть буквально представлен: "Письмо есть представитель следа в самом общем смысле, оно не есть сам след. Сам же след не существует". Предметной областью социогуманитарных исследований, апплицирование на которую концептуальной схемы "С. — архи-С." результировалось в эвристически значимых теоретических моделях, выступила проблема знаковой природы языка в языковых системах. В границах гипотезы Деррида, знак конституируется не как фиксация определенного отношения означающего к означаемому, а посредством соотнесения означающего с иными означающими. Согласно Деррида, фиксация различия между означающими предполагает существование определенного смыслового "люфта" или интервала, который и конституирует знак, одновременно дифференцируя его. Тем самым любая возможность (архи-С.) конституирования знака предполагает "обход" через другого — "самостирание" — возможное в силу феномена итеративности. В данном контексте архи-С. демонстрирует то, что двойное движение референции-"самостирания" не предполагает очевидного тождества, а будучи неспособным принять вид фиксированной тождественности, это движение означает акт различия как такового. По схеме Деррида, "различие, конституируемое в результате движения референции и самостирания" есть "С.— архи-С.". Последний "стирает" себя в том, что он же и репрезентирует, ибо, по Деррида, сам С. выступает результатом именно "стирания" как такового.

А.А. Грицанов

976

"СЛОВА И ВЕЩИ: археология гуманитарных наук" ("Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines", 1966) — книга Фуко.

"СЛОВА И ВЕЩИ: археология гуманитарных наук" ("Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines", 1966) — книга Фуко. В своем исследовании Фуко стремился вычленив в истории человеческого общества структуры (по Фуко — "эпистемы"), существенно обуславливающие возможность определенных взглядов, концепций, научных теорий и собственно наук в тот или иной исторический период. По мысли Фуко, необходимо разграничивать "археологию", реконструирующую такие структуры, и традиционное историческое знание кумулятивистского типа, фиксирующее различные "мнения" вне проблемы условий их возможности. Упорядочивающим принципом в рамках "эпистемы" ученым полагалось пред-данное на каждом историческом этапе соотношение "слов" и "вещей". Согласно Фуко, в границах западно-европейской культуры 16—20 вв. правомерно выделять три "эпистемы": "ренессансную" (16 в.), "классическую" (рационализм 17—18 вв.), "современную" (рубеж 18—19 вв. по наше время). С точки зрения Фуко, в ренессансной эпистеме слова и вещи тождественны между собой, непосредственно взаимно соотносимы и (в пределе) взаимозаменяемы в виде "слов-символов". Язык как "язык мира" сопричастен миру, а мир — языку: слова и вещи конституируют единый "текст", представляющий собой часть мироздания и могущий трактоваться исследователем как природное существо. Культурное наследие античности воспринимаемо аналогично природным феноменам — магия (предсказание событий) и герменевтическая эрудиция (дешифровка древних текстов) образуют тесное и законосообразное системное единство. В эпистеме классического рационализма слова и вещи утрачивают непосредственное сходство и становятся соотносимыми лишь опосредованно — через мышление, а также в пространстве познавательных ("не-психологических") представлений в виде "слов-образов". Соотнесение слов и вещей в границах данной эпистемы осуществляется, по Фуко, при помощи процедур отождествления и различения. Основной целью пафосно рационального мышления выступает создание глобальной науки об универсальном порядке: результируется данная познавательная установка в генезисе таких дисциплин, как "естественная история", "всеобщая грамматика", а также в процессах математизации знания. Естественные знаки ренессансной эпохи уступают место в качестве вербального инструментария природо- и обществознания — самым

разнообразным системам искусственных знаков. Последние — более просты в употреблении, сложные сочетания их элементов выводимы из простых составляющих и позволяют использовать в познавательных процедурах таблицы, комбинаторику, вероятностные подходы и т.д. Язык, с точки зрения Фуко, утратив признак непосредственного подобия миру вещей, обретает статус репрезентанта мышления; включение содержательных пластов мышления в языковые формы структурирует и эксплицирует строй последних. "Язык мира" становится "языком мысли". Сопряженное с этими интеллектуальными процессами становление "всеобщей грамматики" и направлено, как полагал Фуко, на исследование линейных последовательностей словесных знаков в контексте одновременности познавательных представлений (ср. с проектом "Энциклопедии" Дидро и др.: отобразить мир и репертуары его постижения посредством языка и по алфавиту). Фуко обращает внимание на значимые особенности соотношения слов и вещей в организации дисциплин "естественной истории": в ее рамках слова и вещи не неразрывны, но сопринадлежат друг другу в едином смысловом поле постижения мира. Наблюдаемые объекты описываются и характеризуются по своим главным параметрам при помощи корректно простроенного и адекватного им языка. Как отмечал Фуко, наиболее распространенной процедурой организации знания в этот период было составление исчерпывающих таблиц различий и тождеств изучаемых объектов, сопряженное с разработкой наглядной их классификации по внешним признакам. Тем не менее, как отмечал Фуко, даже при внешней противоположности метода Ж.Бюффона (полное описание одного объекта, последующее сопоставление его с другими, дополнение его иными характерными признаками, в совокупности задающими систему признаков вида либо рода) и системы К.Линнея (наделение последних произвольными признаками, элиминируя противоречащие им), их объединяют вера в то, что природа не допускает "скачков" вкупе с приверженностью упорядоченным схемам тождеств и различий. По мнению Фуко, эволюционизм классического рационализма, фундированный постулатами линейности, а также идеей бесконечного (без качественных подвижек) совершенствования живого в пределах предзаданной иерархии, менее "эволюционен", чем даже концепция Ж.Кювье, допускавшая радикальную прерывность. Философ отмечает, что функции имен и глаголов во "всеобщей грамматике" изоморфны статусу понятия "структура" в естественной истории: осуществимость взаимной трансформации суждений и значений в языке, структуры и признака в естественной истории была обусловлена рационалистическим постулатом перманентности соотношения бытия и его репрезентаций. Тем самым "метафизическая" или философская составляющая классической эпистемы санкционирует, согласно версии Фуко, конкретное знание данной эпохи. Интенцию, приведшую к закату этой эпистемы,

977

согласно Фуко, задал Кант, ограничивший своей критической проблематизацией обоснования познания сферу рационального мышления и познавательных представлений. Переход от классической эпистемы к современной оказался сопряжен с новым способом бытия предметов человеческого познания (по Фуко, "конфигурации эпистемы"): если ранее в этом качестве полагалось пространство, упорядочивающее совокупность отношений тождества и различия, то в настоящий момент роль "пространства" и соответствующей парадигмы постижения бытия обретают "время" и "история". В отличие от современной эпистемы, где слова и вещи, по мысли Фуко, опосредуются "жизнью", "языком", "трудом" и т.д., в границах классической эпистемы мышление и бытие полагались свободными от посредников в процессах их взаимодействия. Лишь обретение "жизнью", "трудом" и "языком" статуса конечных — в пределе потенциально неосмысливаемых — оснований человеческого бытия обусловило ситуацию взаимного обоснования бытия людей и указанных предельных его содержаний. Слова покидают пространство познавательных представлений и являют собой уже совокупность знаков в знаковых системах: язык во всевозрастающей мере становится самодостаточным и обретает самостоятельное бытие. (В случае "слов-замкнутых-на-самое-себя".) Для современности, с точки зрения Фуко, присуще взаимное "оборачивание" интеллектуальных "уделов" науки и философии: вхождение в предмет филологии проблемы связи формальных структур и их словесных значений наряду с включением в строй биологии вопроса соотношения структур и признаков реально выступали, по сути, философскими процедурами членения и иерархизации прежнего естественно-научного мыслительно-бытийного континуума. В свою очередь, вопросы формализации анализируются в настоящее время усилиями специалистов по логико-онтологической проблематике. Репрезентация, познавательные представления, таким образом, утрачивают, по мысли Фуко, свою интегрирующую функцию в познавательном пространстве: смыслы постигаются посредством анализа грамматических систем, а специфические характеристики живых организмов — через имманентную и акцентирование неявную их внутреннюю организацию. Осуществившееся раскалывание цельного познавательного пространства результировалось, по версии Фуко, в конституировании нетрадиционных форм организации познания. Во-первых, трансформация "жизни", "труда" и "языка" в новые предельные "трансценденталии" бытия задала нетрадиционные условия возможности всякого человеческого опыта; во-вторых, была осуществлена проблематизация пределов процесса синтеза представлений в контексте кантовско-го концепта трансцендентальной субъективности; в-третьих, наметились перспективы позитивного освоения бытия объектов, укорененных в "жизни", "труде" и "языке". С точки зрения Фуко, данная схема ("метафизика объекта — критика — позитивизм") фундировала европейское естествознание, начиная с 19 в.

Принципиально новой характеристикой современной эпистемы, по мнению Фуко, является ее человекоцентрированность. Причем, по гипотезе Фуко, вопрос заключается не столько в том, что на первый план выступила антропологическая проблема обреченного на неизбывный труд и биологически конечного человеческого существа, пронизанного пред-данными ему и автономными от него языковыми структурами, сколько в том, что был сформулирован важнейший вывод: познание мира осуществляет не "чистая" познающая инстанция, а всегда конкретный человек с присущими ему историческими обусловленными формами потребностей, телесной организации и языка. Согласно Фуко, науку в настоящее время неправомерно трактовать как познавательную деятельность либо общественный институт — точнее оценивать ее функции в трех ипостасях: а) как особые типы дискурсов; б) как конституирующие научную реальность социальные практики; в) как сеть властных отношений. Именно вовлечение "жизни", "труда" и "языка" в познавательное пространство и результировалось, по схеме Фуко, в сформировавшееся представление о человеке как о единстве трансцендентального и эмпирического — как о субъекте, и постигающим эмпирические содержания, и осмысливающим их в культурном контексте исторического времени. При этом, осознавая, что вхождение человека в современную эпистему было обусловлено расколом между бытием и представлением, а также раздроблением некогда цельного языкового массива, Фуко неоднократно подчеркивал, что постмодернистские тенденции превращения языка в замкнутую, самодостаточную и "самоосознающую" цельность вновь ставят под вопрос центральное место человека как в системе "бытие — мышление", так и во всей современной культуре. Фуко подчеркивает: "... человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем, возникавших перед человеческим познанием. Взяв ... европейскую культуру с начала XVI века, — можно быть уверенным, что человек в ней — изобретение недавнее... И конец его, может быть, недалек. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие... разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда — можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке".

А.А. Грицанов

978

"СЛУЧАЙНОСТЬ, ИРОНИЯ И СОЛИДАРНОСТЬ" ("Contingency, Irony and Solidarity". Cambridge, Mass., 1989) — работа Рорти

"СЛУЧАЙНОСТЬ, ИРОНИЯ И СОЛИДАРНОСТЬ" ("Contingency, Irony and Solidarity". Cambridge, Mass., 1989) — работа Рорти, представляющая собой попытку философского осмысления проблемы соотношения личного и общественного модусов человеческого бытия. Решение этой проблемы имеет давнюю историко-философскую традицию, в рамках которой Рорти выделяет два основных подхода, определяющих полярные спектры теоретической полемики по этому вопросу. Первый из них восходит к платоновско-христианской версии исходного совпадения целей индивидуальной самореализации и общего блага. Подлинные интересы отдельной личности здесь изначально гармонируют с общечеловеческими ценностями, требования социальной справедливости и нравственного долга определяют единственные адекватные пути личного совершенства. Второй из подходов связан с не менее значимой тенденцией, согласно которой сущностные стороны человеческого бытия понимаются как принципиально антитетичные к потребностям массы или толпы. Центральным в этом контексте становится провозглашение автономии и свободы личности, истинное развитие которой возможно не "благодаря", а "вопреки" обществу, что превращает тем самым не только ницшевского "сверхчеловека", но и просто "человека" в антисоциальное явление. Отмечая несомненную правомерность принципов свободы и солидарности, Рорти одновременно предостерегает от попыток поиска некоего промежуточного пути в философии, указывая на невозможность синтеза Ницше и Маркса, Хайдеггера и Хабермаса. Основная интенция его книги состоит в том, чтобы "... показать, как выглядят вещи, если мы перестаем притязать на теорию, которая унифицирует личное и общественное, и содержит удовлетворение требований самореализации и человеческой солидарности как одинаково веских и всегда несоизмеримых". Каждый из этих подходов обрисовывает различные ракурсы человеческого бытия, существующие как нерасторжимо связанные в действительности, но абсолютно несовместимые в теории. Будучи обречена на последовательное развертывание отдельных идей и принципов, теоретическая конструкция никогда не совпадет с жизнью, в распоряжении которой всегда наготове веер исключений, опровергающих самые безупречные философские истины. Несостоятельность философских теорий, по мнению Рорти, обусловлена, в первую очередь, их исходной неправомерной ориентацией на поиск всеобщих и неизменных свойств бытия. Величайшим метафизическим заблуждением была уверенность в существовании внутренней единой природы мира и человека, которая, с одной стороны, определяла гносеологический оптимизм в

возможности достижения объективной истины, а с другой стороны, поддерживала иллюзию осуществления общечеловеческой солидарности. Предположение о наличии неких единых глубинных пластов, в равной мере присущих всем людям так же, как и допущение универсальных и вечных законов бытия, приемлемо только в связи с идеей творца, безмерно превосходящего мир и человечество. Однако стремления найти точку опоры вне мира и вне человека для Рорти не только ошибочны, но и опасны, поскольку искусственно

возвышают одних людей, убежденных в ее обретении, над другими. Исключительные привилегии метафизиков на обладание единственной и последней истиной были подорваны в конце 18 в., когда усилиями революционеров-утопистов, поэтов-романтиков и немецких идеалистов было оформлено положение о том, что "истина скорее создается, чем находится". Мир ничего не говорит и не подсказывает людям, и истина — это продукт субъективно-человеческих исканий, никогда не приводящих к зеркальному отражению объективной реальности. Момент объективности в истине возникает лишь в процессе вербализации, посредством которого становится возможным обеспечение ее общезначимости. То, что представляется нам истиной, всегда выражено и зафиксировано в языке, что дает возможность Рорти интерпретировать истину прежде всего как "свойство лингвистической реальности, предложений". При этом язык отнюдь не выступает как средство выражения сущностной природы человека или механизм репрезентации действительности. Положительный ответ на вопрос "Насколько адекватно наш язык отражает нелингвистическую реальность?" возможен только при допущении единой предустановленной природы мира и человечества, и как следствие имеет положение о существовании более или менее привилегированных языков или некоего универсального суперязыка. Такого рода предположения становятся очевидно беспочвенными, как только мы попытаемся описать в единой терминологии различные фрагменты бытия, например, сознание и молекулы, факты и ценности, здравый смысл и квантовую физику. Развивая идеи Витгенштейна и Д.Дэвидсона, Рорти рассматривает язык прежде всего как инструмент, с помощью которого люди открывают для себя новый спектр значений и оперируют уже известными смыслами. Язык здесь — не универсальный посредник между человеком и миром, субъектом и объектом, но просто "флаг", "...который сигнализирует о приемлемости использования определенного словаря, когда стараются справиться с определенным видом организмов". Сам по себе, вне зависимости от человеческой деятельности он не имеет целей или внутренних источников развития. Переход от одних

979

языковых форм к другим по сути дела аналогичен ситуациям создания новых инструментов, заменяющих старые. Разница лишь в том, что конструируя технический механизм, мастер знает, что он может получить с его помощью. Создание же нового языка является одновременно и процессом создания новой картины реальности, переписанием себя и мира другим словарем. Понятие "словаря" у Рорти выступает в значении некоего целостного знаково-семантического континуума, в который погружен и которым оперирует отдельный человек или отдельная социальная группа. Словарь тем самым очерчивает круг знакомого и привычного, широко используемого и вспоминаемого лишь в редких ситуациях. Особую роль в наших словарях играют метафоры, которые, согласно интерпретации Дэвидсона — Рорти, фокусируют в себе новые необычные смыслы и идеи. Занимая свое специфическое пространство в тексте или речи, метафоры всегда крайне ситуативны и практически нередуцируемы к привычному слою значений. Будучи всякий раз неожиданными и непереводаемыми, именно метафоры, а не обыденная лексика, составляют основание для отличия одного словаря от другого. Со временем индивидуальные метафоры могут стать общеупотребимыми, что означает изменение традиционных языковых и культурных формообразований. Гениальность великих личностей типа Галилея, Гегеля или Шекспира состоит в том, что в своих индивидуальных словарях и метафорах они смогли уловить новые социально-значимые смыслы, подготовленные соответствующими историческими обстоятельствами. Однако широкая популяризация их метафор отнюдь не была обусловлена какими-то жесткими внешними факторами или внутренними свойствами непротиворечивости и обоснованности. Ссылаясь на выводы Куна об отсутствии строгих критериев при переходе от одной парадигмы научных исследований к другой, Рорти экстраполирует это положение на историко-лингвистический и историко-культурный процессы в целом. Эволюцию общества он рассматривает по аналогии с эволюцией природы. "Эта аналогия позволяет нам думать о "нашем языке", т.е. о европейской науке и культуре 20 ст., как о чем-то, что приобрело оформленность в результате сотен мелких мутаций, нашедших свои ниши (и миллионов других, не нашедших их), как и в случае с орхидеями и антропоидами". Развитие культуры и языка выступает тем самым как процесс, обусловленный действием стихийных причинно-следственных связей, а не как телеологическое развертывание идей истины и прогресса. При этом сама по себе истина для Рорти отнюдь не совпадает со все более полным и глубоким осмыслением реальности. Принадлежа исключительно к сфере лингвистических конструкций, истина оставляет за собой вопрос "Почему мы так говорим?", не претендуя на понимание того, как это есть на самом деле. Попытка же осознания правил нашего словаря приводит к выводу об их фундаментальной случайности, произвольно останавливающей исторический выбор на одних метафорах и игнорирующей целый веер других индивидуальных образов. Используя афоризм Ницше, Рорти трактует истину как "подвижную армию метафор", "передислокация" которой всегда осуществляется по воле случая, но не под воздействием фактов. Постигание истины, актуальной только до тех пор, пока она существует как процесс, но не как результат, для Рорти совпадает с процедурой создания новых языков. Неоспоримый исторический приоритет в этом деле принадлежит личностям, которых Рорти вслед за Г.Блумом называет "сильными поэтами", относя к ним тех литераторов, философов, ученых или политиков, которые преуспели в поисках индивидуальных словарей, воплотивших одновременно и будущие социально-значимые тенденции. Именно эти великие личности, а не объективно существующие внечеловеческие силы, определили и определяют основную направленность историко-культурной динамики, составляли и составляют

подлинный авангард человечества. "Хотя сильные поэты так же, как все другие существа, причинные продукты естественных сил, они продукты, способные рассказать истории своего собственного создания в словах, никогда ранее не использовавшихся. Таким образом, линия между слабостью и силой — это линия между использованием языка, который привычен и всеобщ, и созданием языка, который первоначально непривычен и слишком характерен, но когда-либо оказывает осязаемое скрытое воздействие на всякое отдельное поведение. Это удача (сорт удачи, определяющий разницу между гениальностью и эксцентричностью), если его язык будет также неизменно воздействовать на следующее поколение". Вместе с тем рождение нового словаря — процесс далеко не столь естественный и беспроblemный. Поскольку язык выступает как инструмент, создание которого влечет за собой открытие новой картины бытия, и поскольку сама по себе реальность не подсказывает поэту нужных слов и метафор, постольку единственное, что творец может в этой ситуации — это воспроизвести свой собственный мир. Однако при этом в его распоряжении оказываются только те слова, которые были сказаны до него, и только те сюжеты, которые когда-то уже случались. При ближайшем рассмотрении человеческое сознание оказывается только опытом прошлого, "пристанищем списанного", коллекцией "невных отпечатков". Социализация обрекает людей, даже наиболее сильных и творческих, на включенность в си-

980

стему уже проинтерпретированных значений и прописных истин. Сама возможность нашего существования обеспечивается воспроизводством сложившихся структур, форм и институтов, где всякое настоящее в действительности оказывается лишь "следом прошлого". Даже сильные поэты, по выражению Блума, периодически сталкиваются с "ужасом обнаружить себя только копией или репликой". Сила поэтов заключается в способности переписать свое прошлое, и тем самым пересоздать себя и свой язык. Такая позиция — это "жизнь гения, который может сказать соответствующим отрезкам прошлого: "Я так хочу", потому что он находит способ описать в прошлом то, что прошлое никогда не знало, и тем самым обнаружить себя тем, о возможности кого его предшественники никогда не знали... Успех этого предприятия... — это успех, который Блум назвал "дать рождение себе". Исходной здесь становится интенция самопреодоления и самосозидания, осуществимая через своеобразный террор по отношению к себе и обстоятельствам. Сильный поэт, как правило, отвергнут, и воспринимается толпой как декадент. Однако именно он преодолевает в человеке то "вымирающее животное", о котором писал Ницше. Тем не менее, нельзя сказать, что Рорти, воспевая сильную личность, является последовательным ницшеанцем в понимании проблемы соотношения личного и общественных факторов существования. "Сильный поэт" значим для него как творец культуры и истории, формирующий в конечном счете словарь и сознание масс. Однако не только великий, но и самый обыкновенный человек ежечасно переживает ту же самую процедуру отречения от своего прошлого. Особую дань уважения в поэтизации "маленького человека" Рорти отдает Фрейду, который рассмотрел человеческую жизнь как постоянное стремление к самопереописанию. В известном смысле Фрейд демократизировал гениальность, "наделив каждого гениальным бессознательным". Различные фантазии, порождаемые индивидуальными комплексами и фобиями, по своей природе аналогичны поэтическим метафорам великих творцов слова. Разница состоит лишь в отношении к ним: если фантазирование рассматривается как бесполезное занятие, то поэзию сами поэты воспринимают серьезно. Именно в силу этого обстоятельства их метафоры оказываются в состоянии выразить некоторые характерные фантазии тех, кто так и не решился доверить их бумаге или киноплёнке, рассматривая это как ненужную трату времени. Однако то, что кажется бесполезным, иногда может оказаться крайне необходимым. Зачастую, только преодолев болезненность прошлого, мы можем действительно найти себя в настоящем. Лишь перечеркнув старые авторитеты, человек начинает осознавать себя тем, что он есть на самом деле, "дает себе рождение" и одновременно строит свой собственный индивидуальный словарь. "Рассматривая каждого человека как сознательно или бессознательно производящего специфические фантазии, мы можем увидеть отличительно человеческую, в противоположность животной, участь любой человеческой жизни как использование в символических целях каждого отдельного человека, объекта, ситуации, события или слова, встреченных в прошлом". Говоря о самосозидании через свободный выбор своего прошлого, Рорти отмечает значимость игры для осуществления этого процесса. Именно игра позволяет человеку преодолеть навязчивую серьезность жизненного опыта, именно в игре раскрывается оптимальный веер будущих альтернатив. Основное, что отличает игру — это приемлемость любых метафор и словарей, в отличие от диктата одной правильной точки зрения. Здесь каждый волен предлагать свои сценарии, так же как готов с пониманием признать предложения других. Основная стихия игры — это свобода и случайность, однако случайность, но не всегда со свободой, характеризуют и человеческую жизнь в целом. Рорти отнюдь не останавливается на признании случайности общего вектора историко-лингвистического и историко-культурного процесса. Сознание каждого отдельного человека по своей природе также случайно и также детерминировано стихийными причинными силами. Обоснованием этого положения служит не только чисто автоматическая произвольность сознания, очерченного случайным словарем, но и крайняя неравноценность тех "скрытых следов", которые составляют наш жизненный опыт. Здесь Рорти опять-таки ссылается на Фрейда, показавшего непредсказуемую избирательность наших реакций на происходящие события. Механизмы социализации, несмотря на их существенное совпадение в рамках определенной исторической ситуации, в каждом индиви-

дуальном случае проявляют себя по-разному. Игнорирование одних воздействий и актуализация других превращают сознание каждого отдельного человека в систему случайных следов, что тем самым делает его чем-то большим, чем просто "копия или реплика". Субстанциализация случайности у Фрейда стала возможна через отказ от философских притязаний на обнаружение некоей единой сущностной природы человека. Фрейд показал, что нет никакой фундаментальной человеческой способности типа разума или воли, нет непроходимой пропасти между рациональным и иррациональным, нет универсальных объектов симпатий или антипатий, всеобщих верований и желаний. Он десакрализировал человека, указав на неправомерность его разделения на божественное и земное, возвышенное и низменное,

981

страсть и разум. В отличие от моралистов типа Платона или Канта, он "приватизировал" моральные ценности, показав, что жестокость, садизм, паранойя являются такими же естественными человеческими свойствами, как любовь и сострадание. Подводя итоги своих размышлений по поводу Фрейда, Рорти пишет: "Суммируя, поэтический, художественный, философский, научный или политический прогресс есть результат случайного совпадения личных навязчивых идей с общественными потребностями. Великая поэзия, повседневная мораль, революционная мораль, нормальная наука, разнovidности фантазии, постигаемой только одним человеком, — все это, с точки зрения Фрейда, различные способы обращения с неявными следами, или, более точно, способы обращения с различными неявными следами: следами, которые могут быть уникально-индивидуальными или общим для членов некоторой исторически обусловленной общности. Ни одна из этих стратегий не обладает привилегиями перед другими в смысле лучшего выражения человеческой природы. Ни одна из этих стратегий не является более или менее гуманной, чем другая, подобно тому, как ручка не более истинный инструмент, чем нож для мяса, а гибридная орхидея не лучший цветок, чем дикая роза". Рассматривая вслед за Фрейдом различные виды человеческого творчества в качестве форм адаптации к внешней действительности, Рорти еще раз подчеркивает недопустимость привилегированного возвышения одной позиции над другой. Каждый человек имеет право на свою истину, поскольку это позволяет ему ориентироваться в мире, отличать хороших людей от плохих, социальную справедливость от нравственного беззакония. Единственное требование, которое может иметь значение, — это необходимость самореализации и творчества, которые позволяют человеку быть тем, что он есть, без оглядки на диктат прошлого или претензии настоящего. Путь достижения этой цели совпадает с процессом создания нового словаря, формируя который мы одновременно с новыми метафорами выстраиваем себя как новое неповторимое сочетание верований и желаний. По сути дела быть собой, быть уникально особенным, означает быть поэтом, т.е. ценить свободу метафоры превыше истины, воспроизводить жизнь не такой, какой она была, а такой, какой ты хочешь ее видеть. Реализация такой свободы возможна только при осознании принципиальной случайности своего словаря, сознания, жизни. Ошибкой романтизма, впервые воспевшего и субстанциализировавшего случайность, было восприятие ее как рока и трагедии. Для романтиков случайность ассоциировалась с капризами судьбы, произвольно разрушающей самые грандиозные человеческие замыслы и обесмысливавшими жизнь

неотвратимостью смерти. Для Рорти, напротив, только "... понимание конечности, смертности, случайности человеческого существования позволяет придать значение его жизни..." Именно случайность воспроизводит человека как неповторимое явление, именно случайность, а не бессмертие, заставляет ценить каждое жизненное мгновение, ориентируя личность на постоянное самосозидание, дарующее относительное преодоление превратностей внешних обстоятельств. Современное общество, по мнению Рорти, создает все большее количество людей, приемлющих случайность своего существования. Однако центральной парадигмой европейской культуры 20 ст. во многом еще остается просвещенческая надежда на осуществление идеалов истины, прогресса и солидарности. Задача интеллектуальных исканий при этом зачастую сводится к обнаружению глубинных "философских оснований демократии", которые могут усматриваться либо в просвещенческом "естественном праве", либо в кантовском "моральном законе". Убеждение в существовании такого рода оснований для Рорти — такая же иллюзия, как понятие "единой человеческой природы" или "всеобщих законов бытия". Надежда усмотреть основание там, где их нет и не может быть, выступает как очередная попытка рационализации стихийного процесса, выявления целей там, где их никогда не было. Постфактум можно говорить о каком-то особом предназначении античности или христианства, однако люди, жившие в те времена, ни в коей мере не соотносили себя с теми высшими целями и основаниями, которые им впоследствии приписали. Единственный вид рациональности исторического прогресса Рорти усматривает в его нейтральности к словарям, в принципиальном допущении их свободного столкновения и состязания. По сути дела само понятие "рационального" при этом выступает как плохо приспособленный инструмент для описания отношений для старого и нового, поскольку новое отнюдь не является результатом все более полного соответствия каким бы то ни было основаниям, но всего лишь продуктом случайной победы в игре стихийных сил. Современная культура нуждается в новом переоткрытии либерализма, в рамках которого слова типа "философские основания", "рационализм", "релятивизм", "моральный закон" и т.п. будут рассмотрены всего лишь как рудименты устаревших словарей и верований. В том идеальном либеральном обществе, которое рисует Рорти, будет разрешено называть истиной все, не утруждая себя и других вопросами о достоверности и адекватности высказываемого. Само

требование истины здесь будет заменено лозунгом свободы, подлинное утверждение которой означает возможность честного столкновения словарей и истин. "Либеральное

982

общество — единственное, чьи идеалы могут быть воплощены убеждением больше, чем силой, реформой больше, чем революцией, свободным и открытым столкновением наличных лингвистических и других практик с предложениями новых практик. Но это значит сказать, что идеальное либеральное общество — единственное, в котором нет иных целей, кроме свободы, нет цели, кроме желания наблюдать, как это столкновение развивается и завершается. Оно не имеет цели, кроме той, чтобы сделать жизнь легче для поэтов и революционеров, которые рассматриваются в нем как делающие жизнь труднее для других только словами, но не делами". Необходимость подлинного обеспечения свободы оборачивается для Рорти задачей создания нового философского словаря, более соответствующего потребностям времени. Соглашаясь с высказыванием Гегеля о том, что "философия — это эпоха, схваченная мыслью", Рорти тем не менее занимает по отношению к современной философии достаточно нигилистическую позицию. С его точки зрения, различного рода "-измы", претендовавшие на исключительное обладание истиной, должны быть оставлены ради многообразия индивидуальных описаний. Философия будущего — это не столько теория, сколько литература, и цель сегодняшнего интеллектуального творчества состоит в обеспечении идеи о том, что "мы нуждаемся в переописании либерализма как надежды, что культура в целом может быть "поэтизирована", больше, чем в просвещенческой надежде, что она может быть "рационализирована" или "сциентизирована". Для того чтобы осуществить подобное переописание, необходимо признать фундаментальную случайность и относительность всякой идеи, метафоры, правила. Способность снисходительно отнестись к себе и к другим отличает уже не столько поэтов, сколько людей, которых Рорти называет "иронистами". Иронист — это тот, кто сомневается в законченности своего словаря, поскольку может оценить достоинства чужих метафор; он не думает о себе как о знающем истину или могущем ее познать. Ироническое отношение направлено против пугающей серьезности здравого смысла, однако не в традиционном сократовском значении. Если Сократ иронизировал над мнением обывателя, утверждая при этом идеальные и вечные конструкции, то иронист у Рорти всегда историк и номиналист. Для него нет ничего, что находилось бы вне досягаемости времени и опыта. Основной метод иронизма — это попытка столкновения разных словарей ради переописания их и себя. При этом от ирониста нельзя ожидать какого-либо окончательного вывода, поскольку его творчество ориентировано в большей мере на игру метафор и самореализацию, но не на результат, приемлемый для всех. Такого рода методика Рорти называет "диалектической" (в значении гегелевской диалектики, фактически провозгласившей отказ от достижения истины ради процесса создания новой реальности) или "литературно-критической". Ведущие критики "... не занимаются объяснением действительного содержания книг, не выстраивают их в соответствии с "литературными заслугами". Напротив, они проводят свое время, помещая книги в содержание других книг, авторов в содержание других авторов. Это размещение совершается таким же способом, каким мы вводим новых друзей или врагов в круг старых друзей или врагов. В результате этой процедуры мы пересматриваем наши представления о старом и новом. Одновременно мы изменяем нашу собственную моральную идентичность пересмотром нашего собственного законченного словаря". Такого рода установки на самореализацию безотносительно к каким-либо внешним канонам и правилам обычно опровергаются ссылкой на имморализм и эстетизм. К примеру, Хабермас, выступающий сегодня как наиболее влиятельный критик субъективизма, видит в мыслителях, провозгласивших автономию индивидуальности, тех, кто "убивает общественную надежду". С его точки зрения философия должна предложить некий "социальный клей", аналогичный религиозной вере, который смог бы обеспечить нормальное функционирование intersubъективных коммуникаций. Усматривая в чрезмерном субъективизме непосредственную опасность для общества, Хабермас развивает ошибочную, по мнению Рорти, метафизическую установку, согласно которой истинная философия должна быть соединена с политической властью ради того, чтобы сделать подавляющую часть населения свободной и счастливой. Для иронизма, замечает Рорти, нет и не может быть ни единственной философии, ни одного на всех рецепта счастья. Сам по себе иронизм равнодушен к социальным проблемам и не претендует на политическую власть. Его единственное политическое требование связано с неприемлемостью силы в отношении личных убеждений. Пафос иронизма состоит не в общественных обещаниях, но в акцентировке индивидуальной свободы и творчества, которые, хоть и зависят в какой-то мере от случайных исторических обстоятельств, но в гораздо большей степени обеспечиваются человеческой способностью к самопереописанию. Вместе с тем теоретическое убеждение в невозможности существования "социального клея" только обнажает проблему практического воплощения иронизма. Можно сколько угодно проповедовать приоритеты творчества, однако зачастую это творчество не имеет никакого отношения к реальным людям на улице. Трагедия современного общества состоит в том, что "... большинство людей не хотят быть

983

переописанными. Они хотят быть принятыми в их собственных словах, рассмотрены также серьезно, каковы они сами, и как они говорят. Иронисты указывают им, что язык, на котором они говорят, есть потолок,

сдерживающий их и им подобных. Потенциально это в чем-то очень жестокое заявление. Лучший способ причинить людям продолжительную боль — это унижить их, представив вещи, которые казались им наиболее важными, как глупые, ничтожные и бесполезные". Иронизм на сегодняшний день остается привилегией лишь небольшой группы интеллектуалов. Однако как отмечает Рорти, атеизм в 18 в. также характеризовал только интеллектуальную элиту, а значит есть шанс надеяться, что постметафизическая культура будет также возможна, как и пострелигиозная. Путь к ней опять-таки лежит в большей мере через литературу, чем через философию, поскольку основная посылка, которую хочет выразить иронизм, состоит в признании приемлемости моих верований и моего словаря только для меня одного, но не для социальных надежд. Теория может быть выигрышна только до тех пор, пока она выступает как средство личного совершенствования, но она оказывается в безнадежном проигрыше, как только начинает претендовать на открытие универсальных истин. Рорти очерчивает образы тех некоторых ярких мыслителей, которые попытались быть ироническими теоретиками, т.е. решились на переписание прошлого и на создание своего словаря. Гегель, Ницше, Хайдеггер, — все они основывались на том, что Хайдеггер назвал "традицией западной метафизики", однако в отличие от традиционных философских конструкций, устремленных к постижению единого и неизменного, эти авторы попытались субстанциализировать время и случайность. Все они имели "общую идею, что что-то (история, западный человек, метафизика, — что-то достаточно великое, даже неизбежное) исчерпывает свои возможности". Однако если "конец истории" близок, то слишком велико искушение объявить себя "последними философами", выразить в своей системе что-то более величественное, чем ты сам. "Стремление занять эту позицию — это стремление написать то, что было невозможно для кого-то переписать в его собственных словах, невозможно превратить в элемент чьего-либо еще прекрасного образца, в еще одну маленькую вещь". Ориентация на величественное, как "непрерывное условие всех возможных "х", превращает философию в схему, абсолютно неприемлемую в случае каждого конкретного "х". Вместе с тем иллюзия, что величественное наконец-то достигнуто, дает право мыслителю претендовать на особое положение в философской и культурной традиции. Основная проблема, которую пытались решить, но не решили Гегель, Ницше и

Хайдеггер, состояла в том, как оградить себя от своих же ограничений, как избавиться от авторитетов, не провозглашая авторитет. У каждого из этих авторов своя философская судьба. Гегель, который обосновал бесконечность истории, но завершил ее рамками своей собственной системы. Ницше, который вел решительную борьбу с традицией, но оформил своеобразный "перевернутый платонизм", где место разума заняла воля. Хайдеггер, сражавшийся с метафизикой и пришедший к необходимости создания "универсальной поэзии", еще одного варианта метафизики. Их ошибка в том, что они "надеялись соединить наши личные и наши общественные жизни, показав нам, что самореализация и политическая польза могут быть соединены". Они рассчитывали создать словарь, который "был бы прекрасен в небольшом личном масштабе и величествен в большом общественном... Но попытка была безнадежной". Они потерпели фиаско, поскольку прошлое, которое они решили переписать, было не их личным прошлым, а духовным опытом европейской культуры. Переосмыслению здесь подверглись не столько люди, сколько идеи, которые необходимо выстраивались в единственную цепочку: Платон — христианство — Возрождение — Просвещение — Кант — Гегель — Маркс... Проповедуя случайность, они были подчинены в своем творчестве жесткому порядку прошлого, не позволяющего сказать себе: "Я так хочу". Воспроизводя ход истории, они стали думать о себе как о вершителях исторических судеб, предлагая свой собственный индивидуальный словарь в качестве универсального. В отличие от теории, искусство больше преуспело в создании форм иронического осмысления прошлого, что Рорти иллюстрирует на примере Пруста. Его роман — это переписание собственной жизни и тех людей, которых он встречал. "Он ограничил авторитет людей не указанием на то, что они "действительно" представляли, но наблюдая их превращение во что-то отличное от того, чем они были, рассматривая, как они выглядят, будучи переписываемыми в словах, предложенными другими героями, которых он вывел вместо первых. Он создавал случайность, признавая это, и таким образом освободил себя от страха, что случайность, которую он встретил, была чем-то большим, чем просто случайность. Он превратил других людей из своих судей в своих товарищей по несчастью, и тем самым преуспел в создании вкуса, в соответствии с которым его оценят". Широкий успех М.Пруста объясняется тем, что он не имел общественных амбиций, но его индивидуальный опыт нашел резонанс в опыте его читателей. Ошибка мыслителей типа Хайдеггера состояла в том, что, обращаясь к Европе, они не смогли понять, что выражения "бытие", "субстанция", "фюзис", "мета-

физика" были их личными эквивалентами "Жилберта", "Комбрея", "Свана". Единственный способ соединения иронизма и теории в современной культуре, по мнению Рорти, предложил Деррида. Возможным это стало за счет своеобразной "приватизации" теории путем отказа от традиционных философских интенций постичь мир и историю в их неизменных и всеобщих свойствах. При этом вместо очередной попытки постижения традиции в ее наиболее аутентичных качествах, Деррида предложил метод свободных ассоциаций по поводу своих великих предшественников. Такого рода игру авторитетами у Деррида Рорти рассматривает на примере его "Почтовой открытки". Здесь воспроизводится ситуация написания любовного письма и одновременные фантазии, пришедшие в голову под впечатлением от лежащей рядом репродукции "Платон и Сократ". Пара Платон — Сократ в соединении с чисто индивидуальными любовными

воспоминаниями вызывает целый веер образов: Фрейд и Хайдеггер, дедушка и бабушка, Хайдеггер и бытие, субъект и объект, субъект и предикат, я и ты, "моя сладкая любовь", и даже Фидо и "Фидо". Это свободное фонтанирование идей, где личные переживания переплетены с философскими смыслами, не имеет никаких особенных целей или правил, кроме единственного: не урезать себя до элементарных слов и предложений, как это делал Хайдеггер, а, напротив, создавать максимальную гамму значений и образов, иметь смелость никогда не повториться и не бояться быть непонятым. При этом Деррида изначально отказался от возможности теоретического соединения индивидуального и общего, игнорируя даже вопросы типа: "Что вы хотели сказать этой работой?" Однако, представив публике вереницу чисто личных переживаний, он, тем не менее, нашел свою аудиторию, указав тем самым перспективы иронического теоретизирования в целом. Рорти отмечает, что Деррида "сделал для истории философии то, что Пруст сделал для своей собственной истории. Он играл всеми авторитетными фигурами и всеми описаниями, которые продуцировали в нем эти фигуры, сталкивая их друг с другом, в результате чего действительное понятие "авторитета" потеряло применение в отношении к этой работе... Он избежал хайдеггеровской ностальгии тем же способом, каким Пруст избежал сентиментальной ностальгии — непрерывным переосмыслением всего, что вернула память". Лейтмотив всей иронической литературы — это стремление обрести себя через переосмысление тех неявных следов, которые оставляет в нас жизнь. Однако помимо певцов автономии и свободы Рорти интересуют также те авторы, которые акцентуализируют проблемы человеческой солидарности, рассматривают социальные последствия наших действий.

Книги, "которые помогают нам стать менее жестокими", Рорти разделяет на две основные разновидности: 1) те, которые показывают нам внешнюю жестокость социальных практик и институтов; 2) те, которые демонстрируют источники и природу индивидуальной жестокости. Разница между этими двумя интенциями во многом совпадает с традиционной дилеммой морализма и эстетизма с их главными героями: "живущими для других" и "артистами". В качестве яркого примера эстетизма Рорти рассматривает творчество Набокова, который достаточно решительно выступил за правомерность и несомненную ценность "легких пустячков" в искусстве. Создание такого рода литературы осуществляется, как правило, не ради назидания, но во многом в порядке личного удовольствия, что, тем не менее, не мешает им доставлять наслаждение другим. Чистая наука и чистое искусство выступают при этом как высшая кульминация таких "легких пустячков", представляя собой одновременно самое сердце культуры. Развивая установки на индивидуальное самовыражение, свободное от внешних ограничений, подлинные артисты, тем не менее, имеют хороший шанс воплотить в своем творчестве особенные жизненно важные метафоры, приобретая при этом личное бессмертие в культурной памяти. Их след всегда значим и актуален, в отличие от той "армии мертвых метафор", представленной прописными истинами, создатели которых "абстрактно чтимы, но забыты в действительности". Однако социальная полезность эстетов отнюдь не исчерпывается их способностью резонировать в людских душах. Высшая моральность артиста в том, что он замечает то, что "большинство людей не замечают, проявляя любопытство о том, что другие считают само собой разумеющимся, замечая кратковременность радуги и не так основанные формальные структуры. Любопытный, чувствительный артист будет образцом моральности, потому что он единственный, кто всегда замечает все". Жестокость, которую подметил В.Набоков, отличает не исторических личностей типа Сталина или Гитлера, но самого обыкновенного пустого негодяя, в облике которого всегда можно найти черты, знакомые по своему прошлому. Привилегией переживать всю гамму чувств обладают только артисты, предостерегая людей от такой самой страшной и самой обыденной вещи, как нечувствительность к чужой боли. При этом именно артисты наиболее широко могут способствовать воплощению идеалов подлинного либерализма, где либерал, по определению Рорти, — это человек, думающий, что жестокость — худшее из того, что мы можем делать. В отличие от Набокова, выявившего внутренние механизмы жестокости, Оруэлл нарисовал мрачную картину общества, "где

985

равенство становится технически возможным", что чревато самым страшным рабством. Показав, что нет ничего по природе разумного и вечного в человеке, что люди целиком и полностью являются продуктом социализации, Оруэлл продемонстрировал, к каким страшным последствиям может привести история, если люди станут претендовать на специальное министерство истины. При этом дело не в том, "является ли меньшей истиной то, что "дважды два — четыре", чем истина субъективная или "соответствующая внешней реальности". Все дело в том, что если вы верите в это, то вы можете сказать об этом без ущерба для себя. Другими словами, дело в вашей способности говорить другим людям о том, что кажется вам истиной, а не о том, что есть истина в действительности. Если мы позаботимся о свободе, истина сможет позаботиться о себе". Страшной картине будущего, обрисованной Дж.Оруэллом, естественной альтернативой выступает для Рорти либеральное общество. Будучи основанным на фундаментальных требованиях свободы и релятивизма, это общество не признает каких-либо единых свойств человеческой природы, кроме одного: способности в равной мере чувствовать боль. Выступая как внелингвистическая данность, боль — это тот феномен, который понятен всем, вне зависимости от их индивидуальных словарей. При этом только если мы будем готовы посмотреть на других людей, как на испытывающих такие же страдания, как и мы, мы сможем ощутить действительную солидарность с ними. Вместе с тем чувство солидарности, как отмечает Рорти, всегда конкретно и немыслимо в масштабах человечества. Для объяснения своей позиции по этому

вопросу Рорти использует понятие Селларса "мы-интенции", характеризующего "свой" круг людей, как более локальной и оформленной группы "мы" в противоположность "они". "Наше чувство солидарности сильнее, когда те, с кем мы солидаризируемся, выражаются мыслью как "один из нас", где "мы" означает что-то меньшее или более локальное, чем человеческая раса". Это позволяет нам понять солидарность как то, что формируется под воздействием случайных обстоятельств и создается свободным человеческим выбором, но не как то, что аисторично и едино по своей природе. Вместе с тем такого рода этноцентризм в исторической перспективе имеет тенденцию к расширению, и, возможно, настанет время, когда человек сможет сказать "мы, либералы", подразумевая под этим человечество в целом. "Самосомнения, — заключает Рорти, — кажутся мне характерной отметкой первой эпохи в человеческой истории, в которой большое количество людей становятся способны отделить вопрос: "Вы верите и желаете того же, во что верим и чего желаем мы?" от вопроса: "Страдаете ли вы?"

Моими словами, это способность отделить вопрос, разделяете ли вы со мной один и тот же законченный словарь, от вопроса, также ли вам больно. Разделение этих вопросов делает возможным отделить общественное от личного, вопросы о боли от вопросов о принципах человеческой жизни, область либералов от области иронистов. И тем самым делает возможным для одного человека быть обоими".

Е.В. Хомич

"СМЕРТЬ АВТОРА" — парадигмальная фигура постмодернистской текстологии, фиксирующая идею самодвижения текста как самодостаточной процедуры смыслопорождения.

"СМЕРТЬ АВТОРА" — парадигмальная фигура постмодернистской текстологии, фиксирующая идею самодвижения текста как самодостаточной процедуры смыслопорождения. В аксиологической системе постмодернизма А. символизирует идею внешней принудительной каузальности, в ситуации которой линейный тип детерминизма предполагает и линейное объяснение явления через указание на его единственную и исчерпывающую причину, в качестве которой для текста выступает А., ибо, по оценке Р.Барта, в системе отсчета традиционной западной рациональности "внешняя причина причиннее других причин" (см. **Неодетерминизм**). В контексте культуры классического западного образца оформляется стиль мышления, предполагающий конституирование не только выраженного противостояния субъекта и внеположенного ему объекта (см. **Бинаризм**), но и акцентированной парадигматической фигуры отнесения любого результирующего процесса к субъекту как агенту этого процесса, мыслимому в качестве А. На уровне мышления повседневности это проявляется в практикуемой обыденным языком формуле так называемого "примысленного субъекта" в грамматических конструкциях, передающих ситуацию безличного процесса (в диапазоне от древнегреческого "Зевс дождит" — до современного английского "it is raining", — в отличие от семантически изоморфных, но структурно принципиально иных "дождит" в русском или "ploae" в молдавском языках). На уровне концептуальных культурных образований данная установка проявляется в особом типе структурирования философских моделей космогенеза, восточные и западные экзemplификации которых оказываются в исследуемом контексте радикально альтернативными. Так, восточная натурфилософская традиция ориентирована на парадигматическую фигуру спонтанности космического процесса: от раннего даосизма до философской модели мироздания, основанной на концепции "цзы-жань" ("само-качества"), объясняющей сущность вещей всеобщим космическим резонированием одинаковых "жань" ("качеств"), — "чжи-жань", т.е. качество созданное, привнесенное извне, мыслится как навязанное и остается на аксиоло-

гической периферии. В отличие от этого, для европейских философских космогоний характерны такие модели становления и дальнейшего развития мироздания, которые предполагают фиксацию и выделение изначального субъекта — инициатора и устроителя космического процесса, — последний трактуется в данном контексте в качестве целенаправленного процесса деятельности данного субъекта, а потому — подчиненного изначальной цели и разумной логике (см. **Логоцентризм**). Данная презумпция пронизывает собою всю западную традицию классического философствования (от техноморфных моделей античной натурфилософии, где фигура "нуса" и "логоса" функционально занимают семантическую позицию субъекта как носителя не только иницирующего импульса, но и логического сценария космогенеза, — до установок классического новоевропейского деизма), репрезентируя собою то, что, двигаясь в терминологическом ряду Деррида, можно было бы обозначить в качестве "трансцендентного А." (см. **Трансцендентальное означаемое**). В противоположность этому, постмодернизм отвергает классическую интерпретацию текста как произведенного А. "произведения": "присвоить тексту Автора — это значит... застопорить текст, наделить его окончательным значением, замкнуть письмо" (Р.Барт). Соответственно, если "произведение включено в процесс филиации", то текст не предполагает наличия внешней по отношению к нему (вневербальной) причины, ибо он есть не что иное, как преходящее состояние процессуальности письма, что и находит свое выражение в презумпции "С.А.": по выражению Р.Барта, "что касается Текста, то в нем нет записи об Отцовстве". В рамках данного подхода на смену понятию "А." постмодернистская философия выдвигает понятие скриптора (см.), снимающее претензии субъекта на статус производителя или хотя бы

детерминанты текста. Важнейшим выводом из данной установки является идея о порождении смысла в акте чтения, понимаемого Деррида как "активная интерпретация", дающая "утверждение свободной игры мира без истины и начала". В этом контексте Дж.Х.Миллером формулируется положение о Читателе как источнике смысла: "каждый читатель овладевает произведением ... и налагает на него определенную схему смысла". Фигура читателя конституируется как фигура "не потребителя, а производителя текста" (Р.Барт). Однако постмодернизм не завязывает процедуру смыслопорождения на фигуру Читателя в качестве ее субъекта, внешнего причиняющего начала (ибо в этом случае фигура Читателя была бы эквивалентна фигуре А.). Тема "основополагающего субъекта", которому вменялось в обязанность "вдыхать жизнь в пустые формы языка", однозначно относится Фуко к философии традиционного плана. (Постулируя, что "на самом деле все дискурсы, наделенные функцией-автор, содержат эту множественность Эго", Фуко даже в математическом дискурсе выделяет по крайней мере три симультанных Эго. Так, согласно Фуко, "Эго, которое говорит в предисловии математического трактата и которое указывает на обстоятельства его написания, не тождественно — ни по своей позиции, ни по своему функционированию — тому Эго, которое говорит в ходе доказательства и которое появляется в форме некоего "я заключаю" или "я предполагаю"; в одном случае "я" отсылает к некоторому незаместимому индивиду — такому, который в определенном месте и в определенное время выполнил некоторую работу; во втором — "я" обозначает план и момент доказательства, занять которые может любой индивид, лишь бы только он принял ту же систему символов, ту же игру аксиом, ту же совокупность предварительных доказательств. Но в том же самом трактате можно было бы также засечь и третье Эго — то, которое говорит, чтобы сказать о смысле работы, о встреченных препятствиях, о полученных результатах и о стоящих еще проблемах; это Эго располагается в поле математических дискурсов — уже существующих или тех, что только должны еще появиться".) Постмодернизм же, по П. де Ману, утверждает "абсолютную независимость интерпретации от текста и текста от интерпретации". По оценке Деррида, реально имеет место не интерпретационная деятельность субъекта, но "моменты самотолкования мысли". В трактовке Т.Дана, Л.Перроч-Муазес и др., А., Читатель и Текст растворяются в едином вербально-дискурсивном пространстве. В аспекте генерации смысла как чтение, так и письмо — это "не правда человека..., а правда языка": "уже не "я", а сам язык действует, "перформирует" (Р.Барт). По оценке Р.Барта, современная лингвистика показала, что "высказывание ... превосходно совершается само собой, так что нет нужды наполнять его личностным содержанием говорящих". Текст, по П. де Ману, "не производится деятельностью сознания субъекта — автора или читателя", но является имманентной процессуальностью языка. Смысл трактуется в качестве не привнесенного субъектом, но автохтонного: он самопричинен, по Делезу, "в связи с имманентностью квазипричины". Смыслопорождающее значение признавалось за самодвижением языка уже в сюрреализме (техника автоматического письма). Феномен аутотрансформации текста зафиксирован Э.Ионеско: "текст преобразился перед моими глазами. Это произошло ... против моей воли. ...Предложения ... сами по себе пришли в движение: они испортились, извратились". Самодвижение языка отмечено И.Бродским: поэт "есть средство

987

существования языка. ...Язык ему подсказывает или просто диктует следующую строчку". Аналогичные идеи высказаны в рамках неклассической философии: по Гадамеру, "сознание индивида не есть мерка, по которой может быть измерено бытие языка"; Сартр формулирует тезис о том, что язык есть "саморазвивающееся безличное начало, действующее через и помимо человека, ... героем становится язык"; Р.Барт ссылается на идею Малларме о том, что "говорит не автор, а язык как таковой". Способность производить "эффект смысла" Фуко признает за "структурами языка", обладающими, по Кристевой, "безличной продуктивностью", порождающей семантические вариации означивания. Смыслогенез предстает, по Дж.В.Харрари, как самоорганизация текстовой "самопорождающейся продуктивности ... в перманентной метаморфозе". (См. также **Анти-психологизм**, **Означивание**, **Скриптор**, **"Смерть субъекта"**.)

М.А. Можейко

"СМЕРТЬ БОГА" — фундаментальная метафора постмодернистской философии, фиксирующая в своем содержании парадигматическую установку на отказ от идеи внешней принудительной каузальности,

"СМЕРТЬ БОГА" — фундаментальная метафора постмодернистской философии, фиксирующая в своем содержании парадигматическую установку на отказ от идеи внешней принудительной каузальности, характерной для линейного типа понимания детерминизма (см. **Неодетерминизм), и от презумпции логоцентризма (см. **Логоцентризм**).** Генетически восходит к постулату Ницше "старый Бог умер" и протестантскому модернизму. Однако если в рамках протестантского модернизма фигура "С.Б." выражала идею когнитивной и моральной зрелости субъекта, лишая его универсальной объяснительной формулы, позволяющей маскировать свое незнание ссылкой на высшую инстанцию и конечную причину и заставляя принять моральную ответственность персонально на себя (Д.Бонхеффер), то постмодернистская фигура "С.Б." ориентирована на переосмысление самого феномена причины, переориентацию с понимания ее как

внешнего фактора причинения к пониманию ее как имманентного перехода предела. В постмодернистской системе отсчета понятие Бога символизирует собою идею наличия финальной и исчерпывающей внешней детерминанты, и метафора "С.Б.", соответственно, — установку на осмысление имманентности. И если для классики фокусом когнитивных усилий выступал поиск подлинной (ближней, естественной) причины явления, то для постмодернизма — отказ от идеи внешнего причинения, осмысление самораскрытия объекта в подлинном становлении множественного и нового: "мало сказать "Да здравствует множественность!", множественное еще нужно создать" (Делез, Гваттари). Трансформирующаяся система выступает в этом случае для

постмодернизма как альтернативная той, которая подчинена централизованным командам, т.е. фактически анти-кибернетическая (П.Вирилио моделирует понимание Бога именно в таком контексте). Так, в номадологии (см. **Номадология**) радикальной критике подвергается такая "несносная черта западного сознания", как интенция переносить чувства или поступки на внешние или трансцендентные объекты вместо того, чтобы оценить их с точки зрения внутренних качеств и ценности самих по себе" (Делез, Гваттари). Концепция трансгрессии эксплицитно фиксирует факт отсутствия внешнего причинения трансгрессивного перехода посредством метафоры "С.Б.": как пишет Фуко, "убить Бога, чтобы освободить существование от существования, которое его ограничивает, но также чтобы подвести его к тем пределам, которые стирает это беспредельное существование" (см. **Трансгрессия**). Это означает, что "смерть Бога обращает нас не к ограниченному и позитивному миру, она обращает нас к тому миру, что распускает себя в опыте предела... в акте эксцесса, излишества, злоупотребления, преодолевающих этот предел, переступающих через него, нарушающих его" (Фуко). Согласно формулировке Р.Барта, классической философией "принимается за аксиому обусловленность произведения действительностью (расой, позднее — Историей), следование произведений друг за другом, принадлежность каждого из них своему автору". Р.Барт фактически фиксирует такие параметры линейного детерминизма, как преэминентность, принудительная каузальность и эволюционность процесса: в то время как "произведение отсылает к образу естественно... "развивающегося" организма", текст находится в ином, не эволюционном процессе трансформаций, и ключевой "метафорой" их может служить не линейная причинная цепочка, но — "сеть": "если текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации компонентов". Противопоставляя традиционную ("университетскую") и постмодернистскую ("имманентную") версии отношения к тексту ("критики"), Р.Барт усматривает принципиальное отличие между ними именно в том, что если имманентное прочтение текста не только допускает, но и предполагает плюральное самодвижение смысла, то традиционный "критик исполняет произведение, как палач исполняет приговор". По оценке Р.Барта, истоки линейного характера "университетской критики" коренятся именно в линейном понимании детерминизма: "чем вызвано ... неприятие имманентности...? ...Возможно, дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма, для которой произведение — "продукт" некоторой "причины", а внешние причины "причиннее всех других". Важнейшим моментом пост-

988

модернистской интерпретации детерминизма является, наряду с финальным отказом от идеи внешней причины, и признание фундаментального статуса непредсказуемой случайности, что находит свое выражение в постмодернистской метафоре "игры". Лиотаром осуществляется рефлексивная оценка метафоры "С.Б." в указанном ключе: "вопрос заключается не в том, что представляет собой соперник ("природа"), а в том, в какие игры он играет. Эйнштейн отвергал мысль о том, что "Бог играет в кости". Тем не менее, именно игра в кости позволяет установить "достаточные" статистические закономерности (в пику старому образу верховного Предопределятеля)". Этот характерный для философии постмодернизма поворот фактически изоморфен повороту, осуществленному современной синергетикой: как пишет "для большинства основателей классической науки (и даже Эйнштейна) наука была попыткой выйти за рамки мира наблюдаемого, достичь вневременного мира высшей рациональности — мира Спинозы. Но, может быть, существует более тонкая форма реальности, схватывающая законы и игры, время и вечность" (Пригожин). В метафорической системе постмодернизма установка на отказ от идеи внешней каузальности находит свое выражение также в парадигмальной фигуре "смерти Автора" как внешней причиняющей детерминанты текста (см. **"Смерть Автора"**) и в отказе от идеи Отца в его традиционном психоаналитическом понимании, а именно — в качестве внешнего и травмирующего детерминационного фактора развития психики, и, соответственно, в программной стратегии анти-Эдипизации бессознательного (парадигматическая презумпция "Анти-Эдипа" в шизоанализе, основанная на той презумпции, что "бессознательное — изначально сирота" — см. **Шизоанализ, Анти-Эдип**). Финальным аккордом постмодернистского отрицания линейного детерминизма, лежащего в основе классической культуры, является интерпретация "С.Б.", предложенная Делезом и Гваттари во втором томе "Капитализма и шизофрении". Фигура Бога, безусловно, выступает для постмодернизма символом внешней каузальности, однако в данном случае речь идет не столько об освобождении бессознательного от ее гнета, сколько вообще о принципиальной невозможности для шизофренического сознания какого бы то ни было внешнего причинения, т.е. угнетения. Как пишут Делез и Гваттари, "смерть Бога не имеет никакого значения для бессознательного. Плодами этой новости являются не последствия смерти Бога, а другая новость: смерть Бога не имеет никаких последствий. Другими словами, Бог и отец никогда не существовали". В целом отказ

от концепта "субъект" и самой идеи субъекта как действующего и причиняющего агента любого процесса неизбежно приводит к идее спонтанности. В этом отношении совершенно естественны и объяснимы многочисленные апелляции постмодернизма к традиционной восточной культуре с ее акцентом на объективно-предметной составляющей деятельности. Например, критика Кристевой аристотелевской логики с ее жестко фиксированной "действующей причиной" и обращение к классической китайской логике, — в частности, к концепции Чан Дунсуна, показавшего недостаточность аристотелевской логики в ее приложении к языковым средствам. Применительно к стилю мышления Чан Дунсуна, Кристева замечает, что "он вышел из другого лингвистического горизонта (горизонта идиограмм), где на месте Бога выявляется диалог Инь-Ян". Если учесть, что фигура Бога осмыслена философией постмодернизма как персонафикация идеи внешнего линейного причинения, то обращение Кристевой к имманентной креативности "диалога Инь-Ян" может быть прочитано как поворот к идее спонтанной самоорганизации. Обращение к культуре традиционного Востока характерно и для Фуко, и для Дерриды в плане его программного "антиэллинизма". В настоящее время обнаруживает себя обратное влияние постмодернистской методологии на протестантскую теологию. Так, наряду с развитием традиционного для протестантизма содержания этой презумпции (Г.Кокс, У.Гамильтон, Т.Дж. Альтицер), теология "С.Б." предлагает программу "реинтерпретации Бога", которая фактически является программой деконструкции библейских текстов (см. **Деконструкция**): П.Ван Бурен основывается на отказе от иллюзии соотнесенности языка теологии с некой якобы описываемой им объективной реальностью, разрушая на базе этого прежнюю версию Б., подчиненную универсальному трансцендентализму (см. **Означивание, Трансцендентальное означаемое**). На базе концепции "С.Б." в теологии оформляется концепция "смерти теологии", которая констатирует уход из человеческой жизни "трансцендентного измерения", перманентного проецирования событий человеческой жизни на Бога, что выступает как "конец теологии" (К.Рашке). В целом введение постмодернизмом фигуры "С.Б." в семантическое пространство современной культуры влечет за собой радикальные трансформации последнего, ибо "вся западная теологическая традиция иерархической последовательности сущего начинается с нематериального духа (Бога) — источника этой последовательности и нисходит к недуховной материи" (Р.Руйтер). (См. **Автор, Демиург, Идеализм, Бинаризм, Неодетерминизм, "Смерть субъекта"**.)

М.А. Можейко

989

"СМЕРТЬ СУБЪЕКТА" — метафорический термин для обозначения одного из двух полюсов амбивалентной тенденции размывания определенности субъект-объектной оппозиции в рамках постмодернистской программы преодоления традиции бинаризма

"СМЕРТЬ СУБЪЕКТА" — метафорический термин для обозначения одного из двух полюсов амбивалентной тенденции размывания определенности субъект-объектной оппозиции в рамках постмодернистской программы преодоления традиции бинаризма (см.), фиксирующий отказ постмодернистского типа философствования от презумпции субъекта в любых версиях его артикуляции (ино-, поли- и, наконец, бес-субъектность "непознаваемого субъекта" эпохи постмодерна). Оформление презумпции "С.С." в современной культуре подготовлено эволюцией неклассической философии, во многом деформировавшей традиционно-классическое понимание субъекта как носителя чистой когнитивной рациональности (начиная с философии жизни). Монолитность субъекта расшатывается в неклассической философии процессуальностью противостояния "Оно" и "Сверх-Я" в классическом фрейдизме, перманентным марксистским трансцензусом к абстракции общества, фокусировкой феноменологией внимания на интенциональности сознания, структуралистским переносом центра тяжести с личного субъекта на безличный текст и др. Термин "С.С." вошел в философский оборот после работ Фуко "археологического периода" (начиная с работы "Слова и вещи: Археология гуманитарных наук", 1966) и был специфицирован Р.Бартом как "смерть автора" (одноименная работа, 1968). Парадигматическая фигура "С.С." в постмодернистской философии означает, прежде всего, гибель традиционного (стабильного, однозначно централизованного и линейно детерминированного со стороны общего социального порядка) субъекта дюркгеймовского типа. Если классическая культура задает образец экстремального объективизма, то максимальный субъективистский акцент падает на традицию художественного модернизма с его пафосом личного начала: от экспрессионистской программы выражения в художественном произведении внутреннего состояния автора — до эстетики так называемого "ультра-язычества": "Я сам, Ты сам, Он сам. Так, отринув множественное число, станем читать молитву Ячества. Единственные. Невписанные. Неповторимые. А главное — упорно держащиеся за свое Я, которому нет и не будет равных... Я Сам себе причина. Сам себе критик. Сам себе предел ... Я утверждаю высоту и незаменимость Ячества, которое было и будет первой из духовных добродетелей новатора и бунтаря" ("Ультраманифесты" Где Торре). В противоположность этому, в рамках постмодернистской философской парадигмы феномен субъекта артикулируется в качестве проблематичного: Кристева полагает допустимым говорить лишь о "проблематичном процессуальном субъекте языка". Фуко в "Герменевтике субъекта" формулирует два

основопола-

гающих вопроса соответствующего проблемного поля постмодернистской философии: "вопрос об истинности субъекта" и "вопрос о структуре истинности субъекта", подвергая проблематизации и самый тот способ, посредством которого данные вопросы "встали на повестку дня". По оценке А.Турена, если модернизм провозглашал идею ценности "Я", то постмодернизм — идею его расщепления. Согласно эксплицитно сформулированной позиции постмодернистской философии, сам феномен Я оценивается как культурно артикулированный, связанный с определенной традицией и потому исторически преходящий. Согласно выводам Фуко, "взяв сравнительно короткий хронологический отрезок и узкий географический горизонт — европейскую культуру с XVI в., можно сказать с уверенностью, что человек — это изобретение недавнее. ...Лишь один период, который явился полтора века назад и, быть может, уже скоро закончится, явил образ человека. И это не было избавлением от давнего непокойства, переходом от тысячелетней заботы к ослепительной ясности... — это просто было следствием изменений основных установок знания... Если эти установки исчезнут так же, как они возникли, если какое-нибудь событие (возможность которого мы можем лишь предвидеть, не зная пока ни его формы, ни облика) разрушит их, как разрушилась на исходе XVII в. почва классического мышления, тогда — в этом можно поручиться — человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке". Что же касается собственной версии артикуляции субъекта философией постмодернизма, то для нее характерна радикальная децентрация индивидуального (равно как и любых форм коллективного) Я. Оперативные правила эпистемы, выступая регулятором по отношению к активности сознания, но не осознаваемые последним рефлексивно, выступают фактором децентрации и деперсонификации субъекта. С точки зрения постмодернизма, само использование термина "субъект" — не более чем дань классической философской традиции: как пишет Фуко, так называемый анализ субъекта на деле есть анализ "условий, при которых возможно выполнение неким индивидом функции субъекта. И следовало бы еще уточнить, в каком поле субъект является субъектом и субъектом чего: дискурса, желания, экономического процесса и так далее. Абсолютного субъекта не существует". Критика концепции "трансцендентального субъекта" (А.Ронелл) становится фундаментом формулировки основополагающей для философской парадигмы постмодерна программной презумпции "смерти человека". В контексте структурного психоанализа Лаканом была выявлена языковая форма бытия бессознательного как "речи Другого". Именно "Другой" и является, с точки

990

зрения Лакана, тем культурным механизмом, посредством которого находят свое разрешение "приключения индивидуальных желаний", ибо он выступает, с одной стороны, как объект желания, а с другой — как внешний закон и порядок, персонифицированные в Отце как изначальном "Другом". В процессе психоанализа устами пациента "говорит желание" ("речь того Другого", голос вожеления), но, будучи вербально артикулированным, желание оказывается не автохтонным, но подчиненным внешним требованиям языкового строя и речевой практики ("речь Другого" как не-себя). "Я" (в терминологии Лакана "воображаемое") детерминируется не столько импульсами бессознательного (хаотического "реального", не подлежащего вербализации), сколько его вписанностью в общий символический порядок, подключенностью к "означающему", т.е. языковым структурам, задающим артикуляционные правила. Оценка диктата логико-грамматического строя языка как насилия над творческой свободой и мышлением была высказана еще в начале 20 в. в рамках эстетики дадаизма: "я разрушаю выдвижные ящики мозга" (Т. Тцара). Структурный психоанализ наполняет эту установку новым смыслом. Выдвинутая в классическом психоанализе презумпция подчиненности бессознательных желаний культурным нормативам "Супер-Эго" переформулирована Лаканом в тезис о заданности желания материальными формами языка. Субъект как связующее звено между "реальным", "воображаемым" и "символическим" (объективирующемся в "означающем"), характеризуется Лаканом как "децентрированный" (см. **Ацентризм**), ибо его мысль и существование оказываются нетождественными друг другу, будучи опосредованы чуждой им реальностью языка. Бессознательное, таким образом, предстает как язык, а желание — как текст. Рациональный субъект декартовского типа, равно как и воделеющий субъект типа фрейдистского, сменяются "децентрированным" инструментом презентации культурных смыслов ("означающих") языка: "говорящий субъект" как "субъект в процессе" (Кристева) и, как следствие — "смерть человека", растворенного в детерминационном воздействии структур языка и дискурсивных практик на индивидуальное сознание. В рамках тенденции деперсонификации текста оформляется и более радикальная версия "смерти субъекта", а именно — парадигматическая фигура "смерти героя", т.е. центрального персонажа, фокусировавшего бы на себе семантическое пространство нарратива (К.Брук-Роуз). По оценке А.Роб-Грийе, "смерть" такого "устаревшего понятия", как "персонаж", "констатировалось много раз серьезнейшими публицистами", — и "ныне он превратился в мумию". Однако если "смертью Автора" оплачена возможность плюральности означивания и бесконечная верификация текстовой семантики, т.е. то, что Р.Барт назвал "рождением читателя", то, перенося акцент в интерпретации смыслопорождения с фигуры Автора на фигуру Читателя, философия постмодернизма отнюдь не конституирует последнего в качестве автономного субъекта классического типа. По формулировке Р.Барта, фигура читателя может быть рассмотрена в качестве "личного адреса" ничуть не более, нежели фигура Автора, ибо "читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что

образуют письменный текст". Собственно, по видению Деррида, "интерпретирующее Я" само по себе есть не более чем текст, сотканный из культурных универсалий и дискурсивных матриц, культурных кодов и интерпретационных конвенций. Подобно автору, читатель растворяется в процессуальности собственных дискурсивных практик, обусловленных внешними и не автохтонными по отношению к субъекту правилами, — по выражению М.Грессе, читатель уловлен "сетью культуры", т.е. той системой фундаментальных конвенций, которые диктуются универсалиями данной культурной традиции. Иными словами, читатель, как и автор, оказывается даже не "гостем", но "порождением текста". Если философский модернизм в лице Ницше оценивал "Я" в качестве "rendez-vous опытов", то для постмодернизма, напротив, характерен тезис о непреодолимом разрыве опыта как такового, с одной стороны, и носителя дискурса, в котором этот опыт может быть выражен, — с другой. Р.Барт, например, показывает во "Фрагментах любовного дискурса", что опыт, который декларируется в качестве имманентного, на самом деле выступает принципиально спекулятивным, — в качестве примера он приводит ситуацию так называемой "безумной любви": "Безумие. ("Я схожу с ума"). Это значит, что я безумен для того, чтобы пребывать в любви, но я отнюдь не безумен для того, чтобы сказать об этом, я раздваиваю свой образ". Таким образом, постмодернизм приходит к признанию того, что, по словам Бланшо, "никогда "я" не было субъектом опыта", а уж трансгрессивный опыт (см. Трансгрессия) тем более оценивается как "то, чего ни одно существующее не может достигнуть в первом лице". Таким образом, "субъект высказывания", — в системе отсчета постмодернизма, — "ни в коем случае не может совпадать с "субъектом совершившихся вчера поступков": по оценке Р.Барта, "содержащееся в дискурсе "я" более не является местом, где восстанавливается человеческая личность в непорочной цельности предварительно накопленного опыта". Это означает, что какова бы ни была цель дискурсивной процедуры, всегда — и в рамках

991

письма, и в рамках чтения — "субъект... не бывает экстерриториальным по отношению к своему дискурсу" (Р.Барт). Более того, фактически "ни в филогенетическом, ни в онтогенетическом плане человек не существует до языка", — в когнитивной плоскости это значит, что "язык учит нас понимать человека, а не наоборот" (Р.Барт). И, в конечном итоге, вербальная сфера, по Р.Барту, — это "та область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности". Очерчивая границы постмодернистского типа философствования, Фуко в качестве одного из важнейших признаков постмодернизма выделяет финальное "крушение философской субъективности, ее рассеивание внутри языка, который лишает ее господства, но множит ее лики в пространстве пробелов ..." Следует отметить, что, порывая с модернистским пафосом программной субъективности, постмодернизм преемственно развивает идеи, высказанные Хайдеггером и Сартром относительно вербальной артикуляции человеческого бытия. Так, ссылаясь на хайдеггеровский тезис о языке как "господине" человека, Сартр пишет: "язык действительно является господином человека, ... он формирует его личность и судьбу, ... законы языка, вместо того, чтобы быть всего лишь практическими рецептами коммуникации..., проявляются — подобно физическим законам — как необходимые условия, предшествующие человеку и формирующие его". Однако растворение субъекта в процессуальности дискурсивных практик — далеко не единственный регистр, в котором реализуется парадигмальная установка на "С.С.". Децентрация последнего характера для всех проблемных областей философии постмодернизма. Так, анализируя феномен аффекта, столь значимый в ряду предметных ориентации постмодерна, Ф.Джеймисон констатирует, что чувственная сфера в целом перестает быть центрированной и персонифицированной субъектом. Отказ от концепта "субъект" во многом связан с признанием в философии постмодернизма случайности феномена "Я". Как пишет Батай, "возможность моего "я" — в конечном счете, безумная недостоверность". Аналогично, анализируя предложенную Кlossовски модель индивидуальности как "непредвиденного случая", Делез полагает, что "индивидуальность должна осознать себя как событие, а осуществляющееся в себе событие — как другую индивидуальность", в силу чего "самотождественность индивидуальности" не может быть понята иначе, нежели случайная. Ссылаясь на Лиотара, Джеймисон постулирует в связи с этим так называемый эффект "угасания аффекта": "в настоящем не существует более Я, чтобы чувствовать ... Скорее, эти чувства — что, по Лиотару может быть лучше и точнее названо "интенсивностями" — сейчас текучи и имперсональны и имеют тенденцию к подчинению особого рода эйфории". Как гносеологически, так и социально ориентированные методологии, предлагаемые постмодернизмом, фундированы идеей отказа от самого концепта "субъект". Так, например, в генеалогии Фуко когнитивная программа в качестве условия своей реализации предполагает "принесение в жертву субъекта познания". Что же касается так называемых социальных ролей, предполагающих определенность их субъекта-исполнителя, то эти версии самоидентификации (как правило, вербально артикулированные да и не выходящие, собственно, за границы нарративных практик) есть не что иное, как маски, наличие которых отнюдь не гарантирует наличия скрытого за ними "Я", претендующего на статус идентичности, "поскольку эта идентичность, впрочем, довольно слабая, которую мы пытаемся застраховать и спрятать под маской, сама по себе лишь пародия: ее населяет множественность, в ней спорят несметные души; пересекаются и повелевают друг другом системы ... И в каждой из этих душ история откроем не забытую и всегда готовую возродиться идентичность, но сложную систему элементов, многочисленных, в свою очередь, различных, над которыми не властна никакая сила синтеза" (Фуко). В этом отношении

постмодернизм осмысливает себя как постулирующий "смерть самого субъекта" финальный "конец автономной ... монады, или Эго, или индивидуума", подвергнувшегося фундаментальной "децентрации" (Ф.Джеймисон). Следует, наконец, упомянуть развитую философией постмодернизма идею "смерти сверхчеловека" (Делез) и идею "смерти Бога" как окончательный финал философской презумпции конституированной субъективности. Таким образом, заявленная постмодернизмом идея "С.С." реализуется в полном объеме. Место субъекта занимает в постмодернизме то, что Делез определяет как "безличное ... поле, не имеющее формы синтетического сознания личности или субъективной самотождественности", а место "Я" — то, что постмодернизм (от Батая до Клоссовски) обозначает как "вакацию "я" — того "я", чья вакация испытывается в сознании, которое, уже не будучи ни в коей мере "я", само по себе есть его вакация". В этом отношении рефлексивно эксплицируемую Фуко попытку постмодернизма "выйти из философии субъекта" можно считать более чем успешной. Что касается современной версии артикуляции проблемы субъекта в постмодернистской философии, то для нее характерна программная ориентация на "воскрешение субъекта", т.е. возвращение в фокус исследовательской аналитики проблемных полей, центрированных вокруг феноменов индивидуальности (коммуникационная программа в кон-

992

тексте такого направления развития современной философии, как after-postmodernism). (См. также Анти-психологизм, "Смерть Автора", Скриптор, Бинаризм, After-postmodernism, "Воскрешение субъекта", Другой, Я.)

М.А. Можейко

СМЫСЛ и ЗНАЧЕНИЕ — понятия, задающие разные формы осуществления основной языковой связи "знак — означаемое" в процессах понимания и в системе языка.

СМЫСЛ и ЗНАЧЕНИЕ — понятия, задающие разные формы осуществления основной языковой связи "знак — означаемое" в процессах понимания и в системе языка. Содержание этих понятий в логике (логической семантике), лингвистике и семиотике различно. В логической семантике, в традиции, идущей от Фреге, 3. языкового выражения (предметным 3.) называют его денотат, т.е. тот предмет (или класс предметов), который обозначается этим выражением. С. же называют то мысленное содержание, которое выражается и усваивается при понимании языкового выражения. В классической формальной логике понятиям 3. и С. соответствуют понятия "объема" и "содержания". В лингвистике распространена другая различительная схема (т.наз. "треугольник Огдена-Ричардса"), где понятие 3. конкретизируется как лексическое 3. слова (языковое употребление), а С. — как субъективный образ, возникающий при понимании текста (речевое употребление). В различных философских подходах понятия С. и 3. также интерпретируются по-разному, а иногда и отождествляются. Так, в феноменологии акцент делается на интенциональной природе сознания, что обращает к феноменальности С. На феноменальном уровне С. и 3. естественно неразличимы и отождествляются с активностью самого сознания и формой его существования. В лингвистической философии (в традиции Витгенштейна) распространена трактовка 3. как "способа употребления" знаков в коммуникативных контекстах "языковых игр". В герменевтике С. и 3. рассматриваются в неразрывной связи с определенными историческими способами "истолкования" и "интерпретации". Особый подход к проблеме С. и 3. разрабатывался О.И.Генисаретским и Г.П.Щедровицким в рамках системо-мыследеятельностной (СМД) методологии. Предложенные ими понятийные схемы С. и 3. ориентированы, с одной стороны, на сосюрсовское различение речи и языка (синтагматики и парадигматики), а с другой стороны, на системодеятельностные представления и принципы. Идея деятельности рассматривалась Щедровицким как главный объяснительный принцип в отношении языковых и семиотических явлений, процессов коммуникации и понимания. В этом контексте проблема С. и 3. выступала как проблема объяснения знака как целостного образования в деятельности, и одновременно как популятивного объекта, имеющего множественные формы существования в процессах коммуникации и трансляции. В принятых в СМД-методологии системных различениях, С. — это структурное представление процессов понимания. С. есть структурный коррелят самого понимания, задающий, однако, согласно принципам системодеятельностного подхода, особую форму существования знаков, отличную от их существования в феноменальной процессуальности понимания. На уровне актов коммуникации эта форма существования реализуется неявно, через знание о С., т.е. через знание коммуницирующих людей о том, что С. — это общая соотнесенность и связь всех относящихся к понимаемой ситуации явлений. Это знание организует понимание таким образом, что человек может фиксировать функциональные характеристики элементов ситуации относительно друг друга и относительно ситуации в целом, и может устойчиво воспроизводить эти характеристики во вторичных текстах. Именно это обычно имеют в виду, когда говорят о том, что "понят смысл текста" или "ситуация осмысленна", т.е. речь идет о переводе структуры С. в набор функциональных характеристик текста и относящихся к ситуации предметов. Эта особенность С. осуществляется через знание о нем, открывает широкое поле для различных герменевтических стратегий, использующих разные наборы рамочных "знаний о С." для организации понимания в определенных культурно-исторических формах. Использование схем С.

в коммуникации значительно изменяет организацию интеллектуальных процессов, что является основой для разработки различных коммуникативных и интеллектуальных технологий. Если С. задает форму существования знаков и языковых выражений в актуальной коммуникации, то З. задает их форму существования в процессах трансляции, в системе культуры или, в терминах Соссюра, в системе языка. З. — это искусственные знаковые конструкции, выступающие как дополнительные культурные средства организации понимания. З. закрепляют нормативное содержание знаков и языковых выражений, фиксируемое в парадигматике. Возникая в системе трансляции культуры и языка, З. получают одновременно и вторичную форму существования в "знаниях З.", фиксирующих различные способы их употребления, и в таком качестве присутствуют в актуальной коммуникации. В целом, между С. и З. устанавливаются сложные отношения взаимного рефлексивного поглощения и имитации — З. имитируют фрагменты и связи структур С., при этом сами конструкции З. подлежат пониманию, порождая тем самым "вторичные" и "искусственные" С. С другой стороны, по отношению к З., С. выступают как их "оестествление" и реализация в ситуациях коммуника-

993

ции. С., в отличие от З., всегда ситуативны, связаны с феноменальным процессом понимания, поэтому помимо нормативного содержания З., они определяются множеством иных факторов: ситуацией, с которой связано понимание, самоопределением человека, его установками, ценностями и целями, знаниями, структурами деятельности и многим другим. В рамках современной философии постмодерна проблема С. и З. артикулируется в радикально ином ключе, что связано с базовой для постмодерна презумпцией "метафизики отсутствия" по отношению к тексту, подлежащему реконструкции "трансцендентного означаемого" (см. также **Знак, Нарратив, "Смерть субъекта", Пустой знак, Означивание, Означаемое, Означающее, Трансцендентальное означаемое**).

А.Ю. Бабайцев

"СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ ИСТОРИИ" ("Vom Ursprung und Ziel der Geschichte", 1949) — произведение Ясперса.

"СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ ИСТОРИИ" ("Vom Ursprung und Ziel der Geschichte", 1949) — произведение Ясперса. Ясперс выдвигает концепцию всемирно-исторического процесса, ориентированную на обнаружение его единства. Данное единство трактуется не как результат саморазвертывания некоей тотальности по жесткой схеме, но как общий итог смысловых проблем человека. Ясперс структурирует историю на четыре периода: доисторию, эпоху великих культур древности, "осевое время" и научно-техническую эпоху. Доистория — период овладения огнем ("прометеевская эпоха"), возникновения языков, начала использования орудий, возникновения "формирующего человека насилия над самим собой", образования групп и сообществ, возникновение мифа. В эту эпоху история и историческое сознание в собственном смысле слова отсутствуют, т.к. отсутствуют осознание истории, традиция, документация, осмысление своих корней и происходящих событий. Доисторическое становление человека есть формирование человека как вида, его результат — формирование биологически наследуемых свойств. История как таковая, по Ясперсу, возникает с возникновением в 5—3 тысячелетиях до н.э. высоких культур (шумеро-вавилонская и египетская культуры и эгейский мир; доарийская культура долины Инда; древний Китай). Непосредственными причинами начала истории Ясперс полагает создание централизованной государственной системы (в целях решения проблем ирригации), открытие письменности (и становление духовной аристократии писцов), возникновение народов, осознающих свое единство, с общим языком, общей культурой и общими мифами, использование лошади. Следующий исторический период — "осевое время" — связан с формированием духовных начал человечества в период 8—2 вв. до н.э. параллельно и независимо у "осевых народов", к которым относятся китайцы, индийцы, иранцы, иудеи и греки. Именно в этот период формируется современный антропологический тип в духовном, а не биологическом смысле. Прорыв "осевого времени" конституирует, согласно Ясперсу, превращение человека в "свободную личность на основе самосущей экзистенции". Мифологическое сознание разрушается, проблематизируя для человека его существование. В этот период творят Конфуций, Лао-Цзы, Будда, Заратустра, иудейские пророки, греческие мыслители. "Человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя перед пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного". Последствия "осевого времени" были фундаментальны для всего мира, а его окончательное значение, как полагает Ясперс, все еще не проявилось полностью. На этом этапе история становится мировой историей, историей единого человечества, в отличие от локальных историй предшествующего этапа. Становление научно-технической эпохи Ясперс относит к 17—18 вв. Наука и техника становятся принципиально новым фактором развития человечества. Возникновение науки Ясперс считает "тайной истории", но называет факторы, стимулировавшие ее возникновение. Их основой называется библейская религия, породившая дух стремления к истине, познанию мира и проходящего через сомнение борения за свои идеалы и принципы. Однако утрата глубинных смысложизненных ориентиров привела к негативным последствиям научно-

технического прогресса, к омассовлению, к нивелированию личности. Тем самым утрачивается связь человека с историей, с вершинами человеческого духа. Человек попадает под власть науки и техники, утрачивает контроль над ними ("демонизм техники"). Ситуация современного мира характеризуется доминированием масс, распадом традиционных ценностей, нигилистическими тенденциями в смысложизненной сфере. Корни этой ситуации Ясперс обнаруживает во влиянии Просвещения, Французской революции и философского идеализма. Преодоление негативных социокультурных тенденций связывается философом с принятием в качестве безусловной цели свободы. В современном мире достижению свободы могут способствовать идеи социализма, мирового порядка и веры. Социализм выражает принцип рационального планирования. Мировой порядок связан со становлением комплексного подхода к общим для всего мира проблемам. Это не мировая империя, но единство усилий

994

суверенных государств по решению глобальных проблем. Идея мирового порядка неосуществима без наличия веры, дарующей силу, терпимость и одухотворенность в деятельности. Согласно Ясперсу, вера не предполагает унификации верований; общей чертой всех верований в их отношении к мировому порядку может быть только принятие принципов мирового сообщества, в котором каждая вера обретет возможность раскрыться с помощью мирных духовных средств. Ясперс указывает на вероятность продвижения человечества к новой "осевой эпохе", конституирующей единство человечества на основах любви и свободной коммуникации.

М.Н. Мазаник

СОБЫТИЕ (со-бытие, со-бытийность)

СОБЫТИЕ (со-бытие, со-бытийность) — понятие философии 20 в., введение которого в дисциплинарный оборот знаменовало осуществление кардинальных ("поворотных" — от нем. *Kehre*, по Хайдеггеру) реконструкций традиционной метафизики. Как специальный термин, центрирует на себе новаторскую метафизическую процедуру разъяснения "скрытого отношения Бытия и Времени" (Хайдеггер), а также ряд важнейших проблемных полей (вопросы смысла, значения, сущности, бытия, времени и др.) философии постмодернизма. (Согласно Делезу, "... только события — идеальны. Пересмотр платонизма означает, прежде всего и главным образом, замену сущностей на события...") Исходную интенцию западноевропейского философствования на осмысление Бытия как "истины и С." (в контексте "деструкции метафизики") актуализировал Хайдеггер, переживший в начале 1930 разрыв с Гуссерлем и с этого времени сосредоточивший свое внимание на "критике разума". Стратегией и целью философского творчества Хайдеггера в последующий период явилась разработка такого мышления, в границах которого Бытие и Время выступали бы как обратимые термины и прочитывались бы одно в другом до такой степени, чтобы становиться неразделимыми. Несущая словоформная конструкция этого "поворота" — "С." ("*Ereignis*") — была проблематизирована и тематически разрабатывалась Хайдеггером в работе "Гельдерлин и сущность поэзии" (1937), а также — и главным образом — в более чем 500-страничном сочинении "Статьи по философии. О событии" (1936—1938, опубликовано в 1989, в 65 томе собрания его сочинений). Адекватную же понятийно-концептуальную интерпретацию термин "С." обрел лишь в таких исследованиях, как "Тождество и различие" (1957) и "На пути к языку" (1959). (Как отмечал Хайдеггер в "Письме о гуманизме", "язык метафизики не позволил мне выразить поворот от "Бытия и Времени" — к "Времени и Бытию" /третий раздел первой части "Бытия и Времени" — А.Г./"; частично же этот поворот уже просматривался в лекции Хайдеггера "О сущности истины".) Согласно Хайдеггеру, "исток" Бытия и Времени получил единственное верное имя — "С.", которое, "давая" и "забирая" их, позволяет им оставаться самими собой; С. — это в то же время не есть некое "высшее", поглощающее как Бытие, так и Время, понятие. Переход Хайдеггера от "трансцендентально-горизонтального" мышления "Бытия и Времени" к более позднему, "бытийно-историческому" мышлению может быть частично зафиксирован в динамике содержательной "нагруженности" слова "С." (сам Хайдеггер отмечал, что с 1936 "*Ereignis* — ведущее слово моего мышления"). Отношения логического порядка, — акцентировал Хайдеггер, — ничего не способны прояснить: Бытие и Время "исчезают" в С., в коем они взаимосоответствуют, и именно так обретают присущее им "собственное". По Хайдеггеру, "в посыле судьбы Бытия, в простирании Времени проявляет себя некое присвоение, некий перевод в свою собственность — Бытия как присутствия и Времени как сферы открытого, Бытия и Времени в их собственном. То, что определяет их обоих... в их собственном... в их взаимопринадлежности, мы назовем: событие — *das Ereignis*". "С." в качестве, по Хайдеггеру, "сути бытия" (при наличии и иной версии перевода: "своеение" — от корня "*-eigen-*", т.е. "свой", "собственный") выступает в качестве одного из возможных переводов данного немецкого слова. По мнению же самого Хайдеггера, оно — как "Логос" или "Дао" — непереводаемо. Процедуры семантического прояснения и содержательной экспликации Хайдеггером "*das Ereignis*" явили собой значимый компонент в его системных поисках языковых средств, наиболее применимых для преодоления фундаментальных терминов метафизики. Формулируя в первом приближении проблему того, что есть С., Хайдеггер особо подчеркивал, что в рамках традиционного смысла и синтаксиса С. оказывается позволено быть упорядоченным, вторичным и зависимым бытием. Бытие как С. в таком случае реально

оказывается парадигмально сопоставимым с традиционными метафизическими интерпретациями Бытия как идеи, actualitas и т.п. (Ср. схему Уайтхеда из его "Резюме" к книге "Понятие природы", 1920: "конкретные факты природы суть события, обнаруживающие определенную структуру своих взаимосвязей и определенные, присущие только им признаки". Разработав достаточно сложную иерархию С. — "воспринимающее С.", С. как "длительность", "активные обуславливающие С.", "пассивные обуславливающие С.", а также иерархию возможных отношений между ними, Уайтхед отказался от этого термина. После 1929 (сочинение "Процесс и реаль-

995

ность") данное понятие им практически не используется. Бездеформационное включение в термин "С." содержания осуществленной в С. ценности Уайтхеду не удалось.) Согласно Хайдеггеру, "С." не есть одно из обозначений Бытия, иерархически подчиненных основному понятию. С. у Хайдеггера не ограничено в пространстве и во времени, это — не происшествие, не случай, т.е. — не сущее. С. — не "житейское" С., ограниченное пространством и временем и отождествляемое с тотальностью, замкнутостью, с жестко заданными внешними и внутренними границами. С. — именно граница, с точки зрения которой "внутреннее" и "внешнее" имеют место. (Ср. с требованиями Делеза: а) "догматически не смешивать" С. с "сущностью"; б) "эмпирически" не осуществлять уподобления "идеального С." — его пространственно-временному осуществлению в положении вещей — т.е. не ассоциировать С. и "происшествие".) Бытие как С., по схеме Хайдеггера, подразумевает под этим "как": а) Бытие как позволение присутствовать, посланное "при" и "в сбывающемся" С.; б) Время, протяженное в сбывающемся С. В историко-философской ретроспективе Хайдеггер осмысливал тезис Аристотеля, в соответствии с которым "о бытии говорится многими способами". (Хайдеггер отмечал, что "бытие" в его понимании само "отказывается" от себя в пользу сущего, этот "отказ" результируется в том, что мышлению "подается-пасуется" его собственная история. Бытие же остается неотрефлексированным: "разговоры о конце метафизики, — отмечал Хайдеггер, — не должны склонять к мнению, будто философия покончила с метафизикой — наоборот, метафизика должна быть подана самой себе в собственной сущностной невозможности, и таким образом сама философия должна быть перенесена в свое другое начало".) По мнению Хайдеггера, прежде чем будет осуществимо установление общего основания "многозначности" Бытия, необходимо уяснить: "откуда же Бытие как таковое получает свое определение?" У представителей античной метафизики бытие, как правило, полагалось "постоянством в присутствии" и именно время задавало критерий его различения на "временное", "вневременное" и "надвременное" (см. **Эон**). Тем самым, как полагал Хайдеггер, вопрос о Бытии (как носителе различия — см. **Differance**) оказался развернутым в круг проблем о смысле Бытия как определяемого областью Времени. (Согласно аутентичной Самому Хайдеггеру формулировке: "Каким образом центральная проблематика всякой онтологии... коренится в явлении Времени?") Философскую реконструкцию С. в статусе общего истока генерации многообразных смыслов Бытия Хайдеггер на раннем этапе своего творчества попытался осуществить в рамках концепта

Dasein. Прояснение смысла Бытия в границах этого подхода изоморфно прояснению смыслового "измерения" самого вопрошающего — постижению в таком ракурсе существа самого человека, которое Хайдеггер и определяет как Dasein ("здесь бытие", "вот-бытие", "чистое присутствие до вещных определений"). Dasein характеризуется Хайдеггером "изначальной захваченностью", принадлежностью ("отнесенностью к") Бытию: Dasein онтологично — онтологично постольку, поскольку всегда пребывает в определенном — хотя и "смутном" — понимании Бытия. Согласно Хайдеггеру, Бытие и становится потенциально доступным для осмысления только через человеческое присутствие (Dasein). По мнению Хайдеггера этого периода собственной философской эволюции, идентичным методом обнаружения смысла Бытия мог выступить феноменологический анализ в духе парадигмы Гуссерля при условии элиминации из его структуры ряда терминов классического философствования ("субъект", "объект", "сознание", "идея", "познание" и т.п.). Хайдеггер предпринял попытку выработать адекватные понятийные средства описания Бытия экзистирующего сущего (Dasein) на основе категоризации самих модусов данного Бытия. В рамках исходной гипотезы Хайдеггера предельной, существенной характеристикой Dasein правомерно полагать его темпоральность и конечность. По Хайдеггеру, связанность смысла Бытия и темпоральных структур экзистенции, взаимообусловленных с целостностью мира, осуществляется в "заботе" (Sorge), объединяющей три главных характеристики Dasein: 1) "быть-впереди-себя" (экзистенциальность); 2) "уже-быть-в-мире" (фактуальность); 3) "быть-при-внутримировом сущем". Хайдеггер отмечал потенциальную возможную двойственность подобной временной ориентации: ориентация на настоящее, согласно его мнению, подчиняя себе как прошлое, так и будущее, разрывает подлинную темпоральность и трансформирует ее в последовательный ряд моментов "теперь". Темпоральность оказывается тем самым условием возможности Dasein-экзистенции, разворачивая его в его же пределах. Понимание Бытия в категориально-понятийной сетке "Dasein", казалось, само по себе проектирует Бытие на Время: по мысли Хайдеггера, "... посредством несокрытости, обоснованной в экстатически растянутой темпоральности, Dasein получает время". Тем не менее, для Хайдеггера стало очевидным: желаемый "поворот" невозможно осуществить языком Dasein, содержащим ряд редукций феноменологического порядка (в частности, термин "трансцендентальный горизонт"). Главный же вывод, требовавший адекватного описания новаторскими языковыми средствами и составивший суть "Бытия и Времени", содержал в себе

высокоэвристичное предположение о том, что Бытие не является чем-то иным по сравнению с Временем — последнее осмыслялось Хайдеггером как имя "истины" Бытия, где данная истина суть "сущностное" Бытие и тем самым само это Бытие. Искомый "поворот" был реализован Хайдеггером при помощи иных языковых средств: единство Бытия и Времени были описаны им в акцентированно нетрадиционных, углубленных терминах — "посыл" и "просвет" простираения. Эти понятия, по Хайдеггеру, взаимно: а) принадлежат друг другу, б) отсылают к сущности Времени, в) описывают процесс несокрытости, истины Бытия. Оба термина содержали отсылку к "высшему сокрытию". Это "принадлежание" и "произведение" в контекстах взаимной игры "присутствия"/"отсутствия", по схеме Хайдеггера, неизменно сохраняются в соответствии и называются С. По логике размышлений Хайдеггера, присутствие, как правило, используется озабоченностью сущим и пренебрежением к Бытию в качестве языка выражения онтологического различия Бытия и сущего, т.е. представления того, что присутствует. В виде "позволения присутствовать" Бытие принадлежит введению в "открытость" посредством осуществления раскрытия "непотаенности". История метафизики, по Хайдеггеру, принципиально редуцируема к моделированию различных способов раскрытия непотаенности, к каталогизации богатства изменений Бытия. Присутствие Бытия дается ему, по мысли Хайдеггера, "дарением" ("в качестве позволения присутствовать Бытие принадлежит открытию, и будучи даром раскрытия, удерживается в дарении"). Относительно Бытия и сущего, С. выступает у Хайдеггера нефеноменологизируемым основанием, которое в силу собственного способа данности — "дара" — объясняет также и онтико-онтологическое различие. Бытие, чтобы быть даром бытия, всегда уже бытие сущего: в смысле принадлежности, становления соответствия, собственности изначального бытия. Богатство изменений Бытия, как полагал Хайдеггер, определяется, исходя из того способа, "каким дано бытие". Давание, которое "удерживается и уклоняется", Хайдеггер именовал "посылом". С. как "посыл" позволяет "отпускание", "высвобождение", санкцию выхода свободной игре. Посыл, как временной термин Бытия, характеризуется Хайдеггером как "давание", но Бытие при этом удерживается, оставаясь сокрытым. В таком контексте Бытие и любое его изменение суть "ниспосланные": основополагающей же чертой "посыла" является у Хайдеггера эпоха как "себя-удержание-от-проявления". Бытие, являющееся как "посыл", "приоткрывается" в собственных эпохальных проявлениях: идеях, целеполаганиях, "воле к власти". Удержание же Бытия в эпохальной истории становится

возможным, по Хайдеггеру, в его ипостаси "уклоняющегося посыла". Дополнением интерпретации природы С. в его пространственной ипостаси ("посыл") выступило у Хайдеггера введение в оборот словоформы "просвет простираения" — бытийно-исторического термина Времени, обозначающего тот "интервал" или "темпоральный объем", внутри коего сущие могут "представлять" себя и то открытое пространство, которое гарантирует доступ к ним. "Просвет" как бытийный термин Времени характеризуется Хайдеггером как простираение. По Хайдеггеру, "просвет" есть создание временного пространства — перманентно расширяющейся открытости, обеспечивающей выход свободной игре и позволяющей настоящему иметь место, обеспечивая тем самым сущему возможность присутствия. (Как отмечал Хайдеггер, "... лишь то, что мы, составляя вот-бытие, основываем и создаем и, создавая, позволяем атаковать нас — только это может быть чем-то истинным, открываемым и вследствие этого познанным и осознанным. Наше знание простирается лишь настолько, насколько простирается выстаивание в вот-бытии, а это означает, сила сокрытия истины в образовавшееся сущее".) "Собственное" Времени реализуется в выведении в открытость прошедшего, настоящего и будущего, само же "собственное" (ср. с версией перевода — "С.") при этом удерживается, оставаясь сокрытым. Поскольку "посыл" Бытия покоится в "простираении" Времени, постольку в С. обнаруживается "о-своение" (сбережение своего "собственного"), отсваивающего, отчуждающего самое себя. Так как С., по мысли Хайдеггера, "осваивает/отсваивает", оно остается как неопределенное "есть" прафеномена Бытия и Времени, дающее и учреждающее языки дара (давания) и получения (забирания). Соответствие Бытия и Времени у Хайдеггера означает — как "давать", так и "забирать". С. тем самым выступает взаимосоответствующей областью дарения и забирания "уникальности" как параметра различных феноменов (в том числе и бытийных), которые в то же время универсальны. В качестве стихии, "обеспечивающей возможность", просвет есть не только то, внутри чего сущие представляют себя, но также и то, вследствие чего появляются вещи. (Ср.: поскольку настоящее время в традиционной метафизике всегда выступало как привилегированное, Dasein отождествлялось ранним Хайдеггером с "просветом", т.е. по сути своей временным процессом.) Единство "посыла" и "просвета" простираения в рамках парадигмы единства Времени и Бытия представлялось Хайдеггеру на завершающем этапе философского творчества (лекция "Время и Бытие" — 1962) следующим образом: Время дано в С. в качестве "представления присутствия", которое простирается и так обуслов-

ливает временное пространство. Собственное временного пространства конституируется в просвете "притягивающих" друг друга настоящего, прошлого и будущего. Эти измерения Времени устанавливают три модуса протяжения и представления присутствия. В системе отношения протяжения друг к другу три измерения Времени продуцируют не только игру присутствия и отсутствия, но и проясняют также поле игры времени. Эта игра противоположностей — сфера власти четвертого измерения, в котором достигается

единство подлинного Времени, которое поясняет три измерения, держа одновременно их разделенными и в состоянии "сближающей близости". Последняя в одно и то же время отказывает прошедшему в наступлении в качестве настоящего, и обуздывает будущее тем, что задерживает настоящее в его ходе, тем самым скрывая/открывая собственно настоящее. Согласно Хайдеггеру, "подлинное Время является близостью присутствия, объединяющей своим тройным просветом простирания из настоящего, прошедшего и будущего". По версии Хайдеггера, посыл, в границах которого раскрывается позволение присутствовать, фундируется в простирании времени. С. этого посыла суть просвет протяжения, выдающее присутствие за "открытое". Посыл бытия и просвет простирания времени и соответствуют друг другу в С. Согласно Хайдеггеру, "посыл бытия покоится в раскрывающемся просвете — простирании множественного присутствия в открытой сфере временного пространства. Простираение же, нераздельно с посылом, покоится в событии". "Собственное" же, характеризующее С., — было определено Хайдеггером как ипостась "покоиться". "Человеческое измерение" философии С. у Хайдеггера выражалось в использовании понятия "С." в качестве своеобразного индикатора динамики отношений между человеком и Бытием. С. становится "С. пришествия Бытия, побеждающего человека", "С. Бытия, вторгающегося в людские предприятия". На основе этого пришествующего Бытия С., по Хайдеггеру, устанавливает и обуславливает установление, связывает и фиксирует, предполагает и рас-полагает: внутри Бытия вычленяются человек и сущие, сохраняющие себя. С. выступает тем самым как "убежище" человека и сущих. Выстаивая в сфере просвета простирания Времени, человек воспринимает Бытие, осуществляется в себе самом. С. в трактовке Хайдеггера суть сфера взаимопринадлежности человека и Бытия в своей сущности: человек в своем осуществлении трансформируется в статус собственности — лишь посредством затребования в собственность изначального Бытия человек оказывается допущенным в С. Осуществляя экспликацию понятия "С." в контексте концепций смыслопорождения, Делез подчеркивает, что поскольку: 1) смысл не существует вне выражающего его предложения; 2) то, что выражено, не существует вне своего выражения; 3) смысл не столько существует, сколько "упорствует и обитает"; 4) смысл полностью не сливается с предложением, ибо в нем есть нечто ("объективное"), всецело отличающееся от предложения; 5) смысл придаваем в качестве атрибута — не вещам, а предложениям (атрибут предложения — он же предикат — "зеленый") — постольку: атрибут вещи суть С., выраженное глаголом; С. — атрибут той вещи, на которую указывает субъект, или того положения вещей, которое обозначается всем предложением. В соответствии с канвой интерпретаций Делеза, логический атрибут не сливается ни с физическим положением вещей, ни с его качеством или отношением. Атрибут — не бытие, не определяет бытие; он — сверх-бытие. Атрибут не существует вне предложения, которое выражает его, обозначая вещь. Смысл — это одновременно и выражаемое, т.е. выраженное предложением, и атрибут положения вещей; граница предложений и вещей (aliquid), обладающий сразу и сверх-бытием и "упорством" (минимумом бытия, который и побуждает упорство) (ср. аналогичное — у Мейнонга). В целом в рамках схемы Делеза С. суть то, что *подает нам знаки и ожидает нас*. Человек должен переродиться дабы соответствовать "красоте и величию события" как *его мысли*, с тем, чтобы "... стать достойным того, что происходит с нами, а значит желать и освободить событие, стать результатом собственных событий". По Делезу, "воля к С." есть "высвобождение его вечной истины, которая, словно огонь, питает событие". (Важно обратить внимание на следующее: в западно-европейской философской традиции фигурируют два взаимоисключающих тезиса о природе С. А именно: по Делезу, "само действие есть результат С.". По Сартру же, "событие есть факт человеческой субъективности... есть результирующая наших действий". Очевидно, что данные формулировки взаимодополнительны и ни одна из них не может быть признана более предпочтительной нежели другая.) Высокая степень эвристичности подобных интерпретаций С. как смысла и С. как компонента мирообъясняющих оппозиций, отношений, соотношений, логических схем становится еще более очевидной в контексте хайдеггерианской логики, эксплицирующей логистико-метафизический ранг термина "С.". Если, согласно философии Хайдеггера, сущие обособываются как сущие (в собственном Бытии) посредством отсылки к Бытию в качестве референта и если Бытие как "трансцендентальное означаемое" не исчерпывает эту референциальную функцию, следовательно, С. позволительно трактовать (в стилистике феноменологических теоретических конструкторов) как некую "интен-

циональность без интентума". Ибо: сущее в своем Бытии всегда отсылается к бытию-истине, бытию-смыслу — как к "Идее", "воле к власти" и пр., — но эта отсылка никогда не исчерпываема сопряженным и соотносимым референтом. Референтом С. в рамках категориально-понятийных сеток философии постмодернизма выступает "различие", отношение к Другому, а также к иному С. По Делезу, смысл и есть С. при условии, что оно не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в положении вещей. С., по самой сути принадлежащее языку, в таком контексте и есть смысл как таковой. (Ср. у Хайдеггера: если С. призвано эксплицировать онтологический статус или иллюзию Бытия и сущего, то лишь потому, что оно не является феноменом. С. не дано, а есть. Как таковое оно не "является", не "выходит" в присутствие, а поэтому не может выступать как объект восприятия или как цель идеации как "промысла" интуиции. С. "ускользает" от феноменологизации: традиционная терминология родовидовых отношений отнюдь не

объясняет необходимость С. С., само будучи границей Бытия, маргинализирует последнее. С. лишено онтологического статуса и в качестве границы: относительно Бытия С. описывается как "присутствие отсутствия", или как "прибытие отсутствия". Его явление тождественно его исчезновению. Но даже если С., по мысли Хайдеггера, прекращает являться фактически, оно не затрагивается в своем бытийственной ипостаси. Именно эта возможность "исчезновения", "ускользания", не тождественных уничтожению, характеризует, согласно Хайдеггеру, статус С. в отношении к иным феноменам, в том числе и к Бытию.) Как отмечал Бланшо: "Событие — это провал настоящего, время без настоящего, с которым у меня нет связи, и в направлении которого я не способен проецировать себя. Ибо в нем Я не умирает. Я утратило способность умереть. В этом провале "умирается" — вечно умирается, но никогда не удастся умереть". Согласно Делезу, "идеальное С." есть совокупность сингулярностей, сингулярных точек, характеризующих математическую кривую, физическое положение вещей, психологическую или нравственную личность. Это — поворотные пункты и точки сгибов (см. **Складка**), точки плавления и кипения, точки слез и смеха, болезни и здоровья... Их не следует смешивать ни с личностью, выражающей себя в дискурсе, ни с индивидуальностью положения вещей, обозначаемого предложением, ни с обобщенностью или универсальностью понятия, означаемого фигурой или кривой... Сингулярность С. — доиндивидуальна, нелична, аконцептуальна — нейтральна. Если же сингулярностями выступают переменные идеальные С., то они, по мысли Делеза, коммуницируют в одном и

том же С., которое без конца распределяет их, тогда как их трансформации формируют и историю. Именно С. обладают вечной истиной, неизменно пребывая в безграничном Зоне, в Инфинитиве. (Ср. описание Новалисом двух "типов" С.: "идеального" и "реального и несовершенного", — как, например, "идеальный" Протестантизм и "реальное" лютеранство.) Модусом С., согласно Делезу, выступает "проблематическое": С. имеют дело исключительно с проблемами и определяют их условия. (Ср., по Делезу, разведение у Прокла: с одной стороны, определение проблемы посредством С., призванных воздействовать на логическую материю — рассеяние, присоединение, удаление и т.п.; с другой — случай теорем, имеющих дело со свойствами, дедуцируемыми из самой сущности.) С. сами по себе — проблематическое и проблематизирующее: их можно обсуждать только в контексте тех проблем, чьи условия и определены этими С. С. в этом ракурсе осмысления суть сингулярности, развернутые в проблематическом поле, в окрестности которого происходит отбор решений. (Ср. и Гемпель, и Поппер, как правило, обозначают объясняемый объект словом "С.", никаким образом это не поясняя.) Если же, по версии Делеза, решение снимает проблему, она остается в Идее, связывающей проблему с ее условиями и организующей генезис решения как такового. Без этой Идеи решение не имело бы смысла. Проблематическое в С. являет собой тем самым и объективную категорию познания, и объективный вид бытия. (Ср. у Канта: проблематическое — истинный объект Идеи, неустранимый горизонт всего, что происходит и является.) Попытку осуществления корректной постановки данной проблемы осуществлял, по гипотезе Делеза, Дж.Джойс. Именно Джойс стремился придать смысл традиционному методу вопросов и ответов, дублирующему метод проблем: но Джойсу, "выпытывание" (именно оно) обосновывает "проблематическое". По схеме Джойса, "вопрос разворачивается в проблемы, а проблемы сворачиваются в некоем фундаментальном вопросе". Решения не подавляют проблем, а, напротив, открывают в них (в событиях) присущие им условия, без которых проблемы не имели бы смысла. Ответы, в свою очередь, вовсе не подавляют и даже не нейтрализуют вопрос, упорно сохраняющийся во всех ответах. Проблема и вопрос, таким образом, обозначают идеальные объективности — С., обладающие минимумом бытия (ср. "загадки без разгадки" в "Алисе" Кэрролла). По Делезу, у С. иная природа, чем у действий и страданий тел. Но С. вытекает из них: смысл — это результат реализации телесных причин и их комбинаций. Причина всегда может пресечь С. Бестелесный смысл — результат действий и страданий тела — сохраняет свое отли-

999

чие от телесной причины лишь в той мере, в какой он связан на поверхности с квазипричинами, которые сами бестелесны. (Ср., по Делезу, в стоицизме: С. подчиняется двойной каузальности, отсылая, с одной стороны, к "смесям тел", выступающим в роли его причины; а с другой — к иным же С., которые суть его квазипричины. — См. у Климента Александрийского: "...стоики говорят, что тело — это причина в буквальном смысле; но бестелесное — метафизическим образом — выступает в виде причины".) По версии Делеза, С. — как смысл — отсылает к парадоксальному элементу, проникающему всюду как "нонсенс" или как случайная точка и действующему при этом как квазипричина, обеспечивающая полную автономию эффекта. Вернувшись же на поверхность, мудрец, согласно Делезу, открывает объекты-С., коммуницирующие в пустоте, образующей их субстанцию — Зон, где они проступают и развиваются, никогда не заполняя его. (Ср. делезовскую интерпретацию идеи стоиков: "...пустота как и сверх-бытие, и "упорство". Если бестелесные С. — это логические атрибуты бытия и тел, то пустота подобна субстанции таких атрибутов. Она по природе отличается от телесной субстанции в том смысле, что нельзя даже сказать, что мир находится "в" пустоте. С. — это тождество формы и пустоты. С. — не объект денотации, а, скорее, объект выражения, — то, что может быть выражено. Оно — не-настоящее, а всегда либо то, что уже в прошлом, либо то, что вот-вот произойдет.) В ходе анализа перспектив обретения рядом понятий современного философствования категориального статуса особо отмечается высокий уровень объяснительной силы и значимый потенциал концептуализации, присущий термину "С.": как

интенциональности без интентума, как референциальности без референта, обладающей большой силой формализации, поскольку отношение к Другому служит объяснительной матрицей возможности референциальности и интенциональности как поверхностного эффекта. Любое С., как известно, подразумевает момент собственного осуществления в настоящем, когда оно воплощается в положении вещей, в индивидуальности или личности ("... и вот наступил момент, когда..." — Делез). (Ср. у Витгенштейна: "смерть не событие жизни. Человек не испытывает смерть.") По метафорическому образу Ж.Боске: "Что касается событий моей жизни, то с ними было всё в порядке, пока я не сделал их своими. Переживать их — значит невольно отождествиться с ними — как если бы они вбирали в себя самое лучшее и совершенное, что есть во мне... Надо стать хозяином своих несчастий, научиться воплощать совершенство и блеск..." Необходимо стать результатом собственных С., а не действий, ибо действие само есть результат С. (Делез приводит

фрагмент эссе К.Роя о поэте Гинсберге: "Психопатология, которую осваивает поэт — это не некое злое маленькое происшествие личной судьбы, не индивидуальный несчастный случай. Это не грузовичок молочника, задавивший его и бросивший на произвол судьбы, — это всадники Черной Сотни, устроившие погром своих предков в гетто Вильны... Удары сыпятся на головы не в уличных скандалах, а когда полиция разгоняет демонстрантов. ... Если поэт рыдает, оглохший гений, то потому, что это бомбы Герники и Ханоя оглушили его".) Только свободный человек, по мнению Делеза, постигает все насилие в единичном акте насилия и всякое смертельное С. в одном С. (в котором больше нет места происшествию), которое осуждает и отменяет власть озлобления в индивидуальности так же, как и власть подавления в обществе.

А.А. Грицанов

СОБЫТИЙНОСТЬ

СОБЫТИЙНОСТЬ — понятие, введенное философией постмодернизма в контексте отказа от линейной версии прочтения исторического процесса и фиксирующее в своем содержании историческую темпоральность, открытую для конфигурирования в качестве релятивно-плюральных причинно-следственных событийных рядов, развернутых из прошлого — через настоящее — в будущее. Если при переходе от традиционной культуры к классической осевой семантический вектор развития представлений о времени разворачивается как переход от циклической временной модели к линейной, то современный переход к культуре постмодерна знаменуется радикальным отказом философии от линейной концепции времени. Последняя оценивается как метанаррация и в этом качестве подвергается десакрализации: так, в оценке Бодрийяра, "история — это наш утраченный референт, то есть наш миф". Понимание истории как линейного разворачивания С. из прошлого в будущее, предполагающее усмотрение в последовательности событий однозначной принудительной каузальности (см. "Смерть Бога") и вытекающей из этого возможности одного (так называемого правильного) прочтения события, сменяются в постмодернизме установкой на интерпретационную плюральность нарративной (см. Нарратив) истории: как пишет Бодрийяр, "история была могучим мифом... который поддерживал одновременно возможность "объективной" связности причин и событий и возможность нарративной связности дискурса", — не случайно "век истории — это также и век романа". Исходной посылкой построения нелинейной модели исторической темпоральности выступает радикальный отказ от классической дифференциации прошлого, настоящего и будущего как трех однопорядко-

1000

вых темпоральных модальностей: по словам Делеза, "прошлое, настоящее и будущее — отнюдь не три части одной временности. Скорее, они формируют два прочтения времени, каждое из которых полноценно и исключает другое". Постулируемая Делезом принципиальная невозможность адекватного и исчерпывающего схватывания феномена временности в рамках линейных представлений не исключает, однако, признания линейности как одного из возможных (частных) вариантов осуществления (и, соответственно, прочтения) темпоральности. Предложенная постмодернизмом модель исторического времени являет собой, по мысли Делеза, более общий по сравнению со сложившимся вариант трактовки темпоральности, предполагающий, по меньшей мере, две возможных (и взаимоисключающих) проекции ее интерпретации. Итак, по Делезу, концептуально возможно двоякое видение исторического времени: "есть два времени: одно составлено только из сплетающихся настоящих, а другое постоянно разлагается на растянутые прошлые и будущие". Первая из зафиксированных временных ипостасей обозначается Делезом как "Хронос" — "физический и циклический Хронос изменяющегося настоящего" — во всей его полноте, отсутствии однозначной упорядоченности и открытости для формирования различных и многочисленных событийных цепочек, тянущихся из прошлого через настоящее в будущее. Каждая из таких цепочек, в свою очередь, обозначается Делезом как "Эон", т.е. "тропинка, простирающаяся вперед и назад". И если Хронос моделирует и репрезентирует в себе циклические аспекты темпоральности, то Эон — аспекты векторно линейной упорядоченности: по Делезу, время Хроноса "циклично... и зависит от материи, которая ограничивает и заполняет его", в то время как каждая отдельная событийная цепочка — это "бестелесный Эон, который развернулся, стал автономным, освободился от собственной материи, ускользая в двух смыслах-направлениях сразу: в прошлое и в будущее". Двигаясь в метафорике фундаментального для

постмодерна смыслообраза лабиринта, Делез фиксирует, что лабиринт исторического времени принципиально ризоморфен (см. **Ризома**): событийная развертка времени в Эоне никогда не обретает статуса универсальности — это одна из возможных версий течения исторического времени, ни в коей мере не претендующая на статус истории как таковой и сосуществующая в ряду равновозможных Эонов с другими версиями эволюции. Таким образом, Хронос являет собою типичную экземплификацию ризоморфной среды, в то время как Эоны в своей плюральности сопоставимы с плато ризомы, конкретными версиями текстовой семантики и т.п. Характеризуясь всеми чертами, присущими концепциям, развиваемым в традиции постмодернистского стиля философствования, модель исторического времени Делеза, тем не менее, удерживает в содержании базовых терминов соответствующие коннотации, связанные с функционированием последних в контексте философской традиции. Прежде всего, это касается трактовки Эона, т.е. "века" — как в смысле нейтрального хронологического отрезка, так и в смысле событийно наполненной и потому конкретно-определенной судьбы. В античной натурфилософии он понимался в качестве одного из возможных вариантов свершения космического цикла от его становления до деструкции (от "эонизации" до "апейронизации"). В свое время данный подход радикально модифицировал центральную для доэлейской натурфилософии проблему соотношения единого и многого, переведя ее на более абстрактный уровень осмысления и специфицировав в качестве проблемы соотношения вечности (т.е. неизменно пребывающего и все в себе содержащего "архэ" как бытия), с одной стороны, и преходящей временности последовательно разворачивающихся плюральных эонов (как бывания) — с другой. В соответствии с этим историко-философским контекстом, понятие Хроноса коннотируется у Делеза с актуальной бесконечностью, а Эона — с потенциальной. Указанное различие Хроноса и Эона (по критерию специфики характеризующих их вариантов осуществления бесконечности) находит свое наглядное проявление в интерпретации Делезом феномена настоящего. Применительно к Хроносу можно говорить об актуальной бесконечности, и настоящее характеризуется применительно к нему всей полнотой материальной С.: "настоящее — это все; прошлое и будущее указывают только на относительную разницу между двумя настоящими". И в этом отношении, по Делезу, "согласно Хроносу, только настоящее существует во времени. ...Всякое будущее и прошлое таковы лишь в отношении к определенному настоящему... но при этом принадлежат более обширному настоящему. Всегда есть более обширное настоящее, вбирающее в себя прошлое и будущее". Что же касается Эона, то применительно к нему уместно говорить о бесконечности потенциальной, и настоящее в этом контексте фактически лишается событийной наполненности, утрачивая традиционный онтологический статус: "настоящее — это ничто, чистый математический момент, ...выражающий прошлое и будущее, на которые оно разделено". По определению Делеза, "величайшее настоящее, божественное настоящее — это великая смесь, всеединство телесных причин". И если исходная "смесь" интерпретируется Делезом как хаотическая совокупность изолированных друг от друга сингулярных событий, сосуществующих в тотальном "настоящем"

1001

(Хронос или "глубина"), то "на поверхности" могут наблюдаться "Эоны" — ряды событий, организованные на основе определенных отношений сингулярностей друг к другу, т.е. связанные и семантически значимые событийные последовательности: "Что же мудрец находит на поверхности? — ...Объекты-события, коммуницирующие в пустоте". Оформление Эона осмыслено Делезом как конституирование семантически значимой "событийной серии", т.е. особого расположения событий друг относительно друга, что задает их определенную хронологическую последовательность, в рамках которой как отдельное событие обретает семантическую значимость, так и Эон — историческую определенность ("смысл сосредоточен на линии Эона"). Механизмом этого конституирования единства событийной серии выступают кооперативные взаимодействия отдельных сингулярностей: по словам Делеза, "судьба — это ...прежде всего единство и связь... между событиями формируются отношения молчаливой совместимости или несовместимости". — Иными словами, событийно значимая макроорганизация Эона обусловлена кооперацией сингулярностей на микроуровне темпоральности: "метаморфозы и перераспределения сингулярностей формируют историю. Каждая комбинация и каждое распределение — это событие". Для иллюстрации собственной концепции Делез обращается к монадологии Лейбница, в частности — к интерпретации последним монады в качестве "зеркала Вселенной": единичные монады приводятся Делезом в соответствие с сингулярными событиями. В этой системе отсчета каждая монада в трактовке Делеза "улавливает и "ясно" выражает только определенное число сингулярностей, а именно те сингулярности, в окрестности которых она задана". Эон обретает качество исторического единства ("идеальное событие" или "Событие" с большой буквы как макросмысл истории) именно благодаря "коммуникации событий", т.е. координации между собой единичных составляющих его событий (сингулярностей микроуровня), семантической соотнесенности их друг с другом в качестве причин и следствий, заставляющей их "коммуницировать между собой": "сингулярные точки каждого события распределяются на этой /прочерченной случайной точкой — *М.М.И* линии, всегда соотносясь со случайной точкой, которая бесконечно дробит их и заставляет коммуницировать друг с другом и которая распространяет ее, вытягивает их по всей линии. Каждое событие коммуницирует со всеми другими, и все вместе они формируют одно Событие — событие Эона". Анализируя процесс возникновения соотношений (кооперации, координации, взаимной коррекции) между событиями, Делез задается вопросом, каким образом и благодаря ка-

кому механизму "между событиями формируются внешние отношения молчаливой совместимости... Почему одно событие совместимо или несовместимо с другими? Ссылаться на каузальность нельзя, ибо роль здесь идет об отношении эффектов между собой ...Тут скорее сцепление не причинных соответствий, образующих систему отголосков, повторений и резонансов, систему знаков ...выражающая квазипричинность, а никак не принудительная каузальность". — Событийные ряды формируются в качестве результирующих состояний кооперативных процессов ("непричинных соответствий" и "резонансов") сингулярных событий на микро-уровне самоорганизующейся темпоральной среды. Последняя, собственно, и репрезентирует, по Делезу, "Событие" с большой буквы: "то, что вершит судьбу на уровне событий; то, что заставляет одно событие повторять другое, несмотря на все их различие; то, в силу чего жизнь складывается из одного и того же События, несмотря на пестроту происходящего... то, из-за чего в ней звучит одна и та же песня, на какие бы слова и лады ее ни перекладывали — все это происходит помимо связи причины и эффекта". Таким образом, отвергая презумпцию принудительной каузальности, Делез усматривает смыслопорождающий потенциал именно в процессе "коммуникации событий". — Речь идет о "коннекциях", создающих "связность, некий синтез последовательности, налагаемый на отдельные серии", о "конъюнкциях", благодаря которым "осуществляется синтез сосуществования и координации между двумя разнородными сериями, и которые непосредственно несут на себе относительный смысл этих серий", и т.п. Согласно Делезу, кооперативность событий, т.е. координация их позиций в Эоне, обеспечивает хронологически организованное выстраивание событийного смысла и, в свою очередь, обеспечивается за счет так называемой "циркуляции смысла", синтезирующей отдельные прото-смыслы сингулярных событий в единую семантику (макросмысл) истории. В принципе подобное "циркулирующее" событие (равно как и слово в текстовом контексте) — "это пустое место, пустая полка, пустое слово... Рефрен песни, проходящий через все ее куплеты и вынуждающий их коммуницировать". Таким образом, интегральное, видимое "бытие — это уникальное событие, в котором все события коммуницируют друг с другом". Благодаря кооперативной интеграции отдельных сингулярностей, событийная среда реагирует и проявляет себя как целое: "нет ничего, кроме События — одного лишь События, *Eventum tantum* для всех противоположностей, которое коммуницирует с самим собой... и резонирует сквозь все свои разрывы". Именно за счет "коммуникации событий" возможно, по Делезу, "Единогласие Бытия... —

1002

утверждение всех шансов в единичном моменте, уникальный бросок всех метаний кости, одно — Единственное Бытие всех форм и всех времен, ...единственный голос гула всех голосов, отзвук всех капель воды в море". В итоге концепция Делеза конституирует интегральное "Единогласие Бытия" как живущее на фундаменте кооперированных и коммуницирующих между собой сингулярностей: "чистое событие, коммуницирующее со всеми другими событиями и возвращающееся к себе через все другие события и со всеми другими событиями". Важную роль в процессе формирования Эона играют так называемые особые точки (или "пункты проблематизации"), своего рода фокусы семантического тяготения оформляющихся событийных серий, вокруг которых разрозненные отдельные события организуются в исполненные смыслом последовательности. Делез обозначает их как "узкие места, узлы, преддверия и центры; точки плавления, конденсации и кипения; точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности". Важнейшим свойством упомянутых выше "точек проблематизации" выступает также то, что они выступают своего рода пунктами версификации или ветвления разворачивающейся процессуальности событийно наполненного времени, что интерпретируется Делезом как способ бытия, альтернативный регулируемому линейным детерминизмом: "каждой серии структуры соответствует совокупность сингулярностей. И наоборот, каждая сингулярность — источник расширения серий в направлении окрестности другой сингулярности. В этом смысле в структуре содержится не только несколько расходящихся серий, но каждая серия сама задается несколькими сходящимися под-сериями". Делез фиксирует факт отношений своего рода "первичной событийной несовместимости", т.е. конституирует различие онтологического статуса так называемых "со-возможных" и "не-совозможных" событий. Моделируя (наряду с "со-возможными" событийными сериями) наличие серий "не-совозможных", Делез фактически задает ситуацию бифуркационного выбора в разворачивании темпоральности: события "не-совозможны, если серии расходятся в окрестностях задающих их сингулярностей", однако одна и та же темпоральная точка может оказаться истоком принципиально различных и не-совозможных Эонов, каждый из которых, тем не менее, выступает в качестве возможного. В качестве необходимого для конституирования событийного ряда (оформления или "развязывания" Эона) условия Делез полагает так называемое "потрясение" или "умопомешательство" темпоральной среды, т.е. ее аффективное состояние. Согласно Делезу, именно аффективное потрясение темпоральной среды — Хроноса

— дает начало разворачиванию того или иного Эона: "но откуда именно он черпает свою меру?.. Не происходит ли фундаментального потрясения настоящего, то есть основы, опрокидывающей и сметающей всякую меру, — умопомешательства глубины, ускользающей от настоящего?". Вместе с тем в качестве необходимого для конституирования Эона условия Делез полагает вписанность его до поры рассеянной вне единого смысла С. в лоно Хроноса, т.е. наличие внешнего по отношению к нему событийного контекста. — Лишь при условии активного взаимодействия между структурирующейся С. и внешней темпоральностью возможно формирование Эона: "...два процесса, природа которых различна; есть трещина, бегущая по

прямой, бестелесной и безмолвной линии; и есть внешние удары и шумный внутренний напор, заставляющие трещину отклоняться, углубляться, проникать и воплощаться в толще тела" (см. **Складка, Складывание**). Обретение событием своего смысла мыслится у Делеза таким образом, что смысл этот черпается в "умопомешательстве" среды как отторжении самой возможности смысла, и в этом смысле "нонсенс" как лишенность смысла оказывается семантически креативным ("дарует смысл"). Эон возникает из Хроноса в результате "сингулярного события", понятого Делезом как принципиально уникальное по своей природе и столь же случайное по своему проявлению: "Эон — прямая линия, прочерченная случайно точкой". Эта случайная сингулярность события фиксируется Делезом в метафоре субстанциально понятого феномена, который Делез, вслед за Платоном, обозначает посредством понятия "вдруг", придавая последнему событийный статус. В диалоге "Парменид" Платон проводит различие между понятиями "теперь" и "вдруг": в отличие от субстанциально значимого "теперь", обретающего определенность настоящего посредством укорененности в пространственно-временном континууме "здесь" и "сейчас", "вдруг" обозначается Платоном как феномен, лишенный места (atopon) и не совпадающий с какой-либо одной (ни с одной) временной точкой: "это 'вдруг', видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону. В самом деле, изменение не начинается с покоя, пока это — покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе 'вдруг' лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя из него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению". Аналогично этому, Делез утверждает, что "согласно Эону, только прошлое и будущее присущи или содержатся во времени... Не прошлое и будущее отменяют здесь существующее настоящее, а

1003

момент "вдруг" низводит настоящее до прошлого и будущего". Именно квазисобытие "вдруг" выступает у Делеза квазипричиной выстраивания эволюционно направленного Эона в особую событийную последовательность, дифференцирующую внутри себя прошлое и будущее (линейный аспект динамики, — один из возможных стеблей ризомы). Именно "...таким 'вдруг' ...выделяются сингулярные точки, спроецированные двояко: с одной стороны — в будущее, с другой — в прошлое; благодаря этому двойному управлению формируются основополагающие элементы чистого события". — Сингулярное "вдруг"-событие развязывает тот или иной узел Хроноса, высвобождая соответствующий событийный вектор Эона, развернутый из прошлого в будущее. Формирование Эона трактуется Делезом в качестве необратимого процесса — событийная серия обладает свойством, аналогичным автокатализу: прямая линия Эона поддерживает сама себя, ибо "в ней звучит одна и та же песня, ...сцепление ...соответствий, образующих систему отголосков, повторений и резонансов". Данная необратимость, не допускающая ни возврата, ни отклонения от избранного вектора разворачивания, фиксируется Делезом в специфической (своего рода автокаталитической) интерпретации метафоры лабиринта: "нет ли в Эоне лабиринта, совершенно иного, чем лабиринт Хроноса, еще более ужасного?... Вспомним еще раз слова Х.Л.Борхеса: я знаю Греческий лабиринт, это одна прямая линия...". — В отличие от ризоморфного лабиринта Хроноса, лабиринт Эона линейен: "этот лабиринт сделан из одной прямой линии — невидимой и прочной". И если "Эон — будучи прямой линией и пустой формой — представляет собой время событий-эффектов", то принципиально процессуальный характер структурирующегося Эона порождает то, что фиксируется Делезом в качестве "трагедии" или "муки" события: последнее, претендуя на подлинное осуществление, т.е. укорененность в настоящем, тем не менее, реально никогда не может быть реализовано в present continuous, но всегда проявляет себя либо как ретроспективная "весть" из прошлого (даже в максимальном своем приближении к настоящему — лишь в режиме present perfect), либо как перспективный "вымысел" (замысел). По формулировке Делеза, "мучительная сторона... события в том, что оно есть нечто, что только что случилось или вот-вот произойдет; но никогда то, что происходит". Вместе с тем, "вдруг" лежит в самой основе нелинейности как таковой: именно этот квази-феномен, порожденный имманентной нестабильностью среды, обуславливает ветвление событийных серий, задавая плюральную вариативных равно возможных (но не-со-возможных) версий событийной динамики, т.е. определяя Эоны как серии событий с "различиями, которые регулируются странным объектом". Таким образом "вдруг"-событие фактически выступает в качестве импульса, не только приводящего к "развязыванию" того или иного конкретного Эона, но и семантически определяющего все его ветвления, задавая необратимый вектор разворачивания С.: "Эон циркулирует по сериям, без конца отражая и разветвляя их". Выбор той или иной из расходящихся "не-совозможных" серий во многом определяется, согласно Делезу, тем, какие именно (но всегда принципиально случайные) пересечения данной событийной серии с другими сериями событий имели место в прошлом, т.е. каким именно путем подошла серия к точке своего ветвления. Однако "выбор" Эоном той или иной версии своего разворачивания из ряда возможных (но "не-совозможных") реализуется принципиально случайным образом, что в системе отсчета познающего субъекта оборачивается принципиальной непредсказуемостью перспектив разворачивания С. Эта неоднозначность выбора в ходе разворачивания Эона того или иного эволюционного вектора, не позволяющая загодя дать определенный ответ на вопрос о перспективах развития событийной серии, оценивается Делезом не в качестве результата когнитивной несостоятельности субъекта, но в качестве онтологически фундированной характеристики исследуемой предметности. По словам Делеза, "нужно покончить с застарелой привычкой рассматривать

проблематическое как субъективную категорию нашего знания, как эмпирический момент, указывающий только на несовершенство наших методов и на нашу обреченность ничего не знать наперед...Проблематическое является одновременно и объективной категорией познания, и совершенно объективным видом бытия". Таким образом, Делезом фактически предложен "иной способ прочтения времени", предполагающий трактовку последнего не в качестве данного, но в качестве конструируемого, ибо, по Делезу, "есть два времени, одно имеет всегда определенный вид — оно либо активно, либо пассивно; другое — вечный Инфинитив, вечно нейтрально": как пишет Делез, "чистый Инфинитив — это Эон, прямая линия, пустая форма и дистанция... Инфинитив несет в себе время". Подобный подход к феномену темпоральности практически изоморфен синергетической трактовке времени как "конструкции". Моделируя понимание мира как, по оценке И.Пригожина, "более тонкой" (в сравнении с описываемым классической наукой "вневременным миром высшей рациональности — миром Спинозы") формы реальности, "охватывающей законы и игры, время и вечность", синергетика, как пишут И.Пригожин и И.Стенгерс, фактически ставит вопрос о том, что "воз-

1004

никла настоятельная необходимость в новом синтезе", а именно — в синтезе восходящей к классической (метафизической) онтологии концепции наличного бытия и основанной на идее времени концепции становления". Модель исторического времени, предложенная Делезом, фактически и может быть оценена в качестве образца подобного синтеза, предпринятого в контексте современной философии. (См. также **Событие.**)

М.А. Можейко

СОВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

СОВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — неоднородная, неоднозначная и обладающая достаточно высокой степенью внутренней противоречивости интеллектуальная традиция в СССР 1930—1980-х. Как самоосознающая система идей, теорий, гипотез, а также (преимущественно) идеологически-охранительных мифов сформировалась в результате: а) насильственного отторжения от российского обществоведения и человековедения мыслителей немарксистского толка (к концу первой четверти 20 в.); б) выхода на господствующие позиции в системе философских академических структур и теоретических органов в СССР в 1930-х прасталинской группировки Митина и др.; в) осуществления попыток определенной систематизации и придания респектабельности этой традиции на основе работы Сталина "О диалектическом и историческом материализме" (П.Федосеев, Ф.Константинов и др.). Определенный диапазон возможных дискуссий был очерчен и санкционирован в С.Ф. только после Второй мировой войны (открытие журнала "Вопросы философии" в 1947). Наряду с идеологически ангажированным теоретизированием, безусловно доминировавшим в 1940—1980-х, в исследованиях ряда мыслителей СССР не только творчески развивались магистральные, авангардные проблемы философии 20 в., но и формировались новые научные направления, актуальные для интернационального философского знания (Бахтин, Лотман, Лосев, Степин и др.). Благодаря усилиям последних в СССР были не только созданы авторитетные столичные и периферийные философские школы, но и подготовлена генерация профессиональных кадров, в целом отвечающая "планке" философии 3 тысячелетия.

А.А. Грицанов

СОДЕРЖАНИЕ и ФОРМА

СОДЕРЖАНИЕ и ФОРМА — философские категории, традиционно используемые для характеристики отношения между способом организации вещи и собственно материалом, из которого данная вещь состоит. Платон полагал Ф. "прообразом", идеалом вещи, существующим независимо от материального бытия последней (см. **Эйдос**). Аристотель трактовал "материю" (С.) как предпосылку, возможность вещи быть либо не быть, а Ф. — как внутреннюю цель вещи, обуславливающую их единство. В рамках традиционной "донемецкой" философской классики фактически варьируется аристотелевская парадигма соотношения С. и Ф., задавая различные варианты интерпретации этого соотношения, разрабатываемые в рамках схоластики, натурфилософии Ренессанса и философии природы Нового времени. В рамках классической немецкой философии Ф., как правило, трактовалась как начало, привносимое в материальный мир ментальным усилием. У Канта проблема Ф. и С. артикулируется как проблема соотношения Ф. и С. мышления. Гегель отмечал двойственный статус Ф.: нерелефированная в самое себя, она — внешнее, безразличное для С. существование; релефированная же в самое себя она и есть С. Структурализм Леви-Стросса переориентировал традиционную философию на изучение "структур", а не Ф., поскольку оппозиция "С. — Ф." необходимо основывается на безразличности Ф. к содержанию исследуемых предметов.

А.А. Грицанов

СОЗНАНИЕ

СОЗНАНИЕ — традиционно — одно из фундаментальных понятий философии, психологии, социологии, которое противостоит в контексте субъект-объектной оппозиции (см. **Бинаризм**) понятию Бытия (см.) как субъективное — объективному. В рамках материалистической традиции (см. **Отражение**) понятие "С." характеризует важнейший системный компонент человеческой психики. Функционирование С. обеспечивает человеку возможность вырабатывать обобщенные знания о связях, отношениях, закономерностях объективного мира, ставить цели и разрабатывать планы, предвещающие его деятельность в природной и социальной среде, регулировать и контролировать эмоциональные, рациональные и предметно-практические отношения с действительностью, определять ценностные ориентиры своего бытия и творчески преобразовывать условия своего существования. С. представляет собой внутренний мир чувств, мыслей, идей и других духовных феноменов, которые непосредственно не воспринимаются органами чувств и принципиально не могут стать объектами предметно-практической деятельности ни самого сознающего субъекта, ни других людей. В этом онтологическом аспекте бытие, существование С. выражается понятиями "субъективная реальность", "идеальное". В аксиологическом аспекте категория идеального выражает ценностное отношение к действительности. В праксеологическом ракурсе эта категория обозначает духовную активность, творческую интенцию, целеполагание и целеустремленность, волю и саморефлексивность С. Иде-

1005

альное характеризует сущностное содержание С. как субъективной реальности. Определение С. в психологии связывается со способностью субъекта выделять себя из окружающего мира, со способностью к самоотчету и самонаблюдению, с существованием его не только в индивидуальной, но и наиндивидуальной форме ("Я" и "Сверх-Я"). Социология изучает С. как сферу духовной жизни общества, в которой осмысливаются, обосновываются, идейно оформляются и реализуются интересы и представления различных социальных групп, классов, наций и общества в целом. Социология раскрывает роль С. в организации общественного бытия человека, в исторической динамике его цивилизационного и культурного развития. В истории философии можно выделить различные традиции анализа С. Классическая традиция, истоки которой уходят в античность, направляла теоретический поиск на выявление единых, сверхчувственных принципов и начал бытия, макрокосма (универсума) и микрокосма (человека). Таким началом в древнегреческой философии выступал логос (слово, закон, сущность всех вещей), в древнекитайской философии дао (путь, закон), в древнеиндийской философии — брахман (безличное духовное начало). Ценность человеческого разума, С. определялась степенью приобщенности его к этому единому принципу и началу миропорядка. При этом на первых этапах развития философской мысли доминировало синкретичное представление о душе и теле, психическом и физическом, чувствах и разуме. Душа рассматривалась как безличное начало, лишенное неповторимости и индивидуальности человеческой личности. Свойства души связывались со свойствами космоса: собственная активность человеческой души открыта еще не была. Впервые проблема дифференциации сверхчувственного и природного, души и тела намечается в учениях софистов и Сократа, затем получает развитие в философии Платона. В диалогах Платона раскрывается соотношение между сверхчувственным и природным, умопостигаемым космосом и космосом зримым, идеей, или эйдосом (бестелесным) и телом. Структура, трехкомпонентное, по Платону, строение человеческой души (вожделение, пыл, рассудительность) соответствует структуре души космоса, изображаемого в виде совершенного живого существа. Признается возможность самодвижения души, ее переселения и бессмертия. Приобретение истинного знания связывается с процессом припоминания человеческой душой своего пребывания в умопостигаемом мире. Аристотель впервые формулирует идею развития применительно к душе, трактуя ее как организующий принцип жизни. Средневековая философия, придерживаясь субстанциального подхода, рассматривает С. как проявление в человеке искры надмирового божественного разума, который существует до природы и творит ее из ничего. Философия христианства обращает при этом внимание на внутреннюю напряженность и противоречивость душевной жизни человека. Наряду с С. в структуре души открывается слой, лежащий за пределами знания и не подвластный знанию. Признается спонтанная активность души, проявляющаяся как в самопознании, опыте самоуглубления и общения с всевышним разумом, так и в актах своеволия, следования страстям. В философии Нового времени формируется представление о С. как замкнутом в себе внутреннем мире. С. предстает как самосознание, саморефлексия. Для Декарта С. — субстанция особого рода. Лейбниц признает психически деятельными субстанциями монады — неделимые первоэлементы бытия. Он вводит в философию понятие апперцепции, которое означает акт перехода бессознательных психических состояний и восприятий в отчетливо осознаваемые представления, в понимание, что они находятся в С. индивида. Наряду с субстанциальным подходом в философии Нового времени формируется также натуралистически-функциональный подход к объяснению С. Оно начинает рассматриваться (Ламетри, Кабанис, Гольбах и др.) в соответствии с достижениями физиологии и медицины в качестве особой функции мозга. Отличие С. от других функций мозга видится в том, что благодаря ему человек способен приобретать знания о природе и самом себе. Однако в натуралистически-функциональном подходе как разновидности метафизической традиции не вскрывалась социальная детерминированность С., его связь с развитием и функционированием

культуры. Сложная многоуровневая природа С., значимость общения и формирования высших психических потребностей в формировании самосознания, воли, ценностей как феноменов индивидуального С. были раскрыты немецкой трансцендентально-критической философией. Была выявлена органическая взаимосвязь индивидуальной, личностной и надиндивидуальной форм С. (Кант, Гегель). Диалектико-материалистическая традиция анализа С. не признавала его субстанциональности и рассматривала С. как функцию мозга, как отражение объективного мира, необходимый компонент предметно-практической деятельности человека. Предпосылками становления С. в марксизме выступают: эволюция свойства отражения, присущего материи, развитие зачаточного интеллекта животных; переход особой ветви гоминид от орудийной деятельности к предметно-практическому освоению мира с помощью искусственных орудий труда; развитие в процессе становления труда потребности в знаковой коммуникации и передачи из поколения в поколение приобретенного

1006

опыта, который закрепляется в семиотических системах, положивших начало формированию культуры как особого мира человека. Феноменологическая традиция в современной западной философии рассматривает С. и субъективность как специфический вид бытия, который невозможно выразить в традиционном гносеологическом ракурсе субъект-объектных отношений, поскольку "Я" не может наблюдать самое себя со стороны. С. в феноменологии описывается как нечто неотделимое от непосредственной жизненной реальности. Совершается вычленение некоторого дорефлексивного уровня С. и описание последнего в его сущностной "чистоте" и феноменальной явственности (Гуссерль, Сартр). Фиксирование жизни С. осуществляется также через пласт бессознательного и через языковые структуры (психоанализ, структурализм, герменевтика). Вопрос о существовании внеземных форм С., разума, о возможности приобщения С. человека к семантике космических полей философия в настоящее время оставляет открытым.

Е.В. Петушкова

СОКРАТ (около 470—399 до н.э.) — античный мыслитель,

СОКРАТ (около 470—399 до н.э.) — античный мыслитель, первый (по рождению) афинский философ. Полагая, что "письмена мертвы", отдавал предпочтение устному рассуждению в ходе диалогов на площадях и в палестрах. В силу отсутствия текстового авторского наследия философское учение С. реконструируется на основе вторичных источников, в первую очередь — сократических диалогов раннего Платона, сократической апологии Ксенофонта, сведений из Диогена Лаэртского и Аристотеля. В историко-философской традиции фигура С. занимает особое место: если хронологически он является современником Демокрита, то семантически его учение открывает новую страницу в развитии древнегреческой философии. С. подводит черту под прежним (отныне — "досократическим"; термин "досократики" введен в Новое время: англ. Presocratics, нем. Vorsokratiker, франц. Présocratiques) периодом философствования, эпистемологически характеризовавшимся наивным реализмом (натурфилософские картины мироустройства от Фалеса до атомистов). Поставленный С. вопрос о том, каким образом может строиться человеческое знание о мире, выступает важнейшим импульсом переосмысления самого предмета философского знания, фактически первым шагом в становлении и развитии рефлексивного потенциала философии. Если постижение мира досократиками осуществлялось практически в рамках стандартной субъект-объектной процедуры ("мир как объект", — неслучайно античная традиция именует натурфилософов "физиками"), то именно с С. начинается оформление философии как рефлексивной теоретической дисциплины, основным предметом рассмотрения которой выступает сама система субъект-объектных отношений (пусть пока и не во всем комплексе своих аспектов, но в гносеологическом — бесспорно). Такая интерпретация предмета философии задает новые направления в разворачивании проблемных полей философского знания: традиционная для натурфилософии онтолого-метафизическая проблематика дополняется гносеологической. (А поскольку процесс формирования знания рассматривается С. весьма конкретно, т.е. на примере знания о том, что есть добродетель, справедливость или сам человек, постольку это в перспективе открывает семантические горизонты таких проблемных полей философии, как этика и антропология.) В целом, воспользовавшись дильтеевской терминологией, можно сказать, что как "наука о духе" философия началась именно с С. В области интерпретации гносеологической проблематики С. занимает отчетливо выраженную позицию рационализма и интеллектуализма. В этом отношении он, с одной стороны, основывается на софистских способах рассуждения, полагая, что наиболее адекватным инструментом философского поиска является живой диалог; с другой же стороны, С. выступает с резкой критикой софистики и, в первую очередь, ее релятивистских установок. Софистическая "гибкость" понятий и демонстрация софистами на ее основе семантического "тождества" противоположных суждений являются, по мнению С., безрезультатным процессом. С его точки зрения, это лишь начальный этап позитивного постижения истины ("сущности вещей"). Метод С. базируется на имплицитной презумпции объективного существования intersubjectивного истинного знания, — вопрос лишь в том, как его достичь. Признание диалогичности, т.е. процессуальности, философствования — это только полдела: процесс философствования должен быть еще и результативным, а результатом его выступает истинное знание. Важным шагом на пути

к нему является, по мнению С., осознание его отсутствия, понимание собственного незнания. Согласно легенде, Дельфийской пифией было высказано мнение о том, что С. превзошел всех своею мудростью. Философ, убежденный в том, что истина пока от него скрыта, был немало удивлен и, дабы утвердиться в своем убеждении, решил поговорить с теми, кого он считал умнее себя. К его еще большему изумлению, в ходе этих разговоров обнаружилось, что его собеседники столь же далеки от постижения истины, хоть и полны интеллектуального самодовольства. С. приписывают слова: "Я по крайней мере знаю, что ничего не знаю, а они не знают даже этого". Очищение сознания от излишней самоуверенности есть как бы нулевой цикл по-

1007

знавательной процедуры. Однако софистическое обнаружение противоречий в высказываниях собеседника, констатация несостоятельности всех предложенных мнений необходимы, но не достаточны для философского познания. Познавательный процесс должен разрешиться оформлением позитивного знания. Сын повивальной бабки, С. называет свой метод майевтикой — искусством помочь родиться знанию. Таким образом, софистический негативный релятивизм и единственно возможный на его основе вывод — знаменитое сократовское "я знаю, что я ничего не знаю" — есть лишь промежуточный продукт познавательной процедуры. В итоге своем она должна объективироваться в формулировку общего определения, приближающего человека к постижению сущности вещей. Вопрос о соотношении таковых общих определений с определяемыми вещами выводит С. к постановке центральной для него философской проблемы: проблемы соотношения родовых сущностей с частными явлениями. Разумеется, данная проблема не сформулирована С. эксплицитно, более того — даже для дескриптивной ее фиксации у него еще нет адекватных категориальных средств; тем не менее, мыслителем затронуты практически все важнейшие ракурсы ее интерпретации. Прежде всего, С. пытается усмотреть универсальные основания за феноменологической вариативностью: общий Закон за многообразием различных местных законов, единую Истину за многообразием индивидуальных мнений. Нравственность как таковую за пестротой нравов и т.д. И, наконец, в максимальной напряженности этой интенции усмотреть общее, единое, универсальное основание бытия за его эмпирической калейдоскопичностью. Интерпретация С. этого основания не имеет ничего общего с его натурфилософским толкованием в качестве субстанциальной стихии или иного телесно-вещественного начала (сын скульптора порывает с традицией пластического видения Космоса). В понимании С. универсальное основание мироздания выступает как его всеобщая объективная родовая сущность, которая может быть рационально-логически выражена в определенных закономерностях происходящего. С. ищет имя для этой объективной закономерности: например, рассуждая об основах общественной жизни, он апеллирует к универсальному "неписаному праву", говоря об индивидуальной человеческой жизни — к предопределению судьбы и т.п. Однако, как правило, он использует для ее обозначения понятие Бога. Использование категории Бога в обрисованном контексте может быть оценено как поворотный пункт ее культурной истории. Прежде всего, это задавало интеллектуальный вектор перехода от монолатрии к монотеизму, а, стало быть, положило начало традиции теизма, предполагающего оформление позитивной рациональной теологии. С другой стороны, фактическая деперсонификация Бога в сократической философии задает в европейской культуре тенденцию спекулятивно-рационалистического варианта развития теологии, приводящего в рамках схоластической программы к едва ли не логицистским эпистемам. Не менее важную роль играет в философии С. — наряду с понятием Бога — и понятие даймона (демона), которым философ обозначает индивидуальный рассудок, единично-конкретный здравый смысл. И сколь важно для С. соотношение Бога как универсальной основы миропорядка с эмпирически фиксируемыми гранями мироздания, столь же значимо и соотношение Бога как всеобщего разума с индивидуальным разумом — даймоном. И, наконец, С. фиксирует еще один срез проблемы: соотношение единичного здравого смысла (даймона) с его ограниченным индивидуально-опытным содержанием и общих понятий (определений). Именно этот аспект проблемы выдвигается С. на передний план: и как наиболее важный, и как вызывающий наибольшие затруднения. Дело в том, что, по свидетельству Аристотеля, С. был далек от наивной мысли предшествующих (а если иметь в виду сторонников реализма в средневековом споре об универсалиях, — то и последующих) философов, полагавших будто бы общие понятия (определения) существуют в качестве объектов наряду с телесными предметами. По оценке Гегеля, С. был убежден, что сознание черпает из самого себя, т.е. что дефиниции и общие понятия рождаются в индивидуальном сознании (в "умном месте"). Но столь же очевидно для С. и то обстоятельство, что посредством ссылок на обобщение единичных фактов (сколь угодно многочисленных) невозможно объяснить возникновение общего понятия. Формулировка определения предполагает радикальный качественный сдвиг, прорыв индивидуального сознания к постижению всеобщей родовой сущности, что индуктивным путем принципиально недостижимо. Можно констатировать, что в сократовской философии впервые в рациональной форме была зафиксирована одна из центральных философских проблем, которая остается в фокусе актуальности вплоть до 20 в., порождая различные свои аранжировки в диапазоне от трансцендентального обоснования феномена intersубъективности до трактовки в качестве ее гаранта соотношенности субъективных интерпретаций с универсальными конструктами повседневности. Достаточно упомянуть гуссерлианскую проблему связи абстрактных научных категорий с жизненным миром или проблему формирования общезначимых идеальных типов на фоне индивидуальных миров опыта

учения С. является то, что, будучи глубоко укорененным в культурной традиции античной классики, оно в полной мере наследует свойственный этой культуре семантико-аксиологический идеал калокагатии, т.е. единства истины, добра и красоты. Это наглядно проявляется в том, что даймон понимается С. не только как индивидуальный рассудок, но и как совесть: когнитивная и этическая проекции сознания оказались слитыми в нерасчлененный континуум. В силу этого центральный тезис сократовской этики ("ничего сверх меры") акцентирует, прежде всего, проблему познания меры. Нравственный, "лучший" — тот, кто знает, что именно есть добродетель, ибо, по С., знающей благо поступает в соответствии с этим знанием. В этом смысле добродетель оказывается фактически тождественной мудрости, а наличие зла объясняется С. как рассогласование благих целей с неадекватными средствами их реализации. Впоследствии аристотелевская критика этической концепции С. отмечала очевидную спекулятивность данной теоретической конструкции: коль скоро добродетель есть знание, значит, она может быть приложима к мыслящей стороне души и, напротив, не может иметь касательства к стороне не мыслящей (характер и страсти). Как отмечал Аристотель, если знание приложимо, т.е. знающий медицину является лекарем, то и знающий добродетель автоматически должен быть добродетелен. А поскольку это соотношение далеко не столь однозначно, постольку добродетель не является знанием, а знание о добродетели бесполезно. Этико-антропологические воззрения С. дополняются воззрениями социально-политическими, причем в этой сфере обнаруживается практически изоморфный объяснительный гештальт. Так, по мысли С., государство выступает инструментом и гарантом воплощения в жизнь общего понятия о Справедливости. Своего рода политологический аристократизм С. проявляется в том, что, как и в сфере морали, в сфере политики "лучшим" является тот, кто знает, что есть Справедливость, и с этой точки зрения мнение одного мудреца несоизмеримо важнее непросвещенного мнения многочисленной толпы. (Раба С. определял именно как того, кто не знает, а потому не может распознать справедливого, добродетельного и прекрасного.) Оценивая в данном контексте демократическую политическую систему, С. отмечал, что массовая выборная процедура античного полиса отнюдь не гарантирует формирования того, что позже Платон опишет как государство, управляемое мудрецами. В этой связи в политических воззрениях С. была столь развита критическая составляющая. Социально-политические взгляды С. сыграли не последнюю роль в том, что в возрасте 70 лет он был приговорен к смертной казни по обвинению в том, что он "не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и развращает юношество". Отказавшись от организованного учениками побега, С. принял в тюрьме яд цикуты. Справедливости ради следует отметить, что главный из трех обвинителей С. трагический поэт Мелет, принесший суду клятву в виновности С., был впоследствии осужден за эту клятву на смерть, и Афинами Лисиппу была заказана бронзовая скульптура С. Значение С. в истории мысли трудно переоценить. Его философское учение оказало неизгладимое влияние не только на развитие античной философии, но и на развитие европейской культурной традиции в целом. Им впервые были использованы логические обоснования теоретических положений (в отличие от досократической традиции констатирования аксиоматических постулатов), введены в философский оборот формулировки определений многих общих понятий, осуществлено вовлечение в предметное поле философии гносеологической и этико-антропологической проблематики. Достоянием истории философии является не только философское учение С., но и его образ жизни, явивший собой пример бескорыстного служения поиску истины.

М.А. Можейко

СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ — ряд философских направлений античности (4—3 вв. до н.э.), восходящих к учению Сократа и использующих сократический метод. К числу содержательно-генетических источников С.Ш. относятся также софистика и философская концепция элеатов, в силу чего название "С.Ш." является достаточно условным. К С.Ш. относятся: 1) киническая (Антисфен, Диоген Синопский, Кратет, Менипп); 2) киренская (Аристипп, Феодор, Гегесий, Анникерид, Эвгемер); 3) мегарская (Евклид Мегарский, Евбулид, Диодор Крон, Стилпон); 4) элидо-эретрийская (Федон из Элиды, Менедем); 5) Академия Платона, которая по своему содержанию и историко-культурному значению выходит далеко за рамки сократической философии. Важнейшим направлением сократической философии является кинизм. Название "киники" происходит от "Киносарг" (греч. — Зоркий пес) — название холма и стоявшего на нем гимназия в Афинах, где занимался с учениками основоположник этого направления Антисфен (444—368 до н.э.). Антисфен получил риторическое образование у Горгия, испытал значительное влияние Сократа (ежедневно ходил из Пирея в Афины слушать его; в отличие от сказавшегося больным Платона присутствовал при смерти учителя). Многочисленные сочинения (по списку Диогена Лаэртского — более 60) не сохранились, однако дошедшие до нас названия позволяют судить о широте диапазона философских инте-

ти", "О воспитании", "О слоге", "О наречии", "О музыке" и др. Кинизм развивает после Сократа линию философствования как образа жизни, задавая в историко-философской традиции такой его модус, как скандальный эпатаж. Немаловажную роль в оформлении этого модуса сыграл социальный статус самого Антисфена: в качестве незаконнорожденного он фактически был вытеснен из нормативной зоны полисной структуры. Кинизм представляет собой попытку обоснования духовной свободы как асоциального состояния: укорененность в социальной структуре, приобщенность к культурным ценностям, традиционный моральный ригоризм — все это трактуется киниками как "дым", который нужно развеять. Эта установка разворачивается как в социально-критическом, так и в нравственно-этическом измерениях. С одной стороны, в кинизме отчетливо выражена критическая составляющая: известна логическая дискредитация Антисфеном демократических избирательных процедур в полисе (избрание глупцов стратегами подобно решению считать ослов конями). С другой же стороны, идея отказа от социальной адаптации наиболее мощно выражается в нравственной позиции кинизма: "без общины, без дома, без отечества", — сознательный выбор асоциального статуса. Именно к кинизму восходит идея "гражданина мира" и парадигма космополитизма. Кинизм отличается не просто радикальным антигедонизмом (антисфеновское "предпочел бы безумие наслаждению"), но являет собой сознательную программу отказа от социальной укорененности: "лучше быть варваром, чем эллином, и животным, чем человеком". С точки зрения кинизма, не только социальное "иметь", но и социальное "быть" есть не что иное, как иллюзия, и моральные сила и достоинство заключаются в понимании этого и отказе от иллюзорных благ. Человек должен быть "нагим и свободным": именно ничем не связанный, он неуязвим. Отсюда идеал предельного бытового аскетизма киников вплоть до бездомного нищенства, что дало основание такой этимологии данного термина, которая возводит его к греч. *kinikos* — собачий (в смысле — "собачья жизнь"). При этом в кинизме нет ничего от смирения, — программа отказа от социальных ценностей отличается страстным пафосом (кратетовское "родина моя — бесчестье и нищета"), а показное самоуничижение киников воистину — паче гордости (Диоген Синопский просил подавания у статуй дабы "приучить себя к отказам", однако аргументировал это тем, что люди скорее подадут калекам, каковыми и сами могут стать, нежели мудрецу, каковыми им никогда не быть). Кинизм истово стремится придать ореол добровольности состоянию социальной маргинальности, выпадению из благополучной сферы социальной адаптированности, в чем с очевидностью сквозит: виноград-де зелен. По сообщению Диогена Лаэртского, когда Диогену из Синопа напомнили, что соотечественники осудили его скитаться, он парировал: "А я осудил их остаться дома" (ср. зафиксированную детской психологией защитную стратегию ребенка, обиженного отказом: "А мне и не хотелось!"). Осознание отсутствия для себя места в социальной иерархии полиса заставляет отрицать ценность последней и провозглашать "свои законы", — на выходе же трогательная по-детски попытка защититься в своей уязвимости оборачивается как провозглашением шокирующе асоциальных нравственных максим, сколь спекулятивных, столь же и педалированных (вплоть до проповеди инцеста и каннибализма), так и реальной культивацией эпатирующего поведения напоказ (от плевка Диогена в лицо хозяину роскошного дома: дескать, не нашлось места хуже, — до прилюдных супружеских отношениях Кратета с Гиппархией). Собственно латинская калька названия школы (*cynici*) и легла в основу общего термина "цинизм" (*cynismus*), содержание которого отражает эту (и только эту) сторону кинической философии. Однако цинизм как откровенное нигилистическое глумление над общепринятыми культурными нормами в учении кинизма отнюдь не самоценен. Счастье понимается в учении киников как добродетель, но не в смысле внешней благопристойности, а в качестве глубинного внутреннего достоинства, когда "судьбе противопоставляется мужество, закону — природа, а страстям — разум" (Диоген Синопский). Позиция киников меньше всего претендует на совпадение с общепринятой моралью толпы, — напротив, типична реакция Антисфена на реплику "Тебя все хвалят": "Боюсь, не сделал ли я чего дурного?" Диоген Синопский, будучи продан в рабство на Крите, применил к детям хозяина блестяще продуманную систему всестороннего воспитания и отказался от предложенной учениками возможности выкупа, демонстрируя, что даже будучи рабом, можно быть выше своего хозяина — раба своих страстей. Именно нравственная автономия занимает в этике кинизма позицию аксиологического максимума. Однако, в отличие от типологических социокультурных параллелей (например, учение "Бхагавадгиты" об отрешенности как пути к духовной свободе), кинизм основывается на интерпретации духовной свободы как способа социальной адаптации невостребованного маргинального интеллектуала. В реакции "Я — собака Диоген" в ответ на гордое "Я — великий царь Александр" — отнюдь не безоценочная констатация бесстрастного мудреца, но очевидный вызов. Знаменитый пи-

1010

фос Диогена из Синопа — не жилье отшельника, но, напротив, — средство привлечь внимание к своим оценкам, а критический потенциал их воистину неиссякаем. Парадигма добровольного отказа (в любом случае лучше не иметь, чем иметь) служит вовсе не идеалам аскетизма, но обеспечению возможности ответить Александру, предложившему "проси, что хочешь": "Не заслоняй мне солнце!" — единственная для маргинала возможность высокомерия: обойтись "без". Невозможность в силу социальных причин адекватно реализовать свой интеллектуально-духовный потенциал оборачивает последний на службу асоциальной свободе в условиях социальной несвободы. В этом контексте высшая аксиологическая значимость философии видится киниками в том, что она дает если не возможность самоосуществления в социальной

системе отсчета, то, "по крайней мере, готовность ко всякому повороту судьбы" (Диоген Синопский). Общая нигилистическая установка кинизма, однако, распространяется и на внутреннюю собственно философскую проблематику: доведение киниками сократического метода до логического абсолюта и абсурда дало Платону повод назвать Диогена "безумствующим Сократом". Определяя понятие как "то, что раскрывает, что есть или чем бывает тот или иной предмет" (Антисфен), кинизм, тем не менее, отрицает возможность общих понятий, аргументируя это тем, что субъекту нельзя приписать отличный от него предикат, и признавая право на существование только за тавтологией (ср. аргумент "от лошади" в древнекитайской логике: белая лошадь не есть лошадь, ибо в содержание понятия лошади не входит признак белизны; позднее — средневековый номинализм). Кинизм оказал непосредственное содержательное воздействие на формирование философско-этической концепции стоицизма, предложившего менее эпатирующую и потому более конструктивную стратегию разрешения поставленных кинизмом проблем, прежде всего — проблемы духовной автономии. Аксиологическое влияние кинизма может быть обнаружено также в различных и разнородных культурных феноменах: христианский аскетизм (особенно отшельничество и юродство в раннем христианстве и православии), дервишество в мусульманстве, феномен хиппи и движение новых левых в современной западной культуре, концепция автономии в теории "нового класса" и др. Киренская школа (от названия г. Кирены) — философское направление, развивающее гедонистическую линию сократической философии. Основатель — Аристипп (ок. 435—360 до н.э.). Философия киренской школы базируется на принципе скептицизма, полагая мир непознаваемым, — единственное, о чем человеку дано судить с достоверностью, — это его собственные ощущения (Аристипп). Но поскольку зная свои ощущения, человек не может знать их причины, постольку попытки мироконструирования неправомерны и следует отказаться от онтологии (Феодор). Сенсуализм киренской школы имеет не столько гносеологическую, сколько этическую окраску, выступая основанием гедонистической концепции. Согласно киренской философии, соприкосновение души с внешним миром приводят ее в движение. Если это движение плавное, человек субъективно переживает его как наслаждение, резкое движение — как боль. Именно чувственное ощущение выступает, с позиции Аристиппа, критерием разграничения добра и зла: добро есть наслаждение, зло же отождествляется со страданием. На этой основе формируется своего рода сенсуалистический релятивизм киренской этики: блага, красоты, истины и других ценностей не существует в качестве объективных, но их оценка зависит от конкретно-индивидуального чувственного ощущения. В этом плане можно говорить об этической концепции киренаиков как о своеобразном гедонистическом эвдемонизме. Высшей целью жизни является счастье, а счастье — то, что приносит наслаждение. Вместе с тем философия киренской школы характеризуется установкой на аксиологическую дифференциацию наслаждений. По Феодору, целью жизни является благо, которое не тождественно всякому наслаждению, ибо многие из них кратковременны и преходящи. Подлинное наслаждение есть длительное состояние душевной удовлетворенности, которая предполагает как воздержание от разрушительных страстей и наслаждений, вызывающих беспокойство, так и наслаждение этим воздержанием, а именно — чувством верного выбора. В этом смысле, хотя киренская школа продолжает традицию кинизма в плане отказа от социальных связей (мудрец не нуждается ни в друзьях, ни в отечестве), тем не менее, согласно концепции Анникерида, беспокойная совесть есть диссонанс в движении души, стало быть, наслаждение невозможно вне благодарности друзьям, уважения родителей и служения отечеству. Такое наслаждение связано с мудростью, ибо, с одной стороны, правильный выбор основывается на познании, а с другой — можно получить наслаждение и от процесса познания. По формулировке Феодора, таким образом, добро есть мудрость, а зло — отсутствие оной. Этот подход спровоцировал оформление внутри киренской гедонистической школы выраженной позиции пессимизма (Гегесий), полагающей счастье в принципе невозможным, ибо стремление оградить себя от возможной боли и перманентная аналитика, предшествующая моральному выбору, заставляют душу пребывать в вечном беспокойстве и лишают ее движения гармонической и свободной плавности. Экс-

1011

прессивность описания Гегесием жизни как страдания трижды подвигала его слушателей на самоубийства и привела к официальному запрету его сочинения "О самоубийстве воздержанием от пищи" как призывающего к суициду. Энергичная (но более поздняя) социальная реакция была вызвана и "Священной записью" Эвгемера из Мессены, заложившей в истории западной культуры основы жанра философского романа-утопии. Описывая социальное устройство трех мифических островов (прежде всего, острова Пангей), Эвгемер поднимает вопрос о возникновении религиозных верований, полагая, что существует два пути формирования представлений о богах: либо герои посмертно причисляются к их сонму, либо владыки при жизни создают свои культы. Сочинение Эвгемера использовалось как ранним христианством в контексте критики язычества, так и позднее — в контексте критики христианства. Гедонистическая концепция киренской школы оказала значительное влияние на формирование философско-этической концепции эпикуреизма. Мегарская школа (от названия г. Мегары) — логико-гносеологическое направление сократической философии, сформировавшееся на базе сократического метода, философии элейской школы и софистики. Основоположник — Евклид из Мегары (умер после 369 до н.э.), непосредственный ученик Сократа. В отличие от кинико-киренского направления сократической философии, мегарская школа центрирует свое внимание не на этической, а на гносеологической проблематике. Близость мегарской

школы к элеатам обусловила решение центральной для мегарцев проблемы — проблемы соотношения единичного и общего в познании в пользу общего. Уже Евклидом формулируется тезис о том, что реально только общее, единичного же не существует. Логический смысл этого тезиса заключается в том, что связка в суждении означает полное тождество субъекта и предиката, т.е. каждое суждение интерпретируется мегарской школой в качестве тавтологии. Подобный подход фактически заложил в европейской культуре традицию развития логики высказываний, в рамках которой элементарные высказывания в структуре сложных логических фигур рассматриваются как целые, вне выделения внутри них субъекта и предиката. Развитие такого подхода приводит мегарскую школу к отождествлению бытия, блага, истины, исчерпывающих собой все сущее. По формулировке Евклида, "существует только одно благо, лишь называемое разными именами: иногда разумением, иногда богом, а иногда умом". В рамках этого всеохватного единства теряется грань между возможным и действительным: бытие в своей действительности содержит все возможности и каждая из них фактически уже действительна. По умозаключе-

нию Диодора Крона, возможное — это то, что есть или будет, но именно то, что есть или будет, является действительным, стало быть, нет разницы между действительностью и возможностью. При такой интерпретации бытия как идеального, единого, самодостаточного и вечного очевидно, что оно не может не быть неподвижным, ибо ни одно изменение не имеет смысла: бытие изначально всекачественно. Таким образом, признавая "единственность единого", мегарская школа радикально отрицает существование единичного и наличие движения. На этой основе Эвбулид строит свой скептицизм, полагая, что чувственное восприятие дает знание единичности, т.е. не является истинным; более того, познавательный процесс в целом является невозможным в силу своей противоречивости, недопустимой при мегарском подходе к интерпретации бытия. Значительное внимание мегарской школы сосредоточено на логическом обосновании своих тезисов: негативная диалектика Диодора Крона, апагогические обоснования Евклида, система апорий, софизмов и логических парадоксов Эвбулида. К числу наиболее известных относятся апории "Сорит (куча)" и "Лысый" (если зерна или волосы падают по одному, то после какого падения возникает плешь или куча?), "Покрытый" (знает ли Электра своего брата, стоящего перед ней под покрывалом?). Софизм "Повелевающий" строится на временной инверсии (если из ряда возможностей реализовалась в действительность одна, то остальные были невозможностями), а софизм "Рогатый" (то, чего ты не терял, ты имеешь, а раз не терял рога, — рогат) — на логической ошибке *quaternio terminorum*. Знаменитый парадокс "Лжец" фиксирует феномен соотнесенности понятий (лжет ли говорящий "лгу"?). С содержательной точки зрения, концепция мегарской школы была подвергнута критике еще в рамках античности: Шлейермахером показано, что критические рассуждения Платона, направленные на концепцию разъединения единичного/вещи и общего/идеи, адресованы именно мегарцам. Вместе с тем, философия мегарской школы внесла значительный вклад в развитие логики как теоретической дисциплины. В плане соотношения сократических школ можно отметить, что совпадая в своей ориентации на этическую проблематику, киническое и киренаическое направления содержательно-аксиологически альтернативны. Известен диалог между Диогеном и Аристиппом: "Если бы ты умел, как я, обращаться с Дионисием, тебе не пришлось бы довольствоваться столь скромным обедом". — "А если бы ты умел довольствоваться таким обедом, тебе не пришлось бы заискивать перед Дионисием". Что же касается вектора киники — мегарцы, то фигура Стиппона (ок. 380—300 до н.э.) может быть оценена как находящаяся на линии

1012

перехода от кинической и мегарской философии к стоицизму. В гносеологическом отношении Стиппон был ориентирован по-кинически в содержательном плане, признавая существование единичного и отрицая общее, а в процедурах формально-логического обоснования тяготел к мегарским приемам (кто говорит "человек", не называя конкретного человека, тот говорит "никто"). В области этики Стиппон ориентируется на регулятивные принципы автаркии, во многом восходящей к этике кинизма, и апатии, приближающейся к стоицизму. Платоновская Академия, которая также может быть генетически отнесена к сократическим школам, выходит далеко за их рамки, закладывая в античной философии традицию зрелой классики.

М.А. Можейко

СОЛИПСИЗМ (лат. *solus ipse* — только сам) — теоретическая установка, сквозь призму которой весь мир видится произведением сознания (Я), которое — единственное, что дано несомненно, во всякое время тут

СОЛИПСИЗМ (лат. *solus ipse* — только сам) — теоретическая установка, сквозь призму которой весь мир видится произведением сознания (Я), которое — единственное, что дано несомненно, во всякое время тут. Несмотря на то, что античные скептики выдвигали сходную программу, о С. речь может идти только в эпоху Нового времени — после мыслительного опыта Декарта по радикальному вытеснению из Я всего недостоверного, в результате чего одновременно рвутся все связи с миром и выставляется требование к Я — основываясь только на самомыслии, выстроить опыт мира целиком как несомненный. Этот подход перенимается большинством последующих теоретиков познания. Однако одновременно возникает проблема обоснования общезначимости такого опыта познания, решаемая в большинстве случаев

психофизиологически — на основании положения, что все люди устроены сходным образом и используют схожие знаки (что является выходом за пределы установки С.). Попытка разрешить проблему С., одновременно сохраняя приоритет мыслительной позиции Декарта, была предпринята Гуссерлем в виде разработки темы intersubjectивности и монадического сообщества. Однако Гуссерлю так и не удалось обосновать общезначимость работы феноменолога вне допущения сферы дорефлексивного ("жизненный мир" у позднего Гуссерля), того, что существует до Я и определяет его рождение. Трудность состоит в том, что никакие теоретические средства не могут выступить фундаментом веры, которая необходима для преодоления мнения, что существует лишь мой опыт.

Д.В. Майборода

СОЛОВЬЁВ Владимир Сергеевич (1853—1900) — русский философ.

СОЛОВЬЁВ Владимир Сергеевич (1853—1900) — русский философ. Окончил Московский университет. В 1870-е защищает магистерскую и докторскую диссертации, преподает. В связи с публичным призывом к помилованию убийц императора Александра II вынужден прекратить академическую карьеру. В 1880-е занимается активной публицистической деятельностью. В 1890-е обращается к систематической разработке своей философии. Основные сочинения: "Духовные основы жизни" (1882—1884), "Великий спор и христианская политика" (1883), "История и будущность теократии" (1886), "Три речи в память Достоевского" (1881—1883), "Русская идея" (1888), "Россия и Вселенская церковь" (1889), "Национальный вопрос в России" (1883—1891), "Смысл любви" (1892—1894), "Оправдание Добра. Нравственная философия" (1897), "Первое начало теоретической философии" (сб. статей, 1897—1899), "Три разговора" (1899—1900) и др. Уже современники воспринимали С. как загадочную и таинственную личность. С. обладал несомненными медиумическими способностями (поэма "Три свидания"). Как поэт является предшественником поэтики русского символизма. Особое значение для творчества С. имели платонизм, патристика, немецкая мистика, Шеллинг, Гегель, славянофильство и др. Однако как мыслитель С. проявлял предельную самостоятельность в стремлении адаптировать идеи изученных им философов к собственному мировоззрению, важнейшей чертой которого является универсализм. Выступив в период, когда перед русской общественной мыслью встала задача органического синтеза накопленного материала, С. создал первую русскую категориально-понятийную систему, не сводимую к какой-либо одной традиции. Основным делом жизни С. стало создание христианской православной философии с тем, чтобы "ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т.е. разумную безусловную форму", форму свободно-разумного мышления, когда философский синтез включает в себя и то, что содержит вера. Будучи с самого начала убежденным, что "философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего", С. считает необходимым построение новой философии как выражения "цельной жизни", получающего свое исходное содержание от религиозного знания, или знания существенного всеединства. Новая философия строится С. методом "критики отвлеченных начал" — т.е. всякого рода односторонностей, частных идей и принципов жизни (эмпиризм, рационализм, экономизм, клерикализм и т.п.), которые пытаются заменить целое и в итоге теряют истину. Выявление ограниченности этих начал предполагает и определение законного места каждого из них в высшем органическом синтезе, верховным принципом которого выступает положительное всеединство. Соответ-

1013

ственно предметом философии является не бытие как таковое, а то, чему бытие принадлежит, т.е. безусловно сущее как начало всякого бытия. Конечным итогом должна стать организация всей области истинного знания в полную систему свободной и научной теософии — всестороннего синтеза преодолевших свою отвлеченность теологии, философии и науки, причем в основу синтеза кладется нравственный элемент, что предполагает отказ от гносеологизации философии и построение ее не столько как абстрактной теории, сколько как философии жизни, практически направленного знания. Философия, по мысли С., есть прежде всего свобода и духовное освобождение и благодаря этому она делает самого человека именно человеком. С. изначально был ориентирован на разработку синтетической метафизики, где каждое начало находит свое место в гармоническом единстве, с целью выяснения смысла бытия как его укорененности в Боге (тема "оправдания твари") в контексте построения теории бытия и жизни в качестве всеобщего и целостного организма с явными пантеистическими интенциями. Доминирующими и в чем-то противоречащими друг другу являются здесь два ряда идей: учение об Абсолюте (всеединстве) и учение о Богочеловечестве. Настоящим предметом метафизики, считает С., является не бытие, а сущее (Абсолют, Бог), которому бытие принадлежит. Бытие относительно, сущее (сверхсущее) абсолютно, оно выше любых признаков и определений, представляя собой положительное ничто, поскольку не есть что-нибудь, и все, поскольку не может быть лишено чего-нибудь, оно есть положительная возможность, сила и мощь бытия. Бытие по отношению к абсолютному есть его другое, т.е. сущее — это единство себя и своего отрицания или любовь как самоотрицание существа и утверждение им другого, но этим самоотрицанием осуществляется высшее самоутверждение. В этом ключе С. разрабатывает понятие положительного всеединства, учение о котором выступило ведущей линией русского философствования. Всеединство есть

такое состояние, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех, это некое гармоническое единство множеств, идеальный строй бытия, определяющий направленность его эволюции. Раскрывая динамику всеединства, С. утверждает, что в абсолютном можно различить два полюса (центра) — абсолютное как таковое и абсолютное как становящееся всеединое или идея, сущность, потенция, первоматерия бытия, воплощающаяся в реальную действительность. Именно здесь наиболее явен пантеизм С., ибо фактически он снимает идею творения мира и утверждает его изначальную единосущность Богу. Определив бытие как соотношение сущего и сущности, С.

выделяет его модусы (воля, представление, чувство) и от них заключает к модусам всеединства — благу, истине, красоте, через которые осуществляется возвращение раздробленного мира к Абсолюту. Космогонический процесс у С. — последовательность "повышений бытия". Актуально этот процесс проходит через три ступени явления Логоса (абсолютного в его саморазличении), что позволяет совместить концепцию С. с догматом Трехипостасности и одновременно (богочеловек Христос как конкретный Логос) связать сущее с человеком. Особое место в онтологической модели С. занимает учение о Софии, божественной премудрости, ставшее основой софиологического направления русской философии, а также ведущей темой символической поэзии. Концепция Софии С. весьма темна и противоречива и довольно трудно согласуется с учением о Св. Троице. София трактуется и как мировая душа, и как вечная женственность, и как тело Христово, т.е. Церковь, и как воплощенная в образе Св. Девы Марии. В конечном счете София (единство — все в себе заключающее) выступает началом, объединяющим тварный мир и Абсолют, это непосредственное воплощение Абсолюта в мире и одновременно идеальный человек, реальная опора индивида в преодолении хаоса тварного мира. Гносеологическим аспектом концепции положительного всеединства является теория цельного знания. С течением времени у С. усиливается антикартезианское начало в форме вывода, что человеческий субъект гораздо менее очевиден и достоверен, чем Абсолют, являющийся предметом познания и данный человеку непосредственно в форме ощущения абсолютной истины еще до всякого самосознания; вне безусловной Истины познающий субъект есть ничто. Цель познания — внутреннее соединение человека с истинно сущим, что органически включает в познавательный процесс нравственный элемент. Истина онтологична, изначальна существует до всякого субъекта, есть сущее (безусловная действительность) всеединое (смысл всего существующего). Познать истину — значит вступить в область Абсолюта и тогда истина, овладевая внутренним существом человека, выявляется как любовь. Следуя Спинозе, С. различает три источника познания — опыт, разум и мистика. Эмпирическое и рациональное познание дают нам свидетельства только о внешности предмета. Суть же постигается посредством третьего рода познания, основанного на вере, через непосредственное восприятие (интуицию) абсолютной действительности, внутренне соединяющее нас с предметом познания. Это и есть мистика как цельное знание, выраженное у С. в строгой системе логических категорий и отражающее чувство связи всего со всем, причем мистическое знание, со-

1014

ставляя "основу истинной философии", должно браться в неразрывной связи со знанием феноменологическим (научным). Очевидно, что метафизика С. оборачивается антропологией и этикой. Человек есть связующее звено между божественным и тварным миром, в нем "природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область абсолютного", безусловного значения человеческой личности как нравственного существа. Совмеща в себе безусловное и условное, человек двойственен, он есть вместе и божество и ничтожество. Стремление разрешить это противоречие усиливает со временем у С. элементы имперсонализма, трактовки личности как "подставки" другого, высшего, индивидуализации всеединства без отказа, однако, от понимания личности как особой формы бесконечного содержания, в социальном плане восполняемого обществом. При этом антропология у С. снимает космогонию, ибо наряду с актуальным всеединством необходимо предположить потенциальное, становящееся всеединство, каковым является человек в силу его причастности двум мирам: в человеке всеединое получает сначала идеальную форму, а затем, посредством сознательного включения в космогонический процесс воссоединения с Абсолютом, и реальную. "Земной" план этого процесса С. раскрывает в своем вершинном произведении "Оправдание добра", тщательнейшим образом анализируя реальные процессы человеческой жизни. Утверждая в противоречии со своей концепцией независимость нравственной сферы от религии и метафизики, С. стремится построить рационалистическую этику как развитие разумом изначальна присущей ему идеи добра. Составляя полноту бытия, добро ничем не обусловлено, напротив, все собою обуславливает и через все осуществляется. Зло же объективно не существует, есть раз-лад, дез-организация бытия, результат свободы, эгоизма. Добро через культуру призвано организовать бытие на пути к всеединству. Способом упразднения эгоизма является понята онтологически (как соединение учения об Эросе с учением о Софии) любовь как спасение индивидуальности через внутреннее признание истины другого, его безусловности. С. было присуще необычайно острое чувство истории, что выразилось в его постоянном внимании к историко-софским проблемам. Будучи сыном 19 в., С. безоговорочно верил в прогресс и только в конце жизни перешел на позиции социального катастрофизма. Космический процесс рождением человека переходит в исторический, где всеединство выступает как социальный идеал, смысл истории, уже явленный богочеловеком Христом, давшим человечеству всю полноту положительного откровения. Соответственно история представляет собой богочеловеческий процесс воплощения Божества и обо-

жения человека, или богодействие ("Чтения о богочеловечестве"). В этой прогрессивной эволюции человечество проходит через необходимые экономический и политический этапы, достигая высшей стадии в духовном обществе или церкви как социальном всеединстве. Человеческие отношения строятся на основе принципа солидарности, вытекающей из сострадания и практически воплощающей изначальную связь всего со всем. Стремясь найти средства реализации данного идеала, в 1880-е С. разрабатывает теократическую утопию, полагая, что единство человечества будет обеспечено всемирной теократией (воссоединением церквей), где нравственная власть принадлежала бы церкви, а политическая — царю ("История и будущее теократии"). Поиск иницирующего субъекта данного процесса приводит С. к концепции "русской идеи". Развитием человечества, полагает С., управляют "три коренных силы". Первая — центростремительная — стремится устранить всякое многообразие подчинением одному верховному началу, подавляет свободу личной жизни (Восток). Вторая — центробежная — дает свободу всем частным формам жизни и ведет к всеобщему эгоизму и анархии (Запад). Необходима третья, интегрирующая сила, которая дала бы положительное содержание двум первым и тем самым безусловное содержание человеческому развитию, будучи только откровением высшего божественного мира. Народ, носитель этой силы, должен быть свободен от всякой односторонности, от какой-либо частной задачи, он призван сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному человечеству. Таким народом может быть, по С., только славянство, прежде всего русский народ, который первым заложит фундамент свободной теократии. Полагая, что идея нации есть то, что Бог думает о ней в вечности, а не то, что она думает о себе во времени, С. видел историческую миссию России в участии в развитии великой христианской цивилизации с целью восстановления на земле верного образа божественной Троицы. Эта миссия носит исключительно моральный, а не политический характер, и потому С. всегда резко выступал против национализма ("Национальный вопрос в России"). К концу жизни С. все острее ощущает трагизм и катастрофичность истории ("Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории") и отказывается от своей теократической утопии. Тесно связана с космоантропологией и этикой эстетика С., в которой мыслитель стремился дать философское обоснование афоризма Достоевского "красота спасет мир", прилагая к космогоническому процессу эстетический критерий. Красота, являясь местом соприкосновения двух миров, есть введение вещественного бытия в нравственный порядок через его одухотворение,

1015

продолжение начатого природой художественного дела в свете будущего мира, иными словами, чувственное воплощение в материальном мире истины и добра. Искусство в этом смысле выступает как свободная теургия, т.е. пересоздание эмпирической, природной действительности с точки зрения реализации в ней божественного начала. Осуществив глубокий философский синтез, С. определил последующие пути развития русской религиозной и философской мысли. Соглашаясь или отталкиваясь, большинство русских мыслителей 20 в. разрабатывало темы и мотивы, обозначенные С. (в особенности метафизика всеединства, софиология, историософия и др.).

Г.Я. Миненков

СОССЮР (Saussure) Фердинанд де (1857— 1913) — швейцарский лингвист, выдвинувший базисные положения в области теории языка, оказавшие значительное воздействие на гуманитарную мысль 20 в.

СОССЮР (Saussure) Фердинанд де (1857— 1913) — швейцарский лингвист, выдвинувший базисные положения в области теории языка, оказавшие значительное воздействие на гуманитарную мысль 20 в. В работах С. (см. "Курс общей лингвистики", 1916) были творчески осмыслены некоторые теоретические установки французской социологической школы (Дюркгейм и др.) и классической политической экономии. Философский фон ряда кардинальных лингвистических нововведений С. (дихотомии язык/речь, концепции знака как единства означаемого и означающего, выделение синхронного и диахронного аспектов изучения языка) составлял антикартезианский пафос утверждения несубстанциальной парадигмы в гуманитарном мышлении. Взгляду на мир как на совокупность отдельных сущностей, которые с очевидностью обладают свойствами самотождественности и наличного присутствия, и на человека как на монаду — Его, оперирующего языком — "номенклатурой" этих сущностей, противопоставляется теория ценности, выходящая далеко за пределы узколингвистической сферы. Фундаментальным принципом языка, по С., является принцип дифференциации, различия, согласно которому то, что отличает данный элемент (звук, понятие) от других, составляет все его "положительное" содержание. Но такого рода различия конституируют лингвистический знак лишь в более сложной структуре — "ценности" (valeur). Всякая (не только лингвистическая) ценность возникает при одновременном соотношении элемента по двум осям сходных и несходных с ним элементов (подобно функционированию денежного знака в системах меновой и потребительской стоимостей). В случае языка одной осью различий является цепь соотношений "акустических впечатлений", или означающих, а другой — система понятий. При этом у С. наблюдается отчетливая тенденция формализации понятийного ряда языка и трактовки в дифференциальном плане как "своего-иного" цепи означающих (интересны параллели и развитие этой тенденции в традиции русской "формальной школы" от Шкловского до Лотмана). На понятии ценности основа-

на концепция языка как системы, т.е. как автономной целостности со своими специфическими закономерностями, в которой отношения элементов даны до самих элементов. Субъект "языка" (ценностного инварианта, грамматической системы), согласно С., может быть только коллективным, для индивида язык, актуально функционирующий в бесконечном разнообразии реализаций, в "речи" всегда остается внешним, "молчащим". Предвосхищая последующее развитие гуманитарного познания, С. выдвигал мысль о необходимости разработки общей дисциплины — семиологии, объектом которой наряду с языком стали бы другие знаковые системы, функционирующие в обществе (от военных сигналов до ритуалов и мимики). Концепция ценности по своим импликациям сопоставима с ницшеанским проектом "переоценки всех ценностей" с его пафосом бессубъектного мышления и "системной" игры симметрии и асимметрий языка и витальных сил. Понятие языка как системы перекликается с методологическими поисками гештальтпсихологии и постулатами феноменологии; оно послужило импульсом для развития структурной лингвистики и через нее — структуралистской парадигмы в современной гуманитаристике. Выводы изысканий С., используемые в философии постмодернизма, проинтерпретированы последней следующим образом: а) всякая знаковая система функционирует вследствие наличия различий между ее элементами; б) смысл любого элемента (знака) обуславливается исключительно в контексте его отношения к другим элементам — первичного, исходного, вне-языкового (вне-системного) смысла элемент иметь не может; в) взаимосвязь между звуковым, изобразительным и прочими компонентами знака, с одной стороны, и его концептуальной составляющей, с другой, — произвольна, исторически обусловлена, не абсолютна: именно так следует трактовать связь "означающее" — "означаемое". Различные направления постструктурализма (деконструктивизм, структурный психоанализ и др.), расширительно интерпретируя такие соссорианские термины как "язык", "различие", "означающее", раскрывают значительный философский потенциал идей швейцарского мыслителя. [См. также **Язык, Знак, "Позиции"** (Деррида).]

А.А. Горных

СОФИОЛОГИЯ — учение о Софии Премудрости Божией русских религиозных философов 19—20 вв

СОФИОЛОГИЯ — учение о Софии Премудрости Божией русских религиозных философов 19—20 вв. Восходит к библейской книге Притчей Соломоновых (8.

1016

1—36; 9. 1—12), вбирает многие элементы гностицизма, каббалы, европейской мистики, в особенности немецкой. В С. тесно переплетаются начала теологии и философии в силу обращения к существенной для нее проблеме взаимоотношения Бога и мира, происхождения несовершенного мира из совершенного Бога. В догматическом плане С. представляет собой весьма спорную концепцию, особенно относительно тринитарного догмата, что вызывало достаточно напряженные дискуссии в православных теологических кругах, особенно в 1930-е. Идеи С. развивали в русской философии В. Соловьёв, Булгаков, Флоренский, Карсавин и др. Проблема Софии становится центральной в миросозерцании Соловьёва, связывая все его как философское, так и поэтическое творчество и выражая, в конечном счете, наиболее существенные элементы философии всеединства ("София", "Чтения о Богочеловечестве", поэма "Три свидания" и др.). С трудом уходя от гностических мифологем, Соловьёв постоянно уточнял свои софиологические идеи, неоднозначность которых вызвала в последующем самые различные интерпретации. Чаще всего у Соловьёва отмечается посредствующий характер Софии, отнесенной в разных аспектах и к Божественному, и к тварному миру. В самом Абсолюте София — второй полюс, непосредственная возможность бытия, первая материя, в мире это тело Богочеловека Иисуса Христа, собирающего в единый богочеловеческий организм все человечество. София в этом смысле является идеальным человечеством, социальным идеалом, определяющим цель и направленность исторического процесса как процесса Богочеловеческого. В "Смысле любви" Соловьёва София предстает в аспекте Вечной женственности, достаточно двусмысленной идеи, поскольку так и остается неясным, есть ли София нетварное женское начало в лоне самого Божества, или это тварное начало, приобретающее образ Божий. Вечная женственность, согласно Соловьёву, совершенная для Бога, должна реализоваться и воплотиться в многообразии форм и степеней как "живое духовное существо" для человечества. Концепция Вечной женственности оказала значительное влияние на творчестве русских поэтов-символистов. Критически перерабатывая учение Соловьёва, Е.Н.Трубецкой ("Миросозерцание Вл. С. Соловьёва", "Смысл жизни") относит Софию только к области трансцендентного, отвергая ее раздвоение на тварную и нетварную и связывая прежде всего с вопросом о свободе воли человека. София — не посредница между Богом и миром, а творческий замысел Божий о мире, который есть и его цель, живая творческая сила, по отношению к которой каждый волен самоопределиться. Отказываясь быть сотрудником Софии, человек отсекает себя от полноты бытия. Для Флоренского ("Столп и утверждение Истины") София — не метафизическая сущность, логически определяемая, но религиозная реальность, постигаемая интуитивно. В самом широком понимании София — это тварное бытие с точки зрения божественного замысла о нем, субстантивированный образ, который реально может быть представлен в виде софийной иерархии восхождения к Богочеловеку. В наиболее систематической форме С. представлена у Булгакова ("Философия хозяйства", "Свет не вечерний",

трилогия "О Богочеловечестве"). Булгаков рассматривает Софию как соединяюще-разъединяющее, посредствующее между Богом и миром начало, имеющее ипостасную природу. В обращении к Богу София есть его образ, идея, имя. В отношении к миру — вечная основа мира, горний мир умопостигаемых вечных идей. В поздних трудах Булгаков постулирует существование тварной Софии, воспроизводя во многом гностические идеи, за что в свое время он критиковал Соловьёва. Философско-историческую интерпретацию С., где личность Софии как всеединая тварно-человеческая личность мыслится в качестве потенции становления твари, а история человечества выступает тем самым в качестве индивидуации высшей всеединой души, дает Карсавин ("Философия истории"). Неразвернутая модель интерпретации С. в духе имеславия и символизма представлена Лосевым. (См. также София.)

Г.Я. Миненков

СОФИСТИКА

СОФИСТИКА — 1) учение представителей сложившейся в Афинах во второй половине 5 в. до н.э. школы софистов — философов-просветителей, тяготевших к релятивизму, первых профессиональных учителей по общему образованию. Термин "С." происходит от греческого слова "софист" (sophistes — мудрец), которым тогда называли платных учителей ораторского искусства. Из сочинений софистов практически ничего не сохранилось. Изучение не прямых сведений усложняется тем, что софисты не стремились создать определенную цельную систему знаний. В своей дидактической деятельности они не придавали большого значения систематическому овладению учащимися знаниями. Их целью было научить учеников использовать приобретенные знания в дискуссиях и полемике. Поэтому значительный акцент производился на риторике. В начале софисты учили правильным приемам доказательства и опровержения, открыли ряд правил логического мышления, но вскоре отошли от логических принципов его организации и все внимание сосредоточили на разработке логических уловок, основанных на внешнем сходстве явлений, на том, что событие извлекается из общей свя-

1017

зи событий, на многозначности слов, на подмене понятий и т.д. В античной С. отсутствуют цельные течения. Учитывая историческую последовательность, можно говорить о "старших" и "младших" софистах. Старшие софисты (Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифонт) исследовали проблемы политики, этики, государства, права, языкознания. Все прежние принципы они подвергли сомнению, все истины объявили относительными. Релятивизм, перенесенный в теорию познания, привел софистов к отрицанию объективной истины. Известный тезис Протагора "Человек есть мера всех вещей" трансформировался в идею о том, что каждый человек имеет свою особую истину. Исходными метафизическими являются у Протагора установки, касающиеся характера и способа, каким человек является человеком, "самостью"; сущностного истолкования бытия сущего; проекта истины как феномена познания; смысла, в каком человек оказывается мерой по отношению к бытию и по отношению к "истине". Согласно представлениям Протагора, материя текуча и изменчива, а так как она течет и изменяется, то нечто приходит на место того, что уходит, а восприятия преобразуются и изменяются соответственно по возрасту и прочему состоянию тел. Сущность всех явлений скрыта в материи, а материя, если о ней рассуждать, может быть всем, чем она является каждому. Горгий (предположительно 483—375 до н.э.) в сочинении "О несуществующем, или о природе" пошел дальше, объявив, что "вообще ничто не существует", в том числе и сама природа. Он доказывал, что бытие не существует, что даже если предположить бытие существующим, то оно все же не может быть познано, что даже если признать бытие существующим и познаваемым, то все же невозможно сообщить о познанном другим людям. В гносеологической концепции "старших" софистов абсолютизируются субъективный характер и относительность знания. У "младших" софистов (Фразимах, Критий, Алкидам, Ликофрон, Полемон, Гипподам) С. вырождается в "жонглирование" словами, в фальшивые приемы "доказательства" истины и лжи одновременно. 2) (греч. sophisma — измышление, хитрость) — преднамеренное применение в споре и в доказательствах ложных аргументов, основанных на сознательном нарушении логических правил (софизмов); словесные ухищрения, вводящие в заблуждение. Различают следующие виды софизмов: а) софизм "учетверение термина" — силлогическое умозаключение, в котором нарушено правило простого категорического силлогизма: в каждом силлогизме должно быть только три термина. Умышленно ошибочное рассуждение строится с использованием нетождественных, но внешне сходных понятий: например, "Вор не желает приобрести ничего дурного. Приобретение хорошего есть дело хорошее. Следовательно, вор желает хорошего"; б) софизм недозволенного процесса — силлогистическое умозаключение, в котором нарушено правило простого категорического силлогизма: термин, не распределенный (не взятый во всем объеме) в одной из посылок, не может быть распределен (взят во всем объеме) в заключении: все птицы имеют крылья; некоторые яйцекладущие имеют крылья; в) софизм собирательного среднего термина — силлогистическое умозаключение, в котором нарушено правило простого категорического силлогизма: средний термин должен быть распределен (взят во всем объеме) по крайней мере в одной из посылок: некоторые люди умеют играть на скрипке; все дипломаты — люди; все дипломаты умеют играть на скрипке.

СОФИЯ (греч. *sophia* — мастерство, знание, мудрость) — смыслообраз античной, а позднее христианской и в целом европейской культуры,

СОФИЯ (греч. *sophia* — мастерство, знание, мудрость) — смыслообраз античной, а позднее христианской и в целом европейской культуры, фиксирующей в своем содержании представление о смысловой наполненности мира, полагание которой фундирует саму возможность философии как постижения преисполненного смысла мироздания (греч. *philosophia* как любовь, влечение к мудрости, генетически восходящее к *philia* — филия, любовь и *sophia*). Исходно в древнегреческой культуре термин "С." был соотносим с творчеством ремесленника — демиургоса, создающего вещи, исполненные смысла, т.е. устроенные в соответствии с принципом разумности и целями прикладной операциональности, что и обеспечивало возможность их продажи (у Гомера о С. обученного Афиной плотника в "Илиаде", XV). Античная философия фокусирует внимание на смыслообразующем аспекте С., которая определяется как "знание о сущности" (Аристотель) или "знание о первопричинах и умопостигаемой сущности" (Ксенократ), по-прежнему соотносясь с субъектом, но — в отличие от дофилософской традиции — не с субъектом деятельности, но с познающим субъектом. Однако древнегреческой философией (в лице Платона) осуществляется своего рода онтологический поворот в интерпретации С.: последняя семантически связывается с трансцендентным субъектом космосозидания (Демиургом в отличие от ремесленника-демиургоса), выступая в человеческой системе отсчета в качестве интеллектуальной сущности. По формулировке Платона, С. есть "нечто великое и приличествующее лишь божеству" (Федр, 278 D), и Демиург творит мир в соответствии с извечным софийным эйдотическим образом (Тимей, 29 а). Античная парадигма гилеоморфизма связывает семантику С. с идеей воплощенного эйдоса или, соответст-

1018

венно, оформленной субстанции, что центрирует на феномене софийности как онтологию (наличное бытие как пронизанное С.), так и гносеологию (познание как прозревание воплощенного исходного замысла и сакрального смысла бытия в его софийности). В этом контексте неоплатонизм сдвигает акценты с традиционной для гилеоморфизма артикуляции воплощения в антропоморфном ключе (оформление материи-матери как оплодотворение ее логосом, внесение формообразующего эйдотического образца) в сторону креационной парадигмы: "софийное есть абсолютное тождество идеального и реального. Идеальное в сфере софийного не есть отвлеченное, оно превращается в особую форму, именуемую материальным. Реальное в софийном смысле не есть просто процесс реального, становление вещей, но ... творчество" (Плотин). Соответственно этому, актуализируется и такое качество С., как рефлексивность, самоосознание себя как воплощающейся идеи: неоплатонизм обозначает термином "С." архитектуру эйдосов, которая "есть знание самой себя и С. самой себя, на самое себя направленная и самой себе сообщающая свойства" (Прокл). Исходный эйдотический образец С., однако, прогревается человеком в феноменологии вещей, открытой для постижения (платоновское "припоминание", например), позволяя говорить о мудреце именно как о любителе мудрости, т.е. о стремящемся к ней: восхождение к истине по лестнице любви и красоты (см. Платон), гносеологическая интерпретация Эроса у неоплатоников (см. Любовь) и т.п. Онтологический аспект С. выдвигается на передний план в религиозно-философских системах монотеизма. Так, в рамках иудаизма может быть зафиксирована идея софийного (эйдотического) образца (закона) как лежащего в основе творения как фундаментального творческого акта: "Бог воззрел на закон и сотворил мир" (Талмуд, Рабба Бер. 1.1). Используя античную терминологию, можно сказать, что в рамках монотеистической традиции абсолютный образец, мудрость Божья в исходном своем бытии может быть обозначена как Логос; будучи же воплощена в Творении, Божественная мудрость выступает как С., плоть которой (материя, семантически сопряженная — от античности — с материнским началом) придает ее семантике женскую окрашенность: шехина в иудаизме как женская ипостась Бога и христианская С. В сочетании с характерной для теизма установкой на глубоко интимное, личностное восприятие Абсолюта, это задает персонафикацию С. как женского божества, характеристики и проявления которого изначально амбивалентны: С. может быть рассмотрена в ее отношении к Богу и в ее отношении к человечеству, являя в каждой системе отсчета специфические свои черты. По отношению к Богу

С. выступает как пассивная сущность, воспринимающая и воплощающая его творческий импульс (ср. с древнеиндийской Шакти — женским космическим началом, соединении с которым является необходимым условием реализации космотворческой потенции Шивы). Однако, если восточная версия космогенеза предполагает в качестве исходной своей модели фигуру сакрального космического брака, сообщающего Шиве творческую энергию Шакти, то христианская С., сохраняя женский атрибут "многоплодной" креативности ("тело Божие, материя Божия" у В.С.Соловьёва), практически лишается — в соответствии с системой ценностей аскезы — какой бы то ни было эротической семантики, которая редуцируется к таким характеристикам С., как "веселие" и свободная игра творчества (Библия, Прем., VIII, 30—37). Семантические акценты женственности, с одной стороны, и внесексуальности — с другой, задают вектор интерпретации С. как девственницы (ср. мотив соблюдения целомудрия как залога сохранения мудрости и колдовских сил в традиционной мифологии, деву Афины в классической и др.). С. рождается в мир, исходя "из уст Всевышнего" (Библия, Сир., 24, 3), будучи прямым и непосредственным порождением Абсолюта: С.

выступает как "дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя" (Прем. Сол., 7, 25 сл.), фактически тождественное ему в мудрости и славе (ср. с рождением Афины из головы Зевса). Трактовка девственной С. как зачинающего лона по отношению к Богу приводит к последующему семантическому слиянию ее образа с образом девы Марии, непорочность и просветленность которой привносит в тварный мир смысл (эквивалентный приходу Мессии), придавая ему, таким образом, софийность (например, у немецкого мистика Г. Сузо (ок. 1295—1366), ученика Мейстера Экхарта). В обратной ситуации полного растворения Божественной сущности С. в тварном бытии, семантически изоморфного утрате девственности, возникает образ падшей С., как, например, в гностицизме, где С.-Ахамот, пребывая во мраке, несет в себе лишь отблеск гнозиса (знания, мудрости), и ее стремление к воссоединению с Богом выступает залогом тотальной гармонии Плеромы, семантически эквивалентной креационному мироустроению. Что же касается другой стороны С., то в отношении к человечеству она выступает как персонифицированное Божественное творчество: ветхозаветная С.-художница (Притч., 8, 27—31), смысловая наполненность творения. В контексте западного христианства культурная доминанта рациональности задает интерпретационный вектор, в рамках которого образ С. сближается с понятием логоса, во многом утрачивая свои внелогосные характеристики: например, С. как "бестелесное бытие многообразных

1019

мыслей, объемлющее логосы мирового целого, но при том одушевленное и как бы живое" (Ориген). В этой связи С. фактически лишается женской персонифицированности, семантически отождествляясь в западном христианстве с Иисусом Христом как Логосом — Иисус как "Божия слава и Божия премудрость" (1 Кор., 1, 24) — или даже с Духом Святым (монтанизм), — ср. с высказанной в восточно-христианской традиции идеей С. как возможного четвертого лика Троицы (С.Булгаков, Флоренский). Вместе с тем в мистической традиции католицизма продолжают артикулироваться персонифицированно женские, внелогосные черты С., восходящие к ранней патристике. Так, у Бёме термин С. выступает единственным залогом просветления "темного" тварного мира: если земной, т.е. "плотский" мир мыслится Бёме как "поврежденный" (порча духа при воплощении: запретный "плод был поврежден и осязаем...; таковое же плотское и осязаемое тело получили... Адам и Ева"), то единственным пронизывающим тварный мир светом выступает С. как "блаженная любовь", "мать души", "благодатная невеста, радующаяся о женихе своем". "Просветленный человеческий дух" способен постичь и возлюбить ее (фило-С. как служение Господу), ибо, постигая бытие, "он восходит к тому же точно образу и тем же рождением, как и свет в Божественной силе, и в тех же самых качествах, какие в Боге". Аналогично — у Г.Арнольда в протестантском (пиетизм) мистицизме. В философии романтизма образ С. приобретает новую — лирическую — аранжировку, сохраняя, однако, ключевые узлы своей семантики. Так, например, у Новалиса С. артикулируется в контексте аллегорического сюжета, практически изоморфно воспроизводящего базовые гештальты Писания: в царстве Арктура, олицетворяющего собою дух жизни, С. одновременно и "высшая мудрость", и "любящее сердце"; являясь супругой Арктура, она покидает его, дабы стать жрицей у алтаря истины в "своей стране" ("природе, какой она могла бы быть") с целью пробудить, дав ей сакральное знание, свою дочь Фрею, жаждущую духовного просветления и подъема (наложение христианской семантики на фольклорную основу сюжета спящей девушки). Это знание дает Фрее возмужавший Эрос, и С. воссоединяется с Арктуром, что символизирует собою всеобщее единство и гармонию ожившего царства: венки Арктура из ледяных листьев сменяются живым венком, лилия — символ невинности — отдана Эросу, "небо и земля слились в сладчайшую музыку" (семантика сакрального брака, имеющая креационный смысл). В аксиологической системе галантно-романтического посткуртуазного аллегоризма Новалиса С. фактически отождествляется с любовью ("— Что составляет вечную

тайну? — Любовь. — У кого покоится эта тайна? — У Софии."), Абсолютной Женственностью (именно С. наделяет Эроса чашей с напитком, открывающим всем эту тайну) и Девой Марией (постижение тайны приобщает к лицемерию Великой Матери — Приснодевы). Синтетизм христианской аксиологии (акцент Марии), сюжетов языческой мифологии (засыпающая и воскресающая Фрея, мифологема Великой Матери), сказочно-фольклорных мотивов (спящая красавица, тема любовного напитка), куртуазного символизма (голубой цветок, лилия, роза) и реминисценций классического рыцарского романа (изоморфизм образа С. образу королевы Гиньевры из романов Арктуровского цикла) делает семантику С. у Новалиса предельно поливалентной. Архаические языческие смыслы детерминируют и тот семантический пласт "Фауста" Гёте, где в эксплицитной форме поставлен вопрос о С. как "вечной женственности", гармонии телесного и духовного начал, необходимой человечеству в качестве альтернативы, культурного противовеса тотальному интеллектуализму. Таким образом, в своем отношении к человечеству С. оказывается столь же фундаментально значимой, сколь и в своем отношении к Богу. Важнейшим аспектом С. в этом контексте является то, что будучи феноменом, онтологически относящимся к Космосу как целому, С. и с человечеством соотносится лишь как с целым, конституированным в качестве общности (общины). В западной культуре с ее доминантой логоса как воплощения рациональности это приводит к постепенной, начиная с Августина, идентификации С. с церковью, истолкованной в мистическом духе в качестве "невесты Христовой" (см., например, "Надпись на книге "Песнь песней" Алкуина: "В книгу сию Соломон вложил неслезанную сладость: // Все в ней полно Жениха и Невесты возвышенных песен, // Сиречь же Церкви с Христом..."). В противоположность этому, в восточной версии христианства оказывается доминирующей

именно парадигма внелогостной С., задавая аксиологически акцентированную ее артикуляцию: сам факт крещения Руси был оценен митрополитом Илларионом как "воцарение Премудрости Божьей". В православной культуре складывается богатая традиция иконографии С., в агиографической традиции христианства имя "С." относится также к мученице, казненной императором Адрианом (2 в.) вместе с тремя ее дочерьми — Верой, Надеждой и Любовью, что в аллегорическом переосмыслении делает С. матерью основных христианских добродетелей. Особую артикуляцию понятие С. обретает в традиции русского космизма (в контексте парадигмы обожения природы) и "философии хозяйства": "природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит се-

1020

бя в С., и через нее воспринимает и отражает в природу умные лучи Божественного Логоса, через него и в нем природа становится софийна" (Булгаков). Проблема теодицеи в контексте восточно-христианской культуры формулируется как проблема этнодицеи, и идея народа-богоносца тесно связывается с идеей софийности, задавая в русской культуре идеал соборности, в русской философии — традицию софиологии, а в русской поэзии — идеал Абсолютной Женственности, стоящий за конкретными воплощениями его в отдельных женских ликах (В.С.Соловьёв, Я.П.Полонский, М.А.Волошин, Вяч. Иванов, А.К.Толстой, Белый, А.Блок и др.). В этом контексте реальная возлюбленная выступает как "живое воплощение совершенства" (А.Блок), — само же совершенство есть С., для которой всегда и изначально характерна божественная сопричастность ("Бог сиял в ее красе" у Я.П.Полонского). В силу этого, устремляясь к совершенству женщины, мужчина неизменно устремляется к С. как олицетворенному совершенству (в терминологии аллгоритма В.С.Соловьёва — к "солнцу", "лучами" которого выступают живые женские лица): "Порой в чертах случайных лиц // Ее улыбки пламя тлело... // Но, неизменна и не та, // Она сквозит за тканью зыбкой" (М.А.Волошин). Именно С. ("Дева Радужных ворот" у В.С.Соловьёва) может на путях любви (всеобщей сизигии) даровать душе воскресенье и благодать Божию. Но дьявольским наваждением выступает олицетворенный в Дон Жуане искус узреть самую С., а не тени ее ("Небесного Жуан пусть ищет на земле // И в каждом торжестве себе готовит горе" у А.К. Толстого). Между тем, для В.С.Соловьёва метафорические оклики С. служат вехами на пути духовного совершенствования (символическая система поэмы "Три свидания", фактически конгруэнтная аналогической системе "Новой жизни" Данте), а "софийный цикл" стихотворений задает аксиологическое пространство, в рамках которого причастность С. выступает максимальной ценностью. Вынашиваемая В.С.Соловьёвым мечта о единстве христианства была органично сопряжена в его воззрениях с мистической идеей непосредственной причастности Первосвященника, которого он мыслил как объединителя христианской церкви (а себя — как исполнителя этой миссии) к женской сущности С. В современной философии тема С. (при отсутствии эксплицитного употребления соответствующего термина) подвергается радикальной редукции в рамках постмодернистской парадигмы. Это связано с программным отказом постмодернизма от классической метафизики, фундирующей ее идеей имманентного бытия смысла и основанной на этом презумпции референции. Если для традиционной философии, по оценке Фуко, была характерна тема "изначального опыта" ("вещи уже шепчут нам некоторый смысл, и нашему языку остается лишь подобрать его..."), то постмодернизм формулирует свою стратегию принципиально альтернативным образом: "не полагать, что мир поворачивает к нам своё легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир — не сообщник нашего познания, и не существует никакого предискурсивного провидения ... Дискурс, скорее, следует понимать как насилие, которое мы совершаем над вещами" в нарративных практиках означивания. (См. также **Дискурс, Означивание, Нарратив.**)

М.А. Можейко

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ — раздел философии, определенным образом описывающий качественное своеобразие общества,

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ — раздел философии, определенным образом описывающий качественное своеобразие общества, его законы, социальные идеалы, генезис и развитие, судьбы и перспективы, логику социальных процессов. Доминантной характеристикой С.Ф. как совокупности социально-нормативных учений можно считать установление норм общественной жизни, а не рассмотрение ее в конкретной действительности. В качестве пограничной дисциплины С.Ф. анализирует общественные проблемы в контексте категориально-понятийных рядов теоретической социологии, с одной стороны, и сопряженных дисциплин (политической экономики, антропологии, культурологии, психологии и др.), — с другой. Родоначальниками этой традиции в 19 в. выступили Сен-Симон, Конт, Маркс и Энгельс, Спенсер, а также представители социологического психологизма. Неомарксизм 20 ст. соединил социологическую парадигму теоретической реконструкции общества с философско-антропологическим и психологическим подходами. (Согласно Хоркхаймеру, С.Ф. — это рефлексия общественной теорией своей собственной социальной обусловленности, что и делает данную теорию "истинно критической".) В современном обществе С.Ф. становится рефлексирующим выражением динамики развития современного обществознания, "в границах" которого она оказывается. С.Ф. наследует классической философии истории, занимаясь проблемами социальной эволюции и направленности общественных процессов. Не постулируя

схем исторического процесса, систем его ценностей и смыслов, С.Ф. опирается (прямо или косвенно) на опыт повседневной деятельности людей и результаты исследований социально-гуманитарного плана. Между философией истории и современной С.Ф. отсутствует непосредственная связь: "лакуна" была почти на столетие заполнена позитивистскими схемами исследования и социологией, которая стремилась элиминировать вопрос о философском осмысле-

1021

нии социального бытия и его познания. В середине 20 в. социология была вынуждена отступить перед проблемой "человеческого измерения" процессов трансформации социальных систем и признать вопрос о "возвращении людей в теорию" (Дж.Хоманс). С.Ф. оказалась перед необходимостью формировать мировоззрение, опирающееся на проблемность социального бытия и познания и дающее некую систему ориентиров человеческой деятельности. В плане динамики и циклического представления социальных процессов мировоззренческая и методологическая функции С.Ф. оказываются взаимообусловленными, а сама С.Ф. предстает особой формой рационального знания, осознающей прерывность социального процесса и обеспечивающей эвристическое понимание его континуальности. В последней четверти 20 в. С.Ф. находит новые импульсы саморазвития в границах радикальной социологии (Л.Гоулднер и др.) и в постструктурализме.

А.А. Грицанов

СОЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ (время человеческого бытия) — коллективное перцептуальное В., универсалия культуры, содержание которой лежит в основе концептуального В., конституирующегося в феномене истории

СОЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ (время человеческого бытия) — коллективное перцептуальное В., универсалия культуры, содержание которой лежит в основе концептуального В., конституирующегося в феномене истории как осознанной процессуальности социальной жизни. Наиболее архаические представления о С.В. как мере человеческого существования связаны с онтологически заданными временными параметрами бытия и оформляются на базе ритмичности небесных явлений в силу визуальной очевидности последних и их тесной связи с хозяйственными процессами: лунная система отсчета у пастухов и солнечная у пахарей; фиксация В., благоприятного для сельскохозяйственных инициатив и лодий, в соответствии с расположением звезд — в "Трудах и днях" Гесиода и др. Типичным для архаических культур является задание определенности временного момента посредством отсылки к звездным конфигурациям (например, "когда покажется палец Иштар", т.е. когда месяц взойдет рядом с Венерой, — в ассирийских текстах). Становление техники счета позволяет фиксировать на этой основе такой параметр В., как длительность (ср. рецитацию архаического способа задания временного отрезка у Овидия: "слив рог с рогом, луна становилась четырежды полной"). Осмысление континуальной длительности В. и мерной дискретности временных отрезков — позднее персонифицированное в античной культуре образами всевластного Кроноса и сонмом даймонов (в римском варианте — гениев), т.е. божеств момента — задает в культуре идею календаря как организующей С.В. системы исчисления циклически повторяющихся временных промежутков. (Идея была оценена в свое время И.Ньютоном как пригодная для того, чтобы фиксировать "обыденное" или "неистинное В.: как-то год, месяц, час" — в отличие от "истинного математического В.") Становление календаря инспирирует оформление в мифологическом сознании сюжета о временном начале: становление Космоса совпадает с "началом времен" (Гомер), а до укрепления Одином меток-искр на небосводе "звезды не ведали, где им сиять" ("Старшая Эдда"). Рефлексивное осмысление людьми их открытия мирового порядка структурирует мифы о культурных героях, открывших закономерности календаря (например, Прометей в трактовке Эсхила). Для мифологической трактовки В. характерно семантико-аксиологическое разделение В. сакрального, отраженного в креационных мифах, и эмпирического (профанного), события которого проецируются на В. сакральное. Это проецирование обусловлено рассмотрением мирового процесса как последовательной цепи сменяющих друг друга циклов: возникающий и оформляющийся Космос, пройдя круг, оказывается перед лицом мировой катастрофы: и поддержание сложившегося миропорядка требует реконструкции креационного акта. Стык старой и новой эпохи (уходящего и наступающего года) является напряженно сакральным моментом: содержательная исчерпанность совпадает с временным концом мира, Космос распадается в хаос. В более поздних аграрных культурах этот цикл переосмыслен в мифах об умирающем и воскресающем (Осирис в Древнем Египте) или временно отсутствующим (похищение Персефоны Аидом или Аполлон-Солнце, гостящий у гипербореев) боге, чье исчезновение как бы останавливает космические (природные) часы в ожидании начала нового цикла. Возникновение нового мира, воссоздание распавшегося миропорядка не гарантировано и требует магического ритуала, человеческого усилия по предотвращению временного разрыва: имитативная магия воздвижения ритуального дерева (шеста) как символ оформления мировой вертикали (вплоть до новогодних елок), Аррефории и Фесмофории в рамках культа Деметры, ритуальный эротизм куцерского действия на Балканах как рецитация брака космических прародителей и т.п. Сакральные даты календарных праздников, осмысленные как периодические космические реконструкции, регулярно возвращают вектор из прошлого в будущее к мифологическому В. креационного акта, началу времен. В таком контексте временной порядок

является для человека сакральным, а его поддержание — сакраментальным, ибо нарушение ритмичности временного порядка является в эсхатологических мифах атрибутивным признаком конца бытия, — в силу этого, как правило, счет В. ("ведение" его) являлся функцией жрецов, а календарь мыс-

1022

лился как земной образец небесного порядка (клятва фараона при вступлении на трон — не делать поправок в календарь). Циклические представления о В. несут в своей структуре идею повторяющейся последовательности временных циклов, что в сущности уже закладывает в культуре вектор линейных представлений о В., ставший доминантным в античной философии истории. Изобретением в Древней Греции водяных часов (клепсидры, достаточно точно отмерявшей временные промежутки) является началом представлений о С.В. как автохтонном по отношению к природным циклам — началом перехода от своего рода материнского В. аграрных практик к отцовскому В. городской цивилизации, однозначно задавшему анизотропную линейную доминанту. Векторная мерность последней противостоит характерной для архаической культуры сопряженности временных отрезков с их содержательно-конкретной характеристикой (ср. "эпохи царств" в Древнем Китае). Осознание в античности необратимости временного движения является основанием конституирования С.В. в качестве ценности: "самое драгоценное достояние — время" (Антифонт). Контекстом введения часов была процедура судопроизводства (клепсидра обеспечивала регламентированное равенство В. речей сторон), что задавало в античной культуре ассоциацию объективности "течения" В. (тока воды в клепсидре) с объективностью Фемиды. В рамках античности было осуществлено эксплицитное дистанцирование В. Космоса как порядка природы и социального "времени наших действий" (Диомед), что находит свое выражение в ведении летоисчисления не "от сотворения мира", а "от основания Рима". По формулировке Диомеда, "время — чередование вещей, схваченное в тройкой изменчивости, если только может быть схвачено то, что никогда не останавливается. Само по себе В. не может никоим образом быть разъято, так как оно течет само в себе и вечно едино. Но так как наши действия различны... то мы нераздельному В. назначаем части, не разделяя само В., но обозначая различие наших действий". Античная философия, остро поставившая проблему В., решает ее, однако, сугубо в натурфилософском ключе: как соотношение "вечного" (aidion) и преходящих миров (aion), — лишь в рамках аристотелевской концепции оформляется так называемый парадокс исчезновения В. (прошлого уже нет, ибо оно уже прошло; будущего еще нет, ибо оно не наступило; настоящее же есть не более чем качественная грань между первым и вторым), имеющий смысл лишь при отнесенности его не ко В. как объективному атрибуту тотальности бытия, но к индивидуально-человеческой системе отсчета. Для античной интерпретации С.В. характерен его обратный аксиологический вектор: от "золотого века" через "серебряный" к современности, далекой от идеала ("землю теперь населяют железные люди" у Гесиода), что конституирует в европейской культуре особый статус такого феномена, как ностальгия. Таким образом, важнейшей характеристикой С.В. в античных трактовках является его семантическая и идеологическая неиндифферентность: "не считать надо дни, а взвешивать" (Плиний Старший). Событийная наполненность характеризует В. и в глазах Августина: "Я вполне осознаю, что если бы ничто не приходило, то не было бы прошедшего; если бы ничто не происходило, то не было бы будущего; и если бы ничто не было действительно сущим, то не было бы и настоящего времени... Истинным ли исповеданием исповедуется тебе душа моя, когда я говорю, что измеряю и самое время? Его ли я измеряю, Боже мой?" Между тем темпоральная векторность получила в христианской культуре радикально новую артикуляцию: линейная временная схема приобретает характер жесткой эсхатологической асимметрии, дополняющейся аксиологической асимметрией временности (мига) земного существования и временной бесконечности "жизни вечной". По оценке Ж. де Витри, рассуждение, "будут ли души проклятых избавлены от адских мук через тысячу лет? — Нет. — А через две тысячи? — Нет. — А через сто тысяч? — Нет. — Может быть, спустя тысячу тысяч лет? — Нет. — А после тысяч лет, кои есть не более, как капля в море? — Нет", — способно подвести к идее обращения любого грешника. Средневековая культура переживает В. своего бытия как систему выделенных временных локусов, неравнозначных с аксиологической точки зрения: особый статус В. творения, земной жизни Христа и т.п. (ср. со средневековой топологией пространства как системы мест, где каждый топос характеризовался выделенностью и социокультурно артикулированной значимостью: храм, феод, etc.), а идея второго пришествия Мессии задает выраженную векторную ориентацию европейского сознания в будущее, что обуславливает острую артикуляцию в европейской культурной традиции такого феномена, как надежда. В отличие от античности и средневековья, культура Нового времени фактически выпускает проблему С.В. из фокуса значимости, сосредоточившись на естественно-научной ориентированной трактовке В. как объективного параметра процессуальности в рамках философии природы: "абсолютное, истинное, математическое время само по себе и по своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему" (И.Ньютон), равно приложимое в своих метриках как к природным, так и к социальным процессам, оставаясь индифферентным по отношению к их содержанию (ср. новоевропейскую парадигму трактовки пространства как однород-

1023

ного изотропного вместилища вещей). Наряду с этим, однако, Лейбницем была высказана идея

относительности В.: "Я неоднократно подчеркивал, — пишет он, — что считаю пространство, так же как и время, чем-то чисто относительным: пространство — порядком существования, а время — порядком последовательности". Трактовка Кантом В. как априорной формы чувственности задает в рамках философской классики вектор осмысления В. как артикулирующего не внечеловеческое объективное бытие, но индивидуально заданный мир субъекта, что является значимым, несмотря на сугубо когнитивную трактовку его. В рамках неклассической философии происходит переориентировка внимания с трактовки С.В. как воплощенного в календаре объективного параметра социальных процессов на интерпретацию темпоральности человеческого существования как имманентной внутренней динамики последнего. Так, экзистенциализм противопоставляет темпоральность человеческой экзистенции как глубоко содержательную — внешнему В., представляющему в качестве отчужденного, бескачественного и подавляющего, ибо в темпоральности любая "ситуация — это призыв, она окружает нас, она предлагает решение, принимать которое приходится нам самим" (Сартр). Применительно к индивидуальному человеческому бытию осуществляется постановка данной проблемы и в концепции Хайдеггера: бытие человека в мире, Вот-бытие (Dasein) характеризуется временностью присутствия; темпоральность экзистенции организует себя как протекание от рождения к смерти как способу бытия смертного в мире. Временность понимается как смертность, но именно эта векторность человеческого существования является условием возможности предположения экзистенцией трансцендентального горизонта мира как "Целого". В современных теориях информации человеко-размерный параметр В. рассматривается в тесной сопряженности с онтологически заданным В. как параметром развивающейся системы: "очень интересный мысленный эксперимент — вообразить разумное существо, время которого течет в обратном направлении по отношению к нашему времени. Для такого существа никакая взаимосвязь с нами не была бы возможна. Сигнал, который оно послало бы к нам, дошел бы к нам в логическом порядке следствий — с его точки зрения — и причин — с нашей точки зрения. Эти причины уже содержались бы в нашем опыте и служили бы нам естественным объяснением его сигнала... Мы можем сообщаться только с мирами, имеющими такое же направление времени" (Н.Винер). В рамках постнеклассического мышления (см. **Постмодернизм**) осуществляется своего рода "переоткрытие времени" и переосмысление в этом контексте феномена социальной темпоральности, артикулируемой в современных концептуальных моделях в свете презумпции нелинейности. (См. **Генеалогия, Событийность, Эон.**)

М.А. Можейко

СПЕНСЕР (Spencer) Герберт (1820—1903) — британский философ и социолог.

СПЕНСЕР (Spencer) Герберт (1820—1903) — британский философ и социолог. С. отличался необыкновенной эрудицией и работоспособностью. Оставленное им наследие огромно. Фундаментальный десяти томный труд, задуманный как энциклопедический синтез всех наук на принципах эволюционизма, был опубликован в 1862—1896. Этот труд включал: "Основные начала" (1862), "Основания биологии" (1864—1867), "Основания психологии" (1870—1872), трехтомный труд "Основания социологии" (1876—1896), "Социология как предмет изучения" (1903), "Основания этики" (1879—1893). Творчество С. с наибольшей полнотой воплотило основные идеи эволюционизма, оказало большое влияние на интеллектуальную атмосферу своей эпохи. Теоретические взгляды С. формировались главным образом под влиянием достижений естественных наук, все чаще обращавшихся к идее эволюции. Так, в частности, С. высоко оценил "Происхождение видов" Дарвина. Большое влияние на С. оказали также труды А.Смита и Т.Р.Мальтуса, английских утилитаристов, проповедовавших идеи радикального буржуазного либерализма и индивидуализма. Придерживаясь крайней версии либерализма, С. горячо защищал принципы индивидуальной и свободы конкуренции. Всякое вмешательство в естественный ход событий, тем более социалистическое планирование, по мнению С., приводит к биологическому вырождению, поощрению "худших за счет лучших". С. выступал за ограничение роли государства в общественной жизни вплоть до отказа бедным в помощи или заботе о воспитании детей. Критиковал колониальную экспансию, поскольку она ведет к усилению государственной бюрократии. Основные идеи "синтетической философии" С. звучат в конце 20 в. как анахронизм, но в свое время они были популярны. Идея всеобщей эволюции — центральный пункт мировоззрения С. С. предлагает следующее определение центрального понятия своей философской системы: "Эволюция есть интеграция вещества, которая сопровождается рассеянием движения и в течение которой вещество переходит из состояния неопределенной, бессвязной однородности в состояние определенной, связной разнородности, а сохраненное веществом движение претерпевает аналогичное превращение". Предел, за который эволюция не может перейти, — равновесие системы. В случае нарушения равновесия начинается распад, который со време-

нем переходит в новый эволюционный процесс. Все, что существует, проходит через этот цикл развития и распада. С. выделяет три вида эволюционных процессов: неорганический, органический и надорганический. Все они подчиняются общим законам. Однако специфические законы высших фаз не могут быть сведены к законам низших фаз. Так, в надорганической эволюции выступают явления, которые не встречаются в неорганическом и органическом мире. Общество — часть природы, и в этом смысле такой же естественный

объект, как и любой другой, оно не создано искусственно, в результате "общественного договора" или божественной воли. На этой основе С. переходит от общего рассмотрения идеи эволюции к характеристике общественного развития. Социология завершает философскую систему С. Программа социологии изложена С. в "Основаниях социологии". Здесь впервые дано систематическое изложение предмета, задач и проблематики социологии. Эта книга была переведена на многие языки, способствовала не только разработке, но и пропаганде социологии. С. опровергал не только теологические представления об обществе, но и теоретиков "свободной воли", философов, приписывающих решающую роль в истории "выдающимся мыслителям", "общественному договору", выдвигавших на первый план действие субъективных факторов или указывавших на отсутствие повторяемости в общественной жизни. История, по мнению С., не является продуктом сознательного творчества социальных групп или отдельных личностей, напротив, сама деятельность, ее цели и намерения должны получить естественное обоснование в законах социальной эволюции. Социальные факты для С. — это такие явления, в которых проявляются эволюционные процессы, например дифференциация структуры и функций, усложнение политической организации и т.д. Для понимания спенсеровского определения предмета социологии большое значение имеет его концепция социальных институтов. С. не дает строгого определения этого центрального понятия своей теоретической системы. Но из контекста его работ следует, что социальные институты — это механизмы самоорганизации совместной жизни людей. Социальные институты обеспечивают превращение асоциального по природе человека в социальное существо, способное к совместным коллективным действиям. Институты возникают в ходе эволюции помимо сознательных намерений или "общественного договора", но как ответ на рост численности популяции, и, согласно общему закону, — прирост массы приводит к усложнению структуры и дифференциации функций". Социальные институты, по С., — органы самоорганизации и управления. Как и Конт, С. начинает с семьи, брака, проблем воспитания (домашние институты), воспроизводит этапы эволюции семьи. Следующий тип социальных институтов С. обозначил как обрядовые, или церемониальные. Последние призваны регулировать повседневное поведение людей, устанавливая обычаи, обряды, этикет и т.п. Третий этап институтов — политические. Их появление С. связывал с переносом внутри-групповых конфликтов на сферу конфликтов между группами. Он был убежден в том, что конфликты и войны сыграли решающую роль в становлении политической и классовой структуры общества. Война и труд, по С., — те силы, которые создают государство, причем на начальных этапах роль насилия и военных конфликтов была решающей, т.к. потребность обороны или завоевания больше всего сплачивают и дисциплинируют общество. В последующем объединяющей силой становится общественное производство, разделение труда, прямое насилие уступает место внутреннему самоограничению. По С., сильное государство неизбежно ведет к ограничению индивидуальной свободы. Еще в своей ранней работе "Социальная статика" он сформулировал закон "равной свободы", согласно которому каждый человек свободен делать все, что он хочет, если он не нарушает равной свободы другого человека. Свобода, по С., ограничивается не государственным принуждением, а свободой другого человека. Следующий тип — церковные институты, обеспечивающие интеграцию общества. Завершают типологию профессиональные и промышленные институты, возникающие на основе разделения труда. Первые (гильдии, цеха, профессиональные союзы) консолидируют группы людей по профессиональным занятиям, вторые поддерживают производственную структуру общества. Значение этих институтов возрастает по мере перехода от военизированных обществ к индустриальным. Промышленные институты принимают на себя все большую часть общественных функций, регулируют трудовые отношения. С. был воинствующим противником социализма. Попытки глобального планирования он называл "социалистической химерой". Теория социальных институтов С. представляла попытку системного исследования общества. Концепция институтов воспроизводит образ общества по аналогии с биологическими организмами: "кровяные частицы уподобляются деньгам". С. не только уподоблял общество организму, но и свою биологию наполнял социологическими аналогиями. Пытаясь избежать грубого редукционизма, к которому так склонны были многие эволюционисты, С. использует термин "надорганизм", подчеркивая автономию индивида (в отличие от Конта или Дюркгейма). С. располагает все общества по шкале сложности структуры и функциональной органи-

1025

зации от "малого простого агрегата" до "большого агрегата". С. выделяет два типа обществ: военные и промышленные. Военный и промышленный типы общества С. характеризует прямо противоположными социальными свойствами. Разработанная С. типология обществ менее известна, чем его теория эволюции. Между тем в творческом наследии С. она представляет наибольший исторический интерес. Содержание исторического процесса описывается как постепенный переход от механического принуждения к органическому объединению на основе общности интересов. С. рисует картину будущего индустриального общества, впечатляющую глубиной научного предвидения. В новом обществе управление децентрализовано и строится на принципах самоорганизации и самоуправления, широкое распространение получают различные неформальные объединения, подчинение индивида господству заменяется охраной прав человека, единство идеологии сменяется плюрализмом, общества станут открытыми для международного сотрудничества, восприимчивыми к инновациям и др. В своих попытках раскрыть движущие силы социальной эволюции С. так и не смог преодолеть дилемму номинализма и реализма. С одной стороны, он постоянно

подчеркивал важную роль "человеческой природы", с другой — так же ссылаясь на действие надындивидуальных сил, "социального организма", "искусственной среды". В итоге концепция факторов эволюции С. отличалась крайним эклектизмом и послужила источником развития прямо противоположных социологических направлений. Философская система С. оказалась слишком тесно связанной с духовной и интеллектуальной атмосферой викторианской эпохи. Другой причиной падения популярности С. явилось то, что созданная им интеллектуальная конструкция была последней попыткой создания всеохватывающей философской системы. Эта форма интеллектуального творчества окончательно изжила себя к концу 19 в. Тем не менее, стремление С. выйти за рамки абстрактных рассуждений по поводу общества, широко использовать данные общественных и естественных наук способствовали формированию новых стандартов научной деятельности в социологии. Начиная с 1950-х, вместе с развитием системных методов и возникновением неозволюционизма, интерес к творчеству С. и других эволюционистов стал возрастать.

А.П. Лимаренко

"СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ" (первоначальное, авторское название "Философия как странная речь", Минск, 2001) — книга Т.М.Тузовой. "СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ" (первоначальное, авторское название "Философия как странная речь", Минск, 2001) — книга Т.М.Тузовой. Размышляя о ликах и формах современного философского дискурса и его неоднозначных, конфликтных отношениях с предшествующей философией (метафизикой), автор ставит и обсуждает вопрос о том, что сегодня, в ситуации размывания границ между культурными феноменами, дискриминации метафизики гуманитарными науками и попыток "заменить" ее собой, философия вновь столкнулась с необходимостью возобновления и осуществления работы самоидентификации и радикального самоопределения — работы, которую в разных исторических колоритах и проблемных контекстах (повседневность, религия, идеология, наука и др.) ей периодически приходилось предпринимать с момента ее возникновения и на протяжении всей ее истории. Автор ищет и рассматривает некоторые из возможных направлений, путей и вариантов такой работы самоидентификации собственно философского дискурса в современном культурном поле; возможности и способы взаимопонимания между собственно философией (метафизикой) и гуманитарными науками, точки и линии их конструктивного и плодотворного диалога. Осуществляя под этим знаком сопоставительный анализ широкого историко-философского материала (Платон, Декарт, Лейбниц, Кант, Ницше, Гегель и др.) и материалов современной философии (феноменология, экзистенциализм и др.), исследуя познавательные возможности и границы метафизики в ее различных исторических формах и методологии современных гуманитарных наук, автор преследует цель отыскать в различных типах опыта философствования прошлого и современности то инвариантное (в способах вопрошания и размышления, в характере искомого знания), которое позволяло бы говорить об их принципиальном внутреннем единстве, — том единстве, которое и специфицирует философию в качестве самостоятельной и незаменимой формы духовного опыта человека. Проблемы специфической природы философской рефлексии (в широком смысле слова: размышления, продумывания, осмысления), философского способа вопрошания о мире и человеке, конституируемых его работой, собственных территории, предмета и метода, а также философского знания и языка исследуются по отношению к дискурсу повседневности и методологии гуманитарных наук. Интрига исследования — феномен "странности" речи философа, рождающийся в ее встрече с повседневным сознанием и устойчиво воспроизводящийся с момента возникновения философии и доныне. Задавая странность как феноменальную характеристику, т.е. как устойчивый смысл, отличный от собственного, внутреннего смысла речи философа и рождающийся из самой ее встречи с нефилософским, повседневным сознанием, автор анализирует его в качестве *значащего*: не случайного, не просто

1026

иллюзорного, не ложного, но, напротив, несущего в себе принципиальное указание на особую внутреннюю и самостоятельную природу одновременно обоих участников встречи. Непонимание — эта обратная сторона понимания — исследуется, таким образом, в качестве самостоятельной, онтологически конститутивной понимающей работы повседневного сознания, укорененной в структурах повседневности как онтологически первичного (по отношению к опыту философствования), самовоспроизводящегося пласта человеческого опыта (осуществляющегося в собственном режиме и на собственных основаниях, конституирующего собственный мир как "Целое" и соответствующий ему тип рациональности). Таким образом, рождаясь из "встречи" дискурсов, феномен странности "воплощает и связывает собой некие принципиальные, радикальные и глубинные особенности их способов самоосуществления", и в этом смысле он, по мнению автора, может быть прочитан как стягивающий в себе всю проблематику специфичности философского дискурса. Солидаризируясь с мыслью А. Герцена, что в философии "под каждой точкой одинаковая глубина", автор стремится выполнить свою проблематизацию странности речи философа одновременно в феноменальном и эйдетическом планах. С этой целью в работе выявляются и анализируются радикальные различия в режимах жизни сознания субъекта философствования и субъекта повседневности, в типах их рефлексии, в способах получения знания, характере последнего и использования языка; и в своем анализе этих проблем автор движется от феномена странности речи философа к эйдетике ее строгости. Этот

подтекст заложен уже в самом авторском названии работы — "Философия как странная речь", перекликающимся с названием гуссерлевской работы "Философия как строгая наука". Аллюзия не случайная, она имеет свое основание в той, на первый взгляд, неожиданной и странной, однако же закономерной, внутренней, связи, которая, на взгляд автора, "существует между этими двумя свойствами речи философа: усилием быть строгим дискурсом, осуществляемым на основе собственных предпосылок и правил и подчиняющимся собственной, внутренней дисциплине в качестве дискурса, радикально отличного от любого другого (нефилософского), с одной стороны, и, с другой, производимым впечатлением странности по сравнению с другими дискурсами". В соответствии с этим, анализ природы философской рефлексии завязывается автором вокруг такой специфической черты опытов философствования прошлого и современности, как предельный радикализм ее типа вопрошания (сущностного: "что есть?", "что значит?", "как возможно?") и, соответственно, задаваемого им типа предметности (а именно предельный смысл, значение, или "-ность" любых содержаний и форм человеческого опыта: "чашность" и "стольность" Платона; "чтойность" Николая Кузанского; "мирность" Хайдеггера; "событийность" и т.п.); метода (сущностного усмотрения, обеспечиваемого операциями предельного "очищения" и "различения"); выстраиваемой в этом движении территории "невидимого", "далекого", "должного" как пространства интеллигибельности, или рациональности, различных форм фактического человеческого опыта (его "оснований", "причин", "сущностей", "условий возможности"); предельного ("чистого") характера ситуаций, в которых и по правилам которых философ понимает и стремится реорганизовать реальный человеческий опыт и реальные ситуации человека в мире. Именно этот специфический философский радикализм, расчленяющий живую синкретичность реального человеческого опыта и "запределивающий" в качестве интеллигибельных и интеллигибелизирующих его онтологические структуры, позволяет, по мнению автора, говорить о метафизике как философии "бесконечно высоких энергий". И именно он, утверждает автор, делает речь философа — разговором "языком абсолютов", знание философа — афактуальным и строгим, что и определяет феномен их странности для повседневного сознания. Ибо у рефлексии философа и повседневной, "естественной" рефлексии (или, в авторском языке, "системы здравого смысла с ее собственной логикой и рефлексией", с ее собственными содержаниями, функциями, механизмами интерпретационной работы, в том числе с ее самостоятельной работой интенции и проекции), практикуемой каждым, кто как-то пытается понять свою жизнь и говорить о ней, в конечном счете, одно общее, единое "жизненное пространство". И хотя оба типа рефлексии суть работа и язык истолкования человеческого опыта в его различных формах, т.е. работа и язык миро- и самопонимания, сознательного самоотчета индивида, эту свою работу они выполняют принципиально различными, противоположными способами. Будучи спонтанно подчиненной праксису обыденной жизни с ее целями, правилами, нравами, "принятым", естественная рефлексия остается "причастной", наивной, гетерономной, натуралистичной, некритичной, идеологичной. Неся в себе не только то, что порождено нашим собственным усилием понимания, но и то, что подставлено нашему сознанию повседневностью, историей, традицией, языком, механикой социального и др., содержания повседневной рефлексии отмечены печатью неиндивидуированности, неавтономности, анонимности. "И именно в качестве такого наивного, "идеологического" образования человеческого опыта рефлексия здравого смысла кон-

1027

ститутивна... , она осуществляет свою функцию производства, воспроизводства, обоснования, использования и трансляции неких фундаментальных жизнезначимых смыслов человеческой жизнедеятельности. Смыслов, на выверение, понимание и фундирование которых претендует и собственно философская рефлексия". Апология, легитимация человеческого опыта в его непосредственности, выполняемые естественной рефлексией, приходят в конфликт с его радикальной критикой, осуществляемой философской рефлексией, которая, стремясь к "чистоте" и предельности смыслов человеческого опыта, своими афактуальными, а часто и контрфактуальными, достоверностями как раз и пытается заблокировать и "демонтировать" конститутивность первой. Феномен странности речи философа связывается автором и с тем, что философствование, этот искусственный режим работы сознания и, в качестве такового, постоянно "запаздывающий" гость, всегда еще должен отвоевывать себе "жизненное пространство в общем, неделимом и, увы, всегда уже занятом повседневностью и обжитом ею "жизненным пространством". Их конфликт — "конфликт интерпретаций" этого общего пространства, и философствование оказывается не столь уж безобидным конкурентом "голоса" повседневности, вызывая к человеческому разуму в борьбе за человеческую душу в ее "самозабывчивой потерянности" в обыденности, конкурентом, способным сделать философствование стилем мысли и жизни человека, превращая, таким образом, знание в "точку невозврата". В работе показывается, что именно "искусственность" и странность речи философа стремится растворить в себе здравомыслие, сопротивляясь "голосу" философа в человеке (в том числе и в самом философствующем) и пытаясь не только не уступить свою "территорию", но и "захватить", перехватить пространство его дискурса. Автор исследует различия в способах маркировки существующего в кажущемся, на первый взгляд, общем, языке повседневности и философии, подчеркивает неизбежность возникающих при этом ситуаций псевдопонятности и необходимость строгих distinctions языка, причем, языка не только философов и нефилософов, но внутри самой философии с ее большим всеором исследовательских направлений и программ. Между универсумом философа ("далеким", "должным" и "возможным"), соотносением с

которым он специфическим способом удостоверяет свое априорное, афактуальное и не фальсифицируемое эмпирией знание, и миром как "Целым" повседневности с ее собственным типом знания, всегда сохраняется и должно сохраняться несоответствие, разрыв, зазор. По мнению автора, именно это несоответствие есть конститутив самой философии. "И именно в эту область несоответствия и врывается философская рефлексия — открывая, создавая и разрабатывая ее собственным, присущим только ей способом". Проведенное автором исследование показывает наличие этого принципиального несоответствия не только в античной и классической философии с ее идеями "истинного мира", или "Бытия", но и в философии Ницше, претендующего на отказ от них, и в феноменологии и экзистенциализме, заявивших о намерении искать "основания" человеческого опыта уже "по эту сторону" истины и заблуждения, в мире исторического, фактического человеческого опыта. На разных историко-философских материалах в работе исследуются отношения между миром фактического человеческого опыта и пространством его философских "оснований", "причин"; философский статус и функции последних; анализируются трансформации в их интерпретации, произошедшие в современной философии. При этом показывается их принципиальное внутреннее родство с "основаниями" предшествующей философии, поскольку в любом случае это — "основания", всегда лежащие "вне эмпирического ряда". Это — непредметные, умозрительные принципы интеллигибельности эмпирии, позволяющие (уже после того, как философская рефлексия своим поиском ее "оснований" трансцендирует, "заключает ее в скобки") ввести ее вновь, и ввести уже в "связанном виде", т.е. как не случайное, но, напротив, "разгаданное, расшифрованное значащее". На примере анализа предельных ситуаций в философии Сартра автор показывает, что понятийный аппарат и суждения философов, заряженные бесконечно высокой энергией предельно различного, "чистого" смысла (энергией, шокирующей своим радикализмом и экстремизмом повседневное сознание), позволяют понять саму Событийность как таковую. Сама Событийность как таковая может быть постигнута в вопрошании: что это значит — событие? Каковы условия его возможности? Условия его возможности есть то, что, "будучи внутренней онтологической структурой события вообще, сохраняется неизменным при любых конкретных вариациях и спецификациях события, при любых изменениях его внешнего, эмпирического контекста". И именно это непредметное, необъективируемое, умозрительное, существующее лишь в сущностном "формате" "-ность", дает возможность увидеть "человеческий характер" любой нашей эмпирической ситуации в мире, т.е. выявить неустранимость и конститутивность нашего живого присутствия в любом из наших конкретных опытов. Наше собственное присутствие и есть его экзистенциальное обеспечение. В работе анализируются отношения между собственно философской "Событийностью" и реальной эмпирической ситуацией человека в мире, показы-

1028

ваются их различия и глубинное внутреннее родство: "все конкретные и разнообразные, разнородные и разноразличные события неизбежно включают в себя априори событийности вообще". Область априорного (предельно мыслимого, умозрительного, "должного", "оснований", "условий возможности"), это "Бытие", "дальнее" философов оказывается, таким образом, самым интимным, внутренним образом связанным с реальным человеком и его фактическим опытом: оно есть специфически философский способ их познания и знание, которое, проясняя нам нас самих и нашу ситуацию в мире, дает нам возможность прорываться к пониманию скрытой от "причастной", обыденной рефлексии истины наших фактических актов, состояний, ситуаций, раздвигать границы самосознательности нашего опыта, открываться "иному", "возможному", расширять и преобразовывать наш реальный опыт его сознательной переструктуризацией, трансформацией на иных, уже не стихийных, но, напротив, освобождающих нас "собственных основаниях". И с этим автор связывает возможность возвращения философии ее изначального жизненного смысла, "истощающегося" в современных дискурсах. Показывая работающий на эмпирическом уровне характер философских абстракций как предельно "различного" — в том, что мы называем нашими состояниями, актами, отношениями, свойствами, ситуациями и др. и что в нашем реальном опыте существует как смешанное, синкретичное, размытое, замутненное чем-то иным, поглощающее энергию друг друга, — т.е. определяемого из него самого, подчиняющегося только собственной, внутренней логике своего предельного смысла и поэтому проживающего свою жизнь "как жизнь собственную, абсолютную" в щадящем суперкомфортном пространстве разума, автор обсуждает вопрос об отношении философии с тем, что мы называем нашей жизнью. "Конфликт и родство философии и жизни — в разных размерностях и ритмах, в которых осуществляются и выполняются смыслы и сущности того, что происходит с человеком и миром. То, что задыхается в жизни, не получая пространство и энергию для своего осуществления в реальном мире, обретает свою собственную размерность, полноту собственного дыхания в пространстве философского умозрения". Таким образом, философ, как бы убивая эмпирическую жизнь операциями трансцендирования эмпирии, "очищения", "различения", ищет способ понять возможность События реализации сущности, полноты смысла тех или иных явлений эмпирического опыта, воплощения их истины. Такая "живая жизнь" философов, проясняя наше реальное существование для него самого, есть одновременно и призыв к его трансформации под знаком полноты его смысла, ау-

тентичности его самоосуществления, и знание того, чего недостает эмпирическому ряду нашего опыта для его полноценного самоосуществления и "под знаком" чего он должен себя трансформировать. Странное для повседневного сознания афактуальное, сущностное, метафизическое знание философов, есть, таким

образом, то, что дает нам шанс самосознательно и свободно преобразовывать наши собственные способы "быть в мире". В этом контексте в работе предпринята попытка сопоставить познавательные возможности метафизики и методологии гуманитарных наук. Отмечая, что усилия самоопределения философии, реализуемые en grand как решение двух жизненнозначимых и сопряженных друг с другом фундаментальных метафизических вопросов — чем по самому своему существу являются мир вообще и человек вообще и чем по самому своему существу является философия (мысль) вообще? — всегда осуществляются в определенном культурном контексте, автор утверждает, что именно этот последний, нередко навязывая философии ее определенный культурный образ, способен провоцировать изначальное искажение ее природы. И сегодня, по мнению автора, философия должна и реализовываться, и осознавать себя в качестве дискурса, отличного не только от повседневного, идеологического, но и от собственно научного дискурса, даже если он — гуманитарный. И именно ее метафизической "компоненте" в этих усилиях самоопределения и самоидентификации философии в современном культурном поле принадлежит, по мнению автора, главная роль. Рассматривая структурализм и постструктурализм как работу в стилистике научного редукционизма в отношении "собственно человеческого", отрицательно оценивая их претензии заменить собой все предшествующие способы философствования, метафизику с ее умозрением и априоризмом, с ее пафосом Истины и свободы, предельным способом задавать сознание, cogito, выявлять присутствие "человеческого" в предметах и отношениях нашего опыта, акцентируя при этом проблему выбора и ответственности личности, автор показывает принципиальные отличия их исследовательских программ, целей и возможностей. Метафизика имеет дело со специфичностью человеческого существования, которая связывается с тем, что, будучи постоянно децентрируемыми и тотализируемыми превосходящими нас анонимными потоками и структурами самоорганизующихся полей и тотальностей социально-исторического пространства нашей жизни, мы должны постоянно предпринимать (и предпринимая) усилие центрировать наш опыт, беспрестанно восстанавливать беспрестанно разрушаемое смысловое единство нашего опыта и "брать его на себя". И сознание (cogito) как специфи-

1029

ческое измерение "человеческого" вводится ею в "человеческое" с самого начала, ибо потом его никак уже не ввести, как это справедливо заметил Сартр. Метафизика вводит его как специфическую онтологическую реальность, а именно как несовпадение нас с тем, что нас обуславливает, как трансцендирование данного, как свободу. Экзистенция и свобода и есть, таким образом, то, что ускользает от детерминистских, аналитических, редукционистских исследований. Последние имеют дело с кристаллизациями, объективациями работы человека, работы индивидуального, живого сознания в мире. Приобретая самостоятельность и инерционность объективации, тотальности и структуры социального, повседневного, языкового и других полей нашей жизнедеятельности, получают "в наследство" от своих создателей некий начальный заряд и направление движения, определенный запас его возможностей и, претерпевая различного рода контекстуальные мутации, они задают и очерчивают, в свою очередь, поле возможного движения для нас. Иными словами, в рамках своего "запаса прочности" они уже как бы "своевольничают": "мыслят", "желают", "говорят" и т.н. *за* нас и *с* нас. Ценность их аналитических, детерминистских, объективирующих исследований для философа, метафизика связана с тем, что, открывая присутствие этого как *несвободное* в человеке и его деятельности, гуманитарные науки поставляют философии конкретный материал, в котором философ должен устанавливать, выявлять присутствие свободы, присутствие "человеческого" и изыскивать способы освобождения человека. В работе предпринята попытка через интерпретацию философии как предельно выполняемой критической работы самосознания любых форм человеческого опыта, т.е. работы по восстановлению нашего собственного присутствия всюду, где оно прерывисто, возможной минимизации "лакун", мест "отсутствия", или тех мест конституирования смыслов, значений нашего опыта, где мы изначально "отсутствовали", построить пространство интеллигибельности, позволяющее снять напряженность и конфликт между метафизикой и гуманитарными науками, увидеть их неадекватность, взаимную нередуцируемость и глубинное смысловое единство в качестве исследовательских программ и методологий принципиально по-разному выполняемой работы самосознания человеческого опыта и поиска его истины. Рефлексию детерминистского, редукционистского, аналитического типа можно, по мнению автора, назвать косвенной работой расширения самосознания нашего опыта. Это — работа, выявляющая в нас то, что присутствует в нашем опыте, будучи выполнено не нами: работа, устанавливающая происхождение и способы присутствия в нем со-держаний и механизмов, не принадлежащих нам как авторам, поскольку мы непосредственно включены в наши отношения с миром, другими и самими собой; присутствие в нем смыслов, являющихся истиной этой непосредственности. Трансцендентальную же рефлексию и лежащий в ее основе философский "опыт сущностей" автор относит к прямой (предельной) работе самосознания, удостоверяющей все остальные типы рефлексии. Эйдетическая рефлексия, определяя сущностную структуру нашего опыта, есть работа, выявляющая наше собственное присутствие в нашем опыте — в его ситуациях, событиях, предметах, отношениях, а также в средствах его восприятия, переживания, понимания, объяснения. Это — работа, удостоверяющая сами эти средства, в том числе и фундаментальные исходные предпосылки: образ мира, человека и самой философии. Неадекватность метафизики никакими гуманитарными науками автор связывает с ее верой в человека и требовательным доверием к нему, его возможностям и способностям

вставлять *в истоке* своего опыта. Кредит доверия к человеку "есть конститутив самой философии: она есть (может быть) только там, где есть он. И наоборот, пока есть она, всегда есть (должен быть) и он..." Выявляя эвристические возможности метафизики "присутствия" и сопоставляя их с перспективой "бессубъектности" современных гуманитарных наук, автор ставит и обсуждает вопросы о необходимости и возможности разработки метафизики и онтологии свободы в современных проблемных контекстах.

А.А. Грицанов

СПИНОЗА (Spinoza, Espinosa) Бенедикт (Барух) (1632—1677) — нидерландский философ. Родился в Амстердаме

СПИНОЗА (Spinoza, Espinosa) Бенедикт (Барух) (1632—1677) — нидерландский философ. Родился в Амстердаме в семье купца, принадлежавшего к еврейской общине. Первое образование получил в духовном училище, готовившем раввинов. За увлечение светскими науками и современной ему философией в 1656 на С. руководителями общины был наложен "херем" (великое отлучение и проклятие). С. вынужден был покинуть Амстердам. Основные сочинения: "Основы философии Декарта" (1663), "Богословско-политический трактат" (1670), "Этика, доказанная в геометрическом порядке" (1677) и "Трактат об усовершенствовании разума" (1677). В своей онтологии, следуя традиции пантеизма, С. провозглашает единство Бога и природы, что было им выражено в идее единой, вечной и бесконечной субстанции. Эта субстанция является причиной самой себя (causa sui), т.е. она, во-первых, существует сама в себе и, во-вторых, представляется сама через себя. Качественные характеристики субстанции, когда ум представляет себе нечто как ее необъемленное свойство, как сущ-

1030

ность субстанции, называются атрибутами. Атрибут имеет с субстанцией одно общее и одно отличительное свойство. Общее свойство состоит в том, что атрибут существует сам в себе (по существу есть сама субстанция), а отличительное — то, что атрибут представляется через другое (через ум). Хотя число атрибутов бесконечно, человеческому уму открываются только два из них — протяженность и мышление. Если Декарт дуалистически противопоставлял протяжение и мышление как две самостоятельные субстанции, то С. монистически усматривает в них два атрибута одной субстанции. Бесконечно многообразные вещи чувственного и умопостигаемого мира суть модусы — различные состояния единой субстанции. Модус существует в другом и представляется через другое. Бесконечное множество модусов возникает из необходимости божественной природы. Бог является имманентной причиной модусов как атрибута протяжения, т.е. вещей чувственного мира, так и атрибуты мышления — вещей умопостигаемого мира. Так что любой модус заключает в себе сущность Бога. Познавая модусы, мы познаем субстанцию. Среди прочих С. выделяет бесконечные модусы. Бесконечный модус движения и покоя связывает другие модусы атрибута протяжения с субстанцией, мыслимой в этом атрибуте; бесконечный модус беспредельного разума (intellectus infinitus) связывает другие модусы атрибута мышления с субстанцией, мыслимой через этот атрибут. В гносеологии С. выделяет три рода познания. Первый род познания есть познание чувственное, называемое также мнением, или воображением. Этот вид знания дает смутные идеи и зачастую приводит к заблуждению. Второй род познания составляет понимание (intellectio), дающее уже отчетливое представление модусов. К пониманию относится деятельность рассудка (ratio) и разума (intellectus). Третий и высший род — это интеллектуальная интуиция, или непосредственное усмотрение истины. Благодаря интуиции можно постигать вещи под углом зрения вечности, т.е. рассматривать модусы как формы единой субстанции. Разделяя позиции математического естествознания и рационалистского метода Декарта, С. выступает сторонником детерминизма и противником телеологии. Так, признание "конечных причин" наравне с необходимостью С. называет предрассудком. Ведь если существуют "конечные причины", то, как отмечает С., Бог имел бы стремление к тому, чего у него нет, тогда субстанция оказывается несовершенной. В антропологии С. отвергает идею свободы воли. Свободной следует считать такую вещь, которая из одной необходимости своей собственной природы определяется сама собой к действию. Но таковой, по определению, является лишь субстанция. отождествляя свободу с познанием, С. соотносит с понятием субстанции идею "свободной необходимости", совмещающей в себе необходимость и свободу как два момента в субстанции, самораскрывающейся в познании. Этика С. строится на том, что человек должен руководствоваться в своей деятельности исключительно разумом. С. заложил основы научной критики Библии и выдвинул идею интеллектуальной любви к Богу: "познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчетливо любит Бога". По утверждению Гегеля, учение С. является "существенным началом" всякого философствования. [См. также "Этика" (Спиноза).]

А.Н. Шуман

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ — качественно своеобразный этап в истории философии.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ — качественно своеобразный этап в истории философии. Хронологические рамки С.Ф. определяются, естественно, временной протяженностью самой эпохи Средневековья.

По этому вопросу в медиевистике до сих пор высказываются разные точки зрения. Начало Средневековья относят то к 2—4 вв., то к 7—8 вв., а то и к 10 в.; соответственно завершение Средних веков падает то на рубеж 14—15 вв., то даже на 18—19 вв. (концепция "большого времени средневековья"). Формальными датами начала средних веков обычно признаются перенос столицы Римской империи в Константинополь в 330, раздел империи на Западную и Восточную в 395, разграбление Рима Аларихом в 410, окончательное падение Рима и гибель последнего римского императора, малолетнего Ромула Августа в 476. Стандартная периодизация — 5—15 вв., тысяча лет существования средневековой культуры. Данный вопрос — когда и с чего начинается Средневековье — значим и для историков философии. Например, Ю.А.Шичалин полагает, что эта эпоха начинается тогда, когда корпус текстов Ветхого и Нового Завета обретает статус единственно безусловного текста. И в таком случае логично относить завершение средних веков к тому времени, когда этот корпус перестает быть единственно безусловным и авторитетным. Но именно библейский корпус и корпус ассимилированных христианством платоновских текстов можно рассматривать как два краеугольных камня средневековой рациональности. Первый этап средневековой христианской философии (наряду с христианской, существовала арабская, т.е. мусульманская, и еврейская С.Ф.) — патристика 2—8 вв. Иногда различают апологетическую и систематическую патристику. Апологетический период, идущий вслед за апостольским, дает нам целый ряд известных христианских писателей и мыслителей (Юстин Философ, Татиан, Тертуллиан и др.). Апологеты вели борьбу с расцветшим к середине 2 в. гностицизмом (Ва-

1031

силид, Валентин, Марнион), который Р.Гарнак характеризовал как "острую эллинизацию христианства". Близко к гностицизму стояло манихейство (3 в.), отбрасывавшее Ветхий Завет и предписывавшее человеку самому реализовать свое искупление. Рубеж 2—3 вв. — момент самого зарождения систематического богословия. В центре этой богословской жизни стояла знаменитая Александрийская школа (Климент Александрийский, Ориген). В значительной мере это богословствование определялось "встречей" библеизма и эллинизма. С деятельностью этой школы и в особенности Оригена, связан переход к углубленным философско-теологическим построениям. Разрабатывается концепция посредствующего между Богом и миром Логоса; расширяются и углубляются экзегетические исследования (концепция "трех смыслов", созданная в противовес Антиохийской богословской школе с ее методом буквального понимания Священного Писания); сама философия рассматривается как предуготовительное учение, "пролагающее и выравнивающее путь по Христу". 3—4 вв. — эпоха яростных тринитарных и христологических споров, борьбы с арианством, отстаивавшим концепцию "подобосущие" (Бог-Сын имеет другую сущность и является лишь образом Бога-Отца). В этот период особенно выдвигается Афанасий Великий и Каппадокийская школа. Последнюю представляет Василий Великий, Григорий Назианзин и Григорий Нисский. Им принадлежит существенный вклад в обоснование догмата Святой Троицы, суть которого можно передать формулой: "общая сущность (усия), природа и воля, но три разных божественных лица (ипостаси)". Большая заслуга принадлежит им в выработке "халкидонской формулы", смысл которой можно передать словами: "Христос, едиnorodный Сын Божий, который имеет две природы /т.е. человеческую и божественную — *Н.С./*, неслиянные и нераздельные, так что ни одна не нарушается и не препятствует их абсолютному единству". В целом каппадокийцы склонялись к признанию согласия между откровением и философией. Одним из крупнейших представителей восточной патристики, оказавшим к тому же огромное влияние на западную мысль, является Псевдо-Дионисий Ареопагит (до сих пор идут споры о том, кто же в действительности скрывается за этим именем). Пытаясь дать глубинный синтез христианства и неоплатонизма, он в своих трудах ("Об именах Божиих", "О мистической теологии", "О небесной иерархии", "О церковной иерархии") выдвигает два способа познания Абсолюта, катафатический и апофатический, высший. Дело в том, что божественное бытие трактуется Дионисием как Ничто (но это ничто не есть небытие). Особенно много внимания уделяется разработке учения о небесной и от-ражающей ее земной иерархиях. Наиболее же крупным представителем западной патристики, безусловно следует признать Аврелия Августина. В своих многочисленных произведениях он выдвигает ряд идей, надолго определивших пути развития западного богословия и философии. "Бог и моя собственная душа" — вот две темы, которые экзистенциально интересовали его. Основой духовной жизни он считает скорее волю, чем разум. Напряженное звучание придает он и теме теодицеи, считая, однако, что зло не есть природа, а продукт свободного творчества; не сущность, а недостаток добра; в конце концов зло просто необходимо для гармонии мира. Очень много Августин писал против манихейства (одно время он сам был манихеем) и других еретических учений. Его спор с Пелагием о соотношении Божественной Благодати и свободы воли человека склонил его к учению о предистинации (предопределении). Однако его тезис о том, что спасает Божественная Благодать (поскольку первородный грех ввергает человеческую волю в рабство) поднимает, как ни странно, проблему религиозной ценности греха и философскую проблему соотношения свободы и зла. С теологической точки зрения важно то, что грех не преодолим чисто моральным путем. Громадное воздействие на последующую мысль оказало и его учение о двух Градах: небесном и земном. По существу это была первая развитая христианская историософия. Постепенное усиление Града Божиего (а на земле его репрезентирует Церковь) и ослабление града земного (Государство) выстраивалось как внутренняя телеология исторического процесса, обусловленная христианской эсхатологией. Последующие века

патристики (5—8 ст.) уже не дали столь значительных и оригинальных умов, но породили богатую комментаторскую и компиляторскую литературу (Кассиодор, Исидор Севильский, Беда Достопочтенный и др., вплоть до Алкуина). Что касается Боэция, то это фигура, скорее относящаяся уже к "зачинателям" схоластики. В целом заслуга патристики, синтезировавшей неоплатонизм с христианством, заключается не только в создании самой модели теологического знания, но и позднее, в культивировании комментаторско-энциклопедической традиции. Патристика участвовала в закладывании самих основ символического менталитета Средневековья. Вероятно, дух этой эпохи, о которой столь сурово писал О.Мандельштам ("Эллинизм, оплодотворенное смертью, и есть христианство"), можно выразить и так: удивись всему и испытай страх и благоговение. Удивись каждому в отдельности, но в первую очередь тому, что над всем вообще. Уникальное есть вместе с тем и всеобщезначимое, но лишь в полноте божественного творения из ничего. На основе патристики в 9 в.

1032

начинает складываться схоластика, которая обращается к рациональным методам знания при рассмотрении сверхрациональных "предметов". Она же в лице своих крупнейших представителей проявляет удивительную волю ко всеохватывающим систематикам, в рамках которых была развита культура изощренных дистинкций. Но этот средневековый рационализм соседствует с мистикой и завершается своеобразным эмпиризмом, выдвигавшим идею опытного (хотя и непременно согласуемого с теологией) познания. Высказываются идеи импетуса, относительности движения, множественности миров, реконструируется даже атомическая онтология. В определенном смысле принцип "ничего лишнего" ("брита Оккама") прямо противоположен духу бесконечных и тончайших схоластических различий. Схоластика доходит до самоотрицания. Одновременно нарастает критика институциональных форм христианства, а такая, например, фигура, как Джон Уиклиф (14 в.) уже прямо может рассматриваться как предвосхищение Реформации. Схоластику отличает прежде всего ее метод. Усвоение аристотелевской логики унифицировало его, и его структура обрела следующий вид: постановка вопроса; разыскание оснований как "за", так и "против"; решение, предлагаемое и разъясняемое категорически; его обоснование посредством силлогизмов; заключение, способное служить опровержением всех возражений против данного решения. Главное устремление схоластики, по крайней мере, ее доминирующих течений, заключалось в том, чтобы показать: между разумом и откровением нет действительного противоречия. С этим контрастировала позиция арабских аристотеликов, которые считали, что верное с точки зрения философии может оказаться ложным с точки зрения религии, и наоборот. Крупнейшим схоластом эпохи формирования самой схоластики можно считать Иоанна Скота Эриугену. Но это схоласт-еретик, ибо его труды ("О разделении природы", "О Божественном предопределении" и др.) были осуждены Церковью. В самом деле, у этого схоласта ирландского происхождения очень сильна тенденция к пантеизму. Фактически Бог не рассматривался им как абсолютная Личность. В абстрактном смысле Божество отождествлялось с четвероякой природой: творящей и несотворенной, от которой все исходит; творящей и сотворенной, опосредующей процесс нисхождения и восхождения; сотворенной и нетворящей, низшая из природ; не творящая и не сотворенная, к которой все восходит. По вопросу о предопределении Эриугена рассуждал следующим образом: Бог есть первичное бытие, зло же — небытие. Следовательно, Бог не ведает зла и не может предназначать к нему людей. Он предопределил человека к свободе, а человек уже сам выбирает между

добром и злом. Как и Ориген, Скот Эриугена признавал бессмысленным учение о вечном наказании грешников. Крупнейшим схоластом 11 в. является Ансельм Кентерберийский, получивший прозвище "Второго Августина". Занимал позицию умеренного реализма, хотя в некоторых рассуждениях (например, попытка чисто логически доказать необходимость Воплощения) доходил до крайнего теологического рационализма. Выдвинул онтологическое доказательство бытия Бога. Именно Ансельма можно рассматривать как одного из основателей схоластической теологии и самого метода схоластики. Своеобразное место в истории схоластики занимает Петр Абеляр. Разрабатывая диалектику как искусство отличения истины от лжи, Абеляр пытался обойти крайности как реализма, так и номинализма. Его собственная позиция по этому вопросу получила название концептуализма. Диалектика Абеляра также внесла вклад в разработку диалектического метода. Значительное место отводит он и проблемам этики. Здесь в центре его рассмотрения — сущность греха. Абеляр различил склонность к дурному и сознательное согласие воли ко злу. Грех только в последнем. Тем самым оправдывается возможность прощения язычников, которые не ведают, что творят зло. Наиболее значительной фигурой в схоластике следует признать создателя томизма — Фому Аквинского. В своих огромных трактатах "Сумма теологии" и "Сумма против язычников" этот схоласт предложил свою версию "примирения" Аристотеля с христианством. Всякое сущее есть определенное единство эссенции и экзистенции. Сущность Фома Аквинский трактует как то, благодаря чему вещь становится тем, что она есть. Но только в Боге сущность и существование тождественны; следовательно, только Бог является абсолютно простым существом. Это акт чистого Бытия. Все другие существа являются сложными и сотворенными, т.е. зависимыми по своему бытию. Любой индивидум "слагается" из материи и формы. Материя включает в себя как отрицание всякой определенности, так и потенцию к определенности. Что касается формы, то Аквинат различает субстанциальную (через нее субстанция как таковая утверждается в своем бытии) и материальную форму

(имеет бытие лишь в материи). В другом аспекте это различие акцидентальных и субсистентных форм. Духовные существа (ангелы, человеческие души) являются субсистентными формами, т.е. имеющими собственное бытие и деятельными без всякой материи. Однако хотя человеческие души не нуждаются в материи для своего существования, она нужна им для завершенности специфичного для них рода бытия. Поэтому человек — это вдвойне сложное существо, предполагающее объединение не только сущности и сущест-

1033

вования, но также формы и материи. Великий оппонент Фомы Аквинского Иоанн Дунс Скот отвергал возможность полной гармонии между верой и разумом и, возвращаясь к августианскому примату божественной воли, разрабатывал концепцию своего рода онтологического индивидуализма. Соответственно одна из ключевых у него — проблема индивидуации. С одной стороны (если следовать, например, Фоме Аквинскому), субстанциальная форма определяет существенные свойства множества индивидов. С другой — сущность каждого из них. Как же это возможно? По Дунсу Скоту, материя сама неопределенна и неразличима, а потому не может быть причиной и началом индивидуализации. Она также объединяет отдельные формы не внутренне, а лишь внешне. Индивид же обладает более совершенным единством, чем вид, поскольку вид делим по своему объему. Поэтому надо признать, что вещь (индивид) "состоит" из материи, формы (общей природы) и еще особого начала, делающего ее отличной от всего другого. Подобные начала индивидуализации Дунс Скотт и назвал "этостью", придавая ей фундаментальное значение. Что касается схоластики, то не может не броситься в глаза неразрывная связь схолистического знания со словесной формой. Схоласт обращает равное внимание и на содержание, значение, и на само слово. Не случайно сложилось устойчивое мнение, что мир схолистической философии — это мир, увиденный сквозь призму языка. Впрочем, это едва ли не общая черта средневекового мышления. Ведь, с точки зрения средневекового символизма, весь мир был наполнен некими таинственными знаками; его следовало не исследовать, а "читать". Эта "экзегетическая установка" проникала во все и вся. Культура Средневековья — культура, чрезвычайно чтившая Текст, но при этом не авторская, а "анонимная". Однако эта "анонимность" парадоксально сочеталась с исповедальностью. В силу напряженного переживания трансцендентности Бытия и неокончательной реальности этого мира, рождалось не только чувство священного страха, но и его коррелята, каковым и была вся смеховая культура Средневековья; из предельного сближения страха и смеха, возможно, и возникает специфически средневековый гротеск и мистериальность. Рождалось так называемое "вертикальное мышление", интересовавшееся не бытовым окружением и даже не причинно-следственными связями, а крайними пределами бытия, "координатами" абсолютного верха и низа. В целом в этой культуре, кажется, все выстраивалось архитектурно и иерархически — и, однако, эта культура умела совмещать символический формализм всего ею созданного с его же чувственно-визуальной, телесной представленностью. Особое место в структуре

С.Ф. занимала средневековая мистика. Если схоласт мыслит о Боге, то мистик "мыслит" Бога. Они, таким образом, противостоят. Не случайно, поэтому, Ортега-и-Гасет, характеризуя мистика как "губку, впитывающую Бога", далее писал: мистики "благоклонны ко всему живому именно потому, что в глубине души ко всему равнодушны. Они транзитом спешат — к своему". Витгенштейн же относил к области мистического невыразимое; то, что мы каким-то образом даем понять, но что не может быть высказано. Как бы там ни было, мистики действительно делают упор на необъективируемый духовный опыт; их общим девизом следовало бы признать слова, приписываемые умирающему Плотину: "стремлюсь возвести божественное во мне к божественному во всем". Тем не менее, мистика дает нам достаточно богатое разнообразие своих типов. Это и гнозис; и индивидуальный личный путь души к Богу; и пророчески-мессианский, свехисторически-эсхатологический мистицизм; и специфический мистицизм Каббалы; и разного рода софиологические построения. В средние века мистика распадалась на ортодоксальное, допускаемое Церковью, и множество еретических течений. Не будет преувеличением сказать, что одним из основателей средневековой христианской мистики являлся Бернар Клервосский. Основа мистического вдохновения, по Бернару, — смирение. У него же описываются 12 ступеней мистического восхождения. Любовь — лучший плод смирения. На основе смирения и любви достигается молитвенное созерцание Истины. Вершина его — состояние экстаза и обожения. Один из крупнейших мистиков всего Средневековья — Иоанн Фиданца (Бонавентура). Представляя августинизм 13 в., Бонавентура разрабатывал так называемую "метафизику света" и теорию "зародышевых доказательств". Согласно последней, в каждом предмете с самого начала скрыт "логос-зародыш", содержащийся в божественном разуме и непосредственно втекающий в вещь. Бонавентура признавал материю не только в телесных, но и в духовных существах. Телесная и духовная материя едины, но не тождественны. Например, материя в духовных существах не подлежит процессу возникновения и уничтожения, а также принципу количественности. Тем не менее, сама по себе материя не вечна, как не вечен и мир, ибо и то, и другое сотворено. Бонавентура описывал шесть ступеней созерцания, условиями которого были божественная Благодать, а со стороны человека — святая жизнь и молитва. Начиная с усмотрения "следа" Бога в телесном мире, мистик переходил к созерцанию образа Бога в собственной душе и, затем, непосредственно к Богу. Бонавентуре принадлежит специальный трактат "Восхождение ума к Богу". Все шесть ступеней восхождения есть од-

новременно и шесть ступеней возрастающего изумления перед Богом. На последней ступени ум целиком бездействует, мысль молчит, человек теряет свою партикулярность и целиком сливается умом и сердцем с предметом своего созерцания. В этом состоянии он с помощью Бога достигает совершенного просвещения. Огромное влияние на ряд последующих западных мыслителей оказал немецкий мистик Мейстер Экхарт. Его философия есть философия Единого — Единственного, а не христианская теология, в центре которой стоит ипостасный Бог. Это пантеистический неоплатонизм — и, однако, имеющий особенность. Она заключается в попытке соединить теорию эманации с теорией творения из ничего. Прежде всего, мистическая философия Экхарта выдвигает идею Божества, рождающего саму Святую Троицу. Божественность есть изначальный Абсолют, понимаемый как полное бездействие, неизменность, бездонная глубина, пустыня, вечное молчание, безымянная и безличная тьма, не осознающая самое себя. Принцип перехода от единого к иному — суть принцип познания, в процессе которого и возникают ипостасные определения Божественного. Однако этот переход от Единого к Ипостасям — не сотворение, ибо бездействующая вечная Божественность (Gottheit) ничего не творит. Творец мира — ипостасный Бог, но этот Бог не может быть, по Экхарту, самим собой до появления мира. Выходит, что Бог порождает мир по необходимости быть Богом. Суть учения Экхарта в тезисе о единстве человеческой души и Абсолюта. Собственно, и само творение нужно лишь для того, чтобы Бог родился в душе человека, а душа — в Нем. Но для возвращения к такому единению человек должен отказаться от самого себя, погрузиться в духовное убожество, внутреннюю пустыню и нищету. Человек превращается в ничто, зато душа теперь — некий светлый след, оставшийся после исчезновения человека. Это "ничто" есть основная категория человеческого бытия. К нему приходят через убожество, а из него исходят свободой. Отречение от всего оказывается высшим благом, смирение и пустота человеческого бытия — самой большой силой. И Бог не может не войти в очищенную опустошенную душу. Однако и этого, по Экхарту, еще недостаточно. Человек должен отречься не только от самого себя и мира, но преодолеть свою связь также и с ипостасным Богом. Подлинная свобода есть свобода от мира, от себя и от Бога. И только тогда душа сливается с неизреченной Божественностью. Таким образом, у человека совершенно особая миссия. Человек замыкает собой круг, начало и конец которого в Абсолюте. Ступени "саморазрушения" человека суть ступени исполнения им миссии человеческого бытия. Можно, конечно, называть С.Ф. и "псевдофилософией", и "парафилософией", которая-де занималась псевдопроблемами. Но даже отказывая ей в какой-либо оригинальности, такого рода критики вынуждены были признавать наличие в эпоху Средневековья крупных и свободных умов. На самом деле за каждой великой богословской темой скрывается целый узел сложных философских проблем. Одна из ключевых и сквозных проблем С.Ф., буквально ее экзистенциальный нерв (ибо за этим стоял вопрос о ее самоопределении, о самом праве на существование) — проблема соотношения веры и разума. Уже у апологетов мы можем выделить два крайних крыла, дающих противоположное решение этой проблемы. По Юстину Философу, философия (платонизм) буквально направлена ко Христу и ведет нас к христианству. Напротив, Тертуллиан утверждал, что между Христом и Дионисом, между "Иерусалимом и Афинами", нет ничего общего. Приписываемое ему выражение гласит: "верую, ибо абсурдно", *credo quia absurdum est*. Гораздо более взвешенную позицию занимал Августин; хотя вера есть высший акт воли, а воля имеет известное первенство перед разумом, тем не менее Августин склонен был настаивать на единстве веры и познания. "Разумей, чтобы мог верить, и верь, чтобы разуметь", — писал он. Отсюда в общем-то и выросла позиция схоласта, которая уже у Ансельма Кентерберийского получала четкую форму: *credo ut intelligam* (верь, чтобы понимать). Вера есть исток и цель мышления, но отнюдь не аргумент в его операциях. В пределах догматов разум свободен и самостоятелен: "вера ищет разум". Впрочем, еще у "первого схоласта" — Эриугены, подлинная религия есть и подлинная философия, равно как и наоборот. Но рационализация богословия неизбежно вела к тому, что авторитет начинал основываться на истинах разума. Фактически, Эриугена подчеркивал зависимость теологов от диалектических рассуждений, а не от веры. Отличную от Ансельма позицию занимает Петр Абеляр. Не столько "верую, чтобы понимать", сколько "понимаю, чтобы верить" — так можно передать суть этой позиции. А это значит, что, по крайней мере, авторитет церковного предания, да и догматика церковного учения, должны быть удостоверены разумом. Но наиболее разработанное и впечатляющее решение проблемы соотношения веры и разума предложил все тот же Фома Аквинский. Отдавая, в отличие от Августина, приоритет не воле, а разуму, Аквинат выдвинул концепцию "гармонии веры и разума". Хотя область основных таинств лежит вне философского познания, ибо Христианская Истина выше разума, однако она не может и противоречить последнему. Используя понятие "естественного света разума" Фома Аквинский полагал, что он находится в определенном необходимом соответ-

ствии с богооткровенным, т.е. сверхразумным, которое никак не тождественно неразумному. Кризис схоластики к концу Средневековья, рост влияния номинализма в лице таких его представителей, как Уильям Оккам, вел к подрыву самой идеи возможности естественного знания о Боге. По словам Жильсона, "следствием оккамизма была замена позитивного сотрудничества веры и разума, имевшего место в золотой век схоластики, новой и гораздо более рыхлой системой, в которой абсолютная и самодостаточная

несомненность веры поддерживалась только философской вероятностью". Можно сказать, что в социальном, историософском и политическом планах эта тема соотношения веры и разума преломлялась как тема соотношения духовного и светского, града небесного и земного, церкви и государства, власти папы и власти императора. Еще одной ключевой проблемой С.Ф. являлась проблема универсалий, которую особенно актуализировала тринитарная проблема, парадокс единой сущности и трех различных ипостасей Святой Троицы. В зависимости от позиции, занятой в вопросе об универсалиях, т.е. о статусе общих понятий, схоластика разделилась на два течения — номинализм и реализм. В каждом были умеренное и крайнее крыло. Реалисты признавали универсалии идеями или типами, существующими до вещей (*universalia ante rem*) или существующими в самих вещах (*universalia in re*) как объективные умственные сущности, субстанции. Номиналисты (к примеру, Росцелин) считали их всего лишь понятиями нашего ума, существующими "после вещей" (*universalia post rem*). Крайние номиналисты вообще полагали их пустой знаковой стороной или оболочкой слова. Однако в применении к богословским проблемам это вело к неприемлимым для официального христианства выводам. Например, божественное триединство грозило переродиться в тритеистическую доктрину. Ведь если отрицается реальность общей сущности, то три ипостаси превращаются в трех самостоятельных богов. Важной проблемой являлось и доказательство бытия Божия. Схоластика разработала целую систему таких "доказательств". Уже Ансельм Кентерберийский предложил апостериорные и априорное доказательства. Апостериорные исходят из опыта, восходя, например, от случайного к необходимому. В самом деле, любая вещь может как быть, так и не быть. В таком случае либо весь мир есть мираж, либо мы принуждены будем допустить нечто вечное и необходимое, на чем он держится. Априорное доказательство исходит из того, что в нашем уме есть объект, выше и совершеннее которого нельзя ничего помыслить. Поскольку он обладает полнотой совершенства, то должен обладать и предикатом существования. В целом католическая Церковь не приняла "онтологического доказательства". И не только потому, что мы каким-то странным образом можем мыслить и несуществующее. Важнее было то, что здесь логика обретала неприемлемый приоритет перед онтологией. Бытие же — не одна мысль; для бытия необходим акт божественной воли, акт творения. Не принял онтологического доказательства и Фома Аквинский. Вместо этого он на основе своего метода аналогии выдвинул систему пяти апостериорных доказательств (от наличия движения к неподвижному перводвигателю, от причинности к первопричине, от случайности к необходимости, от относительных степеней совершенства к абсолютной, телеологическое доказательство). Впоследствии Кант оспорил трактовку бытия как предиката и, сокрушив онтологическое доказательство, показал, что вслед за ним падают и все остальные.

Н.С. Семенов

"СТАНОВЛЕНИЕ ТЕОРИИ НЕЛИНЕЙНЫХ ДИНАМИК В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ. Сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм" — монография М.А.Можейко

"СТАНОВЛЕНИЕ ТЕОРИИ НЕЛИНЕЙНЫХ ДИНАМИК В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ. Сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм" — монография М.А.Можейко (Минск, БГУ, 1999), посвященная выявлению культурного статуса феномена постмодернизма в современной культуре. Центральной гипотезой, выдвинутой в данной работе, является гипотеза о том, что процесс формирования концепции нелинейных динамик, являющейся передовым рубежом развития современной методологии, объективно осуществляется в современной культуре во встречном усилии двух векторов — естественно-научного (представленного, в первую очередь, синергетикой) и гуманитарного (репрезентированного философией постмодернизма). В рамках обоснования данной гипотезы Можейко впервые осуществлен сравнительный анализ постмодернистской и синергетической исследовательских матриц и показана конгруэнтность их методологических оснований. Так, применительно к постмодернизму, в "С.Т.Н.Д.в.С.К." показано, что теоретические построения, предлагаемые философией постмодернизма, могут быть рассмотрены как концептуальные абстрактные модели нелинейных динамик, ибо демонстрируют (по всей глубине сопоставления) конгруэнтность (по парадигмально-методологическому критерию) с синергетической исследовательской матрицей: 1) на материале анализа исчерпывающего многообразия постмодернистских философских построений доказывается, что феномен самоорганизации нестабильной среды выступает в качестве предмета изучения практически во всех постмодернистских аналитиках, а исходной презумпцией постмодернистских моделей любой процессуальности выступает презумпция креативного

потенциала неравновесной хаотической среды (см. **Ризома, Номадология**); 2) обосновывается бифуркационная природа процедур самоорганизации, моделируемых в постмодернистских аналитиках (см. **Событийность**); 3) на основании анализа игровой модели универсума в постмодернизме в "С.Т.Н.Д.в.С.К." показано, что постмодернистская философия фундирована признанием фундаментального статуса случайной флуктуации в динамических процессах (см. **Дискурс, Неодетерминизм**); 4) выявлена конгруэнтность интерпретации феноменов внешнего и внутреннего в синергетике и постмодернизме, — в

частности, показано, что как в текстологических (концепция интертекстуальности), так и в нетекстологических (концепция складки) версиях постмодернизма внутреннее трактуется в качестве продукта интериоризации внешнего, что парадигмально совпадает с синергетической трактовкой роли внешней среды в самоорганизационных процессах (см. **Интертекстуальность, Складка, Складывание**); 5) в теоретических построениях постмодернистской философии обнаружены модельные аналоги диссипативных структур (идея "плато"); 6) выявлен изоморфизм методологических установок синергетики и постмодернизма в трактовке макротрансформаций в качестве продукта кооперативных взаимодействий составляющих их элементов на микроуровне; 7) обнаружены модели аттрактивных зависимостей в постмодернистских построениях и др. Таким образом, в книге показано, что парадигмальные матрицы нелинейного описания хронологически параллельно, но содержательно независимо друг от друга вырабатываются и в рамках синергетической, и в рамках постмодернистской традиций. На основании этого последние интерпретированы в монографии в качестве предметно специфицированных версий вызревающей в современной культуре интегральной системной методологии исследования нелинейных процессов. Проведенный в работе анализ постмодернистского типа философствования позволил обосновать значимый статус постмодернистской философии в современной культуре, вписанность ее проблематики в наиболее актуальное проблемное поле современных концептуальных изысканий, выявить методологический потенциал постмодернизма. Можейко показано, что постмодернизм выполняет в современной культуре исконно присущую философии функцию: а именно — функцию выработки и концептуальной апробации понятийных средств описания и анализа тех форм и уровней организации, которые еще только осваиваются современной (по отношению к соответствующей философии) культурой. Так, в философском постмодернизме шлифуются понятийные средства, необходимые для адекватного описания неравновесных самоорганизующихся систем (как в свое время шлифовались в философском языке понятийно-логические средства, необходимые для описания систем динамических, а потом — развивающихся). В книге показано также, что философия постмодернизма (несмотря на многообразие представленных в ее концептуальном пространстве проектов) обладает несомненным парадигмальным статусом, поскольку, во-первых, формирует специфическую модель видения реальности (своего рода картину мира), основанную на презумпциях креативной хаотичности и семиотической артикулированности бытия (см. **Постмодернистская чувствительность, Хаос**), и, во-вторых, вырабатывает специфические идеалы и нормы описания и объяснения мира, рефлексивно осмысленные в постмодернистской нарратологии и заключающиеся в принципиальном и программном плюрализме (см. **Нарратив**), и идеалы и нормы организации знания, находящие свое выражение в программном когнитивном релятивизме (поворот от стратегии alterity к стратегии mutuality), основанном на концепции "заката метанарраций" (см. **Закат метанарраций**). Сравнение синергетической и постмодернистской моделей нелинейных динамик обнаруживают также близость тех парадигмальных сдвигов, которые порождены ими соответственно в естественно-научном и гуманитарном познании. К числу наиболее значимых таких сдвигов, в книге отнесены следующие: 1) как синергетика в естествознании, так и философия постмодернизма в гуманитаристике инспирируют переосмысление детерминизма в плане нелинейной его интерпретации. Новая трактовка детерминизма предполагает радикальный отказ от презумпции принудительной каузальности, т.е. идеи наличия внешней по отношению к исследуемому процессу причины (см. **Неодетерминизм**); 2) синергетическая и постмодернистская модели нелинейных динамик отказываются от классической номотетики и задают парадигмальную ориентацию на плюральную множественность описаний, посредством которой только и может быть зафиксирован нестабильный самоорганизующийся объект. Идиографический метод не просто выдвигается в современной культуре (как в естественно-научной, так и в гуманитарной ее традициях) на передний план, но и претендует на статус универсальной методологии, наряду с сохраняющим в частных случаях значение номотетизмом (см. **Идиографизм**); 3) становление синергетической и постмодернистской моделей нелинейных динамик позволяют содержательно ввести в поле концептуальной аналитики феномен темпоральности, что знаменует собой парадигмальный поворот современной науки "от существующего к возникающему". Проведенный в работе анализ кон-

кретных постмодернистских аналитик (концепция истории, текстология и др.) позволяет констатировать, что постмодернистская интерпретация темпоральности отвечает сформулированной синергетикой задаче синтеза концепций бытия и становления; 4) эволюция синергетической и постмодернистской исследовательских программ инспирирует отказ естественно-научной и гуманитарной традиций от презумпции бинаризма, и в частности — от парадигмальной субъект-объектной оппозиции, выступавшей в культуре западного типа основной семантической осью классического и неклассического стилей мышления (см. **Бинаризм**). Распад субъект-объектной оппозиции влечет за собой и снятие раскола культурной среды на "две культуры" (традиционный дуализм "наук о природе" и "наук о духе"), что открывает широкие возможности для взаимно плодотворного диалога естественно-научного и гуманитарного познания. Кроме того, отказ от идеи внеположенности объекта субъекту, презумпция его имманентной для субъекта значимости инспирируют в современной культуре поворот от праксеологически ориентированного активизма к ценностям диалогического типа отношений, находящих свое выражение в идеале глобальной

цивилизации как основанной на антропоприродной гармонии и этнокультурном полицентризме.

В.И. Овчаренко

СТЕПИН Вячеслав Семенович (р. в 1934) — российско-белорусский философ и организатор науки.

СТЕПИН Вячеслав Семенович (р. в 1934) — российско-белорусский философ и организатор науки. Доктор философских наук (1976). Профессор (1979), зав. кафедрой философии Белгосуниверситета (1981 — 1987), директор Института истории естествознания и техники (Москва) (1987—1988), чл.-корр. АН СССР (1987), директор Института философии АН СССР (с 1988). Академик РАН (1994). Иностраный член Академии наук Беларуси (1995) и Украины (1999). Почетный академик Международной академии науки, образования и технологического трансфера (ФРГ) (1992), почетный профессор-консультант Международного Института права и экономических исследований (Гонконг). Почетный доктор Университета г. Карлсруэ (ФРГ) — первый из российских мыслителей, удостоенных этого звания после 1917 г. Почетный доктор Новгородского государственного университета (Россия). Награжден орденом Дружбы народов (1986). Автор более 300 работ по философской антропологии, социальной философии, логике и методологии науки. Основные труды: "Современный позитивизм и частные науки" (1963), "Практическая природа познания и методологические проблемы современной физики" (совместно с Л.М.Томильчиком, 1970), "Становление научной теории" (1976), "Природа научного познания" (редактор-составитель и соавтор, 1979), "Идеалы и нормы научного исследования" (редактор-составитель и соавтор, 1981), "Формирование научных теорий" (на финском языке, 1983), "Научные революции в динамике культуры" (редактор-составитель и соавтор, 1987), "Философская антропология и философия науки" (1992), "Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации" (совместно с Л.Ф.Кузнецовой, 1994), "Философия науки и техники" (1995), "Эпоха перемен и сценарии будущего" (1996), "Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция" (2000) и др. Переводы работ С. издавались в Англии, США, Франции, ФРГ, Китае, Финляндии, Польше. С. — автор оригинальной философско-методологической концепции, раскрывающей механизм функционирования науки в социокультурном контексте — от анализа закономерностей становления конкретно-научной теории до исследования природы метатеоретических оснований науки (картины мира, идеалов и норм исследования, стиля научного мышления). С. осуществлен анализ процесса формирования научного знания как феномена культуры, эксплицированы процедуры функционирования и взаимодействия научных теорий, закономерности динамики оснований научного познания и механизмы семантического развития категориального аппарата науки. В философской концепции С. разработана системная модель социокультурной детерминации науки и, в частности, смены парадигм научного поиска. Работает также в области культурологии и социальной философии. Разработал концепцию типов цивилизационного развития, проанализировал роль универсалий культуры в воспроизводстве основных структур социальной жизни. С. избран действительным членом Международного Института (Академия философии) в Париже (в него входят менее 100 выдающихся философов современности: например, Хинтикка, Рорти, Хабермас, Деррида и др.). [См. также "Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция" (Стенин).]

А.А. Грицанов

СТОИЦИЗМ — одна из школ древнегреческой философии, основателем которой был Зенон из Китиона (город на острове Кипр), живший в конце 4 — начале 3 в. до н.э.

СТОИЦИЗМ — одна из школ древнегреческой философии, основателем которой был Зенон из Китиона (город на острове Кипр), живший в конце 4 — начале 3 в. до н.э. Название получила от имени зала Стоя Печиле, в котором Зенон впервые выступил в качестве самостоятельного оратора. К числу стоиков относят также Клеанфа — ученика Зенона и его преемника в Стое, и Христиппа — ученика Клеанфа. К более поздней Стое принято относить Диогена из Селевкии (город в Вавилонии), ставшего впоследствии афинским послом в Риме и познакомившего римлян с древнегреческой фило-

1038

софией; Панетия — учителя Цицерона, Посидония, также жившего в Риме одновременно с Цицероном во 2—1 вв. до н.э. Перейдя к римлянам, стоическая философия приобретает здесь все более риторический и назидательно-этический характер, теряя собственно физическую часть учения своих древнегреческих предшественников. Среди римских стоиков следует отметить Сенеку, Эпиктета, Антонина, Арриана, Марка Аврелия, Цицерона, Секста Эмпирика, Диогена Лаэртского и др. В виде полных книг до нас дошли лишь произведения римских стоиков — главным образом Сенеки, Марка Аврелия и Эпиктета, по которым, а также по отдельным сохранившимся фрагментам ранних стоиков, можно составить представления о философских взглядах этой школы. Философия стоиков подразделяется на три основные части: физику (философию природы), логику и этику (философию духа). Физика стоиков составлена главным образом из учений их философских предшественников (Гераклита и др.) и потому не отличается особой оригинальностью.

нальностью. В ее основе лежит идея о Логосе как все определяющей, всепорождающей, во всем распространенной субстанции — разумной мировой душе или Боге. Вся природа есть воплощение всеобщего закона, изучение которого крайне важно и необходимо, ибо это одновременно и закон для человека, в соответствии с которым ему следует жить. В телесном мире стоики различали два начала — деятельный разум (он же Логос, Бог) и разум пассивный (или бескачественная субстанция, материя). Под влиянием идей Гераклита стоики отводят роль активного, всепроизводящего начала огню, постепенно переходящему во все остальные стихии — воздух, воду, землю (как в свои формы). Причем, это саморазвитие мира осуществляется циклически, т.е. в начале каждого нового цикла огонь (он же Бог и Логос) вновь и вновь порождает другие первоначала, которые в конце цикла превращаются в огонь. Рано или поздно, таким образом, совершится космический пожар, все станет огнем; "весь процесс будет повторяться опять и опять до бесконечности. Все, что случается в этом мире, случалось и раньше и случится вновь бесчисленное число раз". Из мирового Логоса каждый раз изливаются так называемые "осеменяющие логосы", которые и определяют природу всех единичных тел. Таким образом, Логос пронизывает собой весь этот мир и управляет его телом, являясь тем самым не только промыслом, но и судьбой, своего рода необходимой цепью всех причин всего существующего. Речь идет о космическом детерминизме, в соответствии с которым направление всех природных процессов оказывается строго определено естественными законами. Каждое тело жестко включено во всеобщую природу благодаря "его собственной природе", т.е. все вещи суть части единой системы. Надо сказать, что только ранние стоики обращали внимание на этот отдел в своей философии; римские их последователи гораздо больше акцентировали роль логики и этики. В логике стоиков речь шла по преимуществу о проблемах теории познания — разуме, истине, ее источниках, а также о собственно логических вопросах. Говоря о единстве постигающего мышления и бытия, они отводили решающую роль в познании не чувственному представлению, а "представлению постигнутому", т.е. "ушедшему назад в мысль и ставшему присущим сознанию". Чтобы быть истинным, представление должно быть постигнуто посредством мышления. Разум при этом как бы дает свое согласие на такое представление, признавая его истинным. Стоики много занимались разработкой формальной логики, изучали формы мышления в качестве "неподвижных положенных форм", уделяя особое внимание простым и сложным высказываниям, теории вывода и т.д. Однако главной частью их учения, сделавшей их известными в истории философии и культуры, была их этика, центральным понятием которой стало понятие добродетели. Как и все в этом мире, человеческая жизнь также рассматривается как часть единой системы природы, т.к. в каждом из людей содержится крупица божественного огня. В этом смысле каждая жизнь находится в гармонии с природой, она такова, какой ее сделали законы природы. Жить согласно природе и Логосу — основное назначение человека. Только такую жизнь, направленную к целям, являющимся также и природными целями, можно назвать добродетельной. Добродетель — это и есть воля. Находящаяся в согласии с природой добродетель становится единственным человеческим благом, а т.к. она всецело заключается в воле, все действительно хорошее или плохое в человеческой жизни зависит исключительно от самого человека, который может быть добродетельным при любых условиях: в бедности, в темнице, будучи приговоренным к смерти и т.д. Более того, каждый человек оказывается еще и совершенно свободным, если только он смог освободиться от мирских желаний. Этическим идеалом стоиков становится мудрец как истинный хозяин своей судьбы, достигший полной добродетели и бесстрастия, ибо никакая внешняя сила не способна лишить его добродетели в силу независимости его от каких бы то ни было внешних обстоятельств. Он действует в гармонии с природой, добровольно следуя судьбе. В этике стоиков мы встречаем элементы формализма, напоминающие этический формализм Канта. Так как все возможные благодеяния не являются таковыми на самом деле, ничто не имеет истинного значения кроме нашей собственной добродетели. Добродетельным же следует

1039

быть вовсе не для того, чтобы делать добро, а наоборот, делать добро надо для того, чтобы быть добродетельным. Большой интерес и сегодня вызывают идеи поздних стоиков — Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия и др., из которых первый был важным сановником и воспитателем будущего императора Нерона, второй — рабом, а третий — самим императором, оставившим нам интереснейшие размышления "Наедине с собой", пронизанные идеей терпения и необходимости сопротивляться земным желаниям. Рассел говорил, что этика стоиков чем-то напоминает ему "зеленый виноград": "мы не можем быть счастливы, но мы можем быть хорошими; давайте же представим себе, что пока мы добры, неважно, что мы несчастливы". С., особенно в его римской версии, оказал большое влияние своими религиозными тенденциями на возникавшие тогда неоплатонизм и христианскую философию, а его этика оказалась удивительно актуальной в Новое время, привлекая к себе внимание идей о внутренней свободе человеческой личности и естественном законе.

Т. Г. Румянцева

"СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ. Опыт православной теодицеи" (1914) — четвертый переработанный вариант магистерской диссертации Флоренского.

"СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ. Опыт православной теодицеи" (1914) — четвертый переработанный вариант магистерской диссертации Флоренского. Работа посвящена решению важнейшей для русской религиозной философии задачи — *теодицеи*, которая рассматривается Флоренским в неразрывной связи с *антроподицеей*, исследованию которой посвящены его более поздние работы. Флоренский постоянно подчеркивает органическую связь *теодицеи* и *антроподицеи* и указывает на условность раздельного рассмотрения этих проблем, отмечая, что всякое движение в области религии сочетает путь восхождения к Богу (*теодицею*) и путь нисхождения Бога к нам (*антроподицею*). Работа "С.иУ.И." состоит из двух частей. Первая часть — 14 глав (вступительная глава, 12 писем, послесловие). Часть вторая имеет общее название "Разъяснение и доказательство некоторых частных, в тексте предполагавшихся уже доказанными", и представляет собой развернутые пояснения к тексту книги, в которых приведены примеры из различных отраслей знания (богословие, философия, математика, эстетика и т.д.). Особое внимание Флоренский уделяет визуальному образу своей работы — выбору шрифта, виньеток, рисунков и символов, которыми сопровождается текст (в тексте примечаний содержатся пояснения Флоренского по этому поводу), что позволяет говорить о дополнительной смысловой нагруженности и символическом значении оформления книги. Ключевым вопросом теодицеи Флоренский полагает вопрос "Как возможен разум?" Фло-

ренский формулирует для себя задачу выполнения особой "гносеологической работы", которая должна быть проделана при построении теодицеи. Он последовательно различает рассудок (болезненный разум) и разум, который становится таковым, когда познает Истину. Таким образом, разум возможен через Истину, а "Истина сама себя делает Истиною". Флоренский постоянно подчеркивает недостаточность рассудочного познания, обращаясь к особой роли духовного опыта. Именно так философу видится возможность универсализации познания. Для него это, прежде всего, синтетическая генерализирующая идея, которая возможна не как результат рассудочной деятельности, а как целостный опыт, а именно — факт духовного опыта. Для Флоренского принципиально важным является такое понимание духовного опыта, которое не сводится к мистическому озарению, но включает в себя представление о деятельности разума (что есть разумение, не равное мистическому озарению, и одновременно логос объективного бытия твари) — т.е. "... тот акт, посредством которого тварь отрешается от самости своей, выходит из себя и посредством которого в Боге находит свое утверждение как самоистощающаяся; другими словами, разум вещи есть... условное представление о Безусловном". В своем исследовании истины Флоренский анализирует этимологию понятия "Истина" в различных языках и указывает на определенный онтологизм этого понятия, совмещающий в себе человеческое и божественное, философское и социологическое. В русском и еврейском языках, по мнению Флоренского, присутствуют характеристики божественного содержания Истины, а в греческом и латинском языках — антропологические характеристики. Проблема достоверности Истины — поиск критерия Истины — предлагается в следующих вариантах: самоочевидность чувственного внешнего опыта; самоочевидность интеллектуального внутреннего опыта; самоочевидность мистической интуиции. Флоренский утверждает неполноценность и недостаточность рассудочного (конкретно-воззрительного, интуитивного) мышления, полагая что апелляция к критерию самоочевидности приводит к пустой тавтологии, отсутствию теоретической и практической значимости такого мышления. Опосредованное (отвлеченно-логическое, дискурсивное суждение) также не может быть признано удовлетворяющим познавательным интересам, поскольку его направленность на выяснение первоосновы для объяснений и обоснований приводит к "беспредельному отступлению назад". Признав недостаточность логистического подхода к познанию Истины, Флоренский предлагает путь пробабиллизма, т.е. намерен сделать некоторое допущение, которое, возможно, окажется верным. При

1040

этом речь идет о такого рода опыте, который сочетал бы в себе "фактическое восприятие" и "внутреннюю разумность". Подобный опыт должен базироваться на трех суждениях: 1) существует абсолютная истина, 2) она познаваема, т.е. она — "безусловная разумность", 3) она — конечная интуиция, имеющая свойства бесконечной дискурсии. Таким образом, если истина существует, то принципиальная возможность ее познания видится Флоренскому во вводимом им понятии интуиции-дискурсии. Речь идет о сочетании в процессе познания дискурсивной интуиции (дифференцированной до бесконечности) и интуитивной дискурсии (интегрированной до единства): "Истина — ...Бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый, в себе законченный Субъект, Господь". Однако возможность познания Истины не заключается не в интуиции, и не в дискурсе. Истина возникает в душе как результат свободного откровения. Флоренский полагает, что таким образом достигается "конечный синтез бесконечного", который дает нам самодеказуемого Субъекта, который есть "единая сущность о трех ипостасях", т.е. Божественная Троица. Таким образом, христианская догматика получает подтверждение в сфере гносеологии. Третий этап в познании Истины обозначается как подвижнический, в ходе которого происходит отказ от требований доказательности и вступает в силу вера, благодаря которой преодолевается этап пробабиллизма.

Возможность познания Истины, в этом случае, проявляется в причастности разума бытию, а бытия — разуму. Существенное познание истины возможно в результате "вхождения в недра божественного триединства", через пресуществление человека, через вхождение человека в Бога как в объективную Истину, и Бога в человека как философствующего субъекта. Истина открывается человеку в любви, которая понимается Флоренским не в субъективно-психологическом смысле, а в объективно-метафизическом. Любовь дает человеку возможность истинного знания, которое возникает как откровение Триипостасной Истины сердцу человека. Однако "бытие истины не выводимо, а лишь показуемо в опыте", поскольку лишь в собственном опыте человек демонстрирует свое богоподобие, и, следовательно, способность быть причастным к объективному бытию Истины. Любое знание, которое воспринимается нами как истинное, является таковым лишь постольку, поскольку в нем содержится — хотя бы в символическом виде — нечто от высшей Истины. Природа Истины антиномична, поскольку ее познание требует духовной жизни, опирающейся на подвиг рассудка — веру. Сама вера является для рассудка актом самоотречения, следовательно и сама она антиномична по своей природе. Неантиномичное суждение не является источником побуждения рассудка "начать подвиг веры". Истина — это антиномия суждений и антиномия понятий. Флоренский делает вывод, что разум может пребывать либо в состоянии познания Истины в религиозном догмате, поскольку он предполагает духовный подвиг, очищение и внутреннее творчество и ограничение, либо в рассудочном логицистском стремлении познания Истины, который не дает нам подлинного знания Истины. Важнейшим аспектом работы "С.иУ.И." является софиология, призванная дать ответ на два важнейших вопроса: Что такое неущербное бытие? И какова связь здешнего бытия с неущербным бытием? Именно София определяет отношения Триипостасной сущности (Святой Троицы) и твари. София — это "иное" Святой троицы по отношению к твари. София не имеет самостоятельного бытия вне Бога и демонстрирует свою множественность в разнообразии творения. Будучи тварной по своей природе, она, тем не менее, предшествует творению и является "собранием божественных перво-образов сущего". София участвует в жизни Трои-постасного божества, но будучи тварной по своей сущности, она не есть Любовь (поскольку Бог есть "субстанциальный акт любви"), а "входит в общение Любви, допускается войти в это общение", она и идеальная субстанция — основа твари, разум твари, духовность и красота твари. Посредством Софии Бог являет свою Любовь твари, и тварь через Софию выражает свою любовь к Богу. Христианская любовь онтологизирована в концепции Флоренского. Благодаря "любви-идее-монаде" реализуется связь отдельной личности с Богом, в результате чего преодолевается изолированность и разорванность индивидуумов, возникает особое внутренне-единое, внутренне-цельное существо — "много-единое существо". Именно благодаря любви становится возможным выведение "монады" из состояния потенциальности, придание изолированному Я субъекта — посредством преодоления границ самости и через отношения к Ты — статуса объективной доказанности. Таким образом, в совершенной любви достигается особого рода духовное единство, в котором личность преодолевает свою изолированность, замкнутость, реализуя себя в благодатной духовной творческой деятельности, в познании — через осознание причастности познаваемого к высшей Истине. Возникает особое сущностное тождество — "нумерическое тождество" (смысл которого не может быть рационально эксплицирован, но может быть только непосредственно пережит в опыте самотворчества, т.е. это скорее символ, а не понятие) — совершенное сообщество людей, которые "одухотворили свое тело и свою душу". При этом каждая личность остается личностью, тем самым достигается множественность в един-

1041

стве. Именно любовь та сила, благодаря которой устанавливается всеединство и придается смысл человеческой деятельности.

И.М. Клецкова

СТРУКТУРАЛИЗМ — обозначение в целом неоднородной сферы гуманитарных исследований, избирающих своим предметом совокупность инвариантных отношений (структур) в динамике различных систем

СТРУКТУРАЛИЗМ — обозначение в целом неоднородной сферы гуманитарных исследований, избирающих своим предметом совокупность инвариантных отношений (структур) в динамике различных систем. Начало формирования структуралистской методологии датируется выходом в свет "Курса общей лингвистики" Соссюра, в котором содержатся две интенции, фундаментальные для последующего развития этого метода. Во-первых, рассматривая язык как упорядоченную от простейших до сложных уровней систему знаков, Соссюр полагает источник его способности обозначать и выражать нечто — только во взаимосвязи каждого элемента с другими, включенности элементов в определенную систему отношений. Тем самым была намечена резкая антитеза как позитивистскому атомизму, пытающемуся выделить "конкретные языковые сущности", элементарные единицы значения, из которых складывается язык; так и эволюционной лингвистике, игнорирующей синхронический аспект изучения языка в пользу диахронического. Во-вторых, в "Курсе..." было выдвинуто стратегически важное положение об отсутствии субстанции языка: даже на уровне простых звуков мы сталкиваемся не с частицей "материи" языка, а с парами взаимоотрицающих элементов, деструктивными фонемами, чистым, без носителя, различием.

Начиная с 1920-х идеи Соссюра воспринимаются и развиваются в различных школах структурной лингвистики: Пражским лингвистическим кружком, Копенгагенской глоссематикой, американской дескриптивной лингвистикой. Заметно также влияние соссюрианства на гештальт-психологию и русский формализм. В 1928 выходит "Морфология сказки" В.Проппа, положившая начало структурному анализу текстов. В 1950-х работы Леви-Стросса определяют новый этап в развитии метода — собственно С. (наличие философских импликаций) или "французский С." — основные представители: Р.Барт, Фуко, Лакан. Впрочем, сам Леви-Стросс не причисляет последних к "аутентичному" С., замысел которого, по Леви-Строссу, состоял в переносе конкретно-научного метода структурной лингвистики на обширное поле культурологии в целях достижения в ней строгости и объективности по типу естественных наук. Леви-Стросс пытается выполнить эту задачу на материале этнографии, формализуя в терминах бинарной оппозиции и теории коммуникации системы родства примитивных народов, ритуалы, мифы и т.д. И Фуко, и Р.Барт, и Лакан

работают в стороне от проекта "материализации" гуманитаристики. Фуко выявляет глубинные конфигурации языка различных эпох, анализируя в синхроническом срезе области языкознания, биологии и политической экономии. Р.Барт ищет структурно-семиотические закономерности в "языках" различных феноменов культуры (массовых коммуникаций, моды и т.п.), переходя впоследствии к описанию процессов означивания в литературных, преимущественно модернистских, произведениях. Лакан, исходя из гипотезы об аналогии функционирования бессознательного и языка, реформирует психоанализ, предлагая сосредоточиться на анализе и корректировке символических структур языка, терапевтически вмешиваясь тем самым в бессознательные аномалии. В общем С. может быть представлен как суперпозиция ряда определяющих для 20 в. философских стратегий: 1) десубстанциализации традиционной метафизики, систематически начатой еще Кантом и наиболее драматично продолженной Ницше. Утверждая, что реляционные свойства элементов отличаются доступностью для гуманитарного познания и не меньшей, если не большей, гносеологической ценностью, чем субстанциональные, С. практически оставляет за пределами внимания кантовскую "вещь-в-себе". Отсюда понимание собственного метода ведущими представителями С. как кантианства без трансцендентального субъекта или исторического априоризма. Ницшеанские декларации смерти Бога трансформируются в С. в констатации "конца Человека", "смерти Автора", неадекватности понятий "произведение", "творчество" и т.д.; 2) экспликации внеразумных оснований разума, вехами развития которой стали работы Маркса и Фрейда. Различные понятийные конструкты — "ментальные структуры" Леви-Стросса, "эпистема" Фуко, "символический порядок" Лакана — претендуют на формализацию, развитие, прояснение взглядов на природу и функции бессознательного; 3) неорационализма, полемизирующего с романтическими, интроспекционистскими философскими течениями. Доминантой структуралистского мышления выступает рассмотрение всего разнообразия культурных феноменов сквозь призму языка как формообразующего принципа и ориентация на семиотику, изучающую внутреннее строение знака и механизмы означивания в противоположность англо-саксонской семиологии, занимающейся преимущественно проблемами референции и классификации знаков (Пирс). В 1970— 1980-е как извне, так и изнутри усиливается критика ограниченности структуралистского метода, обусловленная его аисторичностью, формализмом, а порой крайними формами сциентизма. Принципиальная бесструктурность целого региона человеческого существования ста-

1042

новится отправным пунктом так называемой "философии тела". Положения "позднего" Р.Барта, Фуко периода "генеалогии власти", Дерриды, Эко, Делеза, Бодрийяра и др. об "открытости произведения", социально-политических контекстах "структур", переносе акцентов анализа с систем готового значения на процесс его производства с атрибутивными для них моментами разрыва и сбоя — определяют характер "второй волны" С. или постструктурализма. (См. также **Означивание, "Смерть Автора", "Смерть субъекта", Тело, Телесность, Скриптор.**)

А.А. Горных

"СТРУКТУРА НАУЧНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ" ("The Structure of Scientific Revolutions", 1962) — основная работа Куна, ставшая значительной вехой в оформлении постпозитивистской философии науки.

"СТРУКТУРА НАУЧНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ" ("The Structure of Scientific Revolutions", 1962) — основная работа Куна, ставшая значительной вехой в оформлении постпозитивистской философии науки. "С.Н.Р." впервые была опубликована Чикагским университетом (США), там же в 1970 вышло ее второе, дополненное издание. В русском переводе "С.Н.Р." выходит в издательстве "Прогресс" в 1975, 1977. Данная книга стала результатом пятнадцатилетнего опыта работы Куна как историка и философа науки. В предисловии к "С.Н.Р." Кун отмечает целый ряд авторов, чьи взгляды в той или иной мере повлияли на формирование его собственной позиции. Помимо разработок в области истории и философии науки (Койре, Мейерсон, Е.Мецгер, А.Майер, А.Лавджой, Фейерабенд, Э.Нагель, Л.Флек), Кун указывает также на особое значение для его творчества логико-философских исследований языка (Б.Л.Уорф, Куайн) и психологии восприятия (Ж.Пиаже, гештальтпсихология). Данный спектр имен во многом предопределил своеобразие

собственно куновской концепции науки, развитие которой связано у него не только с изменением когнитивных аспектов, но и с эволюцией культурных и социально-психологических факторов. Возражая против позитивистского принципа *демаркации*, апеллирующего к независимой от каких-либо внешних воздействий строгой логической последовательности научных идей, Кун замечает, что "формообразующим ингредиентом убеждений, которых придерживается данное научное сообщество в данное время, всегда являются личные и исторические факторы — элемент по видимости случайный и произвольный". Полемика с неопозитивистской версией научной историографии составляет содержание первого раздела "С.Н.Р.", обосновывающего новую методологию историко-научных реконструкций. Основной пафос критики здесь направлен против кумулятивной модели развития науки, рассматривающей ее эволюцию как последовательное накопление научных достижений (фактов, теорий, методов). При этом позитивистская историография неизбежно сталкивается с целым рядом проблем, а именно: невозможность однозначно ответить на вопросы о времени и авторстве ряда эпохальных научных открытий; отсутствие четких критериев научности применительно к устаревшим "научным" теориям типа флогистона, эфира; недостаточность методологических конструкций для обоснования научных теорий и истин. Кумулятивной модели Кун противопоставляет такие концепции науки, которые "не столько стремятся отыскать в прежней науке непреходящие элементы, которые сохранились до современности, сколько пытаются вскрыть историческую целостность этой науки в тот период, когда она существовала. Их интересует, например, не вопрос об отношении воззрений Г.Галилея к современным научным положениям, а скорее отношения между его идеями и идеями его научного сообщества..." Подобный подход в историографии (наиболее ярким его представителем Кун считает А.Койре) обращен к интегрально-целостным типам научной рациональности, в контексте которых устаревшие и отброшенные теории не менее научны, чем признанные современностью классические идеи, а эпохальные открытия связаны преимущественно с тем временем, когда они были поняты и признаны. Преодоление парадоксов кумулятивизма Кун считает возможным в рамках признания существования двух сменяющих друг друга основных этапов развития науки: нормальной науки и научной революции. Относительный кумулятивизм нормальной науки сменяется теоретической несоизмеримостью альтернативных способов видения природы в периоды научных революций. Значение эпохальных открытий при этом не сводится к простому расширению научных знаний о мире, но к трансформации всей категориальной матрицы научного мировоззрения и, тем самым, к изменению самого научного мира. Центральной единицей куновской модели динамики науки является понятие *парадигмы*. Предварительно Кун определяет парадигму как отдельную научную теорию, содержание которой смогло убедить в своей правомерности значительную часть научного сообщества и наметить блок проблем, требующих последующего разрешения. В качестве первых парадигм Кун выделяет такие классические труды, как "Физику" Аристотеля, "Альмагест" Птолемея, "Начала" и "Оптику" И.Ньютона, "Электричество" Франклина, "Химию" Лавуазье и т.п. Появление этих теорий способствовало дисциплинарному оформлению существовавших научных знаний и возникновению "нормальной науки", при этом дальнейшее развитие науки протекает как "последовательный переход от одной парадигмы к другой через научную революцию". Особое внимание Кун обращает на допарадигмальный

1043

период в развитии научного знания, характеристике которого посвящен второй раздел "С.Н.Р.". Задача, решаемая этим периодом, связана с первоначальным накоплением фактов, отбор которых отличается большей случайностью и поверхностностью по сравнению с аналогичной деятельностью на этапе нормальной науки. Отсутствие четких теоретических и методологических принципов селекции и оценки фактов не позволяет зачастую характеризовать собранный материал как научные сведения или их предпосылки. Обоснование его идет, как правило, через внешнее подкрепление посредством философских, обыденно-практических или социально-исторических аргументов. Очевидно, что подобная "нестрогость" мысли порождает многообразие самых различных взглядов, мнений, школ, весьма остро конкурирующих между собой за право обладания истиной. Победа одной из допарадигмальных школ значительно сужает имеющийся массив фактов, делая акцент "только на некоторой особой стороне весьма обширной по объему и бедной по содержанию информации... Принимаемая в качестве парадигмы теория должна казаться лучше, чем конкурирующие с ней другие теории, но она вовсе не обязана (и фактически этого никогда не бывает) объяснять все факты, которые могут встретиться на ее пути". Подобная конкретизация объекта изучения позволяет научному сообществу специализироваться на исследовании лишь отдельной группы явлений, что обеспечивает большую эффективность научного творчества, гарантированного четкими теоретическими и методологическими образцами. Одновременно происходит формирование профессионального научного сообщества, признаками которого становятся "создание специальных журналов, организация научных обществ, требования о выделении специального курса в академическом образовании". Своеобразным завершением процесса дисциплинарного оформления науки можно считать появление учебника, наличие которого позволяет принимать парадигму как вид знания, не требующего специального доказательства и обоснования, что дает возможность концентрировать исследования на решении более специальных и тонких вопросов. Возникновение парадигмы означает переход к нормальной науке, характеристике которой посвящены III—V разделы "С.Н.Р.". Достоинства парадигмального исследования здесь связаны не просто с его большей эффективностью в решении проблем, но с наличием определенной "перспективы успеха",

обещающей исследователям преимущества в познании конкретного набора явлений и фактов. Направленность развития нормальной науки тем самым отличается не столько стремлением к новым теориям и открытиям, сколько попыткой наведения порядка в теоретических и фактических построениях, заведомо предзаданных парадигмой. Подобная предвзятость научного мнения невольно создает впечатление, "будто бы природу пытаются "втиснуть" в парадигму, как в заранее сколоченную и довольно тесную коробку". Данная деятельность осуществляется в контексте трех основных стратегий: а) уточнение и конкретизация фактов, очерченных парадигмой как наиболее значимых для понимания сущности объектов; б) обращение к анализу тех явлений, которые прогнозированы парадигмальной теорией; в) разрешение тем и проблем, оставшихся неясными в рамках принятой теории. Подобная работа, связанная с определением более четких соответствий между заданной теоретической конструкцией и имеющимся массивом фактов, неизбежно сопряжена с переинтерпретацией ряда исходных положений принятой парадигмы. Необходимость такой переинтерпретации, как правило, обуславливается расширением первоначального объекта изучения и экстраполяцией имеющихся теоретических положений на новый класс явлений. Классическим примером здесь является перенос "небесной" механики Ньютона на область "земных" движений, осуществленный в науке 18 в. и знаменовавший собой подлинное оформление теоретической механики. Научное творчество, реализуемое в рамках нормальной науки, по своему характеру напоминает "решение головоломок", построенных по принципам кроссворда или шарады. Здесь задаются некоторые условия или параметры задачи, алгоритм которой непременно предполагает ее принципиальную решаемость при умелом использовании существующих теоретических и методологических образцов. При этом статус подобных головоломок отнюдь не определяется реальной когнитивной или практической значимостью проблемы, но лишь теми возможностями, которые они предлагают для проверки изобретательности и мастерства ученого. Цели научного исследования тем самым переводятся Куном в плоскость психологических, но не познавательных факторов. "Среди главных мотивов, побуждающих человека к научному исследованию, можно назвать желание добиться успеха, вдохновение от открытия новой области, надежда найти закономерность знания... Более того, хотя результатом исследования является иногда крушение надежд, этих мотивов вполне достаточно для того, чтобы вначале привлечь человека, а потом и увлечь его навсегда". Алгоритм, в соответствии с которым строится головоломка, основан на наличии определенного набора правил, контролирующих способ решения проблемы и обуславливающих природу ее решения. Термин "правило" понимается Куном предельно широко, практически как эквивалент предпосылки, "утвердившейся точки зрения".

1044

Правила конкретизируются в специальных эксплицитных представлениях о научном законе, научных понятиях и теориях. Роль такого рода теоретических предпосылок выполняют наиболее фундаментальные положения парадигмальной теории, например, законы Ньютона в физике 18—19 вв., законы постоянных и определенных пропорций в химии и т.п. На эмпирическом уровне исследования эти правила распадаются на конкретные предписания "по поводу предпочтительных типов инструментария и способов, которыми принятые инструменты могут быть правомерно использованы". Можно говорить также о существовании набора "квазиметафизических" предписаний, обосновывающих фундаментальные онтологические и гносеологические принципы научного мировоззрения (например, картезианская модель материи в классическом естествознании). Вместе с тем парадигмы, по Куну, могут определять развитие науки и без специального соотнесения проблем с имеющимся комплексом правил. В этом контексте Кун говорит о существовании особого уровня "скрытого", неявного знания. Механизмы его формирования и функционирования описываются Куном в соответствии с моделью "языковых игр" Витгенштейна. Видимая согласованность парадигмальных правил и допущений достигается путем сложного переплетения когнитивно-конвенциональных и институциональных моментов. Если признание той или иной теории как парадигмы обуславливается фактом конвенции по поводу ее эффективности и истинности, то последующее развитие парадигмы обеспечивается специальным образованием, переводящим ряд базовых положений в форму интуитивно-очевидного знания, которое, в свою очередь, и определяет основные правила игры. Предлагаемая логическая схема развития нормальной науки, казалось бы, ориентирует на ее рассмотрение исключительно в совокупности интегрально-организующих моментов, не предполагая возможных отклонений от предзаданных научных стандартов. Вместе с тем, как отмечает Кун, подобная согласованность и целостность выступают скорее как желаемый идеал, но не историческая реальность. Фактически в рамках нормальной науки всегда существуют проекты, представляющие собой реализацию иной, альтернативной парадигмы. "Они создаются непреднамеренно в ходе игры по одному набору правил, но их восприятие требует разработки другого набора правил". Такого рода проекты впоследствии рассматриваются как великие эпохальные открытия, вызвавшие переворот в существовавшей научной модели мира. Однако сам факт великого открытия, как правило, никогда первоначально не предполагает необходимости пересмотра имеющихся мировоззренческих построений. Открытие — это не столько отдельное событие, сколько длительный промежуток времени, в течение которого научный мир приходит к идее о его аномальности, т.е. к осознанию того факта, что "природа как-то образом нарушила навязанные парадигмой ожидания, направляющие развитие нормальной науки". Новые факты предваряют мировоззренческие сдвиги, однако новизна того или иного факта может быть замечена в рамках лишь уже

оформившегося иного представления о природе. Парадоксальность данной ситуации Кун иллюстрирует примерами одновременных и случайных открытий. Открытие кислорода в химии может быть связано с тремя именами: К.В.Шееле, Дж.Пристли и А.Лавуазье, где приоритет Лавуазье обеспечивается не столько фактом открытия нового газа, сколько концептуальным обоснованием неправомочности теории флогистона. Классическим примером случайного открытия в науке является открытие рентгеновских лучей, которые едва ли были бы замечены и изучены, не усомнись Рентген в правомочности электромагнитной теории. Тем самым открытие возможно лишь при осознании отклонения от ожидаемого результата, аномалии в структуре парадигмы, где, чем более развита парадигма, тем быстрее и сильнее она реагирует на аномалии. Парадигма, задавая модель целостного и непротиворечивого видения природы, как бы сама подготавливает почву для возникновения аномалий и своего последующего кризиса. Научный кризис характеризует ситуацию осознания научным сообществом неправомочности ряда исходных теоретических и методологических установок принятой парадигмы. Подобное разочарование является следствием неудач в разрешении давно известных проблем, полагавшихся ранее почти решенными. При этом новая теория возникает как непосредственная реакция на кризис, однако ее подлинная новизна весьма относительна. Частично она была предвосхищена задолго до кризиса, когда ее восприятие в соответствии с существующими стандартами не фиксировало реальной новизны интерпретации. Некоторая парадоксальность в восприятии аномалий обусловлена исходной интенцией нормальной науки, ориентированной не столько на достижение истины и получение адекватного образа природы, сколько на решение головоломок. При таком подходе к научному творчеству вина за неудачи обычно соотносится не с парадигмой, а с недостаточной смекалкой и умением самого ученого. При этом любая аномалия может быть рассмотрена как головоломка, а любая головоломка может превратиться в аномалию. Говоря о причинах, в соответствии с которыми аномалии все-таки возникают, Кун избегает однозначного ответа, полагая, что в большинстве случаев акцент на отдельных контрпримерах был вызван различ-

1045

ными и подчас случайными факторами. В некоторых ситуациях это может быть обусловлено практической значимостью проблемы, в других — ее явным противоречием с фундаментальными положениями парадигмы и т.п. Фактически единственным несомненным признаком аномалии является очевидное пробуждение интереса научного сообщества к сложной головоломке. Первоначально ее пытаются решить, исходя из тех правил, которые предлагает имеющаяся парадигма. Одновременно происходит неизбежное разветвление имеющихся правил, сопряженное с умножением дополнительных приспособлений и *ad hoc* гипотез, что вызывает, в конечном итоге, размывание ранее четких концептуальных оснований парадигмы. "Хотя парадигма все еще сохраняется, мало исследователей полностью согласны друг с другом по вопросу о том, что она собой представляет. Даже те решения проблем, которые прежде представлялись привычными, подвергаются теперь сомнению". По пестроты мнений и вариативности методологических позиций научный кризис во многом воспроизводит ситуацию допарадигмальной науки. Количество очерченных проблем здесь даже больше, чем когда-либо ранее. Разница же заключается в неизменной представленности парадигмы, поскольку, какой бы спорной она ни казалась, она необходима для дисциплинарного оформления научного творчества. Отказ от парадигмы означал бы автоматический отказ от науки как таковой, поэтому преодоление кризиса возможно через реализацию трех основных стратегий: а) разрешение проблемы в рамках существующей парадигмы; б) принятие решения о временной "отсрочке" спорного вопроса; в) возникновение новой парадигмальной модели, что становится началом последующей научной полемики, знаменующей собой уже новый этап в динамике науки. В любой ситуации речь не идет о немедленном опровержении существующей парадигмы новыми фактами или теориями, лучше объясняющими природу. "Решение отказаться от парадигмы всегда одновременно есть решение принять другую парадигму, а приговор, приводящий к такому решению, включает как сопоставление обеих парадигм с природой, так и сравнение парадигм друг с другом". Переход от одной парадигмы к другой очерчивает границы научной революции, характеристике которой посвящены заключительные разделы "С.Н.Р.". Наиболее существенной чертой всяких революций, в том числе и научных, является радикальный характер преобразований, ведущих к новому качественному состоянию, невозможному в рамках предшествующих форм развития. Тем самым обоснование феномена научных революций, понимаемых как "такие некумулятивные эпизоды развития науки, во время которых старая парадигма замещается целиком или частично новой парадигмой, несовместимой со старой", направлено, в первую очередь, против идей кумулятивизма. Доказательством в пользу кумулятивизма является предположение о возможности логического включения одной теории в другую, более общую. Классическим примером такого рода органичного соотнесения двух фундаментальных научных моделей, является интерпретация механики Ньютона как конкретизации динамики Эйнштейна применительно к малым скоростям движения. Вместе с тем данная интерпретация неизбежно выступает результатом трансформации ньютоновской механики в соответствии с новой понятийной сеткой и методологическими стандартами. При этом, будучи рассмотрена как частный случай новой теории, ньютоновская механика остается "ньютоновской" лишь номинально, в ином контексте подтверждая позицию уже не Ньютона, но Эйнштейна. Несовместимость следующих друг за другом парадигм обуславливается разницей в понимании исходных онтологических структур и законов природы, например, сущности элементарных частиц, материальности

света, сохранения теплоты или энергии и т.п. Подобное субстанциальное различие усугубляется разницей в тех канонах научности, которые репрезентируют не столько образ природы, сколько образ самой науки. В своей совокупности новые теоретические и методологические установки задают совершенно другой спектр проблем и механизмов их решения, что приводит к ситуации не только несовместимости, но и несоизмеримости парадигм. Смена парадигм, осуществляемая научной революцией, означает одновременно трансформацию проблемного поля, фактов, теории и методов, при этом каждая парадигма "более или менее удовлетворяет критериям, которые она определяет сама, но не удовлетворяет некоторым критериям, определяемым ее противниками". Эффект несовместимости и несоизмеримости научных теорий связан с тем, что смена парадигмы приводит к изменению целостной картины мира, где подобный процесс может быть сравним со своеобразным переключением гештальта. Ученый начинает воспринимать мир по-новому и замечать в нем то, что раньше не виделось. Профессиональное сообщество начинает как бы жить в ином мире, получая новые результаты даже в старых, досконально изученных областях. Примерами подобного гештальт-переключения являются факты бурных успехов астрономии после открытия Коперника, несмотря на использование старых инструментов и обращение к традиционной области исследования, или развитие механики после работ Галилея, посмотревшего на "сдерживаемое падение тела" аристотелевской физики как на колебание маятника. Пафос данных приме-

1046

ров связан с тем, что, глядя на одни и те же объекты, исследователи, придерживающиеся разных парадигм, видят их по-разному, наблюдая при этом различные свойства и закономерности природы. Получается, что "хотя мир не изменяется с изменением парадигмы, ученый после этого изменения работает в ином мире". Предлагаемая "гештальт-психология" научного творчества продолжает ту критику неопозитивистской идеи о существовании нейтрального языка наблюдений, которая в современной аналитической философии была начата Поппером. Кун при этом отталкивается не столько от логико-познавательных, сколько от психологических аспектов проблемы, указывая на интегративность и целостность природы человеческого восприятия. Оно не складывается из отдельных атомарных пунктов, позволяющих видеть мир в требуемой теорией очередности явлений. Оно не является и чем-то первичным по отношению к теории. Целостность восприятия обеспечивается организующим его стереотипом, схемой, структурирующей перцептуальные и концептуальные образы мира и выполняющей на уровне индивидуального сознания те же функции объяснения и прогнозирования фактов, что и парадигма в контексте научного творчества. Наблюдение, тем самым, выступает как реализация определенных теоретических установок, намеченных парадигмой, являясь не столько предпосылкой, сколько результатом теоретических моделей и схем. Предположение кумулятивизма о возможности нахождения посредством нейтрального языка наблюдения соответствий между конкурирующими парадигмами обеспечивается некоторой "неразличимостью" научных революций в существующих "авторитетных источниках". К числу последних относятся учебники и различного рода научно-популярная и философская литература. Как правило, целью данных работ является приобщение неспециалистов к существующей на данный момент времени парадигме, аккумулирующей в себе самые последние и эталонные научные идеи. Именно посредством учебников осуществляется процесс овладения специалистом необходимой суммой профессиональных знаний и навыков, закладывающих основание для последующего научного творчества в рамках той или иной дисциплины. При этом задачи образовательного процесса всегда определяются потребностями настоящего и ближайшего будущего науки, что соотносено всякий раз с существующей на данный момент времени парадигмой, но не с подробной историко-научной реконструкцией. История науки, как правило, вообще размывается в содержании учебников, будучи представлена лишь в кратких вступительных статьях и ссылках на биографии великих личностей. Обеспечивая задачи ассимиляции современных идей, учебники рассматривают историко-научный материал как преддверие современности, игнорируя при этом значимые мыслительные тенденции прошлого, одновременно приписывая ему то, чего там не было и быть не могло. Ярким примером такого рода искажения истории являются имеющиеся учебники по химии, возводящие начало ее дисциплинарного оформления к работам Р.Бойля, на страницах которых впервые было дано определение элемента. Вместе с тем задачи, которые решал Бойль, говоря об этом традиционном для натурфилософии и алхимии понятии, были связаны с доказательством того, что никаких природных и химических элементов не существует. Реальная история тем самым переписывается посредством навязывания прошлому современных акцентов и искусственной подгонки ее под существующие в современной науке правила. Попытка реконструкции тех или иных научных терминов или идей вне соответствующего исторического контекста в целом не совсем правомерна даже в более безобидных ситуациях. В системе научного знания они всегда соотносены с широким спектром понятий и фактов, набор которых варьируется от парадигмы к парадигме, что обуславливает непереносимое изменение их значений. Подобное переописание истории в угоду современности выступает, тем не менее, как неизбежный закон всякого культурного развития. Наука здесь выделяется наиболее явным пренебрежением исторического фактора, поскольку, с одной стороны, содержательный контекст ее конструкций, казалось бы, лишен непосредственной зависимости от историко-культурных реалий, а с другой стороны, исходная ориентация на новые открытия не оставляет лишнего времени для копирования в прошлом. Эти особенности научной динамики способствуют не только кумулятивным принципам изложения истории науки в учебниках,

переписывающихся всякий раз заново при переходе к иной парадигме, но даже кумулятивной логике тех оценок своей биографии в науке, которые выносились самими естествоиспытателями. Ретроспективный взгляд на эволюцию значимых научных тем и проблем поневоле порождает соблазн выстроить процесс их решения в жесткой линейной последовательности, замаскировав действительную логику, а вернее, алогичность событий, сделав максимально неразличимой научную революцию, разорвавшую желаемую связь времен. Далеко не случайно, что переход к новой парадигме преимущественно совершается людьми, наименее органично связанными с общепринятой системой взглядов, т.е. это чаще всего либо очень молодые люди, либо дилетанты, способные посмотреть на сложившуюся в науке ситуацию извне. Исследователи, работающие в соответствии с канонами нормальной науки, никогда

1047

не посягают на пересмотр оснований научного поиска или парадигмы, занимаясь исключительно решением головоломок в рамках установленных правил игры. Вместе с тем пересмотр парадигмальной модели возможен лишь при условии возникновения альтернативной теории, где ситуация выбора между конкурентными позициями является основной характеристикой научной революции. Предпочтение, которое в конечном итоге отдается той или иной модели, никогда не обеспечивается автоматическим указанием на возможное ее подкрепление фактами. Неопозитивистская концепция верификации истины в данном случае выступает не самым удачным аргументом в объяснении когнитивных предпочтений выбора, поскольку ни одна теория не может претендовать на то, чтобы объяснить все известные факты. Верификация любых теорий происходит лишь на ограниченном наборе накопленных фактов, что дает право говорить лишь о большей или меньшей степени вероятности конкурирующих моделей. Победа одной из них отнюдь не означает, что была выбрана действительно лучшая теория, поскольку для выполнения сравнительного анализа необходим нейтральный язык наблюдений, существование которого едва ли возможно. В равной степени для описания ситуации выбора между альтернативными теориями неправомерен и принцип фальсификации, предложенный Поппером. Ограниченность фактической сферы, подлежащей концептуализации в рамках той или иной парадигмы, всегда позволяет выдвинуть ряд фальсифицирующих ее аномалий или контрпримеров. Однако "если бы каждая неудача установить соответствие теории природе была бы основанием для ее опровержения, то все теории в любой момент можно было бы опровергнуть. С другой стороны, если только серьезная неудача достаточна для опровержения теории, тогда последователям Поппера потребуется не-который критерий "невероятности" или "степени фальсифицируемости". В разработке такого критерия они почти наверняка столкнутся с тем же самым рядом трудностей, который возникает у защитников различных теорий вероятностной верификации". Крайностям верификационизма и фальсификационизма Кун противопоставляет свою позицию, в рамках которой он пытается примирить эти альтернативные стратегии. Элементы фальсификации значимы при осознании научных аномалий и возникновении конкурирующих теорий. Однако последующая логика их развития в большей степени воспроизводит установки верификационизма, поскольку всякая новая теория начинает апеллировать к своим возможностям в подкреплении фактами, становящимся поистине триумфальными в случае ее победы и преобразования в парадигму. Вместе с тем, даже будучи в ста-

тусе парадигмы, она может рассматриваться как лучшая лишь в вероятностной шкале оценок, поскольку каждая из спорящих сторон имеет достаточно убедительные аргументы в свою пользу. Логическая аргументация как таковая не многое решает в борьбе конкурирующих научных позиций. Альтернативные теории описывают свой конкретный круг проблем, в соответствии со своими стандартами научности и методологическими образцами. Они укоренены в специфических категориальных матрицах, характерно соединяющих фундаментальные мировоззренческие понятия в единую систему, формируя тем самым уникальный образ мира или уникальный мир. Сопоставление таких альтернативных миров между собой невозможно, также как невозможен поэтапный, последовательный переход от одной парадигмы к другой. Принятие новой парадигмы предполагает ее признание целиком и сразу, что происходит, если происходит, как внезапное переключение гештальта, после чего бесполезно говорить о строгой и объективной оценке конкурирующих теорий. Процесс перехода от одной парадигмы к другой дает весьма мало оснований эксплицировать его как рациональный и продуманный выбор, в результате которого скрупулезно рассматриваются аргументы pro и contra той или иной теории. Характер этого перехода воспроизводит скорее ситуацию обращения к новой вере, напоминая больше акт религиозно-мистического озарения, но не процедуру научного дискурса. Выступая как феномен личностного опыта, обращение к новой парадигме является процессом спонтанно-стихийным и свободным, не подкрепленным механизмами внешнего принуждения. Показательно, что окончательное признание новой парадигмы совпадает со временем естественной смены поколений в науке, где ученые, воспитанные старой школой, оказывают "пожизненное сопротивление" новым взглядам, проповедниками которых преимущественно выступает научная молодежь. Источником такого упорного сопротивления мыслителей, в особенности тех, кто в большей мере отличился в разработке предшествующей теории, является отнюдь не косность их мышления, но искреннее убеждение в том, что рано или поздно старая парадигма сможет справиться с возникшими трудностями и успешно разрешить все головоломки. Причины, в соответствии с которыми новые парадигмы все-таки возникают и принимаются, достаточно случайны и едва ли поддаются строгой классификации. Преимущественно они обусловлены фактами личной биографии и достаточно произвольно выбранными авторитетами и при-

оритетами. Свою роль здесь может сыграть все, начиная от национальности ученого и заканчивая его личными вкусами и пристрастиями. Вместе с тем обращение все-

1048

го научного сообщества к новой модели взглядов предполагает все-таки наличие более или менее убедительных аргументов чисто научного плана. Наиболее распространенная версия аргументации состоит в том, что в рамках новой парадигмы возможно эффективное решение тех проблем, которые обусловили кризис прежней традиции. Подобные доводы выглядят гораздо весомее, если новая парадигма демонстрирует большую степень количественной точности, чем ее конкуренты, если она в состоянии предсказать явления, о существовании которых раньше и не догадывались, или объяснить ряд давно известных аномальных фактов, первоначально находящихся вне сферы ее непосредственных интересов. Наконец, немаловажную роль играют аспекты чисто эстетического восприятия новой теории, ее большая красота, простота и удобство по сравнению со старой моделью. Последние качества имеют особое значение не столько для действительного развития теории, сколько для составления учебников, поэтому зачастую именно с их помощью происходит окончательное перевешивание весов ученого мнения в ту или иную сторону. Вместе с тем нельзя сказать, что какой-то один из перечисленных аргументов окончательно убедил все научное сообщество. Каждый из ученых приходит к новым убеждениям своим путем, и единого для всех рецепта обращения к новой вере не существует. Существует, однако, некий определенный временной рубеж, начиная с которого апология старых взглядов утрачивает свою научную компетентность, а "человек, который продолжает сопротивляться после того, как вся его профессиональная группа перешла к новой парадигме, ipso facto перестал быть ученым". Подобная модель перехода от одной теории к другой релятивизирует каноны научности, которые необходимо конкретизируются всякий раз заново относительно каждой парадигмальной системы отсчета, при этом то, что вчера выступало эталоном совершенства, сегодня едва ли может быть отнесено к сфере науки. В этом контексте особую актуальность приобретает вопрос о характере, механизмах и проекциях прогресса в науке. Насколько правомерной является привычная позиция, согласно которой именно наука выступает как наиболее инновационная и прогрессивно ориентированная форма общекультурного развития? Не является ли подобная уверенность лишь фантомом языковой игры, когда, определяя науку, мы изначально вкладываем в нее идею прогресса, а прогресс иллюстрируем через апелляцию к научным достижениям. Чисто семантическая проекция данного вопроса легко иллюстрируется примерами допарадигмального развития той или иной дисциплины, когда проблема, является ли, скажем, психология наукой, фактически упирается в рассуждение типа: если она наука, то почему она не развивается столь же быстро и убедительно, как физика. С другой стороны, историческое использование слова "наука" предполагало его применение для характеристики тех областей, которые, не являясь научными, были ориентированы на совершенствование стиля, образа, мастерства (живописи, техники, ремесла). Идея прогресса тем самым оказывается предзаданной установкой в оформлении образа науки, тем конститутивным качеством, которое характеризует ее "по определению". Очевидность прогресса более всего заметна на этапе нормальной науки, когда отсутствие конкурирующих школ позволяет четко зафиксировать принципы решения проблем и границы теоретической интерпретации. Возможность концентрации усилий на отдельных задачах и фактах способствует повышению эффективности научного творчества, где прогресс в отдельной дисциплине реализуется в вертикальной проекции, вглубь, по интенционале. Одним из следствий такого интенционального развития науки является факт беспримечной изоляции научного сообщества от мнений непрофессионалов и давления повседневности. В особенности это характерно для естественных наук, которые, в отличие от социально-гуманитарного блока, не обязаны обосновывать значение своего исследования ссылками на его историческую и практическую актуальность. Изоляция от истории усиливается здесь приоритетами научного образования, в рамках которого освоение необходимого для исследователя-специалиста уровня знаний достигается за счет чтения учебников, но не первоисточников. Складывающаяся в нормальной науке ситуация тем самым является идеальной иллюстрацией прогресса и достижений. Характер экстраординарной науки более сложен и противоречив для высказывания столь однозначных суждений о линейности прогресса. Наличие разнообразных конкурирующих школ как бы уравнивает науку с философией или искусством, развитие которых всегда сопровождалось обращением к авторитетам истории и традиции. Однако, несмотря на неизбежный разрыв линейной логики при переходе от одной парадигмы к другой, несоизмеримой с ней, ученый продолжает воспринимать ситуацию в посткризисной науке как прогресс. Его собственная психологическая заинтересованность и убежденность в новой парадигме позволяют интерпретировать ее как более прогрессивную по сравнению со старой, поскольку в противном случае научная деятельность теряет всякий смысл и обоснование. Прогресс тем самым остается неизменной составляющей научного поиска, где его основными критериями становятся эффективность в решении проблем, а также углубление самого проблемного поля исследования. Однако восприя-

1049

тие прогресса в науке необходимо должно быть поколеблено в существовавших ранее телеологических его

оправданиях. Традиционная научная установка на достижение объективной истины, образ прогресса как последовательного приближения к более адекватной и истинной модели действительности, оказываются всего лишь заманчивыми иллюзиями научного сообщества. Наука не имеет никакой имманентной направленности к какой-либо цели, подобно тому, как природная эволюция не предполагала в качестве своего венца возникновение человека. Предвидя критику своей концепции развития науки, Кун оправдывает ее через аналогию с дарвиновским "естественным отбором", сохраняющим наиболее приспособленные и эффективные формы жизни без того, чтобы вносить некий предзаданный смысл в направленность истории. Показательным фактом для характеристики современной философии науки стало то обстоятельство, что куновский отказ от приоритетов истины как цели научного познания вызвал наименьшую полемику среди его оппонентов. Данное заявление стало скандальным для марксистско-ленинской гносеологии, где Куна сразу заклеймили как релятивиста и агностициста, в то время как в англоязычной литературе идея конвенционально-семантической природы истины была встречена весьма спокойно. Вместе с тем "С.Н.Р." стала поводом для весьма длительной и острой дискуссии, в процессе которой фактически произошло содержательное оформление нового течения в философии науки — постпозитивизма. Такие исходные положения "С.Н.Р.", как отказ от кумулятивной модели эволюции науки, отсутствие здесь единых методологических критериев и невозможность жестких демаркационных разграничений научного и вненаучного опыта, стали во многом аксиоматическими для постпозитивистской ориентации. Poleмику вызвало резкое противопоставление Куном периодов нормальной науки и научной революции. С точки зрения Фейерабенда, Поппера, Тулмина, Дж.Уоткинса революционный и консервативный моменты сосуществуют в научной практике на всех этапах ее развития, при этом относительно нормальной науки также можно говорить о наличии здесь альтернативных точек зрения, а научные революции всегда содержат в себе элементы консерватизма. Куновское понимание нормальной науки оспаривается рядом авторов (Поппер, Дж.Уоткинс) как скорее "анормальное", поскольку нарисованный здесь образ ученого-догматика не оставляет возможности для подлинного творчества, возникновения нетрадиционных идей и создания предпосылок научной революции. Критику вызвала также крайняя психологизация Куном научного творчества. Например, Лакатос обосновывает возможность выделения чисто логических критериев сравнения конкурирующих теорий посредством предложенной им методологии научно-исследовательских программ. Перечень оппонентов Куна, относящихся критически к высказанным им идеям, может быть значительно расширен, вместе с тем сам факт жарких дискуссий вокруг "С.Н.Р." позволяет характеризовать ее как весьма значительное явление в современной философии науки.

Е.В. Хомич

СУАРЕС (Suarez) Франсиско (1548—1617) — испанский мыслитель, представитель поздней схоластики в истории средневековой философии и теологии.

СУАРЕС (Suarez) Франсиско (1548—1617) — испанский мыслитель, представитель поздней схоластики в истории средневековой философии и теологии. В 1564 становится членом ордена иезуитов и получает образование в иезуитской коллегии. Изучает философию. Позже — богословские дисциплины в университете г. Сала-манка. Читал курсы лекций в испанских университетах. Под давлением местных властей был вынужден уехать в Рим. Там С. высоко оценили и предоставили право читать лекции в знаменитой Римской коллегии. С 1597 С. заведует кафедрой теологии в Коимбрском университете. Главное философское сочинение С. — "Метафизические рассуждения" (1597). С. переосмыслил многие положения философии Фомы Аквинского. Он несколько видоизменяет его в двух центральных моментах: вслед за Уильямом Оккамом упраздняет различия между сущностью и существованием, а также делает вывод, что не правильно считать, будто вещь состоит из материи и формы ("эйдос"). Вещь, согласно С., не есть ни материя ни форма, она первична по отношению к ним. После С. многие философы отказались от гилеморфизма. Другим важным вопросом для С. выступила проблема соотношения свободной воли у человека и божественного предвидения. По мнению С., Бог все предвидит, но все же окончательный выбор остается за человеком. Это по сей день остается доктриной католической Церкви. С. оказал большое влияние на богословие, оставшись во многих вопросах большим авторитетом для идеологии и мировоззрения Ватикана.

И.А. Нестерович

СУБСТАНЦИЯ (лат. substantia — сущность, нечто, лежащее в основе) — философское понятие классической традиции для обозначения объективной реальности в аспекте внутреннего единства всех форм ее саморазвития.

СУБСТАНЦИЯ (лат. substantia — сущность, нечто, лежащее в основе) — философское понятие классической традиции для обозначения объективной реальности в аспекте внутреннего единства всех форм ее саморазвития. С. неизменна в отличие от перманентно меняющихся свойств и состояний: она есть то, что существует в себе самом и благодаря самому себе, а не в другом и не благодаря другому. В античной философии С. трактовалась как субстрат, первооснова всех вещей (например "вода" Фалеса, "огонь"

прос о С. решался прежде всего в споре о субстанциальных формах (номинализм, реализм). В философии Нового времени категория С. трактовалась достаточно широко; можно выделить две точки зрения. Первая связана с онтологическим пониманием С. как предельного основания бытия (Ф.Бэкон, Спиноза, Лейбниц). Вторая точка зрения на С. — гносеологическое осмысление этого понятия, его возможности и необходимости для научного знания (Локк, Юм). Кант полагал, что закон, согласно которому при любой смене явлений С. сохраняется и количество ее в природе остается неизменным, может быть отнесен к "аналогиям опыта". Гегель определял С. как целостность изменяющихся, преходящих сторон вещей, как "существенную ступень в процессе развития идеи". Для Шопенгауэра С. — материя, для Юма — фикция, сосуществование свойств. Марксистская философия трактовала С. как "материю" и одновременно как субъект всех изменений. В современной философии в целом преобладает антисубстанциалистская позиция.

А.Н. Леванюк

СУБЪЕКТ и ОБЪЕКТ (лат. *subjectus* — лежащий внизу, находящийся в основе и *objectura* — предмет) — фундаментальные категории философии.

СУБЪЕКТ и ОБЪЕКТ (лат. *subjectus* — лежащий внизу, находящийся в основе и *objectura* — предмет) — фундаментальные категории философии. С. — носитель субстанциальных свойств и характеристик, определяющих качественные особенности О. Соответственно О. — то, что находится в зависимости от С. и лишено самостоятельной сущности. Понятия С. и О. не стоит ассоциировать с производными от них категориями "субъективного" и "объективного". В данной связке более самодовлеющую природу имеет "объективное", в то время как О., напротив, вторичен по сравнению с проецированными на него онтологическими, гносеологическими или праксеологическими характеристиками С. Понятия С. и О. имели различную интерпретацию в историко-философской традиции. В античной философии понятие С. преимущественно использовалось как одно из обозначений материальной субстанции, субстрата, тогда как О. соотносился с конкретным видимым предметом. Средневековая схоластика во многом воспроизвела античную трактовку С. и О., признавая за С. онтологические параметры материальных вещей, а за О. — производные человеческие образы С. Своеобразная гносеологизация С. осуществляется в философия Нового времени. Декартовское "мыслю, следовательно существую" в качестве наиболее безусловного и достоверного начала бытия провозгласило *cogito*, рациональное мышление. Именно разум выступает здесь в качестве гаранта внешней действительности, ее сущностных характеристик и объективности. При этом О. задан через пред-

ставление, в контексте которого С. наделяется безусловными полномочиями "ставить перед собой" те феномены бытия, которые он считает безусловно истинными и которые могут выступать отправными точками для последующего философского или научного анализа. Особый онтологический и гносеологический статус С. в новоевропейской философии, тем не менее, был сопряжен с рядом парадоксов, обусловленных пониманием С. как конкретного, эмпирического начала. Если человеческий разум субстанциален по отношению к эмпирической действительности, а человек как носитель разума — всего лишь ее отдельный фрагмент, то где же искать критерии его истинности? Если же разум, также как и сам человек, произведен от опыта, то каким образом можно объяснить его всеобщий характер и тождество познающей личности (единство С. и О. в самосознании)? Попытку решения этих вопросов предпринял Кант, введя понятие "трансцендентального С.", воплощающего в себе чистые, внеопытные формы познания и обуславливающие содержание знания отдельных эмпирических С. При этом трансцендентальный С. изначально задан как единство апперцепции (самосознание), где тождество С. и О. обуславливает одновременно и его творческие возможности в познании, в общезначимость диктуемых им истин. Проблему С. и О. по-новому рассматривал Гегель, который показал их культурно-историческую динамику, их процессуальность и взаимозависимость в познавательной деятельности. Основной лейтмотив неклассической философии связан в акцентировкой творческого статуса С., детерминирующего соответствующие структуры объективной действительности. При этом С. выступает в качестве носителя сознания, познавательных способностей и творческой деятельности. В марксизме понятие С. предполагает прежде всего социально-исторического С. практической деятельности, которая опосредует его отношения с объективной реальностью и в которой воплощается искомое тождество С. и О. Для феноменологической традиции С. выступает как "чистое сознание" в единстве его рефлексивных и дорефлексивных процессов, интенциональные установки которого вносят индивидуальный смысл в бытие объектов. И, наконец, своеобразие С. познания в неклассической философии связано с представлением об его детерминированности целым рядом внерациональных и некогнитивных факторов (например, идеологии, языка, бессознательного и т.п.). Если неклассическая философия некоторым образом абсолютизирует творческие возможности С., то постклассика и постмодерн предпринимают своеобразную попытку теоретической реабилитации О. Провозглашая "смерть С.", постструктурализм характеризует его не столько

как творца, сколько как комбинатора отдельных объективных элементов, растворяющего себя в контексте их процессов и соединений. (См. также **Бинаризм**, "**Смерть субъекта**", **Тело**, **Ацентризм**.)

Е.В. Хомич

СУДЬБА

СУДЬБА — 1) универсалия культуры субъект-объектного ряда (см. **Универсалии**), фиксирующая представления о событийной наполненности времени конкретного бытия, характеризующейся телеологически артикулированной целостностью и законченностью; 2) философско-мифологическое понятие, содержание которого является продуктом экспликации и рефлексивного осмысления названной универсалии; 3) философско-мифологическая персонификация, моделирующая сакрального субъекта конфигурирования событийности жизни индивида или Космоса. Конституируется в контексте культурной доминанты детерминизма, понятого в качестве принудительной каузальности, предполагающей наличие внешней детерминанты любого процесса, артикулируемой в традиционной культуре в качестве субъекта соответствующего действия "причинения" (см. **Автор**, **Неодетерминизм**, "**Смерть Бога**"). В рамках данной семантики, однако, европейская культура конституирует аксиологически противоположные версии интерпретации С. В рамках одной из них последняя понимается как фатум (рок), внешний по отношению к индивиду или Космосу: от античных мойр (выражение "такую уж видно, мощную выпряла долю судьба, как его я рождала" вложено Гомером даже в уста богини) — до современного теистического провиденциализма. В другой интерпретации внешней по отношению к С. детерминантой (автором С.) выступает сам субъект, — С. мыслится как продукт сознательного ее созидания: от архаических представлений, отраженных в многочисленных пословицах типа "посеешь поступок — пожнешь привычку, посеешь привычку — пожнешь характер, посеешь характер — пожнешь судьбу", характерных практически для всех без исключения национальных культур, — до марксистского "человек — творец и хозяин своей судьбы". Точкой семантического соприкосновения двух названных версий трактовки С. выступает в европейской культуре идея о необходимости достойного исполнения предначертания: от древнегреческой презумпции исполнения рока до протестантской концепции "призыва". Сопряженность идеи С. с презумпцией финальной завершенности того или иного целостного процесса в приложении к мирозданию в целом позволяет дифференцировать аіон как "век", т.е. свершенную С. Космоса (один из возможных циклов его бытия или один из возможных вариантов космоизации хаоса) и аіδιον как "вечность", понятую в своей всеохватной и бесконечной целостности вне фокусировки внимания на плюральности преходящих "веков"-судеб. Применительно к индивидуальному субъекту понимание С. как законченной целостности бытия фундирует собой особую оценку статуса смерти в контексте представлений о С.: именно и только применительно к закончившему земной путь возможно говорить о С. как о свершившейся или исполненной — от архаичной интерпретации (в древнеегипетской "Песне арфиста" умерший обозначается как человек "на своем месте"; греч. hēros — герой — исходно означало на языке надгробных надписей просто умершего) и вплоть до современной (известный афоризм В.М.Шукшина "о человеке нужно знать только, где родился, на ком женился и как умер"). Рефлексивное осмысление такой универсалии культуры, как С., сыграло существенную роль в формировании стиля мышления западного образца. Так, древнейшим античным смыслообразом, фиксирующим данную универсалию культуры, выступает смыслообраз "мойры" (греч. μοῖρα — часть, надел, жребий, — от μοῖραο — разделять и metromai — получать по жребию), что соответствует принятой в условиях неписаного закона практике распределения земельных наделов и других благ посредством жеребьевки, чей исход предопределен чем-то, что ни в коей мере не подвластно человеку. С. выступает в данном контексте как ничем не обусловленное предопределение, которое абсолютно объективно и не только безразлично в своих проявлениях по отношению к людям, но и не допускает аппликации на него человеческих аксиологических мерок (так, в аксиологической системе античной этики фигурирующая в мифе об Эдипе С. могла бы быть оценена в качестве не только жестокой, но и аморальной, однако подобная оценка С. не встречается в соответствующих текстах). Применительно к конкретному человеческому существованию С.-мойра выступает в качестве "айсы" (греч. αἰσα — доля, участь): если мойра конституируется в античной культуре как персонификация объективной космической С., то айса — как безличное обозначение С., выпавшей на долю индивиду в результате реализации его права на участие в жизненной жеребьевке. Реализация предначертанной мойрой/мойрами С., конкретизированной применительно к индивиду в качестве айсы, обеспечивается, согласно античной мифологии, посредством института Эриний — чудовищ, в функции которых входило поддержание всеобщей закономерности и наказание тех, кто пытается нарушить ее ход неисполнением своего предначертания. Вместе с тем античное понимание айсы не лишено и такого измерения, как его имманентность индивидуальному существованию:

1052

именно "этос" индивида как совокупность атрибутивных для него качеств, делающая его именно этим субъектом (см. **Этика**), выступает в качестве "даймона" его С. С точки зрения античной культуры, предопределенное С. можно узнать (мантика, прорицания, обращения к оракулу, после Посидония — астрология), но нельзя ни предотвратить, ни изменить. Однако в античной культуре с ее идеалом деятельной

личности даже такая ориентирующая на пассивность ситуация оборачивается своей противоположностью: знание роковых последствий того или иного шага и, тем не менее, осуществление этих шагов делает человека героем в новом понимании этого слова, а именно — сознательным исполнителем воли рока. В этой системе отсчета если С.-мойра выступает по отношению к индивиду как нечто внешнее, то на уровне С.-айсы он становится причастен к С. мира, достойно неся свой жребий и исполняя предназначение. В отличие от богов человек смертен, и именно конечность его существования придает специфику его жизни как законченному целому: мифологема "мороса" (греч. *morgos* — участь, С., смерть) выражает в античной культуре С., понятую как мера индивидуального существования. В этом отношении С. понимается античной культурой в качестве фатально действующей необходимости. С другой стороны, С. понимается в качестве индетерминированной игры случая (греч. *tuhe* — попадание, случайность, успех, беда, С.), и в этом контексте С. артикулируется как лишенная каких бы то ни было рациональных оснований: она не только безразлична к последствиям своего влияния на индивидуальные жизни людей, но и вообще лишена какой бы то ни было разумной основы своего проявления. Однако разворачивающаяся в ней открытость возможностей позволяет человеку артикулировать для себя *tuhe* в качестве позитивной (в римской традиции *tuhe* обозначается как "фортуна", т.е. "добрая удача"). В социальном контексте С. артикулируется античной культурой как *ананке* (греч. *anankē* — необходимость, неизбежность, принуждение). В условиях полиса именно социальная необходимость выступает на передний план: у Платона, например, уже именно Ананке держит на коленях веретено С., а мойры — Лахесис (определявшая жребий человека), Клото (выпрядавшая нить индивидуальной С.) и Атропос (неотвратимо приближавшая будущее и перерезавшая нить С. в момент смерти) трактуются как ее дочери (о сопряженности персонификаций С. с символами прядения и ткачества). С развитием полиса в античной культуре формируется тенденция истолкования социально артикулированной С. не столько в качестве связанной с подневольностью и насилием Ананке, сколько с качестве олицетворяющей справедливость и законность Дике

(греч. *dike* — право, законность, справедливость, обычай). В отличие от названных выше мифологем, Дике мыслится уже не как слепая сила, чуждая каким бы то ни было разумным основаниям, но как С., понятая с точки зрения внутренней рациональной обоснованности всех ее акций по отношению к человеку (в свое время при родовом строе аттическое слово *dike* означало возмездие за убийство; Гомер использует это слово для обозначения кары по приговору). В "Теогонии" Гесиода запечатлена как прежняя трактовка С. (мойры рождаются от Ночи — в самом начале теогонического процесса), так и тенденция нового видения С. как Дике (мойры и Дике изображаются как сестры, рожденные Зевсом и богиней правосудия Фемидой). В поздней эпической мифологии персонифицированная Дике занимает место среди Гор, персонифицирующих атрибуты полисной организации (Эвномия — благозаконие, Эйрена — мир, Дике — справедливость). Образ Дике тесно связан в античной культуре с понятием "номоса", которое также обозначало долю, удел, но при этом не ассоциировалось со жребием: греч. *nomos* (распределяю) употреблялось только применительно к определению прав на пользование пастбищем, которое находилось в собственности общины, и потому пользование им регулировалось не посредством жребия, но с помощью жестко фиксированного обычая, претендовавшего на реализацию рационально обоснованной социальной справедливости (греч. *nomos* имеет два значения: с одной стороны, это обычай, установление, законоположение, с другой — пастбище, выпас). Таким образом, в эпоху Солона в содержании такой универсалии культуры, как С., фиксировались уже не представления о неразумной слепой силе, но идея пронизывающей природный и социальный мир разумной и внутренне обоснованной закономерности, проявления которой по отношению к человеку характеризуются правомерностью и справедливостью. В соответствии с этой установкой в рамках античной натурфилософии упорядоченность космически организованного мироздания (см. Космос) осмысливается как легитимность, а закономерность — как законность (см. у Анаксимандра: "солнце не переступит меры, иначе Эринии, слуги Дике, его настигнут"; у Гераклита: "Дике настигнет лжецов и лжесвидетелей" и т.п.). Подобная трансформация данной универсалии культуры существенно сказалась на развитии всей европейской ментальной традиции. Прежде всего, она фундировала собой конституирование в культуре западного образца такого феномена, как логоцентризм. Кроме того, поскольку эксплицированное содержание универсалий античной культуры выступило исходным материалом становления категориальных средств древнегреческой философии,

1053

фии, постольку обрисованные семантические сдвиги в интерпретации С. оказались существенно значимыми в контексте формирования понятия закономерности (см. табл. 2 к статье Античная философия). Таким образом, по оценке Рассела, "идея Судьбы ... была, возможно, одним из источников, из которых наука извлекла свою веру в естественный закон". В контексте вероучений теистического толка феномен С. подвергается существенному переосмыслению и реинтерпретации: в системе отсчета субъекта можно говорить о С. лишь как о семантической целостности индивидуального существования либо как о метафорическом выражении неукоснительной для него воли Божьей, однако в системе отсчета Абсолюта понятие "С." теряет свой смысл. Мировой процесс предстает как принципиально незамкнутый диалог Творца с тварным миром, не несущий на себе следов каких бы то ни было ограничений: ни со стороны естественного закона, ибо Господу открыто творение чуда, ни со стороны правил рациональности, ибо Бог творит мир абсолютно свободно, т.е. не "по разуму своему", но исключительно "по воле своей" (значимость

этого момента для средневековой схоластики обнаруживает себя в развернутых дискуссиях по поводу данного аспекта творения). В данном контексте теизм радикально оппозиционен идее С. в традиционном ее понимании (резкое осуждение веры в С. в Талмуде; раннехристианская трактовка воды крещения как смывающей "печать созвездий" — знак С.; раннехристианские запреты астрологии и мантики; противопоставленность библейского сюжета о рождении Исаака как начале становления народа, избранного для провозглашения истинной веры, архаической легенде о том, что, согласно гороскопу, Авраам умрет бездетным, и т.п.). Таким образом, в контексте теистической трактовки С. существенно остро артикулируется проблема свободы, порождая веер различных своих интерпретаций: так, например, в семантическом контексте христианства если протестантизм интерпретирует С. остро фаталистически (по Лютеру, даже вера пробуждается в сердце того и тогда, кого и когда "Бог избрал ко спасению"), то православие и католицизм атрибутируют индивиду свободы воли, находящейся в сложных отношениях с феноменом предопределения (см. **Свобода воли**). Собственно именно в предоставлении свободы воли, сопряженной с правом морального выбора, и проявляется, согласно христианским мыслителям, максимально любовь Господа к человеку, ибо дает ему возможность ответной любви; применительно же к Абсолюту абсолютной оказывается и свобода (см. **Абсолют**). Соответственно этому, проблема познаваемости С. в практическом своем приложении оборачивается проблемой прогностики — предвидения и предсказания. В зависимости от интерпретации сущности С. как таковой в культурной традиции могут быть выделены следующие варианты разрешения этой проблемы: 1) в рамках традиционного представления о С. как иррациональной ("темной" и "слепой") силе постижение ее предначертаний мыслилось как возможное лишь посредством либо внерациональной практики, педалирующей аспект случайности (бросание мантических костей или карт, случайное расположение извлеченных внутренностей жертвенного животного и т.п. — не случайно в античной традиции игра в шахматы считалась "самой благородной — за исключением игры в кости", ибо в последнем случае партнером-противником выступает не со-игрок, но сама С.), либо посредством внерационального растворения субъективной индивидуальности и сакрального "вслушивания" в "голос С.": согласно Платону, "божество сделало мантику достоянием именно неразумной части человеческой природы" (классическим вариантом реализации этой практики может служить институт пифий в античной Греции); 2) в рамках теистического представления о С. как воле Божьей ее постижение возможно посредством механизма Откровения как открытия Богом своей воли и истины избранному субъекту, что также предполагает отказ от субъективности (по Мейстеру Экхарту, "в сосуде не может быть сразу двух напитков: если нужно наполнить его вином, надобно сперва вылить воду, — он должен стать пустым. Потому, если хочешь получить радость от восприятия Бога... ты должен вылить вон и выбросить тварей"), но, в отличие от ситуации пифии, предполагает специальную подготовленность субъекта к восприятию Откровения. В истории философии понятие "С." обретает реактуализацию в контексте традиции иррационализма и в неклассической философии: поздний романтизм, учение Ницше, философская концепция Шпенглера, философии жизни и др. В противоположность традиционному пониманию феномена С., интерпретация С. в рамках данного вектора философской традиции объективирует интенцию философии (во многом не осмысленную рефлексивно) на фиксацию феномена детерминизма в более широком ключе, нежели традиционная каузальность (см. **Неодетерминизм**), ибо интерпретирует феномен С. в качестве механизма детерминации, не укладывающегося в традиционные представления о рассудочно постигаемой причинно-следственной связи линейного характера ("причинность есть ... ставшая, умершая, застывшая в формах рассудка судьба" у Шпенглера). В постнеклассическом варианте философствования идея С. претерпевает существенные трансформации. В контексте культуры постмодерна наблюдается феномен "кризиса С.", тес-

1054

нейшим образом связанный с "кризисом идентификации" (Дж.Уард). Философия постмодернизма констатирует применительно к современной культуре кризис С. как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе: в условиях невозможности онтологии как таковой не может быть и онтологически конституированной биографии. Если для культуры классики индивидуальная С. представляла собой, по оценке А.П.Чехова, "сюжет для небольшого рассказа" (при всей своей непритязательности вполне определенный и неповторимый — как в событийном, так и в аксиологическом плане), то для постмодерна — это поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной биографии, — в диапазоне от текста Р.Музиля "О книгах Роберта Музиля" до работы Р.Барта "Ролан Барт о Ролане Барте", а также книг "Антониони об Антониони", "Луис Бунюэль, фильмы, кино по Бунюэлю". В контексте "заката метанарраций" дискурс легитимации как единственно возможный теряет свой смысл и по отношению к индивидуальной жизни. По оценке Й.Брокмейера и Р.Харре, "из исследований феномена автобиографии широко известно, что любая история жизни обычно охватывает несколько историй, которые, к тому же, изменяют сам ход жизни". Признавая нарративный характер типового для культуры постмодерна способа самоидентификации личности, современные представители метатеоретиков постмодернизма (Х.Уайт, К.Меррей, М.Саруп и др.) констатируют — с опорой на серьезные клинические исследования, — что конструирование своей "истории" (истории своей жизни) как рассказа ставит под вопрос безусловность аутоидентификации, которая ранее воспринималась как данное, что и обозначается постмодернизмом как "кризис С.": индивидуальная биография превращается из С. как

целостной определенности в относительный и вариативный "рассказ" (по Р.Барту, History of Love превращается в Story of Love, а затем и в Love Story), ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют онтологически-событийного обеспечения и потому, в сущности, весьма произвольны. Констатируя "кризис С." как феномен, универсально характеризующий психологическую сферу эпохи постмодерна, философия постмодернизма конституирует специальную программу "воскрешения субъекта", опирающуюся на сформировавшуюся в философии конца 20 в. традицию "диалогической философии", что знаменует собой коммуникационный поворот в современном постмодернизме (см. Другой, After-postmodernism).

М.А. Можейко, С.Я. Балцевич

СУЩНОСТЬ (лат. haecceitas — этовость и quidditas — чтойность) и ЯВЛЕНИЕ — философские категории

СУЩНОСТЬ (лат. haecceitas — этовость и quidditas — чтойность) и **ЯВЛЕНИЕ** — философские категории, обозначающие: С. — совокупность существенных свойств и качеств вещи, субстанциональное ядро самостоятельного сущего; Я. — чувственно воспринимаемую характеристику вещи, выражение наличия сенсорно не заданной С. В ряде философских систем С. ("сущее-в-себе") и Я. жестко противопоставляются (например, в учении Шанкары). В христианстве противоположенность поую- ("Я.") и потустороннего ("С.") начал — несущая конструкция модели мировосприятия. По Канту, Я. — понятие-коррелят "вещи-в-себе", посредством Я. последняя предстает познающему субъекту (Я. как представление, порожденное С. в трансцендентальном субъекте). С. у Канта объективна (как "вещь-сама-по-себе") и неисчерпаема в собственном самобытном существовании. Кант был убежден в том, что то, чем вещь является для нас ("феномен") и то, что она представляет собой на самом деле ("ноумен"), — это принципиально различные характеристики мира. Н.Гартман трактовал взаимосвязь С. и Я. следующим образом: сущее в себе есть являющееся в Я. В противном случае Я. было бы правомерно сводимо к простой "видимости". Я. же вещей — атрибут процесса познания человеком окружающего мира. В современных философских системах "С." и "Я." как понятийные средства отображения мира постепенно вытесняются такими категориями, как "Смысл" и "Текст" (герменевтика и феноменология) либо "Структура" (структуралистские учения).

А.А. Грицанов

СХОЛАСТИКА (греч. schola — ученая беседа, школа и лат. scholastica — ученый) — интеллектуальный феномен средневековой и постсредневековой европейской культуры в рамках теолого-философской традиции,

СХОЛАСТИКА (греч. schola — ученая беседа, школа и лат. scholastica — ученый) — интеллектуальный феномен средневековой и постсредневековой европейской культуры в рамках теолого-философской традиции, ставивший своей целью рациональное обоснование и систематическую концептуализацию западно-христианского вероучения. С. проходит в своем развитии следующие периоды: I. Классическая (средневековая) С., в свою очередь распадающаяся на этапы: 1) ранняя С. (11—12 вв.). Представители: Петр Дамиани, Ансельм Кентерберийский, Беренгар Турский (ок. 1000—1088), Иоанн Росцелин (ок. 1050—1122), Гийом из Шампо (ок. 1068—1121), Петр Абеляр, Гийом из Конша (ок. 1060 — ок. 1154), Жильбер Порретанский (1080—1154), Алан Лилльский, Иоанн Солсберийский (ок. 1115—1180) и др.; 2) зрелая или поздняя С. (13—14 вв.). Представители: Альберт фон Больштедт (ок. 1200—1280), Фома Аквинский, Роджер Бэкон, Иоанн Дунс Скот, Бонавентура, Сигер Брабантский (ок. 1240 — ок. 1281), Николай Орем (ок. 1320—1382), Уильям Оккам, Жан Буридан,

1055

Раймунд Луллий (1235—1315) и др. II. Неосхоластика или "вторая С." — ряд течений католической философской мысли, ориентированных на возрождение С., осуществляемое в рамках: 1) контрреформации (15—16 вв.). Представители: Томмазо де Вио Гаэтанский (1469—1534), Франческо де Сильвестри Феррарский (1474—1528), Франческо де Виттория (1483—1515), Суарес, Габриэль Васкес (1550—1604) и др.; 2) отчасти "католической реставрации" (18—19 вв.) и 3) неотолизма. Теоретическими источниками формирования С. выступают: византийская теология и патристика (прежде всего, сочинения Августина Блаженного), от которых была воспринята С. основная проблематика; античная философия, прежде всего, неоплатонизм в христианской переработке ("Ареопагитики" и августиновская редакция Прокла), от которых С. унаследовала мировоззренческую ориентацию на соединение иррационально-мистических предпосылок с рассудочностью выводов, и методологическую установку на герменевтическую работу с текстом как типовую познавательную процедуру: "вычитывание" ответов на все вопросы из соответствующих базовых текстов (Платон — для Прокла, Священное писание — для С.), воспринятых как замкнутый канон; а также в равной мере — аристотелизм (сначала в изложении: "Введение" Порфирия к "Категориям", латинский перевод с комментарием Боэция Датского и арабский перевод Ибн Рушда, затем — позднее — на базе знакомства с греческими оригиналами аристотелевских работ логико-метафизического цикла, во многом определивших системность и логицизм схоластического стиля мышления); христианская теологическая тра-

дияция раннего средневековья, иногда рассматриваемая в качестве предсхоластики, своего рода нулевого цикла культурных усилий по концептуализации христианской веры, в рамках которого были сделаны первые шаги по направлению к систематизации и философскому обоснованию теологии: систематизация патристики Иоанном Дамаскиным (ок. 675 — до 753), энциклопедическая системность произведений Иоанна Скота Эриугены, глобальные работы "Источники, или Этимология" Исидора Севильского (ок. 560—636) и "О природе вещей" Беда Достопочтенного (672—735), аналог "О мире, или о природе вещей" Рабана Мавра (ок. 780—856) и "Диалектика" его учителя Алкуина (ок. 735—804), главы сыгравшей значительную роль в истории средневековой образованности школы при дворе Карла Великого. От этой традиции С. наследует основной жанр масштабных компилятивно-энциклопедических компендиумов-систематизаций, впоследствии развившийся в характерные для С. "Суммы" (глобальная "Сумма теологии" Фомы Аквинского, грандиозный логический трактат Н.Николетты Венецианского "Великая логика" объемом — по современным меркам — более 90 авторских листов и др.). Эволюция С. органично связана с эволюцией в средневековой культуре образования и образованности (равно как античная философия в своем возникновении сопряжена с формированием в европейской культуре института обучения как такового в рамках универсально-логического типа социализации, ориентировавшегося на возникновение рефлексии над культурными основаниями и формирования метакультуры). Если оформление ранней С. связано с возникновением городских школ как центров образованности, то зрелая С. связана с университетским образованием (прежде всего, Парижским и Оксфордским университетами). Понятая одновременно и как принадлежность к интеллектуальной элите ("ученость"), и как принадлежность к определенной интеллектуальной традиции ("выучка"), С. предполагает специальную подготовку (школу), необходимо предвещающую самостоятельные занятия теологией, а именно — изучение "семи свободных искусств", состоящих из первой ступени, тривиума (лат. *trivium* — тропутье), включающего в себя освоение грамматики (предполагающей не только овладение латинским правописанием, но и чтение античных авторов), диалектикой (основами формальной логики), и риторикой (красноречием и стилистикой), и второй степени, квадриума (лат. *quadrivium* — четверопутье), охватывающего такие дисциплины, как геометрия (с включением элементов географии и космографии), арифметика, астрономия и музыка (главные образом — пение церковных гимнов). Развитие С. осуществлялось на основе и в рамках концепции "двойственной истины", предполагающей непротиворечивое и независимое сосуществование истины знания и истины веры при неоспоримом примате веры. В этой связи с точки зрения содержания С. представляет собой интеллектуальное движение в сфере, которую можно обозначить как классический теизм, естественно подразумевающий креационизм и провиденциализм. Эта основополагающая принадлежность С. обуславливает и характерную для нее проблематику, которая неизменно связана с христианским вероучением: предметом постоянного внимания в С. выступают догматы о троичности Бога, о предопределении, о сотворении мира из ничего, о первородном грехе и воздаянии, о воскресении, о преосуществлении и т.д. Однако, несмотря на внешнюю заданность неизменно канонической проблематики, внутри С. оформляются вариативные и зачастую глубоко оригинальные и яркие модели видения последней, порождая достаточно острые противостояния различных схоластических учений. Примером может служить обсуждение проблемы, совершаются ли деяния

1056

божьи на основе его свободной воли или на основе божественного разума, подчиняющего себе божественную волю. Последняя точка зрения при кажущейся ортодоксальности содержит неочевидную интенцию на толкование божественных деяний как сугубо рациональных, а потому вполне доступных человеческому разумению. Дискуссия, таким образом, не только приходит в противоречие с каноническим тезисом о "неисповедимости путей Господних", но и инспирирует оформление в контексте С. глубоко оригинального выражения идей волюнтаризма в концепции Иоанна Дунса Скота, построенной в форме традиционно схоластической системы. При проявлении подобных противоречий в глобальном для С. масштабе они задают своего рода базовые парадигматические оппозиции, детерминирующие основные тенденции развития С. на том или ином этапе ее истории. Так, центральной для ранней С. была оппозиция "реализм — номинализм", оформившаяся в ходе схоластического обсуждения проблемы природы универсалий. Наряду с реализмом (Ансельм Кентерберийский, Гийом из Шампо и др.) и номинализмом (Беренгар Турский, Иоанн Росцелин, Уильям Оккам, Николай Орем, Жан Буридан и др.) как экстремальными позициями в споре об универсалиях может быть выделен концептуализм как более умеренная промежуточная интерпретация данного вопроса (Петр Абеляр). Иоанн Дунс Скот продвигается до интерпретации общего как имеющего основу в единичных вещах. Основным камнем преткновения в споре реализма, номинализма и концептуализма выступала проблема индивидуации, т.е. проявления бытия как множества сходных в основе, но не тождественных индивидов (равно как индивидуальных предметов, так и человеческих индивидуальностей). Генетически идея индивидуации восходит еще к стоикам, но в рамках С. приобретает критериальную остроту: реализм видел основу качественной индивидуации в форме как истиннике "определенности" и "отделенности" вещи (предвосхищение кантовских "определенности" и "границы" как проявления качества); концептуализм основывался на тезисе, что типологические различия вещей создает форма, а индивидуальные — материя; номинализм же все сущее (имеющее онтологический статус существования) полагает единичным и индивидуальным. Применительно к зрелой С., можно

выделить две пары парадигмальных оппозиций, соотносящихся между собою по гегелевскому принципу "разломанной середины": исходно — оппозиция "августинизм — аристотелизм", затем, после установления доминанты последнего, оппозиция аверроистского и томистского его истолкований. Формирование оппозиции "августинизм — аристотелизм" связано с деятельностью соборной школы в Шартре (зрелый период), мыслители которой, ориентируясь (с позиций реализма) на онтологически данное общее, стремились возродить платоновскую концепцию в ее исходном, нехристианизированном виде (с опорой на "Тимея", известного в латинском переводе Халкидия). В этом контексте Шартрской школой (прежде всего, Тьерри и Гийомом из Конша) была актуализирована платоновская идея о самосущем бытии аморфной материи, пластическое преобразование которой Демиургом обеспечивает космизацию и оформление мира (классическая античная формула, развитая в контексте техноморфной модели космогенеза); шартрская идентификация Духа Святого с платоновской "мировой душой" деформировала понимание триединства божественных ипостасей и пришла в противоречие с христианским Символом Веры, задав пантеистическую и натуралистическую направленность С. Борьба с пантеизмом и натурализмом отстроилась в С. как борьба с платонизмом, а, следовательно, с августинизмом. Платформой, с которой велась эта борьба, выступил аристотелизм, который сначала сам был воспринят ортодоксией в штывы (борьба с идеями Давида Динанского и Сигера Брабантского), однако после его фундаментальной христианской переработки Альбертом фон Больштедтом и особенно Фомой Аквинским, аристотелизм не только был ассимилирован С., но и вытеснил августино-платоновскую парадигму. Ожесточенная борьба с мыслителями Шартрской школы (требование Бернара Клервоского публичного осуждения Гийома из Конша вынудили последнего отречься от своих взглядов) привела к практически тотальной переориентации С. с неоплатонической на аристотелевскую платформу. Однако становление ее завершилось развитием двух противоположных друг другу ее интерпретаций: версий аверроизма и томизма. Аверроизм воспринял от арабского перевода и комментариев Ибн Рушдом Аристотеля идею вечности (и, следовательно, несотворенности) мира; понимание души не как индивидуальной, но как единой безличной интеллектуальной, "явленной в яви явлений". Сигер Брабантский, интерпретируя с позиции аверроизма индивидуальную душу как функцию тела, истолковал ее в качестве смертной, а человечество — как несотворенное. Развитие аверроизма вызвало резкую критику со стороны ортодоксальной церкви. В 1270 парижский епископ Тамье предал анафеме 12 аверроистских тезисов, в 1277 — по указанию папы Иоанна XXI совет теологов во главе с тем же Тамье осудил еще 219 тезисов, большая часть которых носила аверроистский характер. Сигер Брабантский был предан суду инквизиции; вызванный для следствия к папскому двору, был убит своим секретарем. Стремясь противопоставить аверроист-

1057

скому отдалению Бога от мира и человека реанимированный канон, Фома Аквинский разрабатывает свое учение о Боге как первопричине, действующей посредством вторичных причин в мире и в миру. Томизм (лат. Thomas — Фома) становится для С. абсолютно доминирующей парадигмальной установкой, вытеснив иные (аверроизм, окказиизм и др.) за пределы легитимности и презентирова отныне единолично позицию ортодоксальной церкви; Фома Аквинский не только получает титул "Ангельского Доктора", но и официально признается "князем схоластов", а в 1322 канонизируется. Если в 14—15 вв. томизму как официальной доктрине доминиканского ордена противостоит скотизм как францисканское направление в С., расходясь с ним в истолковании проблемы индивидуации (Антуан Андре, Франсуа Мейон, Гийом Алнвик, Иоанн Редингский, Иоанн Рипский, Александр Александрийский), то позднее, в 1567, Фома признается одним из "Учителей Церкви", томизм не только выступает основой неосхоластики, но и официально признан (энциклика папы Льва XIII "Отцу вечному", 1879) "единственно истинной философией католицизма", выступающей как неотомизм. С точки зрения формы. С. демонстрирует выраженную интенцию к логицизму: как доктринальную, так и внешнюю. В рамках реализма, например, осуществляется основополагающая фундаментальная экстраполяция логической структуры высказывания (в частности, субъект-предикатное его членение) на онтологическую сферу, выделение в ней первичных непредикативных сущностей (универсалий) и вторичных индивидуальных (предикативных) сущностей. Огромное внимание отводится в С. и логической форме рассуждения, изложения и выводов, задавая возможность рассматривать эволюцию С. в ракурсе дисциплинарного развития логики. С. в целом демонстрирует очевидную общедедуктивную ориентацию и исходит из принципа жесткой определенности понятий, что соответствует общехристианскому нормативному требованию определенности (ср. православный принцип акривии — решения фундаментальных вопросов, касающихся догматической системы вероучения, с позиции строгой определенности и точности смысла, — в отличие от принципа икономии — снисхождения и практической пользы при решении недогматических вопросов, допускающих не подрывающие вероучения отклонения). Тонкий медиевист, Эко устами ортодоксального Хорхе дает следующую формулировку этой особенности средневековой С.: "Иисусом положено говорить либо да, либо нет, а прочее от лукавого. И... следует называть рыбку рыбкой, не затуманивая понятия блудливыми словесами". И, что особенно интересно, эта установка реализуется на основе естественного языка — ка, ибо С. строит свою логическую систему на базе неформализованных языковых средств (латыни), что позволяет ей учесть и использовать все богатство семантических и синтаксических аспектов естественного языка при неукоснительном соблюдении требования жесткой определенности объема и содержания

понятий. Эволюция логических изысканий в рамках С. позволяет отнести к последней как к значимому этапу исторического развития логики. Это совпадает и с рефлексивной самооценкой С. своих логических штудий: в зрелой С. была принята следующая периодизация развития схоластической логики: 1) "древняя логика" (*vetus logica*), основанная на переводах и комментариях "Категорий" Аристотеля Парфирием и Боэцием, — до середины 12 в.; 2) "новая логика" (*logica nova*), основанная на знакомстве с такими работами Аристотеля, как "Аналитика", "Топика", "О софистических определениях", — конец 12 — конец 13 в.; 3) так называемая "современная логика" (*logica modernorum*), связанная с систематической разработкой логической проблематики и созданием масштабных логических компендиумов — "Суммул" (Раймунд Луллий, Н.Николетта Венецианский, Петр Испанский и др.) — главным образом 14 в. В рамках схоластической логики 2-го и 3-го периода были подняты и зачастую разрешены многие классические логические проблемы, фактически заложены теоретические и операциональные основания математической логики, внесен вклад в развитие логики высказываний. В целом в рамках С. осуществлен значительный сдвиг в дисциплинарном развитии логики: это и учение о синкатегоремах (логических категориях); и теория логического следования Иоанна Дунса Скота; и основы теории импликации Раймунда Луллия; и теория субпозиции (допустимых подстановок значения терминов); и теория семантических парадоксов Альберта Саксонского; и анализ роли функторов в формальной структуре высказывания; и вопросы силлогистики и аксиоматики (в частности, фундаментальное исследование аксиоматическо-дедуктивной процедуры); и теория беспредпосылочности ("независимости") предположений как "обстоятельств" (*obligatio*), т.е. сознательных формулировок аксиом апологетируемой системы таким образом, чтобы из них не выводились противоречащие системы исследования; и методология сопоставления взаимоисключающих высказываний (идущая от "Да и нет" Петра Абеляра); и анализ Раймундом Луллием логического характера вопросительных предложений и соотношений конъюнктивных и дизъюнктивных логических констант. Раймундом Луллием предложен метод изображения логического характера вопросительных операций посредством системы кругов, каждый из которых репрезентирует опреде-

1058

ленную группу понятий (вошел в культуру под названием "кругов Эйлера"), изобретена первая "логическая машина" для такого моделирования, высказан ряд идей, впоследствии легших в основу комбинаторных методов в логике. В общекультурном плане феномен С. является уникальным продуктом равно глубинных и альтернативных друг другу установок европейской культуры: христианской системы с презумпцией веры как аксиологического максимума, с одной стороны, и базисного инструментализма, операционализма мышления — с другой. И если патристика демонстрирует первую попытку систематизации христианства, то С. представляет собой попытку его рационализации и концептуализации. Воплощая своим возникновением концепцию "двойственной истины", параллелизма разума и веры, реально С. культивирует спекулятивное рассуждение как доминантный стиль мышления, в рамках которого таинство веры и апостольская керигма выступают предметом формально-рассудочных умозаключений. В схоластических апориях (может ли Бог убить самого себя или сформулировать для себя неразрешимую задачу?) происходит практически тотальная десакрализация содержания веры. Однако еще меньше сакральной трепетности в тех, казалось бы фиксированно проортодоксальных схоластических рассуждениях, которые ставят своей целью именно обоснование Божьей сакральности. Например, у Иоанна Дунса Скота: знание не есть ни чистая активность (от субъекта к объекту), ни чистая восприимчивость (от объекта к субъекту), но возникает на стыке их взаимодействия и зависит как от субъекта, так и от объекта, — однако пропорция этой зависимости не всегда одинакова: так, при богопознании посредством откровения зависимость знания от познаваемого объекта наиболее велика. В теистском контексте описание видения Бога, которое в силу остро личностной его персонификации есть не что иное, как "взгляд в очи Божьи", встреча с его "взыскующим и огненным взором" — в категориях субъект-объектной процедуры не может не выглядеть кощунственно. Строго говоря, при наличии эксплицитно презентированной установки С. на использование философии в целях теологических концептуализаций (знаменитое "философия есть служанка теологии", предложенное еще в рамках патристики), в контексте С., тем не менее, практически невозможно дистанцировать между собою философию и теологию, поскольку ни один общепризнанный критерий их дифференциации применительно к С. вообще не срабатывает. Прокламируя примат богооткровенной истины над истиной позитивного знания и непререкаемый авторитет Священного Писания и Священного Предания, в своем реальном интеллектуальном усилии С. по всем параметрам фактически остается чисто рациональной деятельностью логико-спекулятивного плана, а тезис о "богодухновенности" Священного Писания и конституирование последнего в качестве канона остро прорезонировали в С. с трактовкой логики как "каноники". Кроме того, по отношению к феномену веры С. демонстрирует сколь не сформулированную эксплицитно, столь же и ощутимую презумпцию "понимаю, дабы уверовать" (позиция, в сущности, кощунственная для вероучения теистического типа с их идеей безусловного доверия к Богу и однозначно оцененная ортодоксией в качестве еретичной). Иначе говоря, формально выступая официально признанным институтом ортодоксии, С. на деле фундируется методологическим принципом, к которому ортодоксальная церковь всегда относилась чрезвычайно острожно. В данном аспекте С. лишь репрезентирует общую для теологии амбивалентность оснований, выражающуюся в установке на концептуализацию принципиально иррационального. В качестве типовой

познавательной процедуры для С. выступает работа с текстом; теория "двойственной истины" задает параллелизм текстов-репрезентатов: Священных Писания и Предания (истина веры), с одной стороны, и Аристотеля с сопровождающим массивом комментариев (истина знания) — с другой. Феномен веры оказывается практически выведенным за пределы процесса богопознания: вечная истина уже представлена в текстах (как в тех, так и в других), нужно лишь интерпретировать, раскрыть герметичный текст, сделать явленным его содержание, что осуществимо на основе чисто логических процедур, ибо актуализация истины предполагает силлогистическое выведение из текста всей полноты его содержания, т.е. всех возможных следствий с последующей их интерпретаций. В этой системе отсчета вера как принципиально алогичный, не рационализируемый и не могущий быть формализованным в тексте феномен фактически не дается С. в качестве объекта. Парадокс и трагедия С. заключается в том, что признание этого обстоятельства столь же губительно для нее, как и его отрицание (подобно абеляровскому тезису о рациональной доказуемости догматов). На протяжении всей своей истории С. подвергалась нападкам со стороны поборников "чистой веры" (Лафранк, Бернар Клервоский), и на протяжении всей ее истории каждая усмотренная в ее разнообразии ересь были ни чем иным, как чуть более сильным или — чаще! — чуть более явным креном в рационализм. Так, например, Уильям Оккам, высказывавший в духе номиналистической критики реализма четкие логико-рациональные требования к теоретическому рассуждению (известный принцип "бритвы Оккама": не множь сущности сверх необходимого) приходит на этом основа-

1059

нии к выводу о противоразумности догматов (при канонической томистской "сверхразумности"), за что и был привлечен к суду папской курии по обвинению в ереси, четыре года провел в заточении в Авиньоне; оккамизм, распространивший требования логической безупречности на канонические доказательства бытия Божьего (в частности, телеологическое и космологическое), неоднократно осуждался папством (1339, 1340, 1346, 1474). Таким образом, не одобряя "книжников", христианство породило традицию книжной учености, спохватившись лишь в 13 в. — в лице Франциска Ассизского, вновь выступившего против книжников, живущих ради книжной мудрости, а не любви Божьей. Неспроста Эко задает монастырское пространство как пространство "людей, живущих среди книг, в книгах, ради книг". Для христианского Средневековья в целом характерен образ мира как книги Божьей, общая напряженная семиотизация мировосприятия: Божественные знаки, знамения, предзнаменования (ср. более поздние отголоски у Симеона Полоцкого: "Мир сей преукрашенный книга есть великая"). Описанная ситуация дает основания для сформулированной в рамках неотомизма идеи, что христианской философии как таковой никогда не существовало, что само понятие христианской философии является внутренне противоречивым, ибо его объем и содержание принципиально несопоставимы, — правомерно говорить лишь о философах-христианах (Ф. Ван Стеенберген). Относительно роли и места С. в традиции европейской ментальности можно сказать, что С. в полной мере заслуживает право на апологию ее как культурного феномена. От эпохи Возрождения, выступившего с резкой критикой средневековых традиций, само слово "С." стало использоваться в качестве инвективы, приобретая значение пустого умствования, бессодержательной словесной игры (между тем как именно языковые игры сделали Европу Европой: см. "Игру в бисер" Гессе). Классическая западная культура немыслима вне схоластического средневековья по меньшей мере, по трем причинам: во-первых, благодаря С. в истории европейской культуры не "прервалась связь времен": именно она явилась звеном преемственности, сохранив и транслировав в средневековой культуре на фоне аксиологически акцентированного иррационализма интеллектуальные навыки рационального мышления и многие аспекты содержания античного философского наследия; во-вторых, заданная С. традиция понимания школы, канона как ценности явилась необходимым противовесом (вектором здорового консерватизма и эволюционизма) для новоевропейской установки на тотальную оригинальность и безудержное ниспровержение основ; в-третьих, С. внесла серьезный содержательный вклад в развитие европейской интеллектуальной традиции как в области логики (становление европейского стиля мышления), так и содержательно: вплоть до эпохи Просвещения и немецкой философской классики философия пользовалась категориальным аппаратом, во многом разработанным именно в рамках и усилиями С., многие схоластические термины вошли в обиход в неклассических формах современного философствования, как, например, понятие интенциональности (через Brentano). (См. также **Реализм, Номинализм, Концептуализм, Терминизм, Томизм, Скотизм, Средневековая философия.**)

М.А. Можейко

Т

ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ — понятие и концепция философской системы

Бергсона: введены в работе "[Творческая эволюция](#)"

ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ — понятие и концепция философской системы Бергсона: введены в работе "Творческая эволюция" — см. "[Творческая эволюция](#)" (Бергсон). Изначально разрабатывались им в целях обоснования схемы соотношения интеллекта и интуиции (инстинкта) и впоследствии заложившие фунда-

мент центральной для Бергсона и большинства философов 20 ст. проблемной парадигмы соотношения философии и науки как различных стратегий человеческой деятельности и конституирования миропонимания. Противопоставляя свое видение эволюции парадигмам Спенсера и Дарвина, Бергсон отвергал не только присущие им механицизм и веру в причинность ("... творение мира есть акт свободный, и жизнь внутри материального мира причастна этой свободе"), но также и (в противовес схеме Лейбница) трактовал эволюцию как ориентированную не в будущее, а скорее в прошлое — в исходный импульс жизненного порыва. Становление интеллектуальных форм познания, согласно Бергсону, является одной из линий эволюции мира, инициируемой жизненным порывом. Многомерная эволюция, на развилках которой последний утрачивает исходное единство, включает в себя линии развития как растительного и животного мира, так и меняющиеся во времени интеллектуальную и инстинктивную формы познания. (Человек является, по мнению Бергсона, таким же продуктом Т.Э., как и конституирование сообществ муравьев и пчел — продуктов объективации "толчка к социальной жизни".) Интеллект в своей актуальности, по Бергсону, ориентирован на продуцирование искусственных орудий труда и деятельности, а также механических приспособлений: "Если бы мы могли отбросить все самомнение, если бы при определении нашего вида мы точно придерживались того, что дают нам исторические и доисторические времена для справедливой характеристики человека и интеллекта, мы не говорили бы, быть может, *Homo sapiens*, но *Homo faber*". Интеллект ("способность создавать и применять неорганические инструменты") и инстинкт ("способность использовать и даже создавать органические инструменты") являются собой, с точки зрения Бергсона, "два расходящихся, одинаково красивых решения одной и той же проблемы", взаимопроницающие, взаимноперетекающие и никогда не случающиеся в чистом виде. (По схеме Бергсона, в ветви позвоночных эволюция привела к интеллекту, а ветвь членистоногих явила миру наиболее совершенные виды инстинкта.) У человека, согласно Бергсону, наследуемый инстинкт действует через естественные органы и обращен конкретно к вещам, ненаследуемый интеллект продуцирует искусственные инструменты и интересуется отношениями мира. Инстинкт как привычка повторяется, ориентирован на решение одной, не варьируемой проблемы; разум, осознавая связи вещей, оперирует формами и понятиями, стремясь моделировать будущее. Реальность сложнее и инстинкта, и разума (вкуче с научным познанием): "Есть вещи, находимые только разумом, но сам по себе он никогда их не находит; только инстинкт мог бы открыть их, но он их не ищет..." Преодоление такой дихотомии, с точки зрения Бергсона, возможно с помощью интуиции, которая суть инстинкт, "сделавшийся бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно". Интеллект дробит, вынуждает "застывать" становящееся, анализирует, генерирует множество точек подхода к его постижению, но ему не дано проникнуть вглубь. Интуиция ("видение духа со стороны самого духа") отыскивает дорогу "симпатии", погружаясь в "реку жизни", совпадая и даже резонируя (обнаруживаясь в обlique памяти) именно с тем, что делает вещи невыразимыми для разума. Интуиция — орган метафизики, а не анализа (в отличие от науки). Интуиция — это зондирование самой реальности как длительности (см. **Бергсон**), это ее постижение вопреки частоколу кодов, иероглифов и символов, возведенному разумом. "Интуиция, — по мнению Бергсона, — завладевает некой нитью. Она призвана увидеть сама, доходит ли нить до самых небес или заканчивается на некотором рассто-

1061

янии от земли. В первом случае — это метафизические опыты великих мистиков. И я подтверждаю, что именно так и есть. В другом случае, метафизический опыт оставляет земное изолированным от небесного. В любом случае философия способна подняться над условиями человеческого существования". В то же время интеллект, как полагал Бергсон, был, есть и будет "лучезарным ядром, вокруг которого инстинкт, даже очищенный и расширенный до состояния интуиции, образует только неясную туманность". Лишь последняя — в ипостаси интуиции "супраинтеллектуальной" — порождает истинную философскую мудрость. Теория Т.Э. в интерпретации Бергсона предназначалась, таким образом, для акцентировки той его мысли, согласно которой жизнь, сознание недоступны для постижения посредством позитивной науки разума ввиду генетической предзаданности ее природы. Философия, находящаяся вне естественных пределов обитания и действия интеллекта, — удел умозрения или видения; будущее философии — интеграция частных интуиций, выступающих, по Бергсону, глубинным обоснованием любой философской системы. Констатируя то обстоятельство, что европейская цивилизация в ее современном облике — продукт развития преимущественно интеллектуальных способностей людей, Бергсон был уверен в потенциальной осуществимости и иной альтернативы: достижения соразмерной зрелости обеих форм сознательной деятельности как результата перманентного высвобождения сознания человека от автоматизмов. Безграничность Т.Э. зиждется тем самым, по Бергсону, исключительно на том, что жизнь может развиваться лишь через трансформацию живых организмов, и лишь сознание человека, способное к саморазвитию, может воспринять жизненный порыв и продолжить его, несмотря на то, что он "конечен и дан раз навсегда". Человек и его существование выступают, таким образом, уникальными гарантами существования и эволюции Вселенной, являя собой в этом исключительно контексте цель последней, а интуиция обретает статус формы жизни, атрибутивной для выживания социума в целом. Как утверждал Бергсон, "...все живые существа едины и все подчиняются одному и тому же замечательному импульсу. Животное имеет точку

опоры в растении, человек — в животном мире. А все человечество — в пространстве и во времени — галопом пронесется мимо нас, способное смести любые препятствия, преодолеть всякое сопротивление, может быть даже и собственную смерть". В определенном плане концепция Т.Э. выступила уникальным для 20 в. творческим парафразом ряда значимых подходов философских систем Гегеля (согласно Бергсону, "сущность есть изменение"; "...столь же существенным является движение, направленное к рефлексии...

Если наш анализ правилен, то в начале жизни /име-

ется — *А.Г./* сознание, или, вернее, сверхсознание) и Спинозы ("сознание точно соответствует той возможности выбора, которою располагает живое существо; оно соразмерно той полосе возможных действий, которая окружает реальные действия: сознание есть синоним изобретательности и свободы").

А.А. Грицанов

"ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ" ("L'évolution créatrice", 1907) — работа Бергсона.

"ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ" ("L'évolution créatrice", 1907) — работа Бергсона. Книга состоит из Введения и четырех глав. По мысли Бергсона, мысль о длительности порождает идею эволюции, мысль о рассудке — идею жизни. Противопоставляя собственные рассуждения известной максиме Декарта ("Я мыслю, следовательно, существую"), Бергсон трактует разум как продукт жизни. Отрицая радикальный механицизм и финальность предшествующей философской традиции, Бергсон постулирует: "Теория жизни, которая не сопровождается критикой познания, вынуждена принимать такими, какие они есть, концепции, предоставляемые рассудком в ее распоряжение: она может лишь свободно или силой заключать факты в заданные рамки, которые она рассматривает как окончательные. Таким образом, теория жизни достигает удобного или даже необходимого для позитивной науки символизма, но отнюдь не прямого видения самого объекта. С другой стороны, теория познания, которая не включает разум в общую эволюцию жизни, не научит нас ни тому, как рамки познания образованы, ни тому, как мы можем их расширить или выйти за их пределы". Бергсон полагал эти две задачи неразрывно связанными. Изложение первой главы, посвященной "эволюции жизни, механицизму и финальности", Бергсон начинает с "примерки" на эволюционное движение "двух готовых платьев", которыми располагает наше понимание — "механицизм и финальность". По Бергсону, оба они не подходят, но "одно из двух можно перекроить, перешить, и в этом новом виде оно может подойти лучше, чем другое". Согласно Бергсону, "длительность — это постоянное развитие прошлого, которое разъедает будущее и набухает, двигаясь вперед. А раз прошлое непрерывно увеличивается, оно также и бесконечно сохраняется..." По схеме Бергсона, "...прошлое сохраняется само по себе, автоматически. В каждый данный момент оно следует за нами все целиком: все, что мы чувствовали, думали, хотели с самого раннего детства, находится здесь, спроецировано на настоящее и, соединяясь с ним, давит на дверь сознания, которое всячески восстает против этого". Человек, с точки зрения Бергсона, мыслит лишь незначительным фрагментом прошлого, но — напротив — желаем, действуем всем прошлым в целом. Эволюция сознания обусловлена именно динамизмом прошлого: "существование заклю-

1062

чается в изменении, изменение — в созревании, созревание — в бесконечном созидании самого себя". "Длительность" Бергсон усматривает и в "неорганизованных" телах. Он пишет: "Вселенная длится. Чем больше мы будем углубляться в природу времени, тем больше будем понимать, что длительность обозначает изобретение, создание форм, постоянную разработку абсолютно нового. Системы в рамках науки длятся лишь потому, что они неразрывно связаны с остальной вселенной. Они тоже развиваются". Затем Бергсон рассматривает "организованные" тела, которые прежде всего характеризуются "индивидуальностью". Индивидуальность, по Бергсону, предполагает бесконечность степеней. Нигде, даже у человека, она не реализуется полностью. Но это характеристика жизни. Жизнь никогда не является реализованной, она всегда на пути к реализации. Она стремится организовать закрытые от природы системы, даже если воспроизводство идет путем уничтожения части индивидуума, чтобы придать ей новую индивидуальность. Но живое существо характеризуется также и старением: "На всем протяжении лестницы живых существ сверху донизу, если я перехожу от более дифференцированных к менее дифференцированным, от многоклеточного организма человека к одноклеточному организму, я обнаруживаю: в этой же самой клетке — тот же процесс старения". Везде, где что-то живет, существует "лента", куда записывается время. На уровне личности старение вызывает деграцию, потерю (клеток), но одновременно и аккумуляцию (истории). Бергсон переходит к вопросу трансформизма и способов его толкования. Он допускает, что в определенный момент, в определенных точках пространства родился наглядно видимый поток: "Этот поток жизни, проходя через тела, которые он организовал, переходя от поколения к поколению, разделен между особями и рассеян между личностями, ничего не потеряв от своей силы, а скорее, набирая интенсивность по мере движения вперед". Рассматривая радикальный механицизм — биологию и физикохимию — Бергсон показывает, что в его рамках принято предоставить более выгодное место "структуре" и полностью недооценивать "время". По этой теории, "время лишено эффективности, и как только оно перестает что-либо делать, оно ничто". Но в радикальной финальности биология и философия рассматриваются достаточно спорным образом. У Лейбница, например, эволюция выполняет заранее намеченную программу. Для Бергсона этот тип финальности является лишь

"механицизмом наоборот". Все уже дано. Однако в жизни есть и непредвиденное: "Таким образом, механицизм и финальность здесь являются лишь взглядами извне на наше поведение. Они извлекают из него интеллектуальность. Но наше поведение проскальзывает между ними и простирается гораздо дальше". Бергсон

ищет критерий оценки, рассматривает различные трансформистские теории на конкретном примере, анализирует идею "незаметной вариации" у Дарвина, "резкую вариацию" у Де Фриза, ортогенез Эймера и "наследственность приобретенного" у неоламаркистов. Результат рассмотрения у Бергсона следующий: эволюция зиждется на первоначальном порыве, "жизненном порыве", который реализуется путем разъединения и раздвоения. Жизнь можно увидеть при помощи многих решений, но ясно, что они являются ответами на поставленную проблему: живой должен видеть, чтобы мобилизовать свои способности к действию на действие: "в основе нашего удивления всегда лежит мысль, что только часть этого порядка могла бы быть реализована, что его полная реализация является своего рода благодатью". И далее у Бергсона: "Жизнь — это стремление воздействовать на сырую материю". Смысл этого воздействия, конечно же, не предопределен: отсюда "непредвиденное разнообразие форм, которые жизнь, развиваясь (эволюционируя), сеет на своем пути. Но это воздействие всегда имеет... случайный характер". Во второй главе "Расходящиеся направления эволюции жизни, бесчувствие, разум, инстинкт" Бергсон отмечает: то, что направления эволюции расходятся, не может быть объяснено одной адаптацией. По Бергсону, "правда то, что адаптация объясняет извилистость эволюционного движения, но не общие направления движения, а еще в меньшей степени само движение". То же относится к идее развития некоего изначально существующего плана: "План — это своего рода предел, он закрывает будущее, форму которого определяет. Перед эволюцией жизни, напротив, двери будущего остаются широко открытыми". Только жизненный порыв и энергия позволяют понять, почему жизнь делится на животную и растительную. По своей природе они не различны. "Разница — в пропорциях. Но этой пропорциональной разницы достаточно для определения группы, где она встречается... Одним словом, группа будет определяться не наличием определенных признаков, а своей тенденцией их усиливать". Например, нервная система животного и растительный фотосинтез являются двумя различными ответами на одну и ту же проблему аккумуляции и воспроизводства энергии. Бергсон стремится определить схему животной жизни. Это, согласно его теории, высший организм, который состоит из сенсорно-моторной системы, установленной на устройствах для пищеварения, дыхания, кровообращения, секреции и т.д., роль которых — обслуживать ее и передавать потенциальную энергию, чтобы преобразовывать ее в движение перемещения: "Когда нервная деятельность вынырнула из протоплазменной массы, в которую была погружена, она неминуемо должна была привлечь к себе всевозможные виды деятельности, на которые можно было

1063

бы опереться: те же могли развиваться лишь на других видах деятельности, которые, в свою очередь, привлекали другие ее виды, и так до бесконечности". Это были устройства для пищеварения, дыхания, кровообращения, секреции и т.д. Структура жизни — это диалектика между жизнью вообще и конкретными формами, которые она принимает, между созидательным порывом жизни и инерцией материальности, в которой она дается в фиксированных формах. Растительное бесчувствие, инстинкт и разум сожительства существуют в эволюции. Они не расставлены по порядку. Существуют возвраты назад. Со времен Аристотеля философы природы ошибались в том, что "видели в растительной, инстинктивной и разумной жизни три последовательных степени одной и той же тенденции, которая развивается, тогда как это три расходящихся направления деятельности, которая разделяется по мере своего роста". Инстинкт, мгновенный и надежный, не способен решать новые проблемы, которые разум может решать с удивительной способностью к адаптации: "Законченный инстинкт — это способность использовать и даже создавать организованные инструменты; законченный разум — это способность производить и использовать неорганизованные инструменты". Сознание живого существа связано со способностью дистанцироваться от мгновенного действия: "Оно измеряет разрыв между представлением и действием". Так, философия жизни становится у Бергсона теорией познания. Разум по своей природе бессилен познать жизнь. Инстинкт — это симпатия: "Если рассматривать в инстинкте и в разуме то, что они включают в себя от врожденного знания, можно увидеть, что это врожденное знание относится в первом случае к вещам, а во втором — к связям". После этого Бергсон пытается определить разум. Согласно его теории, основной объект разума — неорганизованное твердое тело. Разум оперирует только прерывистым. Он может расчленять по любому закону и снова соединять в виде любой системы: "Инстинктивный знак — это застывший знак, разумный знак — мобильный знак". То, что связано с инстинктом, направлено на инертную материю. Интуиция — это та полоса инстинкта, что пребывает в разуме. Она противоестественна, как скручивание воли вокруг нее самой, благодаря чему разум может совпадать с реальным, сознание жизни — с жизнью: "Именно вглубь жизни ведет нас интуиция, то есть инстинкт, ставший незаинтересованным, осознающим самого себя, способным размышлять над своим предметом и безгранично расширять его". В третьей главе — "О смысле жизни, порядке природы и форме разума" — Бергсон пытается установить связь проблемы жизни с проблемой познания. Он формулирует вопрос о философском методе — см. **"Бергсонизм"** (Делез). Возможности науки показывают, что в вещах есть порядок. Этот порядок может объяснить, переходя априори на категории интеллекта (Кант, Фихте, Спенсер). Но в этом случае,

согласно Бергсону, "мы совсем не описываем генезис". Бергсон отказывается от этого способа. Он различает геометрический порядок, присущий материи, и жизненный порядок. Бергсон показывает, как реальное живое существо может переключаться в режим автоматического механизма, потому что это "то же самое преобразование того же движения, которое одновременно создает интеллектуальность ума и материальность вещей". И снова интуиция позволяет установить связь между инстинктивным познанием и разумом: "Нет такой устойчивой системы, которая не оживлялась бы, по крайней мере в некоторых своих частях, интуицией". Диалектика позволяет подвергать интуицию испытанию и распространять ее на других людей. Но одновременно интуитивная попытка и попытка оформления мысли противопоставляются с разных направлений: "То же самое усилие, которым мы связываем мысли одну с другой, заставляет исчезнуть интуицию, которую мысли взяли на себя, чтобы продолжать движение, выдвигая концепции одну за другой". Но тогда, по убеждению Бергсона, мыслитель теряет почву под ногами. Диалектика — это то, что подкрепляет мысль ею самой. Ничто не является данным раз и навсегда. Живое существо является творением, оно — подъем, но материя — это творческий акт, который слабеет. Даже живое существо стремится к смерти. Однако Бергсон остается оптимистом. "Жизненная деятельность, — пишет он, — это самосозидание одной реальности на фоне саморазрушения другой". И далее Бергсон поясняет, что жизненный порыв — это потребность в созидании: "Он не может созидать безусловно, ибо встречает перед собой материю, то есть движение, противоположное своему. Но он захватывает эту материю, которая является самой необходимостью, и пытается ввести в нее как можно больше неопределенности и свободы". Сознание — это синоним изобретательности и свободы. Это определение указывает на радикальное различие между самым умным животным и человеком. Сознание соответствует мощной способности выбора, которой располагает живое существо. Так, если у животного изобретательность — это всегда лишь вариация на тему навыка, то у человека изобретательность шире. Человеку удастся овладеть своими автоматизмами, превзойти их. Этим он обязан языку и общественной жизни, которые являются сконцентрированными резервами сознания, мысли. Так, человек может предстать как "предел", "цель" эволюции, даже если он — лишь одно из очень многих направлений творческой эволюции: "Все живущие держатся друг за друга и уступают чудовищно-

1064

му натиску... Все человечество в пространстве и во времени — это огромное войско, которое мчится рядом с каждым из нас спереди и позади в порыве атаки, способной сломить любые сопротивления и преодолеть массу препятствий, даже, возможно, смерть". В четвертой главе, анализируя "кинематографический механизм мысли", разводя "историю систем", "реальное становление" и "ложный эволюционизм", Бергсон выступает против иллюзии, посредством которой мы идем от пустоты к полноте, от беспорядка к порядку, от небытия к бытию. Нужно перевернуть восприятие, идет ли речь о пустоте материи или о пустоте сознания, ибо "представление пустоты есть всегда полное представление, которое делится при анализе на два положительных элемента: идею замены — четкую или расплывчатую; чувство, испытанное или воображаемое, желания или сожаления". Идея небытия как упразднения всего является абсурдной, как была бы абсурдной идея прямоугольного круга. Идея — это всегда "нечто". Бергсон утверждает, что есть плюс, а не минус в идее предмета, мыслимого как несуществующий, так как идея "несуществующего" предмета — это непременно идея предмета существующего, более того, с "представлением исключения этого предмета фактической реальностью, взятой в ее целом". Отрицание отличается от утверждения тем, что оно является утверждением второй степени: "Оно утверждает что-то из утверждения, которое, в свою очередь, утверждает что-то из предмета". Если я говорю, что стол не белый, то тем самым я ссылаюсь на утверждение, которое оспариваю, а именно "стол белый". Всякое отрицание строится на утверждении. Следовательно, пустоты нет. Следовательно, надо привыкнуть думать о Бытии напрямую, не делая зигзага в сторону Небытия. Абсолют "обнаруживается очень близко от нас... в нас". Если принять принцип постоянного изменения, который был сформулирован Бергсоном в первой главе, то получится, что если что и реально, так это — постоянное изменение формы. В этом случае "форма — это лишь моментальный фотоснимок, сделанный в момент перехода". Наше восприятие закрепляет в прерывистых изображениях поток изменения. Мы строим усредненные изображения, которые позволяют нам следовать за расширением или сужением реальности, которую хотим постичь. Таким образом, познание больше тяготеет к стабильным формам (состоянию), нежели к самому изменению. Механизм нашего познания похож на кино (чередование кадров, создающее впечатление движения). Отталкиваясь от этого, Бергсон вновь анализирует всю историю философии, от элеатов до Спенсера, чтобы проследить, как время было обесценено философами. Он показывает, как физическое механистическое познание смогло выступить в роли иллюзорной модели познания: "Античная наука считает, что достаточно знает свой предмет после того, как выделила основные свойственные ему моменты". Современная наука, умножая наблюдения, например при помощи фото, подошла к вопросу движения вещей. Наука древних статична. Галилей и Кеплер ввели время в анализ движения планет. Они интересуются связями между вещами. Но, добавляет Бергсон, "если современная физика отличается от прежней тем, что рассматривает любой момент времени, то она целиком основывается на замене времени-продолжительности на время-изобретение". Бергсон видит необходимость в другом отношении ко времени, которое создается. Это другое отношение

позволило бы "ужать" бытие, чего не удалось сделать Спенсеру, т.к. он воссоздал, по мысли Бергсона, "эволюцию из фрагментов развитого". Согласно Бергсону, философ призван идти дальше ученого. Он должен работать над обнаружением реальной длительности в области жизни и сознания. Бергсон настаивает на том, что "сознание, которое мы имеем от нашей собственной личности, в ходе своего непрерывного течения вводит нас в глубь реальности, по модели которой мы должны представлять себе других". Я — это часть Всего. Если я анализирую свое "я", то получаю ограниченное познание Всего, но это познание, хотя и ограничено, является по сути контактом со Всем. Через анализ себя я качественно вхожу во Все. Мое познание не относительно, а абсолютно, хотя у меня есть доступ только к части Всего. Достичь Абсолют где-то — это значит достичь его везде, потому что Абсолют не делится. Он "един" везде, во всем, что существует. Мое существование — это "дление"; "длиться" — это иметь сознание. Размышлять о собственной длительности — это быть способным дойти до осознания длительности вселенной.

А.А. Грицанов

ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН (Teilhard de Chardin) Пьер (1881—1955) — французский естествоиспытатель, член ордена иезуитов (1899), священник (с 1911), мыслитель и мистик.

ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН (Teilhard de Chardin) Пьер (1881—1955) — французский естествоиспытатель, член ордена иезуитов (1899), священник (с 1911), мыслитель и мистик. Потомок Вольтера, приходившегося двоюродным дедом матери Т. Автор концепции "христианского эволюционизма". Профессор кафедры геологии Парижского Католического университета (1920—1925). Член Парижской академии наук (1950). Основные сочинения: "Божественная Среда" (1927), "Феномен человека" (издана посмертно в 1955) и др. Теория Т. вызывала и продолжает вызывать многочисленные споры: одни именуют его "новым Фомой Аквинским", который в 20 в. вновь сумел отыскать подходы к обретению единства науки и религии; другие — характеризуют его учение как "фальсификацию веры" (Жильсон), "подмену христианской теологии гегелевской теогонией" (Маритен). Результатом явилось процедура изъятия книг Т. из библиотек се-

1065

минарий и других католических учреждений и указ канцелярии Ватикана от 30.6.1962, призывающий охранить католическую молодежь от воздействия его работ. Творчество Т. многоуровнево и разнопланово. Труд "Феномен человека" посвящен проблеме взаимоотношения науки и религии, вопросам эволюции и грядущего преобразования мира, образу "конвергирующей" Вселенной, изложению оснований видения мира как живого организма, пронизанного Божеством и устремленного к совершенству. Одним из идеалов Т. было создание "сверх-науки", способной координировать все отрасли знания. В этом контексте Т. трактовал особую значимость религии, ибо науке необходима убежденность в том, что "универсум имеет смысл и что он может и должен, если мы останемся верными, прийти к какому-то необратимому совершенству". Т. склонялся к парадигме обновленческого пансихизма, с его точки зрения: "...мы, несомненно, осознаем, что внутри нас происходит нечто более великое и более необходимое, чем мы сами: нечто, которое существовало до нас и, быть может, существовало бы и без нас; нечто такое, в чем мы живем и чего мы не можем исчерпать; нечто служащее нам, при том, что мы ему не хозяева; нечто такое, что собирает нас воедино, когда после смерти мы выскальзываем из самих себя, и все наше существо, казалось бы, исчезает". Для подлинного прорыва в постижении этих проблем, по Т., необходимо обретение глубокой интуиции единства и высшей цели мира. В этом смысле религия и наука предстают как две неразрывно связанные стороны или фазы одного и того же полного акта познания, который один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции. (Попытки определения подходов к получению подлинно цельного знания не новы для истории философии. Известны теоретические изыски Аристотеля на эту тему, идея "свободной теософии — цельного знания" у В.Соловьёва и многих других, оригинален был модернистский философский язык Т.) Т. не был расположен в контексте собственного видения эволюционирующего мира примитивизировать и упрощать интерпретации этого явления: по его мнению, поэтапного усложнения нервной системы для появления "духовной личности человека", очевидно, недостаточно — необходимо и осуществление соответствующего "творческого акта". Выстраивая схему архитектоники развития планетарного бытия, Т. обозначал ее этапы как "преджизнь" (или "сфера материи" — литосфера/геосфера), "жизнь" (биосфера) и "феномен человека" ("ноосфера"). Мистическая трактовка Т. материи, феноменов творчества, активности человека, по-видимому, были близки миропониманию христианства, но были излагаемы им сквозь призму своего, глубоко интимного, личностно-окрашенного опыта. Т. была близка мысль, согласно которой тварный мир сумел возвыситься до благороднейших уровней совершенства вследствие того, что Христос не был Богом, принявшим облик земного существа, а, действительно, Бого-человеком (Т. полемизировал с тезисом о рождении Иисуса девою Марией). Т. верил в то, что неизбежно вступление людей (не без собственных усилий и участия) в мир Божественного совершенства, именуемый Т. как "точка Омега". Из двух традиционалистских моделей, изображающих этот процесс (история сама по себе не может состояться для человека: новая сверхъестественная сила будет вынуждена полностью уничтожить старый мир и воздвигнуть "Новый Иерусалим"; история трансформируется в "Град Божий" лишь как в новую последовательную качественную ступень собственной эволюции), Т. избирает версию

"светлую", не предполагающую наличия в пути человечества дуализма дороги Христа и дороги Антихриста. "Точка Омега" оказывается прелюдией к сверхъестественному бытию мира, новому небу и новой земле. ("Точка Омега" у Т. вырастает из ноосферы. Именно в ноосфере, по Т., и призван осуществляться новый этап эволюции: "Существо, являющееся объектом своих собственных размышлений в результате этих вечных возвращений по собственным следам внезапно обретает способность возноситься в новую сферу. Новый мир рождается наяву. Абстрагирование, логика, логический отбор и изобретательство, математика, искусство, измерение времени и пространства, любовные тревоги и грезы — все эти виды внутренней жизни на самом деле суть не что иное, как бурление вновь образовавшегося центра в тот миг, когда он распускается сам в себе". В дальнейшем, согласно Т., из ноосферы разовьется "любовь, высшая, универсальная и синтетическая форма духовной энергии, в которой все другие душевные энергии будут трансформированы и сублимированы, как только попадут в "область Омеги".) Т. сумел обосновать в контексте своей концепции совершенно уникальную трактовку гуманизма (в измерении не столько степени постулируемого антропоцентризма, сколько в степени минимально предзаданного милосердия): "Разве может быть по-другому, если во Вселенной должно поддерживаться равновесие? Сверхчеловечество нуждается в СверхХристе. Сверх-Христос нуждается в Сверхмилосердии... В настоящий момент есть люди, много людей, которые, объединив идеи воплощения и эволюции, сделали это объединение действительным моментом своей жизни и успешно осуществляют синтез личного и всеобщего. Впервые в истории люди получили возможность не просто знать и служить эволюции, но и любить ее; таким образом, они скоро смогут сказать непосредственно Богу (и это будет звучать привычно и не

1066

будет стоять людям никаких усилий), что они любят Его не только от всего сердца и от всей души, но и "от всей Вселенной". Грандиозная интеллектуально-религиозная модель Т., органично включающая в себя идеи "сверхжизни", "сверхчеловечества", "планетизации" человечества, позволила ему дополнить чисто религиозные характеристики ноосферы ее подлинно информативным описанием: "Гармонизированная общность сознаний, эквивалентная своего рода сверхсознанию. Земля не только покрывается мириадами крупинок мысли, но окутывается единой мыслящей оболочкой, образующей функционально одну обширную крупинку мысли в космическом масштабе. Множество индивидуальных мышлений группируется и усиливается в акте одного единогодушного мышления. Таков тот общий образ, в котором по аналогии и симметрично с прошлым мы можем научно представить себе человечество в будущем, то человечество, вне которого для земных требований нашего действия не открывается никакого земного исхода". "Точка Омега", по Т., является прорывом за пределы собственно человеческой истории: "Принятие Бога в сознание самой ноосферы, слияние кругов с их общим центром, не является ли откровением Теосферы..." Т. принципиально не допускает амбиций на космосоразмерный статус человека самого по себе, не сумевшего явно преодолеть собственный горизонт и превзойти самого себя: "Человек никогда не сумеет превзойти Человека, объединяясь с самим собой... нужно, чтобы что-то сверхъестественное существовало независимо от людей... Это и есть "точка Омега". "Точка Омега" у Т. — нечто или некто, действующий с самого начала эволюции; наличествующий всегда; некое трансцендентное надмировое начало; "Бог, который сокровенно пронизал мир Своей силой, вытянул его в гигантское Древо Жизни и приближает к своему бытию. Все творческие усилия человека, вся его культура и цивилизация, его любовь, его энергия, его деяния и, наконец, все личные индивидуальности, которые бессмертны, — все это служит вселенской Божественной Цели". Одним из частных случаев, по мнению Т., перманентного проявления Бога выступает христианство. В 20 ст. — это планетарная сила, призванная воссоединить людей для достижения космического смысла и цели — Единого Божества. Грандиозная схема Т. убедительно продемонстрировала высочайший потенциал обновления, имплицитно содержащийся в символической совокупности догматов христианства. Даже для представителей ортодоксального марксизма в его наиболее одиозной версии — правящего в обществе атеистического ленинизма — пафос воззрений Т. выглядел приемлемым (по крайней мере на уровне предметного, хотя, разумеется, и параллельного диалога). В конце 20 в. концепция Т. трактуется как одна из версий христианства католического типа, сопоставимая по уровню смелости и масштабности гипотез с парадигмой неотолизма.

А.А. Грицанов

ТЕКСТ — в общем плане связанная и полная последовательность знаков.

ТЕКСТ — в общем плане связанная и полная последовательность знаков. Проблема Т., возникая на пересечении лингвистики, поэтики, литературоведения, семиотики, начинает активно обсуждаться в гуманитарном познании второй половины 20 в. В центре внимания полемики оказалась проблема раскрытия ресурсов смыслопорождения, или трансформации значения в знаковых макрообразованиях, сопровождающаяся признанием некорректности или недостаточности денотации в качестве основной модели значения. Существуют как расширенная философски нагруженная (романозычные страны, Германия), так и более частная (англосаксонский вариант) трактовки Т. Условно их можно обозначить как имманентный (рассматривающий Т. как автономную реальность, выявляющий его внутреннюю структуру) и репрезентативный (выясняющий специфику Т. как особой формы представления знаний о внешней им

действительности) подходы. С двумя основными аспектами Т. — внешней связностью, от грамматического строя до нарративной структуры, а также цельностью, внутренней осмысленностью, требующей (в силу своей неочевидности) интерпретации, — связаны различия структуралистского и герменевтического направлений в рамках имманентного подхода к Т. Первое, опираясь на традицию сосюррианской лингвистики, обособляющей язык в систему, существующую "в себе и для себя", восходит к анализу морфологии русской сказки В. Проппа. В классическом (связанном прежде всего с антропологией Леви-Стросса) структурализме Т. обозначен в виде задачи — как искомая совокупность культурных кодов, в соответствии с которыми организуется знаковое многообразие культуры. Герменевтика выступала против картезианской программы субъект-объектного, предполагающего инструментальную роль языка и философствования на пути постижения некоторой духовной реальности (например, "жизнь" Дильтея) из нее самой. Герменевтика шла от понимания филологических Т. в качестве отпечатков целостной субъективности Автора (Шлейермахер) к представлениям о Т. (литературы, диалога) как языковом выражении герменевтического, онтологически осмысленного опыта, неотделимом от содержания этого опыта (Хайдеггер, Гадамер), как атрибутивном способе существования самого жизненного мира человека (Рикер). Статус Т. как одного из центральных философских концептов наиболее последовательно и развернуто утверждается в постструктурализме (зачастую именно с ним принято связывать введение

1067

в интеллектуальный обиход термина "Т."). Постструктуралистские течения — "грамматология" Деррида, "текстовый анализ" Р.Барта, "семанализ" Кристевой и др., — переходя от научно ориентированного изучения готового знака к описанию процессов его порождения, по существу лишенных определенной методологии, сближаются с интерпретативными процедурами освоения Т., полагая, однако, что интерпретация направлена "вглубь смысла", а наиболее же адекватным для текстового чтения является поверхностное движение по цепочке метонимии. Изучение Т., таким образом, претендует на открытие некоего "среднего пути" (Ц. Тодоров) между конкретностью литературы и абстрактностью лингвистики. В целом, учитывая всю метафорическую насыщенность и размытость понятия Т., с постструктуралистских позиций Т. характеризуется как: 1) "сеть" генерации значений без цели и без центра (основной идеи, общей формулы, сведение к которой задавало каноны классической критики и, шире, философии); 2) опровержение "мифа о филиации", наличии источников и влияний, из исторической суммы которых возникает произведение; как анонимный Т., динамический, смысловой горизонт для всех институционализировавшихся (в печатной форме, например) Т.; 3) "множественность смысла", принципиальная открытость, незавершенность значений, не поддающаяся определению и иерархизации со стороны властных структур (или конституирующая первичный уровень власти) и отсылающая к сфере желания, нетематизируемой пограничной области культуры. По мере расширения зоны текстологических исследований их предметом становятся не только вербальные тексты, но и "Т." живописи, кинематографа, архитектуры (Джеймисон, Ч. Дженкс и др.). Репрезентативный подход к осмыслению Т. опирается на более частные гуманитарные дисциплины — когнитивную психологию, порождающую лингвистику, микро-социологию и др. Лингвистическая теория Т. (Ж. Петефи, ван Дейк) концентрируется на изучении закономерностей сочетания предложений и возможностях макроструктурной семантической интерпретации коммуникативных Т. (например, в Т. газетных новостей входят заголовки, вводная фраза, перечисление событий, комментариев, реакция и т.д., в совокупности определяющие целостность сообщения). Основу понимания Т. в этом случае составляют актуализации различных "моделей ситуаций", личностных знаний носителей языка, аккумулирующих их предшествующий опыт. Прагматика и социолингвистика (Д. Серл, Остин, С. Эрвин-Трипп) прослеживают прагматические связи между лингвистическими структурами и социальными действиями; функцию особых Т. в этом случае выполняют рассказы повседневной жизни, словесные дуэли между подростками и т.д. (См. также Структурализм, Постструктурализм, Постмодернизм, Нарратив, Ризома, "Смерть Автора").

А.Р. Усманова

ТЕКСТОВОЙ АНАЛИЗ — одна из методологических стратегий постмодернистской текстологии, призванных представить текст как процесс не-финального смыслогенеза.

ТЕКСТОВОЙ АНАЛИЗ — одна из методологических стратегий постмодернистской текстологии, призванных представить текст как процесс не-финального смыслогенеза. Т.А. конституирован Р.Бартом в первой половине 1970-х в контексте аналитики художественных текстов ("S/Z", "Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По" и др.). Базисной идеей Т.А. выступает идея соединить постструктуралистские установки на аналитику наличной структуры текста, с одной стороны, и постмодернистское видение текста как принципиально аструктурной ризоморфной (см. **Ризома**, **Номадология**) среды смыслогенеза: "в наших исследованиях должны сопрягаться две идеи, которые с очень давних пор считались взаимоисключающими: идея структуры и идея комбинаторной бесконечности". Согласно позиции Р.Барта (и в специфике этой позиции нельзя не увидеть особенности творческой эволюции данного автора), "примирение этих двух

постулатов оказывается необходимым потому, что человеческий язык, который мы все глубже познаем, является одновременно и бесконечным, и структурно организованным". Т.А. принципиально отличен от традиционного (так называемого "объясняющего") анализа текста, результаты которого объективировались в семантическом пространстве, очерченном классическим пониманием детерминизма (см. **Неодетерминизм, "Смерть Бога"**): Т.А. "не стремится выяснить, чем детерминирован данный текст, взятый в целом как следствие определенной причины; цель состоит скорее в том, чтобы увидеть, как текст взрывается и рассеивается в межтекстовом пространстве" (Р.Барт). По Р.Барту, "текстовый анализ не ставит себе целью описание структуры произведения; задача видится не в том, чтобы зарегистрировать некую устойчивую структуру, а скорее в том, чтобы произвести подвижную структуризацию текста (структуризацию, которая меняется от читателя к читателю на протяжении истории), проникнуть в смысловой объем произведения, в процесс означивания" (см. **Означивание**). В связи с этим стратегия Т.А. фундирована принципиальным отказом от возможности обнаружения "единственного" (имманентного, корректного и т.п.) смысла текста; однако, в столь же малой степени Т.А. подчинен задаче экспликации всех потенциально возможных его смыслов ("это было бы невозможно, поскольку текст бесконечно открыт в бесконечность"), — речь идет об аналитической процедуре, которая имеет своим предметом процессуальности смыслогенеза: "проследивать пути смыслообразования", выявляя "те формы, те коды, через кото-

1068

рые идет возникновение смыслов текста" (Р.Барт). Таким образом, сущность Т.А. может быть зафиксирована следующим образом: "мы не стремимся реконструировать структуру текста, а хотим проследить за его структуризацией" (Р.Барт). Необходимой предпосылкой осуществления Т.А. выступает, по Р.Барту, адаптация исследователем таких презумпций постмодернистской текстологии, как: 1) презумпция семантической открытости текста — "основу текста составляет не его закрытая структура, поддающаяся исчерпывающему изучению, а его выход в другие тексты, в другие коды, в другие знаки" (см. **Пустой знак, Означивание, Трансцендентальное означаемое**); 2) презумпция интертекстуальности — "текст существует лишь в силу межтекстовых отношений" (см. **Интертекстуальность**); 3) презумпция принципиальной неполноты любого прочтения текста (а процессуальность Т.А., по Р.Барту, реализуется именно в контексте процедур чтения, но "чтения как бы в замедленной съемке") — "потеря смыслов есть в известной мере неотъемлемая часть чтения: нам важно показать отправные точки смыслообразования, а не его окончательные результаты" (см. **Чтение, "Смерть Автора"**). При существенных семантико-методологических различиях Т.А., с точки зрения его статуса, занимает в концептуальной системе Р.Барта такое же место, что и стратегия деконструкции в концептуальной системе Деррида.

М.А. Можейко

ТЕЛЕОЛОГИЯ (греч. telos — завершение, цель; teleos — достигший цели и logos — учение) — учение о целесообразности как характеристике отдельных объектов или процессов и бытия в целом.

ТЕЛЕОЛОГИЯ (греч. telos — завершение, цель; teleos — достигший цели и logos — учение) — учение о целесообразности как характеристике отдельных объектов или процессов и бытия в целом. Термин введен немецким философом Вольфом в 1740, однако основы Т. как парадигмальной установки в философии были заложены еще в античности в качестве антитезы механическому натурфилософскому детерминизму. Так, Платон оценивает целевую причину, не конституированную еще в его диалогах в категориальной форме, как "необходимую" для объяснения и "самую лучшую" (см. критику Платоном в "Федоне" Анаксагора за отсутствие в его космогонической модели обоснования цели и смысла существующего мироустройства: пусть-де, например, описав Землю как плоскую или круглую, "объяснит необходимую причину — сошлется на самое лучшее, утверждая, что Земле лучше всего быть именно такой, а не какой-нибудь еще"). В метафизике Аристотеля идея целевой причины обретает свое категориальное выражение: телос фиксируется им как предназначение (имманентная цель) существования как отдельных предметов, так и Космоса в целом. Выделение Аристотелем материальной, формальной, действующей и целевой причин как объясняющих возникновение и существование любого объек- та кладет начало эксплицитному развитию целевого когнитивного подхода к действительности, характерного для европейской (и в целом — западной) философской и культурной традиции. Такой подход глубоко фундирован самими основаниями культуры европейского типа. При осмыслении в той или иной культуре структуры деятельностного акта (превращение предмета воздействия в преобразованный в соответствии с его имманентными законами продукт — как объектная составляющая деятельности — и активное воздействие целеполагающего субъекта на орудие, переадресующее его активность предмету — как субъектная ее составляющая) возможны различные акцентировки. Для традиционной (восточной) культуры, основанной на аграрном хозяйстве, характерен акцент на объектной составляющей деятельности, и преобразовательный процесс мыслится как спонтанное изменение объекта. Этому соответствует нравственный принцип добродетели как недеяния ("у-вэй" в даосизме), типичный для восточных культур, и доминирование в архаичных восточных языках грамматической структуры пассивного залога. В противоположность этому для основанной на динамичном развитии ремесленной деятельности античной

культуры характерно акцентирование субъектной составляющей деятельности, и последняя понимается именно как активное вмешательство человека в естественные природные связи, создание новых свойств предмета и новых предметов (ремесленник обозначается в древнегреческом языке как *demiourgos* — см. **Демииург**). Этому соответствует античная мораль активизма (см., например, полисный закон Солона, согласно которому грек, не определивший во время уличных беспорядков своей позиции с оружием в руках, лишался гражданских прав). Для древнегреческого языка типичны залоговые структуры актива и в целом активные грамматические композиции, что проявляется даже в обозначении так называемого примысленного субъекта в тех языковых структурах, которые фиксируют объективно-спонтанные процессы (характерное для Аттики "Зевс дождит"). Проявлением указанной акцентировки является дифференциация (более пристальное детализирование) акцентированного блока деятельности акта: интегральной материальной (объектной) причине противостоит в говорящей устами Аристотеля европейской культуре разветвленный причинный комплекс, фиксирующий не только активность субъектного начала как таковую ("действующая причина"), но и ее структурирующий потенциал ("формальная причина") и целесообразность ("целевая причина"). Интерпретированное в этом ключе становление Т. может рассматриваться как закономерное для культуры западного (техногенного) типа и являющееся выражением свойственного данной культуре активизма, в то время как в восточной культуре фило-

1069

софские установки телеологизма достаточно редки (санкхья, Мо-цзы). По Аристотелю, наличие целевой причины характеризует не только человеческую деятельность, но и объекты природы ("природа ничего не делает напрасно") в том смысле, что каждая вещь стремится к своей энтелехии (гр. *enteles* — законченный и *echo* — имею), т.е. к самоосуществлению, свершению, реализации вещью своей цели, что находит выражение в единстве материальной, формальной, действующей и целевой причин. Таким образом, античная традиция изначально задает амбивалентную трактовку цели: и как объяснительного принципа, и как онтологической характеристики бытия. Оба эти вектора интерпретации цели находят свое развитие в историко-философской традиции разворачивания телеологической проблематики. Так, с одной стороны, Лейбниц, развивая идеи имманентной Т., вводит в философию понятие "предустановленной гармонии", в контексте которой каждая монада как энтелехия выступает "живым зеркалом Вселенной" и взаимодействие между ними детерминировано заданной Богом целью вселенского согласования. Идея предустановленной гармонии оказала значительное влияние как на философскую, так и на теологическую традиции: в постлейбницевской теологии телеологическое доказательство бытия Божьего (очевидная целесообразность мира с необходимостью предполагает наличие Бога-устроителя) фиксируется, наряду с онтологическим и космологическим, в качестве фундаментального. Принцип "конечных причин" (*causa finalis*) играет значительную роль в философии Шопенгауэра, Лотце, Э. Гартмана, Бергсона, выступает основополагающим конститутивным принципом в онтологии современного неотолизма, конституирует провиденциалистскую модель исторического процесса. С другой стороны, в историко-философской традиции отчетливо просматривается вектор интерпретации Т. как познавательного подхода и объяснительного принципа. По оценке Канта, понятие целевой причины, будучи антропоморфным по своей природе, не может и не должно рассматриваться как онтологическая характеристика бытия: целесообразность, по Канту, есть "особое априорное понятие, которое имеет свое происхождение исключительно в рефлексии способности суждения". Тем не менее, данное понятие может играть роль "хорошего эвристического принципа". Таким образом, в немецкой трансцендентально-критической философии оформляется особый — целевой — тип причинности, выступающий альтернативой механистическому детерминизму лапласовского типа и апплицированный, прежде всего, на социально-гуманитарное познание (Т. как способ объяснения истории у Фихте и объективная характеристика царства духа у Шеллинга, телеологизм как закономерность развития исторического процесса у Гегеля.) Телеологический принцип как критериальная основа специфики гуманитарного знания анализируется Марбургской школой неокантианства, дифференцирующей естественно-научное и философское познание на основе дифференциации "мира природы" с его каузальными закономерностями и "мира свободы" (т.е. духовной культуры) с закономерностями телеологическими. Телеологический подход имеет свою традицию: в физиологии (витализм, холизм), в психологии ("физиология активности" и современный бихевиоризм), в социологии (структурно-функциональный анализ и веберовская концепция целерационального действия), в общей теории систем (телеологические уравнения Л. фон Берталанфи, описывающие функционирование стремящейся к заданному состоянию системы), в кибернетике (телеологическая интерпретация информации в неофинализме, тейярдизме, информационном витализме; положившая начало кибернетике как теоретической дисциплине статья А.Розенблума, Винера и Дж.Бигелоу имела название "Поведение, целенаправленность и Т."), в социальной антропологии ("Т. субъекта" в феноменологическом персонализме и герменевтической феноменологии), в науковедении и философской методологии (неопозитивизм В. Штегмюллера), в аксиологии (анализ роли ценностей в историческом процессе и обоснование смысла жизни). Принципиально новый смысл идеи Т. обретают в контексте оформляющейся в современной культуре общей теории нелинейности, что находит свое выражение в развитии представлений об аттрактивных зависимостях.

ТЕЛЕСНОСТЬ — понятие неклассической философии, конституированное в контексте традиции

ТЕЛЕСНОСТЬ — понятие неклассической философии, конституированное в контексте традиции, преодолевающей трактовку субъекта в качестве трансцендентального и вводящей в поле философской проблематики (легитимирующей в когнитивном отношении) такие феномены, как сексуальность, аффект, перверсии, смерть и т.п. (Ницше, Кьеркегор, Кафка и др.). Во многом продолжая эту традицию (например, в рамках аналитик сексуальности у Фуко), постмодернизм, наряду с этим, осуществляет радикальное переосмысление данного понятия в плане предельной его семиотизации. Согласно постмодернистской интерпретации, у Т. "нет ничего общего с собственно телом или образом тела. Это тело без образа", в котором "ничто не репрезентативно" (Делез). Арто говорил в свое время о "телесном языке"; А.Жарри полагал, что "актер должен специально создавать себе тело, подходящее для... роли"; А.Юберсфельд в рамках "семиологии театра" интерпретировала тело актера как не имеющее иной формы бытия, помимо знаковой: "наслаждение зрителя в том, чтобы читать и перечислять"

1070

тывать "письмо тела"... Объект желания ускользает, он есть и не есть... Сам статус зрителя образован невозможностью удовлетворения, — и не только потому, что он не может обладать объектом своего желания, — ведь даже если бы он обладал им, ему принадлежало бы нечто совсем иное, а не то, чего он желает". Т. и текстуальность, т. обр., оказываются практически изоморфными, конституируя то, что в постмодернистской рефлексии получает наименование "конфигурации пишущего тела". Р.Барт непосредственно пишет о Т.: "Что же это за тело? Ведь у нас их несколько; прежде всего, это тело, с которым имеют дело анатомы и физиологи, — тело, исследуемое и описываемое наукой; такое тело есть не что иное, как текст, каким он предстает взору грамматиков, критиков, комментаторов, филологов (это феномен). Между тем, у нас есть и другое тело — тело как источник наслаждения, образованное исключительно эротическими функциями и не имеющее никакого отношения к нашему физиологическому телу: оно есть продукт иного способа членения и иного типа номинации". В проекции постмодернизма, бытие субъекта — это не только бытие в текстах, но и текстуальное по своей природе бытие (см. **Симуляция**). Развивая идею неклассической философии о том, что Т., по словам Марселя, есть своего рода "пограничная зона между быть и иметь", постмодернизм переосмысливает феномен интенциональности сознания в качестве направленного вовне желания, — как пишет Гваттари, "желание — это все, что существует до оппозиции между субъектом и объектом". Фиксация структурным психоанализом вербальной артикулированности бессознательного (Лакан) приводит постмодернизм к трактовке желания как текста. — Вербально артикулированное желание направлено на мир как текстуальную реальность, в свою очередь, характеризующуюся "желанием-сказать" (Деррида). В контексте этого вербально артикулированного процесса утрачивается не только дуализм субъекта и объекта (в контексте общей парадигмальной установки постмодернизма на отказ от презумпции бинаризма), но и дуализм тела и духа, что задает фундамент для парадигматической установки, получившей универсально принятое название "срачивания тела с духом". — Т. понимается как семиотически артикулированная и ориентированная текстуально: как пишет Р.Барт, "удовольствие от текста — это тот момент, когда мое тело начинает следовать своим собственным мыслям". И, наоборот, текст обретает характеристики Т.: как пишет Р.Барт, "текст обладает человеческим обликом; быть может, это образ, анаграмма человеческого тела? Несомненно. Но речь идет именно о нашем эротическом теле". Т., т.обр., артикулируется постмодернизмом как сфера разворачивания социальных и дискурсивных кодов: "феноменологическое тело" у Мерло-Понти, "социальное тело" у Делеза и Гваттари, "текстуальное тело" у Р.Барта, etc. — и оказывается, подобно всем дискурсивным средам, "местом диссоциации Я" (см. **"Смерть субъекта"**). В этом отношении философия постмодернизма рефлексивно осмысливает себя как "философию новой Т.". (См. также **Тело, Тело без органов.**)

ТЕЛО — термин традиционного эстетического и социо-гуманитарного знания (см. также Телесность), обретающий

ТЕЛО — термин традиционного эстетического и социо-гуманитарного знания (см. также **Телесность**), обретающий имманентный категориальный статус в понятийном комплексе философии постмодернизма. В контексте установки постмодерна на преодоление традиционалистских оснований европейского "метафизического" мышления (противоположенность субъекта и объекта, пафосный гносеологизм, гипотеза о качественной неоднородности и эшелонированности данных человеческого опыта) "Т." выступает как пакетное понятие, центрирующее на себе ряд значимых ценностей (ср., например, с идеей "фекализации культуры") постнеклассического философствования (см. **Modern, Постмодерн, Постмодернизм**). — Данная тенденция является следствием процесса утраты культурой как таковой центрации на Слово: в границах постмодернистской парадигмы опыта (см. **Постмодернистская чувствительность**) телесность реализует традиционные функции ментальности — применительно к процедуре осмысления опытного

содержания, Т. приобретает статус "внутреннего", а ментальность — "внешнего" ракурса. В рамках же осуществления соответствующих визуальных метафор, фундированность телесностью (см. **Телесность**) оказывается гарантом подлинности ("аутентичности") наличного сущего, позволяющим избежать доминирования симулякризованных пустот. Предпосылкой индоктринации понятия "Т." в совокупность культуроформирующих подходов гуманитарного знания явилась философско-научная рефлексия над универсальной для всех человеческих существ ситуацией неизбывного соотношения собственного, ощущаемого и переживаемого Т. с любым "объективно обусловленным" положением и состоянием нашего Т. в физическом и психическом мире. В древности подобные мироощущения и миропредставления традиционно выступали как некие регулятивные схемы соотношения "Я-чувства" (магические формы обладания мною моим Т., критерии определения, выделения и фиксации Т. как именно моего) с ближайшим природным окружением (например, по оси "верх-низ"), нередко описываясь по схеме действия простейших конструкций механического типа либо в узкоцеховых терминах магии. (Идея о специфичности человеческого Т. сопрягалась также с опытом смертности человеческих существ: между индивидом, переживающим присутствие в собствен-

1071

ном Т., и Т. самим по себе — расположилась смерть.) В древнейших формах системной репрезентации Т. — эпических — акцентировались со-положенность и рас-положенность частей, органов и функций Т. как преданных человеку богами. Знак либо символ любого из фрагментов Т. полагался неистребимой метой древней "плоти мира". Т. являло собой лишь собственную особую проекцию на внешний мир — макрокосм, а тот, в свою очередь, через него репрезентировался своими органами и началами на гармонию микрокосма. В пределе данная мифологически-предфилософская модель фундировалась на допущении того, что в качестве Т. одного порядка правомерно полагать существующими многочисленные Т. космоса и Т. богов, но отнюдь не Т. индивидов. В процессе складывания профессиональных и самодостаточных философских систем, стремившихся к корректному и плюралистическому описанию бытия человека, становилось очевидным то, что Т. как определенный объект исследования недоступно для традиционного рефлексивного анализа, а также неразложимо в своей динамике по схемам последовательного рационального действия. Т. не могло быть корректно истолковано лишь как "часть материи" — вне его трактовки как некоего материального "образа-действия", обязательно соотносимого и с самим собой. Выяснилась принципиальная невозможность мыслить Т. вне какого-либо жестко предзаданного представления о нем. Мыслимое Т. уже выступает в качестве Т. трансцендентального. Т. же как трансцендентный, "чистый" объект; как объект, "выброшенный", "вырезанный" из потока жизненного становления; как объект, распавшийся на структуры антропологического знания, — не может мыслиться. Оказываясь в принудительной рамке любой естественно-научной стратегии, Т., очевидно, утрачивает собственную "телесность", в принципе, не может быть телесно воспринимаемо и переживаемо — тем самым не существует как Т., рождаясь и обретая себя исключительно "внутри" субъект-объектной познавательной формулы. Живое Т. наличествует лишь вне объективирующего (биологического, физического, анатомического, лингвистического) дискурса. Последний, в свою очередь, организован принципиально вне целостных, субъективных переживаний телесного опыта. (Можно утверждать, что философия открыла вечную "вещь-в-себе", "по определению", или "Т.", задолго до выработки представлений о подобных структурах Кантом.) Практически у всех философов, стремящихся к построению оригинальных онтологий, равно как и у мыслителей, принципиально отвергающих онтологию как таковую, можно обнаружить однозначное коррелирование понятия "Т." с базовыми категориями их интеллектуальных систем. (При этом "соавторами" современных представлений "философии Т.", видимо, выступают они

все: трудно найти предметную область философии, более отвечающую подходам модели "филиации идей", нежели "философия Т.") Уже начиная с Декарта предполагалось, что принадлежность "res cogitans", или "бытию мыслящему", принципиально несовместима с "res exensa" — бытием протяженным: тем самым мыслящий субъект трактовался как принципиально бестелесный. Согласно схеме Лейбница, максима "Я должен иметь Т." суть моральный императив, поскольку каждой монаде атрибутивно присуща индивидуированная необходимость иметь принадлежащее ей Т. Существование бесконечного множества иных индивидуальных монад наряду с тем, что "во мне есть тьма", а наш дух обладает ясной и четкой зоной выражения (по Лейбницу, "ясно выражаемое мною и имеет отношение к моему телу"), — логически и семантически результируется тем, что "монада" у Лейбница соответствует понятию "Каждый", Т. же в его понимании — словоформам "Один", "Некоторый", "Любой". У Лейбница монада представляет собой Эго в его конкретной полноте — Эго, соотношенное со сферой собственной принадлежности. Согласно Лейбницу, Я "имею": а) "мысль", соответствующие перцепции, сопрягаемые с ними предикаты, цельный мир как воспринимаемое, а также вновь и вновь "очерчиваемую" зону мира, и б) Т., которое не внутри моей монады. Лейбниц тем самым конституировал эвристически значимую философскую гипотезу о единовременных реальном различии (различии) и неотделимости: по его мнению, две вещи отделимы не потому, что они реально между собою различаются, — их реальным различием управляет только предустановленная гармония души и Т. (По Лейбницу, "хотя я и не признаю, чтобы душа могла изменять законы тела или тело могло изменять законы души, и я ввел предустановленную гармонию, чтобы избежать этого изменения, тем не менее я допускаю действительное единение между душой и телом, составляющее их основу.") Тезис

Лейбница о том, что монада "находит в сфере того, что ей принадлежит, след чего-то, не принадлежащего ей, чуждого ей"; его идея, согласно которой тем самым "Я могу конституировать некую объективную Природу, к которой принадлежат и это чуждое, и Я" — сыграли важнейшую роль в формировании "философии Другого", "феноменологии Т." и различного рода "ландшафтных метафизик" (см. также **Складка, Плоть**). Так, в ходе неявной полемики с идеями Лейбница, а также стремясь достроить предположение последнего о "Чужом", рядомположенным "со мной в моей монаде", Гуссерль обнаруживает Чужого как "другое-Я", другую монаду на уровне Т. посредством "апперцептивной транспозиции и исходя из моего собственного Т.". Говоря о конституировании телесного опыта, Гуссерль вводит понятие "двойного схватывания", понимая

1072

под ним "одно и то же тактильное ощущение, воспринятое в качестве принципа "внешнего объекта" и воспринятое в качестве ощущения Т.-объекта". В границах модели "Т. как реальность для сознания" Гуссерлем было обосновано принципиальное различие Т.-объекта (Körper) и Т.-субъекта (Leib): между Т., "воспринимающим внешнее себе", и Т., которое "оказывается в этот момент восприятия воспринятым". (Ср.: а) у Шелера: переживающее и переживаемое Т.-плоть в отличие от Т. как вещи; б) у Сартра: "Т.-субъект", или "corps-subject", и "Т.-объект", или "corps-object"; у Марселя: "Т. собственное — мое Т.", или "corps propre", и "Т. физическое — Т.-объект", или "corps physical, corps objectif".) Наше Т., по Гуссерлю, конституирует себя именно "двойным схватыванием", где оно воспринимается одновременно и как Т.-объект и как Т.-субъект. По Гуссерлю, Т. объективируется по мере ограничения автономии действий его живых сил: Т.-объект — это Т., которому придаются с различной степенью воздействия качества "несуществования" ("Т. без внутреннего"). Такое Т.-объект существует лишь сопряженно с внешним субъектом-наблюдателем (в полной власти языка, объективирующего его). В данном контексте Гуссерль предложил выделять четыре иерархии, четыре страты в конституировании телесного единства: 1) Т. как материальный объект; 2) Т. как "плоть" (живой организм); 3) Т. как выражение и компонент смысла; 4) Т. как элемент-объект культуры. У живого Т. (2) — наличествует, по Гуссерлю, дорефлексивный, "предобъектный" слой человеческой телесности — в нем проявляется как сознание моего Т., так и Т. "Другого" посредством "интерсубъективного опыта". (Гуссерль первым отметил неистраиваемость функций Т. в оппозицию "материальное — духовное/душевное, вслед за ним его школа выдвинула идею "нулевой функции" Т. в человеческом опыте.) Простраивая собственные, пафосно иррациональные и "антителесные" модели миропредставления, Кьеркегор и Ницше оказали значимое воздействие на возможные интерпретации проблем Т. в философии конца 19—20 вв. Согласно Кьеркегору, отношение-оппозиция "страха" и "трепета" разворачивается и осуществляется по линии "Т. веры": по его мнению, "проторелигиозный опыт", в принципе, невозможно реконструировать на фундаменте естественных типов чувственности. Обращаясь к поиску "идеального Т. веры", Кьеркегор находит его выражение в Т. марионетки как идеальном Т. верующего: лишь она способна, по его мнению, "не впадая в безумие и смерть, указать нам, что такое подвиг Авраама". У Ницше стремление к элиминации Т. из разряда атрибутов человеческого бытия реализовывалось в радикальном, пафосном, "стилежизненным" отказе от Т., как от моего "организма", как от "моего Т.", при одновременной интенсивнейшей эксплуатации его жизненных сил. Наступление клинической катастрофы собственного физиологического, клинического Т. ускорялось Ницше осознанными экономиями и деформациями питания, существование его Т. блокировалось им самыми разнообразными климатическими, фармакологическими и миграционными стратегиями. Желаемое, умерщвленное Т. Ницше объективировалось как "Т.-произведение"; как "Т.-афористическое письмо"; как Т. дионисийское, танцевальное, экстатическое; как Т., принципиально "живущее" при этом за пределами органических форм человеческой телесности. Террористическая общественная практика отчужденного и самоотчужденного европейского общества, поведенческие репертуары кинизма, стоицизма, аскетизма, христианской жертвенности, индивидуальный выбор жизненного пути и творчества де Садом, Ницше и др. акцентировали в культуре мысль о том, что модель отношения индивида к себе как к Т. задается и обуславливается в обществе нормативными телесными практиками, своеобразным "Т.-знанием" (как правило, посредством процедур карательной анатомии): собственное Т., подвергшееся экзекуции, казнимое Т. Другого — конституируют "дисциплинарное — социально-контролируемое Т." через внешние ему социальные механизмы. Допущенная либо отвоєванная степень свободы и суверенитета личности измеряется преимущественно мнезическими следами на Т. людей. Это наблюдение, в частности, позволило Фуко обозначить общество как продукт исторически выработанных и взаимообусловленных социальных и телесных практик. Очевидно, что в подавляющем большинстве обществ на всем протяжении их истории — практик преимущественно карательного типа. (В условиях тоталитаризма Т. располагается в фокусе "терапевтической политики" репрессивного государственного аппарата: деятельность последнего являет собой "анатомополитику" человеческих Т. и "биополитику" населения — модель газовых камер Освенцима и режима ГУЛАГа. Исчезновение экзистенциальной глубины и предельной эмоциональной нагруженности смерти в эпохи массового террора были правомерно истолкованы в истории философии и культуры как явления исключительной важности для психолого-политической репрезентации "обладателей Т.": в качестве действующих лиц — носителей суверенной воли, психологической индивидуальности и глубины они в массовом порядке больше не существовали. Обыденность массовой насильственной смерти людей

заместила трагедию индивидуальной гибели человека, разрушения его уникальных души и Т., став событием поверхности, "края" мира.) В рамках философской антропологии Плеснера живое Т. качественно отлнчимо от неживого — отношением к собственной границе. Живое Т. четко отграничено от своей Среды: оно суть граница самоё себя

1073

и эта же граница выступает как межа иного. Тем самым, по мысли Плеснера, живое Т. "приподнято" над плоскостью своего существования — оно имеет местопребывание, феноменологически утверждая его (в отличие от физических Т., лишь заполняющих соответствующее пространство). Философия 20 в. в ипостасях "философии Другого" и философии экзистенциализма интерпретировала понятие "моего Т." в контексте базовых модальностей его существования: "присутствия-в-мире", "обладания собой", "интенциональности" (направленности на мир). Экзистенциальная территория моего Т. (не по собственному произволу) тем самым включила и Т. Другого. Сформулированная в этом контексте идея "зеркальной обратимости" в мире, идея оптического обмена Т. друг друга способствовали конституированию идеи телесной промежуточности, образу и понятию плоти. Мое Т. и есть плоть, которую я впервые замечаю, сталкиваясь с Т. Другого. По Мерло-Понти, "призрак зеркала выволакивает наружу мою плоть — и тем самым то невидимое, что было и есть в моем теле, сразу же обретает возможность наделять собой другие видимые мной тела. С этого момента мое тело может содержать сегменты, заимствованные у тел других людей, так же как моя субстанция может переходить в них: человек для человека оказывается зеркалом. Само же зеркало оборачивается инструментом универсальной магии, который превращает вещи в зримые представления, зримые представления — в вещи, меня — в другого и другого — в меня". По Мерло-Понти, Т. есть "непосредственное человеческое бытие" — "бытие сознания", "наша укорененность в мире": мы благодаря Т. и "имеем" мир и "принадлежим" ему. В современной философии принято традиционно трактовать Т. как: 1) универсальную стабилизирующую структуру единого опыта людей (в контексте проблемы пределов онтологической "разрешимости" Т.); Т. изначально по отношению к природным и культурным объектам, именно благодаря ему они и существуют. (В классификации П.Валери: Т. "мое"; Т., "которое видят другие"; Т., которое "знают"; Т., которое "нас воплощает", удерживающее телесное единство, связывая различные образы, но само, не могущее быть помыслено и воплощено.) 2) Неосознанный горизонт человеческого опыта, перманентно существующий до- и пред- всякого абстрактно-конкретного мышления (в противовес пониманию Т. в качестве объекта либо некоей суммы органов). Т. анонимно: это — высший синтез и единство опыта, имеющее свой мир, понимающее его без рационального опосредования, без подчинения объективирующим функциям разума. 3) Центр трансформации действий, или "порог", где полученные индивидом впечатления избирают пути для превращения в соответствующие движения (по Бергсону, "актуальное состояние моего осуществления/становления — или то, что образуется в моем длении"). С точки зрения Бергсона, мое Т. как особый образ, как подвижный предел между будущим и прошедшим, — каждое мгновение представляет в распоряжение человека "поперечный разрез" всемирного осуществления или становления — местонахождения чувственно-двигательных явлений. 4) Т. физическое, действительно выступающее затемняющим препятствием для света. В этой ипостаси Т. разводит свет освещающий и свет отраженный (нами видим лишь последний). Воспринимающее Т. в предельном осуществлении собственных функций призвано стремиться стать идеальной, абсолютно отражающей поверхностью. Мы же избираем и считываем из облика нашего мира лишь то, что видим, — через знание уже виденного и видимого. Если же мы обнаружим "нечто", принципиально не имеющее для нас "чувственного" значения, Т. перестает быть порогом для эманации мира, мы ему открываемся — Т. в действительности своей исчезает. Т. в широком контексте такого типа трактуется как препятствие, как орган, посредством которого "поток становления" (у Ницше — жизнь) пытается зафиксировать, воспринять себя на различных уровнях своего проявления. Это невозможно иначе, нежели в моменты столкновения с препятствием. "Мировой поток" ("жизненный порыв") видится себе нашими Т. 5) Центральный элемент процессов коммуникации в предельно широком смысле этого понятия (проблема "коммунальной телесности"). По мнению Гуссерля и Р.Барта, желая чтения, я желаю текст, ибо это открывает мне возможность быть Другим, я желаю его как желают Т., ибо текст — это не только набор философских терминов, но и "особая плоть" (Гуссерль) либо "Т." (Р.Барт). Текст, открывающийся человеку в пространстве чтения, выступает как другое его Т. Выбор же чтения предстает тем самым в качестве процедуры выбора другого Т. — трансфизичного, уже вне антропоморфного образа автора (см. Автор). По аналогии с возможностью видеть лишь то, что нами уже было единожды увидено (4), Читатель читает лишь то, что он уже воспринял до самого процесса чтения. Стратегию коммуникации "философия Другого" видит так: а) обладая собственными Т. и сознанием в один момент времени, я также обладаю моим Т. и в последующий момент времени, но уже вследствие инкорпорирования в структуру моего опыта Другого, его "интериоризации"; б) этот Другой, не препятствующий мне распоряжаться своим Т., вещами и всем миром, становится Ты; в) Я не трансформируется в Ты, оно всего лишь добывается расширения сферы господства своего Я через использование Ты как собственного внешнего образа. (В данной ситуации Другой может быть охарактеризован как предельный образ моей близости к себе, к моему Т., как Ты.) Если же Другой ориентирован на деструк-

тивны процедуры и, олицетворяя запредельный образ возможной чуждости самому себе, уничтожает автономную позицию моего Я, последнее аннигилируется, обретая крайнюю форму отчужденности. В результате этого события мое Т. якобы и принадлежит мне (я предполагаю, что оно должно принадлежать мне), однако оно захвачено Другим. Я более не создаю пространство смысла, я лишаюсь собственного "присутствия-в-мире" и утрачиваю мое Т. В поле гносеологических изысканий интерпретация данных телесных трансформаций и реинкарнаций следующая: субъект, будучи поглощен Другим, становится объектом: абсолютно естественное переживание собственной идентичности замещается шоковым переживанием неидентичности с собой (сопровождающимся аффектом телесного негативного дистанцирования — меня разом выбрасывает из ранее моего Т. и пограничного ему пространственно-временного континуума). Таким образом, в контакте с Ты Я способно трансформироваться либо в сверх-субъект, либо в сверх-объект. А поскольку именно Другой создает горизонты вещей, желаний, Т., то восприятие текстов любой культурно-исторически определенной традиции предзадано и обусловлено сопротивлением самой формы организации и архитектоники этих текстов: последние же фундированы той телесной практикой, той топологией мира, которыми пронизана текстура воспринимаемого философско-литературного произведения. (По Р.Барту, "будучи аналитическим, язык захватывает тело только если оно раздроблено; целостное тело — вне языка; единственное, что достигает письма, — куски тела; для того, чтобы сделать тело видимым, необходимо или сместить, отразить в метонимии его одежды, или свести его к одной из его частей. Описание только тогда становится визионерским, и вновь обретается счастье выражения".) Смысловые проекции коммуникационных стратегий должны протраиваться в соответствии с собственной внутренней логикой "вселенной романа": Т. Читателя должно оснащаться новыми психофизиологическими и смысловыми автоматизмами для декодировки текста и получения ожидаемого, сопряженного с наличной телесной организацией смыслового ответа. ("Нельзя читать, не изменяя себя" — гласит одна из максим "философии Т.") Именно в первые моменты чтения, но единожды и навсегда Читаемое конституирует ряд трудноодолимых табу на использование Читателем собственного опыта телесных практик, которым придан статус общепризнанных и нормальных в рамках той культуры, где он формировался как мысляще-чувствующее существо. Непонимание текста, обоюдное фиаско Автора и Читателя — прежде всего проблема телесной коммуникации. Индивид не способен "проникнуть" в новое пространство воображения, ибо язык его описания человеку принципиально чужд. Для истории мировой культуры расхожими выступают ситуации "безумия на двоих", когда Читатель, разрушенный предлагаемым Автором суггестивным потенциалом текста, все же вступает с ним в коммуникацию вопреки запретам своего телесного мира. Типичным примером этому является прогрессирующее в ходе чтения романов Достоевского обретение Читателем какого-либо из "регрессивных" Т. этого Автора — Т., регрессирующих от нормальной телесной практики как в абсолютную мощь, так и в каталепсию. (Согласно версии В.А. Подороги, в творчестве Достоевского присутствует конструирование не столько субъектов, наделенных сознанием и волей и следующих авторской идеологии, сколько творение Т. алкоголических, истерических, эпилептоидных, Т.-жертв, Т.-машин и др.) Результатом реальных коммуникационных практик такого типа выступает, согласно Подороге, формирование "послепорогового Т." — своеобразного "Т. без органов" (см. Тело без органов): сновидного, преступного, эпилептического, садо-мазохистского, предельно интенсивного, экстатического и др. Избыточный телесный опыт при остром дефиците адаптивных механизмов результируется, по Подороге, либо складыванием универсального типажа — Т. перверсивное, либо формированием его наивысших эталонов — "Т. святости" или категории юридич. Преодолевая собственный "порог", Т. становится себе внешним. По мнению Подороги, порог суть интенсификатор психомиметических различий, он их удваивает. Открывать же себя как Т. и вступать в психомиметический континуум — это значит "быть всегда на пороге". В контексте "философии ландшафта" в предельных случаях утраты Я собственного Т. может стать актуальной ситуация, когда искаженная внешняя пространственность может оказаться в состоянии придать персонажам даже иную форму (в случаях, когда Т. разрушено настолько, что оно не способно организовать вокруг самое себя близлежащую жизненную предметность). Лейнг, описывая симптомы шизофренического "окаменения" (или *rétification*), писал, что у шизосубъекта, созерцающего ландшафт, отсутствует защитный перцептивный механизм, который способен экранировать активность элементных сил. Им утрачивается способность чувствовать границы собственного Т., омертвляется чувство кожи, без которого невозможно чувство "Я", более не существует границы, отделяющей и связывающей внутренние события жизни Т. с внешними. Шизосубъект, по Лейнгу, — человек без кожи. Его глаз — перцептивный разрыв, дыра в шизо-Т, в которую ускользает собственное Т., в которую уходят элементные силы, чтобы слиться и образовать мир без человека — мир "человеческого раз-воплощения в момент освобождения" (Подорога), над которым не имеет больше власти различающая сила Друго-

го. 6) Носитель (в качестве моего Т.) двух центральных модусов человеческого бытия: иметь и быть. Замена "Быть" — на "Иметь" знаменовала собой (по Г.Тарду) подлинный переворот в метафизике. "Иметь Т." —

предполагало включение категориально-понятийного комплекса видов, степеней, отношений и переменных обладания — в содержание и развитие понятия "бытие". (Ср. с культурологической фундацией понятия "Т." М.Н.Эпштейном: трактовка репертуаров телесного самоочищения живого в качестве культурного фильтра, трансформирующего внешнюю среду этого "живого" под его "внутреннее".) Результатом явилась философско-семантическая ситуация, когда "подлинным антонимом "Я" начало являться не "не-Я", а "мое"; подлинным же антонимом "бытия", т.е. "имеющего", выступает у современного человека не "небытие", а "имеемое" (Делез). (См. также **Тело без органов**, **Телесность**.)

А.А. Грицанов

ТЕЛО БЕЗ ОРГАНОВ — понятие философии постмодерна, представляющее собой результат содержательной аппликации фундаментальной для постмодернизма идеи об имманентном креативном потенциале децентрированной семантической среды (см. Ризома) на феномен телесности.

ТЕЛО БЕЗ ОРГАНОВ — понятие философии постмодерна, представляющее собой результат содержательной аппликации фундаментальной для постмодернизма идеи об имманентном креативном потенциале децентрированной семантической среды (см. **Ризома**) на феномен телесности. (Термин "тело" понимается в данном контексте весьма широко, т.е. может быть апплицирован не только на антропоморфно понятую телесность: как отмечают Делез и Гваттари, Т.Б.О. может быть определено как "социус", "тело земли" или "деспотическое тело капитала".) Типологические аналоги — текстологическая аппликация данной идеи в методологии деконструктивизма (см. **Деконструкция**), психологическая — в методологии шизоанализа (см. **Шизоанализ**) и др. Термин "Т.Б.О." впервые был употреблен Арто ("Тело есть тело, // оно одно, // ему нет нужды в органах..."), однако идея "Т.Б.О." практически сформулирована уже в "Генеалогии морали" Ницше, содержащей тезис о том, что любой орган (равно как физиологический или психический навык) не есть фиксированный результат телеологически понятой (линейной) эволюции ("глаз-де создан для зрения, рука-де создана для хватания"), но представляет собою лишь случайное и ситуативное проявление внутреннего созидательного потенциала воли к власти, — "пробные метаморфозы", поддающиеся "все новым интерпретациям". Аналогично — трактовка тела (жеста) как преходящей объективации "жизненного порыва" у Бергсона. В целом, идея Т.Б.О. может быть генетически возведена также к парадигмальным матрицам классической философии, ретроспективно оцениваемым как прогностически моделирующие концептуальные способы описания систем, характеризующихся саморазвитием и подчиненных в своем бытии вероятностным закономерностям

(монада как "бестелесный автомат" у Лейбница, природная объективация как инобытие Абсолютной Идеи у Гегеля). В общей парадигме деконструктивизма, принципиально разрывающей структуру и функцию, Делез и Гваттари отмечают, что неизбежен момент, когда "нам до смерти надоедает видеть своими глазами, дышать своими легкими, глотать своим ртом, говорить своим языком, иметь анус, глотку, голову и ноги. Почему бы не ходить на голове, не пить брюшной полостью, не видеть кожей, не дышать животом?". А потому неизбежен "момент, когда тело, пресытившись органами, хочет их сбросить — или теряет их". В постмодернистской системе отсчета Т.Б.О. фактически интерпретируется как ризоморфное и в этом качестве противопоставляется организму как стабильной системе органов с устойчиво дифференцированными функциями: "тело без органов — вовсе не противоположность органам. Его враги — не органы. Его враг — организм" (Делез, Гваттари). По Делезу, Т.Б.О. противостоит "не органам, а той организации органов, которую называют организмом, ...органической организации органов" (ср. с идеей "человека без свойств" у Р.Музиля и с презумпцией А.Арто: "тело — не организм, // организмы — враги тела"; аналогично у О.Мандельштама: "Дано мне тело — что мне делать с ним, // Таким единым и таким моим?.."). По определению Делеза, "основной признак тела без органов — не отсутствие всяких органов и не только наличие какого-то неопределенного органа, но в конечном счете временное и преходящее присутствие органов определенных". — Организм как раз и навсегда ставшая система уступает место "пустому телу", т.е. телу, открытому для вариативного самоконфигурирования (как децентрированный текст открыт для вариативных нарративов — см. **Нарратив**, — снимая саму постановку вопроса о так называемой правильной интерпретации): "замените анамнез забыванием, интерпретацию — экспериментацией. Найдите свое тело без органов" (Делез и Гваттари). В этом аспекте семантическая фигура "пустых тел вместо наполненных" у Делеза и Гваттари аналогична семантической фигуре "пустого знака" в постмодернистской текстологии, основанной на радикальном отказе от идеи референции. Органы интерпретируются постмодернизмом как принципиально временные, которые "распределяются по телу без органов, но распределяются-то они независимо от формы организма: формы становятся случайными, органы уже не более чем произведенные интенсивности, потоки, пороги, градиенты". Таким образом, Т.Б.О. реализует себя "за рамками организма, но и как предел тела" (Делез и Гваттари), хотя в каждый конкретный момент времени "это всегда какое-то тело (un corpus)". Типологическим аналогом понятия "Т.Б.О." выступает в этом аспекте понятие "трансгрессивного тела" у Батая (см. **Трансгрессия**).

с "образом организма" целостность как "распределение интенсивностей" (Делез). В этом отношении Т.Б.О. характеризуется Делезом и Гваттари как "бесформенное и бесструктурное", оно "стерильно, непорождено, непотребляемо". Т.Б.О. мыслится фактически как процесс ("распределение интенсивностей", "интенсивная зародышевая плазма" — Делез и Гваттари). В подобной системе отсчета постмодернизмом актуализируются метафоры мифологической культуры (номадология эксплицитно фиксирует то обстоятельство, что "налицо фундаментальное срастание науки и мифа" (Делез), — например, Т.Б.О. мыслится как своего рода "яйцо — среда чистой интенсивности, *spatium*, а не *extensio*" (Делез, Гваттари) или даже "тантрическое яйцо", которое "обладает лишь интенсивной реальностью" (Делез). Бытие Т.Б.О. реализуется — в соответствии с ритмами имманентных креационных импульсов — как "пробегание" по Т.Б.О. своего рода "волны с изменчивой амплитудой" (Делез): при столкновении этой "волны" с внешним воздействием в Т.Б.О. оформляется тот или иной ситуативно актуальный орган, но орган временный, сохраняющийся лишь до тех пор, пока продолжается движение волны и действие силы" (Делез). С точки зрения эволюционных перспектив, содержательно значимой оказывается и та траектория ("пережитая эмоция", "пережитое"), по которой телесность подошла к моменту самоконфигурирования (Делез). Таким образом, семантическая фигура органа в системе отсчета феномена телесности типологически изоморфна фигуре "плато" применительно к ризоме как аструктурному целому: подобно тому, как плато, выстроившееся и могущее быть прочитано в том или ином семантическом локусе ризомы, уступает место иным семантическим локализациям, так и определенная конфигурация органов, актуализирующаяся в той или иной ситуации, сменяется новой, столь же временной и преходящей. В постмодернистской парадигме Т.Б.О. мыслится как "среда чистой интенсивности", — "нулевая интенсивность как принцип производства": когда "волна прокатилась" и внешняя сила прекратила свое действие, оформившийся в соответствующем аффективном состоянии временный орган "трогается с места" и (как прочитанное и разрушенное плато ризомы) "располагается где-то еще" (Делез). В этом отношении Т.Б.О. принципиально процессуально и не имеет того, что можно было бы назвать массой покоя: "тело без органов непродуктивно, но оно тем не менее производится на своем месте и в свое время... в качестве тождества производства и продукта" (Делез, Гваттари). Указанное совпадение в Т.Б.О. субъекта и объекта организации позволяет интерпретировать данный процесс в качестве самоорганизационного: Т.Б.О. — "это некая инволюция", но "инволюция творческая и всегда современная". В этом плане Делез и Гваттари сравнивают Т.Б.О. с субстанциальным началом ("имманентная субстанция в Спинозовском смысле слова"), в то время как конкретные версии телесной конфигурации ("частичные объекты") интерпретируются как модусы. Одним из важнейших моментов самоорганизации телесности выступает, таким образом, его детерминированность посредством процессов, происходящих на уровне самой телесности (ср. у Ницше: "телесные функции принципиально в миллион раз важнее, чем все красивые состояния и вершины сознания: последние представляют собой лишь украшение, поскольку не являются орудиями для... телесных функций"). Это означает, что Т.Б.О. может интерпретироваться как не кибернетическая, но синергетическая система: его конфигурирование не предполагает реализации централизованных команд извне (из центра), — оно сопоставимо с феноменом самоорганизации, и "аффективность" в этой системе отсчета выступает аналогом неравновесности. "Аффект" как предельный пик интенсивности может быть сопоставлен с зафиксированными современным естествознанием процессами, протекающими в режиме *blow up* ("с обострением"), т.е. задающими экстремальные показатели того или иного параметра внешних по отношению к изучаемой системе условий. Практически аналогичные идеи относительно роли аффекта были высказаны в рамках экспериментальной психологии: П.Фресс и Пиаже отмечают, что "сильная эмоциональная ситуация является ... агрессией против организма. Мобилизация энергетических ресурсов организма в этом случае столь велика, что... возбуждение приводит к "биологическому травматизму", характеризующемуся нарушением функционирования органов". В данном случае аффективная этиология конкретной конфигурации телесности демонстрирует свой диссипативный характер, черпая энергию своего формирования из диссипации энергии (энергетических "потерь" организма). Подобно тому, как наложение друг на друга имманентной телу "волны интенсивности" и "внешней силы" (Делез) порождает импульс ощущения, намечая тем самым в теле "зоны" или "уровни" ситуативно актуальных органов, аналогично и в предлагаемой синергетикой методологии описания нелинейных сред "неоднородности сплошной среды" генерируются во встречном действии двух факторов: внутреннего эволюционного импульса "открытой среды" и внешнего воздействия (И.Пригожин, Г.Николис). Такие процессы, с точки зрения синергетики, актуализируют те или иные "организационные порядки" среды, т.е. нестационарные структуры, конституирующие определенность и целостность системной конфигурации среды на определенный момент, однако не открывающие возмож-

ности для установления в среде равновесного состояния, которое могло бы быть описано с помощью динамических закономерностей (ячейки Бернара, вихри Тейлора, так называемые "кристаллы горения" и т.п.). Сложившаяся на тот или иной момент конфигурация Т.Б.О. задается распределением временных органов на его поверхности как проницаемой для внешней среды мембране. Собственно, Т.Б.О. и представляет собою "скользящую, непроницаемую и натянутую поверхность" (Делез, Гваттари). В этом контексте Делез формулирует идею "картографии тела", в рамках которой "долгота" (*longitudo*) оп-

ределяется как процессуальность телесного бытия, а "широта" (latitudo) — как "общность аффектов", т.е. "интенсивное состояние", переживаемое в определенный момент тем или иным телом. Такая конфигурация могла бы рассматриваться как организм (а именно — организм временный и диссипативный), если бы за этим термином не закрепилась в культурной традиции претензия на финальную определенность и эволюционную константность тела. Между тем, для Делеза и Гваттари подобное образование выступает не как финально структурированное тело, но, напротив, — как лишь ситуативно значимая и принципиально преходящая версия его конфигурации: "организм — вовсе не тело... но лишь некий страт на живом теле, т.е. феномен аккумуляции... навязывающий телу без органов всевозможные формы, функции, связи, доминирующие и иерархизированные организации, организованные трансценденции — чтобы добыть из него какой-то полезный труд". И в силу сказанного в каждый конкретный момент времени "имеет место конфликт" между телесностью как таковой (см. **Телесность**) и Т.Б.О.: "сцепления, производство, шум машин невыносим телу без органов". В сравнении с телом, обладающим такой плюральной и подвижной "картографией", организм оценивается Делезом не как "жизнь", но как "темница жизни", ибо окончательно ставшее состояние тела означает его смерть (ср. у Р.Барта в контексте презумпции "смерти Автора": связать текст с определенным автором и придать ему тем самым трансцендентный по отношению к самой текстуальной реальности смысл — значит "застопорить письмо"). Как децентрированный текст (см. Ацентризм) не предполагает глубинного смысла и аксиологически выделенной интерпретации, так и Т.Б.О. не может выступать обнаруживающим истинный смысл предметом истолкования: "интерпретировать тут нечего" (Делез). Подвергнутое языковой артикуляции (означиванию), Т.Б.О. принудительно наделяется определенной конфигурацией, т.е. становится "телом с органами" и утрачивает свой статус пустого знака: как пишет Р.Барт, "будучи аналитическим, язык схватывает тело, только если оно раздроблено; целостное тело — вне языка; единственное, что достигает письма, — это куски тела". Последнее, таким образом, выступает, по словам Делеза, как "современность непрестанно созидаящей себя среды". Организм же, по оценке Делеза и Гваттари, в принципе не может быть спонтанен, — "наш организм создаваем... в лоне... производства, в самом этом производстве тело страдает от такого устройства, страдает от того, что оно не организовано по-другому". В отличие от организма, Т.Б.О. как актуальная бесконечность ("современность взрослого" — Делез и Гваттари — "обладает лишь интенсивной реальностью", которая наполняет его "радостью, экстазом, танцем", высвобождая для осуществления все "возможные аллотропические вариации" (Делез). В этом отношении Т.Б.О., как бесконечное "путешествие на месте", открывает неограниченный простор для самореализации свободы, снимая с телесности "путы" и "клетки" конечной "органической организации органов" (Делез и Гваттари). Любая конкретность телесной организации выступает как насилие над вариативностью Т.Б.О.: "тело страдает от того, что оно... вообще организовано" (Делез и Гваттари). Однако никакая принудительная каузальность не может пресечь присущий Т.Б.О. потенциал плюральности: "оно сохраняет текучий и скользящий характер". Подобная пластичность, позволяющая Т.Б.О. противостоять натиску внешних принудительных детерминант, обусловлена его принципиальной аструктурностью, аморфностью, децентрированной хаотичностью: "машинам-органам... связанным, соединенным или отключенным потокам оно противопоставляет недифференцированную аморфную текучесть" (Делез, Гваттари). Индивидуальная свобода, по Делезу и Гваттари, с необходимостью предполагает освобождение от навязанной конкретности тела, подобно тому, как "шизоязык" снимает оковы с вербального самовыражения: "там, где психоанализ призывает: \"Стойте, найдите снова свое Я\", нам следовало бы сказать: \"Идем дальше, мы еще не нашли свое тело без органов\"". Реально современной культурой достигнут высокий уровень свободы в данной сфере (от бодибилдинга и силиконопластики до смены цвета кожи и трансвестизма), что открывает неизвестный ранее "простор для всевозможных экспериментов с телом. Утратив постоянство форм, оно стало восприниматься изменчивым": отныне "тело не судьба, а первичное сырье, нуждающееся в обработке" (А.Генис). Интерпретационный потенциал понятия "Т.Б.О." очевидно обнаруживает себя в постмодернистской аналитике текстов неклассической художественной традиции (де Сад, Малларме, Лотреамон, Дж.Джойс и др.); объяснительные возможности данной семантической фигуры с успехом апплицируются на самые различные феномены внефизиологической сферы (капитал, мода и др.). (См. также Тело, Телесность.)

М.А. Можейко

1078

ТЕОДИЦЕЯ (фр. theodicee от греч. theos — бог и dike — справедливость)

ТЕОДИЦЕЯ (фр. theodicee от греч. theos — бог и dike — справедливость) — 1) теологическая проблема аксиологического совмещения презумпции благодати Творца, с одной стороны, и очевидности того факта, что "мир во зле лежит", — с другой, т.е. проблема оправдания Бога в контексте презумпции несовершенства мира. Если политеизм мог возложить ответственность за мировое зло на игру космических сил (античная религия, например), то уже монолатрия, предполагающая возвышение одного из божеств над остальным пантеоном, практически ставит проблему Т. (например, диалог Лукиана "Зевс уличаемый", датируемый 2 в.). Однако в собственном смысле этого слова проблема Т. конституируется в контексте религий теистского типа, ибо поскольку в семантическом пространстве теистского вероучения абсолютность Бога

осмысливается в плоскости понимания Бога как Абсолюта (в строго последовательном монотеизме Бог не только един, но и единственен — как в смысле отсутствия дуальной оппозиции его света с темным богом, так и в смысле демиургичности, творения мира из ничего, что предполагает отсутствие материи как темной и несовершенной субстанции творения), постольку Бог оказывается референтно последней инстанцией, несущей всю полноту ответственности за свое творение, что чрезвычайно остро артикулирует проблему Т. в рамках теологии. В контексте христианства (при достаточно раннем рефлексивном осознании означенной проблемы) Т. как концептуальный и доктринальный жанр оформляется в 17—18 вв.; термин закрепляется после трактата Лейбница "Опыт теодицеи о благодати Бога, свободе человека и происхождении зла" (1710), где мир оценивался как "совершенное творение" Бога, допускающего существование зла ради своего рода эстетического разнообразия. В православной традиции проблема теодицеи тесно связана с антропо- и этнодицеей (В.С.Соловьев, Флоренский), что детерминировано введением в проблематику богословия задач обоснования православия как "истинной веры" посредством обоснования его особого исторического призвания и мессианского предназначения. Существует большое разнообразие версий Т. (интерпретация зла как посланного человеку испытания, трактовка зла как наказания человечества за грехи и др.), но, так или иначе центральной темой Т. является тема обоснования и защиты идеи предопределения. Выступая одной из значимых проблем в культуре классического типа, в контексте постнеклассической культуры (даже на уровне богословия) проблема Т. теряет свою значимость, поскольку в контексте отказа от метафизических по своему характеру и в силу этого жестко дедуктивных и ригористических "метанарративов" (см. **Закат метанарративов, Метафизика, Постмодернизм**) не может быть конституировано однозначных аксиологических матриц для диалектического противопоставления добра и зла (см. **Бинаризм, Этика**). В силу этого проблема Т. утрачивает не только актуальность, но и основания своего проблемного статуса: по оценке Фуко, если ранний Ницше еще задавался вопросом "следует ли приписывать Богу происхождение зла", то зрелого Ницше этот вопрос лишь "заставляет улыбнуться".

М.А. Можейко

"ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ. СТРУКТУРА, ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ"
(Москва, 2000) — работа Степина, в которой представлена оригинальная
концепция структуры и генезиса теоретического знания,

"ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ. СТРУКТУРА, ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ" (Москва, 2000) — работа Степина, в которой представлена оригинальная концепция структуры и генезиса теоретического знания, разработанная автором в 1960—1990-х. Развитие концепции было начато Степиным в период перехода отечественной философии науки от обсуждения онтологической проблематики философии естествознания к логико-методологическому анализу строения и динамики научного знания. Оно было осуществлено в русле синтеза идей историзма, системного анализа и деятельностного подхода. Степин рассматривает научное знание как исторически развивающуюся систему, погруженную в социокультурную среду и характеризующуюся переходом от одного типа саморегуляции к другому. Такая интерпретация научного знания выступила основанием постановки автором проблемы исторической изменчивости всех основных компонентов научного знания, начиная от уровня эмпирических фактов и теорий и заканчивая методами науки, ее целевыми и ценностными установками, выражающими определенный тип научной рациональности. Анализ внутренней динамики науки в концепции Степина тесно связан с анализом социокультурной обусловленности научного знания и выявлением конкретных каналов, позволяющих установить взаимообусловленность внутренних и внешних факторов в развитии науки. Тем самым был преодолен односторонний подход экстернализма и интернализма к интерпретации науки, а сама научная рациональность обнаружила новые измерения, открывающие возможности для диалога различных культурных традиций и поиска новых мировоззренческих ориентиров цивилизационного развития. Обсуждение проблем в "Т.З.С., И.Э." начинается с рассмотрения природы научного познания в его социокультурном измерении. Автор разработал представление о типах цивилизационного развития — традиционном обществе и техногенной цивилизации, эксплицируя их базисные ценности. На основе анализа конкретного материала обосновывается идея, что научная рациональность и научная деятельность обретают приоритетный статус только в системе ценностей техногенной цивилизации. Степин прослеживает как возникают предпосылки теоретического знания в традиционных культурах, различая

преднауку и науку в собственном смысле слова. На этапе преднауки первые образцы теоретического знания представлены философскими знаниями как его единственной формой. Переход от преднауки к собственно науке, по мнению автора, привел к становлению *научного теоретического знания*, которое в последующем становится репрезентантом *теоретического* в культуре. Обращаясь к конкретному материалу истории науки, автор показывает, что теоретический способ исследования вначале утвердился в математике, затем в естествознании, технических и социально-гуманитарных науках. Каждый этап в развитии теоретического знания при этом был связан не только с внутренней логикой развертки идей, но имел отчетливо выраженную социокультурную размерность. Становление математики как теоретической науки было

связано с укоренением в культуре античного полиса ценностей публичной дискуссии, идеалами обоснования и доказательности, позволяющими отличить знание от мнения; предпосылками экспериментально-математического естествознания, возникающими в эпоху Ренессанса, Реформации и раннего Просвещения послужили мировоззренческие универсалии техногенной культуры, а именно: понимание человека как деятельного, активного существа; деятельности как творческого процесса, позволяющего установить власть человека над объектами; рассмотрение любого вида деятельности как ценности; трактовка природы как своего рода поля объектов, противостоящих человеку; понимание целей познания как рационального постижения законов природы. Стимулами формирования технических наук с присущим им теоретическим уровнем исследования выступали, в частности, потребности в изобретении и тиражировании принципиально новых инженерных устройств, необходимых в связи с интенсивным развитием промышленного производства. Предпосылками становления социально-гуманитарных наук выступали относительно быстрые трансформации социальных структур в эпоху индустриализма, укоренение отношений "вещной зависимости", пришедших на смену "личной зависимости", возникновение новых типов дискурсов, объективирующих человеческие качества и др. Наука, возникнув в культуре техногенной цивилизации, согласно Степину, имеет свои отличительные признаки. Применяв деятельностный подход к анализу научного познания, автор выделяет специфические особенности научного познания, отличающие его от других форм познавательного отношения человека к миру, в том числе и от обыденного познания. К ним относятся следующие: а) установка на исследование законов преобразования объектов и реализующая эту установку предметность и объективность научного знания; б) способность науки выходить за рамки предметных структур наличных видов и способов практического освоения мира и открывать человечеству новые предметные миры, его возможной будущей деятельности; в) укоренение в науке особого способа порождения знаний, при котором модели предметных отношений действительности создаются "сверху" по отношению к практике; г) выработка наукой специального языка, пригодного для описания его объектов, необычных с точки зрения здравого смысла; д) наличие особых средств практической деятельности; е) особенность метода познавательной деятельности; ж) системный, обоснованный характер знания как продукта научной деятельности; з) специфические особенности субъекта научной деятельности, ориентированного на овладение не только средств и методов исследования, но и на усвоение системы ценностных ориентации и целевых установок. Наука, рассматриваемая в "Т.З.С., И.Э." как исторически эволюционирующий феномен, в своих развитых формах предстает как дисциплинарно организованное знание, в рамках которого каждая отрасль знания обладает относительной автономностью и взаимодействует с другими. В качестве единицы методологического анализа автор предлагает рассматривать научную дисциплину. Структура знаний научной дисциплины представлена взаимосвязями теорий разной степени общности — фундаментальными и частными, их взаимосвязями между собой и со сложно организованным эмпирическим уровнем, а также с основаниями науки. Именно основания науки выступают в качестве системообразующего фактора научной дисциплины. В структуре оснований науки Степин выделяет: научную картину мира, репрезентирующую предмет исследования в его основных системно-структурных характеристиках; идеалы и нормы исследования (идеалы и нормы описания и объяснения, доказательности и обоснования, идеалы строения и организации знания) и философские основания науки. Последние обосновывают научную картину мира и идеалы и нормы исследования и позволяют вписать научные знания в культуру соответствующей исторической эпохи. Основания науки в концепции автора выступают особым звеном, которое одновременно принадлежит к внутренней структуре науки и ее инфраструктуре, которая устанавливает связь науки с культурой. Основания науки включают как дисциплинарную, так и междисциплинарную компоненту. Междисциплинарная компонента представлена общенаучной картиной мира как особой формой синтеза знаний о природе и обществе, а также тем слоем содержания идеалов и норм исследования и философских оснований науки, в которых выделяются инвариантные характеристики научности, принятые в ту или иную историческую эпоху. Введение представлений о внутридисциплинарной и междисциплинарной компоненты позволило автору показать, что теоретическое

1080

знание функционирует и развивается за счет внутридисциплинарных и междисциплинарных взаимодействий. В "Т.З.С., И.Э." представлена авторская концепция структуры научной теории. По мысли Степина, содержательная структура теории определяется системной организацией идеализированных (абстрактных) объектов (теоретических конструкторов). В системе абстрактных объектов научной теории автор выделяет особые подсистемы, построенные из набора базисных конструкторов, которые в своих связях образуют теоретические модели исследуемой реальности. Относительно этих моделей формулируются теоретические законы. Такие модели, составляющие ядро теории, автор называет *теоретическими схемами* и предлагает отличать их от аналоговых моделей, выступающих своего рода "строительными лесами" научной теории и не входящими в ее состав. В развитой теории предлагается выделять *фундаментальную и частные теоретические схемы*. Относительно фундаментальной теоретической схемы формулируются базисные законы теории; относительно частных теоретических схем формулируются законы меньшей степени общности, выводимые из базисных. Теоретические схемы взаимодействуют с научной картиной мира и эмпирическим материалом и отображаются на них. Результат этого отображения фиксируется в виде

особых высказываний, которые характеризуют абстрактные объекты теории и в терминах картины мира, и в терминах идеализированных экспериментов, опирающихся на реальный опыт. Последние высказывания автор называет *операциональными определениями*. Связи математического аппарата с теоретической схемой, отображенной на научную картину мира, создают возможность семантической интерпретации, а связь теоретической схемы с опытом — эмпирической интерпретации. В рамках представленной концепции проблема становления теории, равно как и ее понятийного аппарата, предстает в качестве проблемы генезиса теоретических схем, создаваемых вначале в качестве гипотез, а затем уже обосновывающихся опытом. Автор выделяет два способа формирования гипотетических моделей: 1) за счет содержательных операций с понятиями и 2) за счет выдвижения математических гипотез. Обоснование гипотетических моделей опытом предполагает, что новые признаки абстрактных объектов должны быть получены в виде идеализации, опирающихся на те измерения и эксперименты, для объяснения которых создавалась модель. Такую процедуру автор называет *конструктивным обоснованием теоретической схемы*. Введение этой процедуры во многом способствовало уточнению механизмов развития научных понятий, открывало возможность проверки непротиворечивости теоретического знания, давая возможность обнаружить скрытые парадоксы в теории еще до того, как они могли

быть выявлены в ходе развития познания, а также позволяло решить проблему генезиса "парадигмальных образцов" теоретических задач. Рассматривая науку в ее динамике, Степин показывает, что в этом процессе меняется стратегия теоретического поиска. Эти изменения предполагают трансформацию и перестройку оснований науки. Сама же перестройка оснований науки предстает как научная революция. Автор акцентирует внимание на двух типах революционных изменений в науке. Первый связан с внутридисциплинарным развитием знания, когда в сферу исследования включаются новые типы объектов, освоение которых требует изменения оснований соответствующей научной дисциплины. Второй возможен благодаря междисциплинарным взаимодействиям, основанным на "парадигмальных прививках" — переносе представлений специальной научной картины мира, а также идеалов и норм исследования из одной научной дисциплины в другую. Такая трансляция парадигмальных принципов и установок способна вызвать изменение оснований науки без обнаружения парадоксов и кризисных ситуаций, связанных с ее внутренним развитием. Автор рассматривает научные революции как своего рода "точки бифуркации" в развитии знания, когда обнаруживается "созвездие" возможностей последующего развития. Реализуются из них те направления, которые не только обеспечивают определенный "сдвиг проблем", если использовать терминологию Лакатоса, но и вписываются в культуру соответствующей исторической эпохи, согласуясь с мировоззренческими универсалиями. В периоды научных революций из нескольких потенциально возможных линий будущей истории науки культура отбирает те, которые лучше соответствуют ее фундаментальным ценностям и мировоззренческим структурам, доминирующим в данной культуре. В развитии науки Степин выделяет такие периоды, когда меняются все компоненты оснований науки. Эти периоды автор "Т.З.С.,И.Э." называет глобальными научными революциями. В истории естествознания выделяются четыре такие революции. Первая — революция 17 в., которая ознаменовала собой становление классического естествознания; вторая определила переход к дисциплинарно-организованной науке (конец 18 — первая половина 19 в.). Первая и вторая глобальные революции в естествознании протекали как формирование и развитие классической науки и ее стиля мышления. Третья глобальная научная революция была связана с преобразованием этого стиля и становлением нового, неклассического естествознания (конец 19 — середина 20 в.). В последней трети 20 в. произошли радикальные изменения в основаниях науки, которые позволяют говорить о четвертой глобальной научной революции, в ходе которой начала складываться постнеклассическая наука. В эпохи глобальных

1081

революций, когда перестраиваются все компоненты оснований науки, происходит изменение типа научной рациональности. Автор выделяет три исторических типа научной рациональности. Это — *классическая рациональность* (соответствующая классической науке в двух ее состояниях — дисциплинарном и дисциплинарно-организованном); *неклассическая рациональность* (соответствующая неклассической науке) и *постнеклассическая рациональность*. *Классический тип научной рациональности* акцентирует внимание на объекте и стремится элиминировать все, что относится к субъекту, средствам и операциям его деятельности. Такая элиминация является условием достижения объективно-истинного знания о мире. И хотя цели и ценности науки, определяющие стратегии и способы фрагментации мира на этом этапе детерминированы мировоззренческими установками, доминирующими в культуре, классическая наука явно не осмысливает эти детерминации. *Неклассический тип научной рациональности* учитывает связь между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности, а экспликация этих связей рассматривается в качестве необходимого условия объективно-истинного описания и объяснения мира. Вместе с тем связи между внутринаучными и социальными ценностями и целями по-прежнему остаются вне сферы рефлексии. *Постнеклассический тип научной рациональности* расширяет поле рефлексии над деятельностью. Он предполагает соотнесенность знаний об объекте не только со средствами и операциями деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами. Причем связь когнитивных и социальных целей и ценностей предстает в отчетливой форме. Рассматривая взаимосвязь типов научной рациональности, Степин отмечает, что возникновение нового типа рациональности не отрицает тех типов рациональности, которые

предшествовали ему, но ограничивает поле их действий. В "Т.З.С.,И.Э." показано, что с появлением нового типа рациональности меняются мировоззренческие аппликации науки. Если классическая и неклассическая рациональность находили опору только лишь в ценностях техногенной цивилизации, то постнеклассическая рациональность расширяет поле возможных мировоззренческих смыслов, с которыми коррелируют ее достижения. Она оказывается включенной в современные процессы решения глобальных проблем, выбора стратегий выживания человечества, поиска новых мировоззренческих ориентации цивилизационного развития. Постнеклассическая рациональность обнаруживает соразмерность достижениям не только культуры техногенной цивилизации, но и идеям, получившим развитие в иных культурных традициях, становясь при этом фактором кросскультурного взаимодействия Запада и Востока.

Л.Ф. Кузнецова

"ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ИСТОРИОГРАФИИ" ("Teoria e storia della storiografia", 1917) — работа Кроче,

"ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ИСТОРИОГРАФИИ" ("Teoria e storia della storiografia", 1917) — работа Кроче, содержащая изложение его методологии исторического познания, обосновывающая неразрывность связи истории и философии как "абсолютного историцизма". Текст был написан в 1912—1913, издан отдельной книгой на немецком языке в 1915, в 1917 — на итальянском как завершающий четвертый том "Философии духа" (т. 1 — "Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика", 1902; т. 2 — "Логика как наука о чистом понятии", 1909; т. 3 — "Философия практики", 1909). В 1927 к тексту работы были добавлены "Маргиналии". Структурно работа состоит из двух частей. Первая часть "Теория историографии" (содержит 9 глав) с примыкающими к ней "Маргиналиями" (3 приложения) призвана утвердить принципы новой историографии как противостоящей позитивистским методологическим установкам и исходящей из круга идей Вико и Гегеля, переинтерпретированного в ключе неогегельянства. Конституирующая идея работы, задающая ее органическое единство с остальными частями "Философии духа" — трактовка действительности как процесса саморазвития духа, индивидуализирующегося в исторических явлениях. Философия как учение о духе есть в этом смысле история становления процесса самопознания духа, а тем самым и творения действительности. Индивид, творя историю, переживает и переосмысливает прошлое в настоящем, соотнося интуицию единичного со всеобщим. Философия как история есть предпосылка действия, что требует трактовать историю как историю современности. Понимание и объяснение исторических событий всегда находится внутри самого процесса мышления, тесно связано с личностью мыслящего его историка, ведомого "волей Провидения" и руководствующегося своими нравственно-религиозными установками и идеями (главной из которых для самого Кроче является идея свободы, понимаемая в духе его либералистских политических взглядов). Вторая часть работы — "Вокруг истории историографии" (8 глав) — посвящена анализу его видения становления европейской исторической мысли. "Т.И.И." Кроче начинает с анализа того, чем не может являться современно понятая историография. Ключевым для него является понятие современности. История современна в той мере, в какой факт, из которого она творится, живет в душе историка (при этом историк "должен иметь в своем распоряжении удобопонятные документы"; историю можно построить "только на документах, либо на пересказах, ставших документами"). Настоящее есть основа исследования фактов минувшего: "они входят в нынешнюю жизнь и откликаются на нынешние, а не былые интересы". Современность — внутреннее свойство всякой истории, она рождается в мысли и во-

1082

площается в письмо и в этом качестве, как духовный акт, лежит вне времени (вне прошлого и будущего), но всегда находится в единстве с жизнью (дающей импульс к толкованию документа). "...Всякая история в отрыве от живых документов есть лишь пустое изложение, лишенное достоверности именно в силу своей пустоты". В этом смысле историю необходимо отличать от хроники. Выхолощенная, сведенная к пустым толкованиям история, скрепленная актом воли, репрезентирующая невозвратимое прошлое, и есть хроника. При этом "историю и хронику нельзя считать двумя формами истории, которые либо независимы друг от друга, либо одна подчинена другой. Это два различных духовных *подхода*. История жива, хроника мертва, история всегда современна, хроника уходит в прошлое, история — преимущественно мыслительный, хроника — волевой акт. Всякая история превращается в хронику, если не подлежит осмыслению, а лишь регистрируется с помощью абстрактных слов, некогда служивших конкретным средством ее выражения". Отсюда парадокс — сначала история, потом хроника. "Сначала живое, потом мертвое. А утверждать, будто хроника породила историю, все равно что вести происхождение живого человека от трупа, который в той же мере является останками жизни, в какой хроника является останками истории". Элементами же исторического синтеза, ее подлинными источниками являются документ и критика, жизнь и мысль. "История, чьи источники находятся вне ее, — чистейшая химера, и ее надобно отбросить наряду с химерой истории, которой предшествует хроника". Однако минувшая (пустая) история способна возродиться, если того потребует сама жизнь. Дух в каждый отдельно взятый момент и творит историю, и сотворяется ею. "То есть несет в себе всю историю и совпадает в ней с самим собой. Смена забвения в истории воскрешением не что иное, как жизненный ритм духа". В этом же ключе историю следует отличать от псевдоисторий. Речь

идет прежде всего о том, что можно, согласно Кроче, обозначить как филологическую историю (в качестве частного случая которой и может быть рассмотрена хроника). "Филологическая история сводится к слиянию многих книг или их частей в новую книгу, т. е. к процессу, который в нашем языке определяется термином "компиляция". Причем компиляции нередко приносят пользу — избавляют от труда перерывать горы книг, — однако никакой исторической мысли не содержат". Филологическая история обращается с источниками как с вещью, при этом пытаясь убедить себя и других в том, что "изложение или процитированный документ и есть твердая почва истины". Тем самым она, как и хроника, ищет достоверность не внутри себя, а в авторитете, на который можно сослаться. "...Филологическая история может быть *верной*, но не может быть *истинной*". Иной де-

фективной формой истории, согласно Кроче, является поэтическая история, в которой заинтересованность мысли подменяется заинтересованностью чувства, а логическая последовательность — эстетической. "Поскольку история не что иное, как история духа, а дух не просто ценность, но единственная ценность, то история не может быть историей ценностей; и, коль скоро именно в историографическом сознании дух выявляет себя как мысль, то главная ценность историографии есть ценность мысли. Именно по этой причине определяющий принцип историографии не может быть, что называется, ценностью "чувства": чувство есть жизнь, а не мысль, и когда эта жизнь находит выражение, еще не обузданное мыслью, тогда получается поэзия, а не история". Здесь факты выявляются в их связях, а придумываются. Ошибка же состоит не в том, что она делает, а в том, на что она претендует, т.е. в претензии на статус истории. Особняком по отношению к псевдоисториям, но типологически близка к ним, согласно Кроче, так называемая ораторская или риторическая история, подчиненная практическим целям (проповедь, воспитание и т.д.). С этой историей поэтому нельзя полемизировать, но можно относиться к теории этой истории. То же, что называют тенденциозной историей есть, по Кроче, история либо поэтическая, либо практическая (риторическая). Все эти псевдоистории неуничтожимы, т.к. представляют собой "не что иное, как негативный или диалектический момент духа, необходимый для конкретизации момента позитивного, для реальности духа". Заблуждение, по Кроче, не Калибан, а, скорее, Ариэль, который "дышит, где хочет, зовет и волнует, но неуловим, ибо нематериален". Другая опасность, кроме псевдоисторий, подстерегающая историю как современность (как познание вечного настоящего) — призрак ("претензия") всеобщей истории, претендующей на создание общей картины всех деяний рода человеческого. "...Всякому непредубежденному взгляду, без опоры на логические выкладки, очевидно, что любая из "всеобщих историй", если она подлинная, является самой что ни на есть "частной историей", которая вызвана к жизни частным интересом, посвящена частной проблеме и содержит факты, отвечающие только этому интересу и способствующие разрешению только этой проблемы". Идея всеобщей истории может быть репрезентирована для различных эпох тремя именами — Полибия, Августина Блаженного и Гегеля. С точки зрения Кроче, "история всегда является *частной* и всегда *специальной*, и как раз эти два определения представляют собой подлинную и конкретную *всеобщность*, подлинное и конкретное *единство*". Однако отвержение всеобщей истории не означает отвержение познания всеобщего в истории. "Частное и конечное в своей частности и конечности детерминировано мыслью, а потому одновременно

1083

познается как всеобщее в форме частного. Конечное и частное в чистом виде существуют только как абстракции... История — это мысль, и следовательно, мысль о всеобщем, о всеобщем в его конкретности и оттого в его детерминированности частным. Нет явления, сколь бы незначительным оно ни казалось, которое можно было бы воспринять (т.е. пережить и осмыслить) иначе, как явление всеобщее". Обращаясь ко всеобщему в этом смысле слова, исходя из современности, история сливается с философией, снимая дуализм имманентного и трансцендентного в последней. Соответственно и философия в этих новых отношениях "не может быть ничем иным, как *методологическим моментом Историографии*, разъяснением основных категорий исторического суждения или основных понятий исторического толкования". История, становясь актуальной историей, освобождается "от боязни не познать всего" ("оно не познано только потому, что уже было или еще будет познано"), а философия, становясь исторической философией, избавляется "от отчаяния перед лицом вечно недостижимой, конечной истины", в обоих же случаях происходит освобождение от призрака "вещи в себе". Трансцендентная точка зрения на реальность представлена, согласно Кроче, в так называемой "философии истории". Имманентная, как противоположная первой, — в так называемом "детерминизме" (он же — натурализм). При этом вторая точка зрения с неизбежностью воспроизводит первую в своем непреодолимом стремлении отыскать "истинную (последнюю) причину". Следовательно и натурализм "всегда стремится увенчать себя философией истории". "И напротив, — продолжает Кроче, — всякий философ истории является натуралистом в силу своего дуализма, ибо мыслит понятиями Бога и мира, Идеи и факта, внешнего или подчиненного этой Идее; царства целей и подвластного ему царства причин, града небесного и града земного, всегда в той или иной степени сатанинского". Собственно же "философия истории" носит самоочевидный поэтический характер, будучи подчинена идеям воплощения либо этноцентризма, либо стремления к царству Свободы, либо еще какой-нибудь идеи. Избавившись же от призраков "философии истории" и "детерминизма", мы вновь оказываемся перед некоей суммой бессвязных фактов. "Методическое сомнение прежде всего наведет нас на мысль о том, что эти факты суть *недоказанное предположение*, и заставит выяснить, возможно ли его доказать; а пустив в ход

пробный камень доказательства, мы в конце концов придем к выводу, что *этих фактов в действительности не существует*". Факты оформляются духом. "Причина и цель факта, осмысленного в его конкретности, могут находиться только внутри и никогда вне этого факта, они совпадают с его реальным количеством или с его качественной реальностью.

Поскольку (заметим мимоходом) определение факта как *реального, но с неведомой природой*, констатированного, но непознанного, — опять-таки иллюзия натурализма (предвестница еще одной иллюзии — "философии истории"): в мысли действительность и качество, существование и сущность — одно целое, и нельзя объявить факт реальным, не зная, что это за факт. т.е. одновременно не квалифицируя его". Осмысливание данного факта в его конкретности есть переживание постоянного возникновения развертывания нашей исторической мысли при одновременном прояснении истории историографии в ее таком же постоянном развертывании. В этом смысле мы не больше греков знаем о "причинах" цивилизации или о Боге (богах), но теорию той же цивилизации мы знаем куда как лучше греков. Вывод, сделанный Кроче из этой части его анализа гласит: "...Нет ни философии, ни истории, ни философии истории, а есть история, являющаяся философией, и философия, являющаяся историей, заключенной в ней". Он предлагает заменить знаменитую максиму, гласящую, что "истории надлежит не *судить*, а *объяснять*", и она должна быть не *субъективной*, а *объективной*", на иную: "история должна высказывать суждения и обязана быть решительно субъективной". Суть ее заключается в том, чтобы превратить историю, которая была жизнью, в мысль, в которой нет больше места противоположностям воли и чувств. "Для истории нет хороших и плохих фактов, для нее все факты хороши, когда осмыслены во всей своей глубине и конкретике; в ней нет враждующих партий, в ней все входят в одну партию — в этом и состоит суть исторического взгляда". Лишь то, что "хранится и обогащается в ходе истории, и есть сама история, жизнь духа; прошлое живет лишь в настоящем, преображаясь в нем как его сила". Став настоящим, это прошлое "живо вечной жизнью", именно постольку, поскольку стало настоящим. "Освобожденная от рабского подчинения потусторонней воле и слепой естественной необходимости, от трансцендентности и ложной имманентности (которая в свою очередь есть трансцендентность), мысль воспринимает историю как творение человека, как продукт человеческого ума и стремлений; так возникает форма истории, которую мы назовем *гуманистической*". Она исходит из того, что: "Только та часть истории, которая занимается человеком, проницаема для разума и потому открывает возможность рациональных объяснений. Все, что идет от противного, может быть названо, но не объяснено: это материал для истории, а в лучшем случае для хроники". Творец этой истории — "дух в процессе его вечного самоопределения", "подлинная история — это история индивидуального в его всеобщности и всеобщего в его индивидуальности". История тем самым есть всегда история человека. В ней факты и периодизации имманентны порождая-

1084

щей их мысли, а история и акт мысли тождественны. Однако это тождество, которое есть различие. "Акт мысли есть сознание духа, идентичного сознанию, вследствие чего этот акт является актом самосознания. А самосознание привносит в тождество различие: различие субъекта и объекта, теории и практики, мысли и воли, общего и частного, воображения и ума, пользы и нравственности, иными словами, все возможные различия тождества при всех возможных исторических конфигурациях вечной системы различий — *perennis philosophia* [вечная философия]. Мысль — это суждение, а высказывать суждение значит различать, объединяя; и различие здесь не менее реально, чем тождество, а тождество — не менее, чем различие; они реальны не как две различные реальности, а как единая реальность, представляющая собой диалектическое единство (или диалектическое различие)". Тем самым, согласно Кроче, прогресс философии и прогресс историографии неотделимы друг от друга ("мысль осмысляет явления постольку, поскольку различает их в их особенности и потому не создает никакой иной истории, кроме истории идей, фантазий, политических действий, апостольских миссий и тому подобного"). "...Мысль всегда направлена на историю, на историю действительности, которая едина, и вне мысли нет ничего, поскольку природный объект, взятый именно как объект, есть не более чем миф, а в реальности своей он не что иное, как все тот же человеческий дух, который налагает свои схемы на прожитую и осмысленную историю или на оставленные ею следы". Изменение понимания философии влечет за собой и изменение представления о предназначении философа. Изживается "образ философа, блаженствующего в Абсолюте", а "с исчезновением философа "вообще" канет в Лету теолог или метафизик, он же Будда или "пробужденный". Вторую часть своей работы "Вокруг истории историографии", посвященную становлению европейской исторической мысли, Кроче предваряет выявлением основных периодов этого становления через уточнение метода истории. Прделанный анализ позволяет сделать Кроче вывод о том, что "история историографии не является ни литературной историей, ни историей культурных, социальных, политических, нравственных, т.е. *практических* по своей природе, явлений. В силу самотождественности истории все они в ней присутствуют, но акцент делается не на практических манифестациях истории, а на ее субъекте — *историографической мысли*". Тем самым "история историографии есть история исторического мышления; в ней невозможно разграничить теорию истории и саму историю" ("мышление есть различение, в том числе самого мышления от чувства и воли, но — не мышления от него самого, ибо оно и есть принцип всякого различения"). "...Историк одновременно с *историческим фактом* всегда так или иначе осмысляет *теорию истории*. Но из этого вывода следует еще один: вместе с теорией истории он

осмысляет теорию всего, о чем он рассказывает. Ибо нельзя излагать, не понимая, а значит, не теоретизируя". Таким образом и анализ метода показывает, согласно Кроче, что нельзя развести историческое и философское мышление, которое в конкретном проявлении всегда едино. Но не держится такое разграничение и с точки зрения философии, "поскольку всем известно (во всяком случае, все это утверждают), что каждая эпоха имеет философию, ей присущую, философия — это само сознание эпохи и как таковое — ее история, хотя бы в зародыше; или, по нашему выражению, философия и история едины. А если они едины, то едины и история философии с историей историографии; вторая не только неотделима от первой, но даже не может быть подчинена ей, ибо составляет с нею единое целое". Отсюда становление европейской историографии Кроче связывает со становлением философии и преодолением мифологической истории в античной Греции, а затем ее развитием в Риме (Геродот, Фукидид, Ксенофонт, Полибий, Ливий, Тацит и др.). Античная история, как и античная философия, не выработала понятия духа, поскольку была натуралистичной. В ней не был решен вопрос о смысле истории. Даже самым крупным античным историкам не удалось обосновать автономию историографического труда. "Античную историографию не раз именовали "прагматической" — такова она и есть, как в древнем, так и в современном смысле слова, поскольку, во-первых, сосредоточена на земной или человеческой стороне фактов, в особенности на политике ("прагматика" Полибия), и, во-вторых, поскольку стремится приукрасить ее цветистыми рассуждениями и нравочениями ("аподиктика" того же историка-теоретика)". Средневековая историография ввела понятие духовности. Была создана церковная история, не история Афин или Рима, а история религии и церкви. "В античном мире такого быть не могло, ибо там истории культуры, или искусства, или философии не выходили за пределы эмпирики, тогда как предмет церковной истории — дух, с высоты которого она объясняет и оценивает факты". В христианстве история становится историей истины и признает только свой собственный закон — разум, рассудок, провидение. Возникает идея направленности истории и ее всеобщности как устремленности к Богу. Концептуально разработку средневековой концепции в целом была завершена уже Августином (через задание оппозиции градов земного и небесного и разработку эсхатологии) — "дальнейшие изменения вносили только инакомыслящие и еретики". В позднем Средневековье происходит становление светской историографии. "И все же Средневековые идеи сохраняют свое главенство даже среди сторонников империи и противников церкви;

1085

лишь немногие решаются на отрицание, форма которого колеблется между скептической и шутовской". Отрицание христианской трансцендентности взяла на себя эпоха Возрождения. Она обосновывала идею возвращения к античности — наиболее ярко в истории гуманистического типа (важно и то, что в эпоху Возрождения история заговорила на народных языках). "И все же вера в возможность возрождения не более чем иллюзия: ничто не возрождается таким, каким оно было, и ничто бывшее нельзя уничтожить; даже когда повторяешь мысль, высказанную в античности, ее приходится по-иному защищать от нового противника, и тем самым она сама становится иной". "Гуманизм" в этой перспективе выступает как новое имя для "человечества", которого античный мир не знал и которое впервые появилось в христианской средневековой мысли. В это же время сложилось и само представление о Средневековье как целостной эпохе, "разорвавшей античность и Возрождение. Тому же сознанию, что породило гуманизм, открылись и раздвинувшиеся границы мира, открылись народы, о которых не упоминается в Библии и ничего не знала античность..." Однако в целом в эпоху Возрождения сохранялся прагматический взгляд на историю, возвращается идея круговорота и роли Фортуны в истории. Следующий этап — Просвещение, осознававшее себя как эпоха Разума, культивирующая гуманитарность и идею прогресса. Возникает "философия истории", но основу мировоззрения составили естествознание и математика, а не история. В то же время Вольтер, наряду с идеей "философии истории", концептуализировал и идею критики, но она в данном контексте вела и к дискредитации прошлого — "прошлое утратило ценность или, точнее, сохранило ее исключительно как отрицательный пример". Просвещение заслужило даже название "антиисторической эпохи" ("антиисторический 18 век"). "Рационализм Возрождения был основным плодом уравновешенного, избегающего излишеств, гибкого, артистичного итальянского ума, а рационализм Просвещения — продуктом радикального, последовательного, склонного к крайностям, логического французского ума. [...] Триумфом и катастрофой Просвещения явилась Французская революция, она же стала одновременно катастрофой и катарсисом его историографии". Реакцией на эту историографию выступили ностальгическая и реставрационная ориентации романтизма, обе медиализированные. "Историография прочно переплелась с историческим романом, в котором и у родоначальника этого нового литературного жанра Скотта, и у его бесчисленных последователей из всех стран отразилась все та же ностальгия". Поэтизация прошлого несла в себе угрозу дисбаланса критики и идеала, однако обращение к нему позволило сформировать понятие развития (Просвещение обсуждало проблему прогресса, но не развития). В романтизме идея развития "переросла в общее убеждение, обрела плоть, последовательность, силу и власть", став центральным понятием "идеалистической философии, нашедшей свою кульминацию в гегелевской системе". История стала рассматриваться как процесс закономерного развития, причем это понятие стало распространяться и на античность, и на восточные культуры. "Понять историю как развитие значит понять ее как историю идеальных ценностей, ибо только они способны развиваться..." Одним из центральных в историографии становится понятие нации, а понятие

"национальность" приходит на смену "человечеству", "свободе", "равенству" и другим идеям прошлого века, утратившим весь свой недавний блеск". Через этот национализм универсализм обретает свое конкретное измерение, всеобщность проявляется теперь только в своих исторических воплощениях, в число которых входят и нации как продукты и одновременно факторы развития. "Рост национального сознания приводит к возрождению *европеизма*, который в предшествующую эпоху был оттеснен на задний план просветительским натурализмом и реакцией против исторических идей античности и христианства, хотя совершенно очевидно, что история, созданная европейцами, не может не быть "европоцентристской" и только в связи с развитием греко-римской, христианской и западной культур становятся для нас понятными культуры, следовавшие по иному курсу; история — это не выставка культур, где награждается самая примерная". Утверждение универсального статуса личности ведет к новой концепции биографического жанра. Главное же в историографии романтизма — "стремление к органическому соединению всех отдельных историй духовных ценностей: применительно к каждому народу и каждой эпохе между религиозными, философскими, поэтическими, художественными, правовыми, этическими явлениями устанавливается соответствие как между факторами единого процесса развития". Девиз историографии романтизма восходит, согласно Кроче, к Вико, потребовавшего объединения философии и филологии, слияния истины с достоверностью, идеи с фактом. "Благодаря всем этим достижениям новый век заслужил славное имя "века Истории", которую он обожествил и в то же время очеловечил как никогда прежде, которой присвоил центральную роль в жизни и мысли". Однако романтизм был и "злосчастным временем *философий истории*, трансцендентных историй", идеологизированных концепций и "всеобщих историй". Еще одна версия историографии — позитивистская. Она провозгласила приоритет фактов, разделение истории и философии (последней была противопоставлена социология как методология истории), ориентацию на удостоверение, а не на оценивание фактов, на их ней-

1086

тральность. Центральная фигура этой историографии — Л.Ранке, утверждавший, что не берется судить прошлое или давать советы на будущее, но может показать "как все было на самом деле". Отдавая должное позитивизму, Кроче свою программу новой историографии строит как его последовательное преодоление, возвращаясь к переформулировке ряда идей романтизма и преодолевая отвлеченность гегельянства.

В.Л. Абушенко

"ТЕОРИЯ ИНТУИЦИИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ" ("Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl", 1930) — первая работа Левинаса и первая фундаментальная интерпретация феноменологии Гуссерля во франкоязычной философии.

"ТЕОРИЯ ИНТУИЦИИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ" ("Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl", 1930) — первая работа Левинаса и первая фундаментальная интерпретация феноменологии Гуссерля во франкоязычной философии. В предисловии и семи главах — "Натуралистическая теория бытия и метод философии", "Феноменологическая теория бытия: безусловная экзистенция сознания", "Феноменологическая теория бытия: (продолжение). Интенциональность сознания", "Теоретическое сознание", "Интуиция", "Интуиция сущностей", "Философская интуиция" — Левинас изложил свое понимание концепции Гуссерля, ее исторических и методологических предпосылок, а также прогнозируемых последствий для философии в целом. Феноменологическая философия Гуссерля представляла для Левинаса воплощение нормативного состояния традиционной европейской философии, стандартами которого был очерчен круг вопросов, ставших впоследствии предметом критического анализа. Феноменология преследует одну цель: возратить мир объектов — объектов восприятия, науки или логики — в конкретные отношения нашей жизни и на этом основании понять их. Именно на это направлены, по мнению Левинаса, нозтико-нозматические анализы Гуссерля. Автор "Т.И.вФ.Г." рассматривает гуссерлевскую концепцию различения в сознании "с одной стороны, содержания основных мыслей, с другой — актов, которые их воодушевляют". Он признает, что нозма сознания — осознаваемое, коррелирующее с ноззой как субъективной стороной интенциональности (способом данности интенционального предмета сознания), которая продуцирует содержание основных мыслей, — не имеет ничего общего с объектом сознания. Отношение ноззы к нозме "не может интерпретироваться как связь сознания с его интенциональным объектом", — соглашается Левинас с Гуссерлем. Он принимает гуссерлевскую трактовку нозмы именно как объекта бытия, а не как объекта сознания. Конкретное бытие не является тем, что существует для одного единственного сознания. Ограничение сферы конституирования объектов индивидуальным сознанием его означает, согласно Левинасу, гипостазирование мира абстракций, но не постижение объектов самих по себе. Восприятие невозможно без своего коррелята, "того, что воспринимается как воспринимаемое"; воображение невозможно без воображаемого; желание — без объекта желания и т.д., т.е. *cogito* в феноменологии принимается только со своим *cogitatum*. Интенциональная модель сознания как формализация "естественной установки" экспонирует обращенность человека к миру, полагая этот мир существующим. "Размышляя о себе и воспринимая других, человек считает себя и других частью мира", следовательно, сам мир выступает как "бытие-в себе", как "тотальность". Смысл объекта, на

который направлено сознание, "не может стать доступным, пока мы живем среди вещей и пока наш взор непосредственно к ним прикован: подлинная интенция жизни остается скрытой", — констатирует Левинас. Вопрос "Как мысль трансцендирует себя?" он относит к числу псевдопроблем. Но это не означает, что сфера трансцендентного признается совершенно прозрачной для сознания. Раскрыть смысл трансцендентности объектов означает понять "интенции" мышления и декодировать способ конституирования ими трансцендентного объекта. Данная цель предполагает "видение того, на что направлено сознание, когда трансцендирует себя", и что в категориях Гуссерля означает "способ бытия нозмы, способ, в котором она должна "лежать здесь (*wie es liege*)" и быть "осознанной" в опыте". Такого рода исследование конституциональных проблем означает "исследование внутренних значений сознания". Структура предметности специфична для каждого региона сознания. Например, "существование ценности, способ ее данности жизни" открывает совершенно иное "измерение смысла", не исчисляемое средствами онтологии. Сфере ценностей, способ данности которой отличен от онтологической структуры бытия, атрибутивны гетерогенность, нечеткость, неопределенность. Спор о сущности сознания — его интенциональности или диалогичности — стал ключевым моментом в становлении философии диалога Левинаса. Левинас допускает интенциональную модель как отражающую объект бытия, но ставит перед собой задачу преодолеть трансцендентальность его за счет вовлечения в сферу анализа "другого Я". "В дальнейшем мы должны открыть "других", интерсубъективный мир, — замечает Левинас в "Т.И.вФ.Г". — Феноменологическая интуиция жизни других открывает поле трансцендентальной интерсубъективности". Интерсубъективное измерение, обозначенное Гуссерлем, но ограниченное другим как *alter ego* и означенное метафорикой света, было реконструировано Левинасом и стало принципом новой диалогической философии с характерными для нее метафорикой слова, коммуникативным мышлением и актуализацией таких понятий как трансцендентальность общения, "чувствительность" к другому (чужому), язык и время.

С.В. Воробьева

1087

ТЕРМИНИЗМ (лат. *terminus* — граница, определенность, имя) — позднесхоластическое течение в рамках номинализма (14—15 вв.), ориентированное на понятийную аналитику (логика и теория языка) и исследование проблем соотношения логико-языковых средств познания с данными чувственного опыта (гносеология и методология). Развивается в рамках радикальной традиции францисканского ордена, выразив в своих концептуальных построениях фундаментальную интенцию позднего францисканства на логицизм и эмпиризм. Был распространен в университетской среде (Кембриджский, Парижский, Гейдельбергский, Лейпцигский, Эрфуртский, Падуанский, Пражский, Краковский и др. университеты). Наиболее яркие представители — Роберт Холкот, Жан из Мирекура, Николай из Отрекура, Жан Буридан, Альберт Саксонский, Марсилиус Падуанский и др. В своем возникновении был инспирирован идеями Уильяма Оккама, чья позиция "*universale post res*" фундирует собой методологический изыск Т.: номиналистический пафос последнего во многом продиктован ранней формулировкой знаменитой "бритвы Оккама": "без необходимости не следует утверждать многого" (в силу этого обстоятельства в рамках постсхоластической традиции Т. часто обозначается как "окказиизм"). Развивая общесхоластическую интенцию на экспликацию содержания понятий и рефлексивную отстройку категориального аппарата теоретического познания, Т. выступает интеллектуальным феноменом схоластической традиции, наиболее мощно и плодотворно репрезентирующим логико-аналитический потенциал схоластики (см. **Схоластика**, **Иоанн Дунс Скот**, **Николай Кузанский**). Вместе с тем статус Т. внутри схоластической традиции может быть оценен в категориях модернизма: методологический пафос Т. был эксплицитно презентируван в оценочной формулировке своего метода, фундированного параллельно категориальным анализом терминов и анализом данных чувственного опыта: *via moderna* (лат. "современный путь" — в противоположность *via antiqua* — "старому пути" классической схоластики). Стандартная ориентация на концепцию "двойственной истины" трансформируется в Т. в программу синтеза парадигмальных когнитивных установок на получение знания на базе сенсорных данных опыта, с одной стороны, и парадигмы движения мысли в сфере абстракции, с другой. В области социальных воззрений Т. апплицирует гештальт "двойственной истины" на проблему разделения властей, проводя идею о секуляризации светской государственной власти, за что неоднократно официально осуждался папской курией (1339, 1340, 1348, 1474). Амбивалентность статуса Т. как, одновременно классики и модернизма схоластики позволяет типологически сопоставить его как с последующей когнитивной программой эмпиризма локковского направления (например, у Гоббса), с одной стороны, так и с интегративной парадигмой синтеза опытно-эмпирического и логико-рационального путей получения знания в новоевропейской философии науки. Семантические отголоски терминистской методологической программы могут быть — в исторической перспективе — зафиксированы и в проекте унификации языка науки Фреге, и в позитивистской программе элиминации "метафизических суждений" из языка науки, и в программе "исключения абстракций" в логико-философском анализе оснований математики (В.Крейг, А.Хвистек, С.Лесьневский и др.). Т. внес серьезный вклад в разработку функциональной теории терминов, теории логического следования, модальной силлогистики и теории суппозиции, а также в становление формальных языков исчислений (термин как

"обозначающее" в значении предметной переменной в концепции разрешаемых множеств). Т. содержательно повлиял на формирование методологических концепций Юма, Ф.Бэкона, Гоббса и др., а также оказал значительное воздействие на оформление новоевропейской парадигмы математического естествознания. Трактовка в Т. знаков и их свойств в качестве предмета логики позволяет квалифицировать Т. как один из ранних источников семиотического подхода к языку и мышлению: в частности, в сфере анализа коннотативных терминов (лат. *connotative* — соозначающее) и феномена коннотации, выдвигаемого на передний план в семиотическом анализе постмодернизма.

М.А. Можейко

ТЕРТУЛЛИАН (Tertullianus) Квинт Септимий Флоренс (около 160 — после 220) — классик христианской патристики.

ТЕРТУЛЛИАН (Tertullianus) Квинт Септимий Флоренс (около 160 — после 220) — классик христианской патристики. Родился в Карфагене в языческой семье (сын центуриона), получил юридическое и риторическое образование в Риме, выступал как судебный оратор. Около 195 принимает христианство, в частности — входит в строго аскетическую секту монтанитов, проповедовавших мученичество во имя веры. В 207 выступает с резкой критикой сложившейся церковной практики, в первую очередь — в связи с недостаточно последовательным соблюдением принципов аскетизма в христианских общинах, и с критикой оформляющейся иерархии клира. (Существуют также неподтвержденные сведения о том, что Т. выступал пресвитером, т.е. старшиной христианской общины, и о создании им особой общины его последователей — тертуллианистов.) Перу Т. принадлежит множество трудов по апологетике и догматике, а также по вопросам моральной теологии и экклесиологии. Выдающийся стилист, отличающийся полемической и саркастической заостренностью формулировок, неожиданными поворотами мысли, парадоксальностью метафор и лаконизмом языка, Т. является одним из са-

1088

мых ярких раннехристианских апологетов, обосновывавших преимущества христианской веры в сравнении с политеистическими верованиями Римской империи и высокие нравственные принципы христианства. В отличие от основного направления аргументации, используемого большинством апологетов и ориентированного на доказательство непротиворечивости христианства и философской традиции античной мудрости (Юстин, Афинагор), Т. является основоположником той традиции, которая провозгласила принцип несовместимости христианской веры с языческой мудростью. И хотя эти идеи были высказаны до Т. (противопоставление Татианом мудрости эллинов христианству как "мудрости варваров"), тем не менее, именно Т. впервые зафиксирована парадоксальность связи веры и мудрости как таковых, причем речь идет не только о спекулятивной констатации того обстоятельства, что содержание веры по своему когнитивному статусу не нуждается в рационально-теоретической аргументации, — Т. схватывает то противоречие, которое красной нитью пройдет сквозь всю историю христианской (как и любой) теологии: именно Т. (как в философской, так и в теологической традиции) принадлежит первенство в усмотрении невозможности постижения концептуализирующим (в том числе, и богословским) разумом истины, открывающейся в непосредственном акте веры — откровении. В этом находит свое выражение глубинная внутренняя противоречивость между основополагающим для такого типа вероучения, как теизм, признанием "живого Бога" и оформляющейся в рамках теизма теологии как концептуальном учении о нем. Сама установка на богопознание как рационально-теоретическую, а, значит, субъект-объектную процедуру кощунственна в теистическом контексте сакрального диалога с Богом. Созерцание Бога, данное в акте откровения, есть результат его воли и не достигается в одностороннем порядке ни когнитивным усилием, ни напряжением веры. Более того, созерцание Бога в принципе не может быть понято как когнитивный процесс, ибо неизбежно предполагает встречу с его взыскующим и милосердным взором. Весь этот комплекс идей, который позднее, в Средневековье, задаст оппозицию таких способов богопознания, как мистика и схоластика, и конституирует проблематику христианской теологии на всем протяжении ее эволюции — вплоть до аджорнаменто, хотя и не выражен эксплицитно, но адекватно осмыслен Т. ("Что общего у Афин и Иерусалима? у Академии и церкви?") и точно схвачен в известном тезисе *credibile est quia ineptum* ("верую, ибо абсурдно"). Рациональные структуры ни теоретического, ни аксиологического порядка абсолютно не валидны в делах веры: "Распят сын Божий — не стыдно, ибо постыдно. И умер сын Божий — это вполне достоверно, ибо нелепо. Погребенный, он воскрес — это верно, ибо невозможно". Т. понимает христианина как "пребывающего всегда в присутствии Бога", и потому, ориентируясь не на теорию, а на мистический опыт, полагает необходимым доверять чувству, собственным душевным движениям, которые "чем истиннее, тем проще; чем проще, тем обыденнее; чем обыденнее, тем всеобщей; чем всеобщей, тем естественней; чем естественней, тем божественней". Мистический опыт актуализирует глубинные проявления человеческой души, позволяя им реализовать себя сквозь все напластования внешней рациональности (в зрелой мистической традиции это фиксируется термином "глоссолалия" — от греч. *glosse* — непонятное слово и *lalein* — говорить, обозначающим автоматическую речь экстазирующего мистика с включением слов, не существующих ни в одном известном языке, несвязных или противоречивых словесных конструкций: "иноязыки" или "ангель-

ские языки"). В этой связи Т. обращает серьезное внимание на спонтанные душевные проявления: непроизвольные восклицания, неконтролируемые вскрики, нерелексируемые речевые формулы — все то, что полторы тысячи лет спустя Фрейд обозначит как бессознательные оговорки (см. изучение Юнгом текстов Т.). Вместе с тем Т. никак не может быть отнесен к мыслителям предапофатического типа: предвосхищая кантовскую оппозицию разума и рассудка, Т., отказывая абстрактному теоретизирующему разуму в способности постижения истины, тем не менее, вполне уверенно апеллирует к практическому "естественному" рассудку, моделируя учение о Боге, предвосхищающее катафатическую теологию. Идеи Т. оказали не просто значительное, но конституирующее влияние на христианскую теологию. Прежде всего, это касается проблемы интерпретации центрального для христианства тринитарного догмата. Именно Т. введено понятие Божьих ипостасей и сам термин "Троица", ему же принадлежит формулировка принципа триединства Бога ("мы поклоняемся единому Богу"). Фундаментальная для христианской теологии концепция Троицы оформляется во многом именно усилиями Т. (при безусловном наличии содержательных предпосылок как в Священном Писании, так и в мифологической традиции). Эмпирическая ориентация Т., проявившаяся в трактовке богопознания с приоритетным вниманием к мистическому опыту, в сфере позитивной теологии оборачивается своего рода предтечей реализма — установкой, ставшей доминантой христианского сознания в средневековой схоластике: согласно Т., все сущности наделены особым телом (corpus) как формой существования, в том числе и душа как "тело особого рода"; в качестве тела душа не вносится в человека извне, но зарождается из спермы (см. стоическую концепцию "сперматического логоса", с одной стороны, и нераспространение-

1089

мость тертуллиановской критики античной философии на стоицизм, признание близости к идеям Сенеки, о котором Т. говорит "saepe nostes" или "часто наш", с другой). Бог также мыслится Т. в этом плане как "тело, которое, впрочем, есть дух" — в критериальной матрице не 20 ст., а 2 в. эта формулировка может быть оценена как основополагающая в раннехристианском контексте становящегося тринитарного догмата и оформления базовой для теизма идеи трансцендентности Бога миру. Т. принадлежит одно из самых ранних и первое системное изложение христианского Символа Веры, чем фактически заложены основы катехитики как теологической дисциплины: "Вот правило, или символ, нашей веры. Мы веруем, что существует единый Бог, творец мира, извлекий его из ничего словом своим, рожденным прежде всех веков. Мы веруем, что слово сие есть сын Божий, многократно являвшийся патриархом под именем Бога, одушевлявший пророков, спустившийся по наитию Бога Духа Святого в утробу девы Марии, воплотившийся и рожденный ею; что слово это — Господь наш Иисус Христос, проповедовавший новый закон и новое обетование царствия небесного. Мы веруем, что Иисус Христос совершил много чудес, был распят, на третий день по своей смерти воскрес и вознесся на небо, где сел одесную Отца своего. Что он вместо себя послал Духа Святого, чтобы просвещать свою церковь и руководить ею". Помимо указанных фундаментальных основоположений христианской теологии, многие более частные ее классические элементы также генетически восходят к работам Т. Так, ему принадлежит перечень семи смертных грехов (трактат "О стыдливости"); им заложен в христианской эсхатологии вектор, впоследствии приведший к становлению миллениаризма и хилиазма, им же даны импульсы, инспирировавшие впоследствии оформление в христианской традиции позиций как позитивного, так и негативного эмоционального восприятия сюжета Страшного суда ("наши желания устремлены к окончанию века сего, к концу мира и пришествию великого дня Господня, дня гнева и отмщения", с одной стороны, и "мы собираемся, чтобы молиться Богу всенародно... о мире, о благосостоянии всего мира, об отдалении конечного часа", с другой); Т. же принадлежит ставшая ортодоксальной трактовка и критика многих раннехристианских ересей. Понимание христиан как "одиночных частных лиц", признающих над собой лишь "божественную Божью власть" обуславливает не только оппозицию Т. по отношению к светской власти ("для нас нет дел более чужих, чем дела государственные" и "для всех только одно государство — мир" как идейная основа космополитизма и индивидуализма), но и его оппозицию по отношению к официальной церкви, что выразилось в его резкой критике клира и спровоцировало сдержанное отношение к нему со стороны во многом им же заложенной ортодоксии. Это послужило причиной того, что колоссальное влияние Т. на оформление христианской теологии не отмечено ею эксплицитно.

М.А. Можейко

ТОЖДЕСТВА ФИЛОСОФИЯ — понятие, используемое философией постмодернизма для характеристики философии классического типа, фундированной презумпцией наличия универсальной закономерности мироздания

ТОЖДЕСТВА ФИЛОСОФИЯ — понятие, используемое философией постмодернизма для характеристики философии классического типа, фундированной презумпцией наличия универсальной закономерности мироздания (см. Логос, Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм). По оценке постмодернизма, проблемно-концептуальные поиски философского мышления подобного типа центрируются вокруг двух фундаментальных "тем": в проблемном поле онтологии это "тема универсальной

медиации", в сфере гносеологии — "тема изначального опыта" (Фуко). Первая из них аксиоматически постулирует в качестве наличного "смысл, изначально содержащийся в сущностях вещей", что инспирирует такое построение философской онтологии, "когда повсюду обнаруживается движение логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть, в конечном счете, всю рациональность мира" (Фуко). Так, применительно к носителям научной рациональности классического типа неоднократно отмечалась (и не только постмодернизмом) свойственная им "непоколебимая вера в то, что любое подробно изученное явление может быть совершенно определенным образом — путем специализации общих принципов — соотнесено с предшествующими ему явлениями. ...Именно такое инстинктивное убеждение... является движущей силой научного исследования, убеждение в том, что существует некая тайна и что эта тайна может быть раскрыта" (Уайтхед). Уайтхед усматривает глубокие социокультурные корни данного феномена, полагая, что "указанное направление европейской мысли... берет свое начало из существовавшей в средние века непререкаемой веры в рациональность Бога, сочетающего личную энергию Иеговы с рациональностью греческого философа. Ни одна деталь не ускользнула от его бдительного ока, каждой мелочи он нашел место в общем порядке". На этой основе в классической культуре формируется образ мира как книги и соответственная интерпретация когнитивных процессов: по выражению Фуко, "если и наличествует дискурс, то чем еще он может быть, как не скромным чтением?" (см. **Герменевтика**). В противоположность классической традиции, постмодернизм аранжирует обе названные "темы" философского мышления в радикально альтернативном ключе: презумпция имманентной пронизанности мироздания универсальным логосом сменяется презумпцией его фундаментальной хаотичности (см. **Постмодернизм**—

1090

ская чувствительность), а трактовка познавательного процесса как процедуры декодирования ("чтения") имманентных бытию смыслов уступает место отказу от классической идеи референции и трактовке смысла как конституирующегося в семиотическом процессе и принципиально неатрибутивного объекту или тексту (см. **Пустой знак, Означивание, Трансцендентальное означаемое**). (См. также **Различия философия**.)

М.А. Можейко

ТОЖДЕСТВО и РАЗЛИЧИЕ — две взаимосвязанные категории философии и логики.

ТОЖДЕСТВО и РАЗЛИЧИЕ — две взаимосвязанные категории философии и логики. При определении понятий Т. и Р. используют два фундаментальных принципа: принцип индивидуации и принцип Т. неразличимых. Согласно принципу индивидуации, который был содержательно развит в традиционной натурфилософии и эксплицитно сформулирован уже Бозцием, всякая вещь универсума обладает уникальными чертами. Из этого принципа вытекает проблема универсалий, которая формулируется в следующем виде: каким образом неповторимые индивиды содержат в себе нечто общее, т.е. можно ли считать свойство Т. реальным, если каждая вещь имеет своеобразие (см. **Универсалии**). Благодаря появлению понятия абстрактного объекта, проблема универсалий стала решаемой. Абстрактным объектом называется реальный объект, характеризующийся по какому-нибудь одному свойству. Поскольку нет двух действительно тождественных вещей, путем абстрагирования выделяются такие объекты, в которых можно актуально установить Т. Для абстрактных объектов Лейбниц ввел принцип Т. неразличимых: один объект тождественен второму, если и только если все свойства одного и второго объекта являются общими. Итак, Т. двух реальных объектов определяется на основании их общего признака, Р. двух реальных объектов — исходя из наличия индивидуального признака. Таким образом, в зависимости от выделяемых признаков, между одними и теми же объектами имеет место как Т., так и Р. С этих позиций, познание свойств реальных объектов может быть интерпретировано как выявление в них Т. и Р., классифицирующих объекты по различным признакам.

А.Н. Шуман

ТОЛАНД (Toland) Джон (1670—1722) — английский философ, один из первых представителей свободомыслия в интеллектуальной традиции Нового времени.

ТОЛАНД (Toland) Джон (1670—1722) — английский философ, один из первых представителей свободомыслия в интеллектуальной традиции Нового времени. Обучался в университетах Глазго (1687—1690), Эдинбурга (1690, магистр свободных искусств), Лейдена (Голландия, 1691—1692), в Оксфорде (1693—1695). Основные сочинения: "Племя левитов" (1691, не сохранилось), "Христианство без тайн" (издано анонимно в 1696), "Свободная Англия" (1701), "Письма к Серене" (1704), "Адеисидемон" (1708), "Письма против духовенства" (1712), "Назарянин" (1718), "Тетрадимус" (1720), "Пантеистикон" (1720) и др. Осуществил системную критику христианства на рационалистически-атеистических основаниях. Считал абсурдным поклонение тому, чего мы не в состоянии понять. По мысли Т., "кто бы ни раскрывал нам что-нибудь, т.е. кто бы ни сообщал нам нечто, чего мы раньше не знали, его слова должны быть понятны, а дело — возможно. Это правило имеет силу независимо от того, кто

сообщает, Бог или человек". Усматривал процесс целенаправленного формирования у людей религиозных предрассудков "на всех ступенях нашей жизни" и у людей "всех званий". Духовенство именвал особым сословием оплачиваемых лиц, задача деятельности которых — "не просвещать остальных людей, а удерживать их в заблуждениях". Придерживаясь идеи о возможности адекватного постижения людьми таинств мира, Т. подчеркивал: "У Божественного творца не может быть больше оснований считаться непостижимым, чем у самого презренного из его творений". Вера, согласно Т., есть знание. Разум более важен, чем откровение. Разум — способность души обнаруживать "несомненность чего-либо сомнительного или неясного, сравнивая его с чем-нибудь достоверно известным". Сформулировал постулаты о единстве материи и движения, трактуя последнее (правда, вне его качественного "измерения") как атрибут (наряду с протяжением и плотностью) материи, об изначальной активности ("...материя по необходимости столь же активна, как и протяженна") и самодвижении материи ("...всякая вещь претерпевает бесконечные изменения, т.е. находится... в непрестанном движении"; "...движение есть существенное свойство всей материи в целом"). Разделяя воззрения о материальности и бесконечности Вселенной, Т. отрицал случайность, оставаясь в рамках механистического материализма. Отвергая постулаты гилозоизма, Т. представлял мышление как чисто физическое движение мозгового вещества ("мышление... есть особенное движение мозга, специального органа этой способности"). Мозг, по мнению Т., будучи очень сложным, но телесным органом, "может производить только телесное". Будучи сторонником тезиса о необходимости двух философий: экзотерической (открытой, публичной) и эзотерической (тайной, для посвященных), Т. тем самым рассуждал в русле традиционного английского материализма 17—18 вв., утверждавшего материалистическое миропонимание уделом элиты, а религию — пригодной для утешения масс.

А.А. Грицанов

"ТОЛКОВАНИЕ СНОВИДЕНИЙ" ("Die Traumdeutung". Вена, 1900) — работа Фрейда,

"ТОЛКОВАНИЕ СНОВИДЕНИЙ" ("Die Traumdeutung". Вена, 1900) — работа Фрейда, посвященная одному из основных психоаналитических мето-

1091

дов познания бессознательных психических процессов и их врачевания. "Т.С." полагается в психоаналитических кругах "библией психоанализа". Основное внимание Фрейд уделит источникам сновидений, среди которых выделяются: внешнее чувственное раздражение, внутреннее (субъективное) чувственное раздражение, внутреннее (органическое) физическое раздражение и психические источники раздражений. Кроме того, Фрейд осуществляет группировку различных теорий сновидений, выделяя: теории, признающие, что в сновидениях полностью продолжается вся психическая деятельность бодрствующего состояния; теории, признающие понижение психической деятельности в сновидениях (т.е. ослабление ассоциаций и оскудение перерабатываемого материала); и теории, приписывающие "грезящей душе" способность и склонность к особой психической деятельности, на которую она в бодрствующем состоянии либо неспособна, либо способна в очень незначительной степени. Наиболее общую функцию сновидений Фрейд определяет как снятие полученных раздражений. Фрейд описывает два общеизвестных метода толкования сновидений (символический и расшифровывания) и предлагает психоаналитический метод их интерпретации, на основании того, что сновидения могут и должны быть включены в "психологическую цепь" существования индивидуума. Фрейд выводит положение о том, что сновидения являются инструментом специфического осуществления нереализованных и вытесненных желаний. Фрейд анализирует различного рода искажения, которые происходят в снах и сновидениях относительно реальных жизненных ситуаций, поскольку правила и законы, действующие в обыденной жизни, в них не действуют либо вообще, либо действуют в незначительной малой степени. Фрейд систематизирует материал, используемый в сновидениях, и делит его на следующие группы: впечатления предыдущего дня, детские воспоминания, соматические источники и типические сновидения. Особый интерес представляет последняя группа, где Фрейд предлагает собственную трактовку символов, часто появляющихся в сновидениях. Фрейдом описываются виды деятельности сновидений и выделяются: процесс сгущения, процесс сдвига, средства изображения, отношение к изобразительности, влияние на счет и речь, интеллектуальную деятельность, аффекты и вторичную обработку. Фрейд рассматривает проблему психологии деятельности сновидений, анализируя вопросы забывания сновидений, регрессии, осуществления желаний, пробуждения благодаря сновидениям, отодвигания и реальности. В общем анализ снов и толкование сновидений осуществляются Фрейдом в целях диагностики и психотерапии.

Д.П. Брылев

ТОМ (Thorn) Рене Фредерик (р. в 1923) — французский математик и философ, создатель математической теории катастроф

ТОМ (Thorn) Рене Фредерик (р. в 1923) — французский математик и философ, создатель математической теории катастроф. Т. — профессор Университета Страсбурга, член Парижской Академии наук с 1976.

Основные направления научных интересов — алгебраическая топология, дифференциальная топология. По направлению и стилю своих исследований Т. близок к группе Бурбаки. Основные работы: "Стабильность структур и морфогенез. На пути к общей теории модели" (1972), "Теория катастроф: ее прошлое состояние и будущие перспективы" (1974) и др. Математическая теория катастроф в своих основаниях имеет труды Пуанкаре по теории бифуркаций динамических систем, восходящих к его докторской диссертации (1879), и развитая Андроновым и Уитни по теории особенностей гладких отображений. Как утверждал В.И. Арнольд в книге "Теория катастроф", математическое описание мира основано на "тонкой игре непрерывного и дискретного. Дискретное более заметно", а функции, "как и живые существа, характеризуются своими особенностями" (П.Монтель). Порождение дискретных структур непрерывными описывается категориями "катастрофа", "бифуркация", "особенность". Катастрофа — скачкообразное изменение (внезапный разрыв) динамической системы в ответ на плавное изменение условий внешней среды. Бифуркация (раздвоение) — качественная перестройка (метаморфоза) объекта динамической системы при изменении регулирующего его параметра. Теория особенностей (по Уитни) — обобщение исследований функций на минимум и на максимум, где сами функции заменяются отображениями (наборами функций многих переменных). Применения теории катастроф Т. имеют основополагающее значение в синергетических исследованиях. Работы Т. по теории катастроф издавались также и в "карманной" серии, что позволило ей стать в 1970-х одной из распространенных теорий в массовом сознании. Появлялись работы, в которых декларировалась эффективность применения теории катастроф: она использовалась в боевых системах, биологии, геологии, лингвистике, медицине, психологии, судостроении, физике и экономике. Также при помощи методов теории катастроф проводились исследования "моделирования деятельности мозга и психических расстройств, восстаний заключенных в тюрьмах, поведения биржевых игроков, влияния алкоголя на водителей транспортных средств, политики цензуры по отношению к эротической литературе" (В.И. Арнольд, "Теория катастроф"). Т. в 1970-х обнаружил, что представления одного из лидеров биологических наук того времени К.Х. Уоддингтона о структурной устойчивости биологических структур и эпигенетике (направления в биологии, изучающего причинные взаимодействия между генами и продуктами, образующими фенотип) хорошо укладываются

1092

ются в разработанную им топологическую теорию. Т. при этом исходил из представления о том, что морфогенетические процессы возможно в определенной степени понять независимо от свойств субстрата форм и природы действующих сил. В трудах симпозиума Международного общества биологических наук по теоретической биологии под редакцией К.Х. Уоддингтона ("На пути к теоретической биологии. 1. Прологомены", 1970) Т. сформулировал свой подход в самом общем виде: "При анализе любого естественного процесса сначала приходится вычленять те части области, в которых процесс обладает структурной устойчивостью — "креоды" процесса /канализированные траектории, притягивающие ближайшие траектории — *C.C.I.*, островки детерминизма, разделенные зонами, где процесс не детерминирован или структурно неустойчив. Вводя динамические модели, мы пытаемся затем разложить каждый креод на "элементарные креоды", связанные с тем, что я называю "элементарными катастрофами", после чего объединяем эти элементарные креоды в глобальную устойчивую фигуру под действием некой присущей динамической системе сингулярности — "организующего центра". Что касается организации различающихся между собой креодов, то эта проблема представляется более сложной, поскольку она в принципе не детерминирована. Среди всех возможных конфигураций различных креодов одни более устойчивы, чем другие: это те креоды, которые являются наиболее "важными". Эта трудная проблема по существу сравнима с расшифровкой текста на незнакомом языке". По мнению Т., современная биология интерпретирует естественный отбор как "некий исключительный принцип — *deus ex machina* /"Бог из машины" — *C.C.I.* — всех биологических явлений", однако ее ошибка состоит в том, что она при этом "рассматривает организм (или вид) как некий несводимый функциональный элемент. На самом деле устойчивость организма или вида сама зиждется на конкуренции между "полями", между еще более простыми "архетипами", борьба которых порождает структурно устойчивую геометрическую конфигурацию, обеспечивающую регуляцию, гомеостаз обмена веществ и устойчивость размножения. Именно анализируя эти подчиненные, более глубоко скрытые структуры, мы сможем лучше понять механизмы, определяющие морфогенез организма и эволюцию вида. "Борьба" происходит не только между организмами, но также в каждый момент в любой точке организма". В книге "Стабильность структур и морфогенез..." Т. продекларировал также и философские аспекты своего подхода к проблеме морфогенеза. Он полагал, что с "эпистемологической точки зрения именно геометрическое наступление на проблемы морфогенеза не только оправданно, но, возможно, даже необходимо. Провозгласить, что живое существо является глобальной структурой, — это значит только констатировать очевидный факт и не значит принимать виталистическую философию: в виталистической метафизике как раз неприемлемым оказывается объяснение локальных феноменов через глобальные структуры. Следовательно, биолог должен с самого начала постулировать существование локального детерминизма, чтобы объяснить все частичные микрофеномены в живом существе, а затем попытаться интегрировать все локальные детерминизмы в согласованную устойчивую глобальную структуру. *С этих позиций* фундаментальная проблема биологии становится топологической, поскольку топология есть... математическая дисциплина, которая занимается

переходом локального в глобальное. Доведя этот тезис до предела, мы могли бы рассматривать все проявления живого как манифестации геометрического объекта, *поля жизни (champ vital)*, аналогичного гравитационному или электромагнитному полям; тогда живые существа становились бы частицами или структурно устойчивыми характеристиками этого поля, а феномены симбиоза, хищничества, паразитизма, сексуальности и др. являлись бы взаимодействиями и соединениями этих частиц. В таком случае первоочередной задачей становится геометрическое описание этого поля, определение его формальных свойств и законов его эволюции, тогда как вопрос о предельной природе этого поля — может ли оно быть объяснимо в терминах известных полей или инертной материи — остается чисто метафизическим". Несмотря на всю абстрактность работ Т. с точки зрения биологов-исследователей, он широко цитировался в Индексе научных цитат: книга "Стабильность структур и морфогенез..." в 1981—1982 выдержала цитирование в индексе SCI — 69 раз, в индексе SSCI — 65 раз; в том числе в журналах биологических наук — 7 и 10 раз. О дальнейших перспективах теории катастроф в книге "Теория катастроф: ее прошлое состояние и будущие перспективы" сам Т. писал, что в "философском, метафизическом плане теория катастроф не может принести ответа на великие проблемы, волнующие человека. Но она поощряет диалектическое, гераклитовское видение Вселенной, видение мира как театра непрерывной борьбы между "логосами", между архетипами. Теория катастроф приводит нас к глубоко политеистическому взгляду: во всем следует различать руку Богов. И здесь, быть может, теория катастроф, найдет неизбежные пределы своей применимости. Она разделит, быть может, участь психоанализа. Нет сомнения, что основные психологические открытия Фрейда верны. И все же знание этих фактов принесло мало практической пользы (при лечении психических заболеваний). Как герой "Илиады" не мог противостоять воле бога, скажем Посейдона, не опираясь на мощь другого божества, скажем Афины, так и мы не можем огра-

1093

ничить действие архетипа, не противопоставляя ему архетипа-антагониста в борьбе с неопределенным исходом. Те самые причины, которые нам позволяют располагать возможностями действовать в одних случаях, осуждают нас на бессилие в других. Быть может, удастся доказать неизбежность некоторых катастроф, например болезней или смерти. Познание не обязательно будет обещанием успеха или выживания: но может вести также к уверенности в нашем поражении, нашем конце". Свои философско-поэтические декларации Т. обычно выдерживает в таком стиле, что, как писал его коллега К.Зиман, смысл его слов "становится понятным лишь после того, как вставишь 99 своих строк между каждыми двумя строками Тома". Т. также отличается широтой интересов и в других направлениях: известна, например, его работа "Топология и лингвистика".

С.В. Силков

"ТОТАЛЬНОСТЬ И БЕСКОНЕЧНОЕ. Эссе на тему экстерности" ("Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité", 1961) — монография докторской диссертации Левинаса,

"ТОТАЛЬНОСТЬ И БЕСКОНЕЧНОЕ. Эссе на тему экстерности" ("Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité", 1961) — монография докторской диссертации Левинаса, изданная в Гааге. Выход в свет данной книги вызвал большой резонанс в кругах французских структуралистов. Структуралисты отметили и приветствовали новаторские элементы в концепции Левинаса, сходные с их собственными идеями. Популяризации его философии во французских структуралистских кругах способствовал, главным образом, Деррида. Структуралистов привлёк, прежде всего, подход Левинаса к исследованию intersubjectивного пространства, а именно, фундаментальной, т.е. включающей лишь неотъемлемые элементы, структуры диалога как теоцентрической риторической модели, характеризующейся наличием двух уровней коммуникации: каждый из общающихся взаимодействует одновременно в вертикальном направлении — "человек—Бог", и в горизонтальном — "человек—человек". Проект Левинаса, реализованный в рамках "Т.иБ.", рассматривался как приговор философскому фундаментализму. Общим итогом осмысления познания в рамках классического рационализма и классической логики стало аналитическое структурирование в виде предельно логизированной, объективистски-трансцендентальной системы знания. Параллельно сложилось представление о классическом субъекте как носителе "когитального", долингвистического сознания, об "ego" как эпистемологической рефлексии. Классический рационализм, воплощенный в рассудочном мышлении, избегает, по мнению Левинаса, пути через опыт Другого, остается во власти эгоцентристской перспективы. В "Т.иБ." прослеживается постмодернистская стратегия гетерореференции ("отсылки к другому") путем конструирования метафизики, обращенной к "в другом месте" ("ailleurs"),

к "иначе" ("autrement"), к "иному" ("autre"), к "экстерности эстерного" ("внешности внешнего"). Для этого Левинас переносит рефлексии в критический контекст деконструкции классической метафизики, рациональности и логики, что вполне согласуется с духом постмодернистских настроений: конструируемые властным инстинктом разума внеисторические и вечные классические метафизические системы уступают место полифонии ризомы и доксы. Рационализм как метадискурс оказался совершенно несостоятельным сформировать способы, средства и эталоны освоения этической, эстетической и религиозной реальностей.

Он оказался не всесильным даже в науке, инспирировавшей такие феномены как "бесконечность", "нечеткость", "неопределенность", "нелинейность" и др. Основная интенция разума "я мыслю" и допустимые в ее пределах трансформации "я властвую", "я самовыражаюсь", "я потребляю" подвергаются ревизии в концепции Левинаса. Квинтэссенцией его программы стало утверждение в качестве базисного повседневного человеческого существования в коммуникативно-языковом пространстве, в котором присутствуют не только различные конструкции разума, понимания, чувствования, вживания, деконструирования и т.п., но и другие люди, в котором существует не только субъективная, но и иная реальность — интерперсональная, не только бытие-в-мире, но и бытие-для-других. В классическом образе науки и познания с его полнотой и стройностью любых теоретико-систематических построений, с формально непротиворечивым мышлением нет места мышлению критическому, парадоксальному, понятие гносеологического субъекта вытесняет понятия коммуникатор, коммуницирование, нет даже намек на перемещение отношения "Я—Другой" из плоскости онтологии в плоскость коммуникации. В четырех разделах "Т.иБ." — "То же самое (Самость) и Другой", "Интериорность и экономика", "Лицо и экстериорность", "По ту сторону Лица", и заключении — содержательно разворачивается феноменологическая спецификация интерперсональных отношений ("лицом-к-лицу") с Другим посредством установления координат регионов "Я", "Я-сам", "Другой" ("Чужой"), женское как другое (иное), "Эрос", "пол", продвигающее к этической феноменологии Лицо, или Лик, дескрипции регулятивов ответственности, близости ("доступности недоступного, которая не уничтожала бы его и не ослабляла"), любви, свободы и др. Первоначально в "Т.иБ." Левинас переосмысливает проблему метафизики и трансцендентности, эксплицируя такие ключевые понятия-дескрипции собственной концепции как желание невидимого, разрыв тотальности, дистанция между трансцендентностью и негативностью. Это позволяет философу сделать заключения о предшествовании метафизики онтологии и отождест-

1094

вить трансцендентность с идеей бесконечного. Именно идея бесконечного ставит под сомнение и оспаривает право тотальности на постижение мира в его целостности. В неклассическом варианте метафизики Левинаса отсутствует функционирующий трансцендентальный Абсолют, в границах которого осуществлялось истолкование сущего, и реализуется обращение в сторону живой и исторически конкретной, повседневной работы человеческого сознания. Использование метафизики как стиля философствования "исключает, — согласно Левинасу, — имплантацию бытия познающего в бытие познаваемое", вторжение в "По ту сторону (Au-delà)". Отсутствие подобной включенности оставляет теории шанс остаться знанием. Однако представление не конституирует первоначальную связь с бытием, но примечательно тем, что дает возможность осознания отделения Я (*la separation du Moi*) как источника трансцендирующей активности, основополагающейся на том же метафизическом свойстве: "бытие познающее остается отделенным от бытия познаваемого", находится вне его, превосходит его. "Невозможность для трансцендентного бытия и бытия, которое от него отделено, быть причастными к одному и тому же понятию — как негативное описание трансцендентности — идет, как утверждает Левинас, еще от Декарта", который рассуждал "о двузначности термина "бытие", распространяемого на Бога и на сотворенное". Ретроспективно "через теологическую трактовку аналогичных атрибутов в средние века данный тезис восходит к концепции единства бытия у Аристотеля" и в идее "трансцендентности Добра по отношению к бытию" у Платона. Подкрепляемый греческими авторитетами тезис "мог бы стать фундаментом плюралистической философии, в которой множественность бытия не растворялась бы в единственности числа, не интегрировалась бы в тотальность", — констатирует автор в "Т.иБ.". Таким образом, методологический подход предопределяет интерес Левинаса к тому, что лично, прежде чем обратиться к вопросам онтологии. Не онтологические, а структуралистские проблемы внутренней конституции сущего объявляются "первичной" философией, философией *prote*, оазисом этической феноменологии. Этика становится метатеорией онтологии, ее метадискурсом. Обозначив этическую близость как квинтэссенцию проблематики собственной концепции диалога, Левинас не стремится к дескрипции психологии социальной коммуникации, понимаемой им как "вечная игра фундаментальных категорий, отражаемых завершенным образом в формальной логике". Социальные отношения, интерпретируемые автором через призму идеи Бесконечного, "присутствия содержания в содержащем это содержание", при котором содержание превосходит способности содержащего, эксплицируются им как интрига, заговор

логического бытия. Сущность данного заговора заключается в экстраполяции логических категорий, регламентирующих деятельность когито, на все сферы реального бытия, что элиминирует различие между основными уровнями конфигураций коммуникативных взаимодействий, — процессом распрямления в вещном мире и индивидуализации как распознавания личности. Специфика понятия в тот момент, когда она приводит к индивидуализации предмета, фиксируемого с помощью этого понятия, не заключается в присоединении (*par adjonction*) последнего различия (*une différence*), а проистекает из материи (*une matière*). При таком подходе, утверждает Левинас, индивидуумы были бы неразличимы. Различие в интересующем пространстве, благодаря которому происходит распознавание личности, предполагает наличие иного типа логики. В "Т.иБ." Левинас конструирует средствами этической феноменологии логику распознавания личности. Идентификацию личности он сопоставляет с идентификацией интериорного мира

(l'intériorité). Детерминантой логического перехода от одинаковости (подобия) к Самости (du pareil au même) ((так напечатано в книге - Янко Слава))) является исходная точка, фиксирующая некоторую особенность, черту, специфическое отличие, благодаря чему осуществляется трансформация логической сферы в сферу интериорного мира, или, согласно образному выражению Левинаса, "переворачивание выпуклости в вогнутость". Практически весь анализ логики интериоризации автор связывает с дескрипцией условий данного "переворачивания". Тем самым он стремится актуализировать наличие связи между интериорным миром и миром экстериорным, "внешнеположенным" (l'extériorité). Именно из экстериорного мира приходит Другой, появление которого интегрирует интересубъективное пространство и релевантную ему этическую близость. Распознавание самостного мира личности возможно благодаря появлению Другого. Радикальная гетерогенность Другого сохраняется лишь в том случае, если это "Другое можно рассматривать как другое по отношению к пределу, сущность которого остается в исходной точке, служит входом в отношение, является Самостью не относительно, а абсолютно". Левинас указывает единственную исходную точку, где предел не может оставаться абсолютным. Такой исходной точкой, входом в отношение является Я (Moi). Осознание себя базируется на неразрывном тождестве "Я" ("меня") и "Я сам" ("себя") (de moi et de soi). Максимум "тождества" и нулевая степень "инаковости" — это Единое, центральная тема платонизма и неоплатонизма, подготовленная элеатами. Левинас в "Т.иБ." посредством такого рода точек-экстремумов фиксирует состояние самостного мира личности как тотального одиночества. Связь Я с самим собой Левинас считает опасной рефлексией духа, ибо она связана с материальностью субъекта. Отли-

1095

чие я, которое принимается за другое, есть не что иное как "отбрасывание" меня ("Я", существующее само по себе) посредством себя ("Я", распознающее собственное существование). Самоидентификация есть не только "исхождение" из себя, но и возвращение к себе. "Я" остается идентичным себе даже в процессе изменений, которые с ним происходят. Оно представляет их, размышляет о них. Поэтому, как утверждает Левинас, универсальная идентичность (тождественность) (l'identité universelle), с помощью которой можно охватить все чужеродное, составляет основу субъекта, базис первого лица с его универсальной метамыслью "я мыслю". Поэтому именно в "Я" он фиксирует исходный момент процесса идентификации. "Я" сохраняет свою идентичность в своих изменениях и в другом смысле. "Я", которое мыслит, прислушивается к собственному мышлению или ужасается его бездны, — уже только поэтому в себе самом является другим. Оно открывает известную наивность собственной мысли, представляющей нечто, что "перед ней" ("devant elle") таким образом, будто это нечто движется "перед им самим" ("devant soi"). "Я" "слышит себя мыслящим" ("s'écoute penser") и замечает при этом нечто догматическое, чуждое себе. Но "Я" сохраняет свою Самость, несмотря на эту изменчивость, по-прежнему "совпадает с собой (avec soi), неспособно стать отступником по отношению к этому "себе", застигнутому врасплох ("soi" surprenant)". Картезианскую формулу самосознания "мыслю, следовательно, существую" Левинас интерпретирует иначе. "Когито не является размышлением на тему сущности мысли", т.к. представляет собой "единственное отношение "Я" к глаголу в первом лице (ego sum)", которое вводит нас в мир языка. Я мыслю о чем-то, значит мое мышление объясняет не существование "Я" как субстанции, а существование того, о чем мыслю. Транзитивность глагола "мыслить" направляет нас всегда к предметам, во "вне", но никогда не направляет к нашему Я. Лишь суждение "Я мыслю себя" могло бы убедить нас в существовании собственного "Я". В картезианском значении, считает Левинас, справедливее было бы утверждать "существую, следовательно, мыслю". Первоначальное отношение между "Я" и миром, в процессе которого "Я" раскрывается именно как Самость, реализуется как "пребывание в мире" ("le séjour dans le monde"). Специфика "Я", противопоставленного "другости" мира (l'autre du monde), концептуализируется в "сознающем сознании", замкнутом на себе, слушающим только себя и занятом исключительно логическими спекуляциями самоосмысления. Сущность интериорности (замкнутости) сводится Левинасом к безучастности, к извлечению "из него самого смысла своего существования". Данное бытие радикально обособленное "происходит из интериорного измерения" и "сообразует-

ся с судьбой Гегеза". Развитие древнего мифа о Гегезе — обладателе волшебного перстня, делающего его невидимым для людей, но не мешающего ему видеть их, — нашло свое продолжение в теории трансцендентального "Я" Гуссерля. Трансцендентальное "Я" находится вне мира, является источником, конституирующим смысл этого мира и смысл бытия человека в этом мире. Оно, как мифический Гегез, не нуждается в вопросах, поставленных извне; оно само задает вопросы и само отвечает на них. Сознание трансцендентального "Я" разворачивается исключительно в диалоге с самим собой благодаря способности "расщепляться" на часть наблюдающую и часть наблюдаемую — на "Я", радикально трансцендентальное в отношении мира, и "Я", погруженное в мир, являющееся интегральным компонентом мира, который "Я" окружает. Это последнее "Я" — как неотъемлемая часть мира — и играет роль Другого. Сознание трансцендентального "Я" становится источником собственных содержаний. Такого рода ситуацию Левинас характеризует как неестественную, т.к. она основывает нечто такое, что ей противоречит, более того, ее отрицает. Это невыполнимое присутствие Другого. Данная ситуация существенно переосмысливается в "Т.иБ.". В качестве одного из структурных элементов диалогического пространства она оказывается интегрированной в целый комплекс условий, фундаментирующих отношение лицом-к-лицу, а значит, и данность другого. "Самость" — как обособленное бытие, и "Другое" — как то, что это бытие превосходит

(трансцендирует), коррелируют, производя, таким образом, "часть дискурса, т.е. конъюнктуру трансцендентности, разрывающую тотальность". "Гегемония" личности, замыкающей всецело в собственном измерении тождественности, разрывается трансцендентностью другого, которая интерпретируется как идея Бесконечного, являющаяся неотъемлемым атрибутом Добра как этически ценностного феномена. Понятие Бесконечного более детально конкретизируется Левинасом в "желании невидимого", интенция которого — "по ту сторону" всего, что может его удовлетворить, — есть вектор "обращенность к". Состояние "обращенности к" означает пребывание на пределе внутреннего и внешнего, которые представляют собой чистую интериорность и экстериорность. Пребывание на пределе — это предшествование коммуникативной связи лицом-к-лицу. Самость как "нахождение в себе" оказывается обращенной к экстериорной сфере благодаря метафизическому движению. В качестве "семантической области" метафизического движения выступает Метафизическое Желание, интенция которого направлена непосредственно к Другому. Внутренняя борьба мотивов, "желание невидимого" составляют базис этической метафизики, излагаемой в "Т.иБ.". Из этой невидимости, таинственности философ выводит

1096

тезис: "Истинным житием /жизнью — *С.В./* является отсутствующий" ("La vraie vie est absente"). Но все мы пребываем в мире и категория "отсутствие" на нас не распространяется. Левинас фиксирует внезапное появление метафизики со свойственным ей статусом присутствия, но обращенной к "другому месту". Пределом данного движения является именно "другое место", радикально, абсолютно "другое", трансцендентное. Никакое путешествие, никакое изменение климата, окружающей среды не способны удовлетворить то желание, которое туда посылает. Метафизически желаемое Другое не является таким другим как хлеб, который мы едим, как страна, где мы живем, как пейзаж, который рассматриваем, как собственное изменчивое "я" индивида. Все это Левинас именует просто другим как иным, ибо считает их такими реальностями, которыми любое Я может себя в очень высокой мере насытить, удовлетворить, как только ощутит в них потребность. Качественное отличие данных реальностей растворяется в идентичности субъекта, мыслящего о чем-либо или владеющего чем-то. Конфигурация данного коммуникативного события детерминируется психофизиологическими потребностями и экономическими возможностями. Метафизическое Желание возникает не для удовлетворения. Левинас ссылается на бесконечные разговоры на темы удовлетворенных моральных, религиозных, сексуальных потребностей, чувства любви, чтобы продемонстрировать, что большая часть этих желаний отнюдь не безупречна. В том числе и любовь. Метафизическое Желание есть желание абсолютно Другого. "Безусловно, — пишет философ в "Т.иБ.", — моя самая интимная интимность является мне чужой или враждебной; обычные предметы, пища, сам мир, в котором мы живем, оказываются другими по отношению к нам. Но отличие я от заселенного мира является только формальным. Оно соответствует моим возможностям в мире, в котором я пребываю". Метафизическому Другому свойственно иное отличие, которое не является формально-логическим отличием, обычным противопоставлением тождеству. Неметафизическое другое, инспирированное отнюдь не метафизическими желаниями, есть фундированная интериорностью жизнь и многообразные формы ее проявления — наслаждения, пища, жилище и т.д. Это онтология со свойственным ей статусом присутствия. "Презентацию, представление экстериорного (внешнего) бытия, не присутствующего в нашем мире, не связанного с ним" Левинас называет Лицом (Visage). В диалогическом пространстве "направленность встречи" детерминируется именно Лицом. Понятие Лица Левинас дистанцирует от чувственно воспринимаемых феноменов и центрирует в области этики и диахронии как темпоральном модусе этических отношений. Концепция диахронического этического времени, значимая для модели коммуникации Левинаса, артикулируется посредством дискурсной практики общения с Трансцендентным. "Дискурс есть дискурс с Богом, а не с равными, — утверждает автор "Т.иБ.". — Согласно различию, установленному Платоном в "Федоне", метафизика есть сущность этого языка с Богом, реализуемым вне бытия". Трансцендентальность диалога как генерирование и локализация его смысла есть перманентное асимптотическое приближение к идее Бесконечного как абсолютно, радикально иного, как трансцендентного. "Бог — иной чем другой, предшествует этической границе с другим и отличается от каждого ближнего соседа, — пишет Левинас. — Такая трансцендентность является истиной диахронической истины без всякого синтеза". Этическое, согласно его точке зрения, не принадлежит синхроническому, становящемуся познанию или знанию, оно предшествует систематическому становлению. Диахрония времени как выход за пределы собственного трансцендентального существования (с атрибутивными ему самостью, эгоизмом, отсутствием чувства справедливости) в пространство свободы проявляется в богоявленности лица ближнего, в присутствии отсутствующего. Единственную альтернативу образу мышления Гегеза как "условии несправедливости и эгоизма", как "возможности принятия правил игры и невыполнения их" Левинас находит в Мессии. Человек избирает судьбу Гегеза лишь потому, что не хочет быть Мессией. Напротив, человек, не замыкающийся в круге "трансцендентального Я" становится Мессией. Возможность встать на путь Мессии, сделать себя заложником является основополагающим условием ответственности в диалогике Левинаса, излагаемой в "Т.иБ.". Для Мессии установление интересубъектных отношений означает возникновение особаго рода взаимности, основанной на "вхождении" в сферу Другого. Событием, предшествующим мессианскому образу мышления, является обращение ближнего. "Умоляющий и требующий взгляд" имеет право на все. Так как он приравнивается к

"богоявлению лица как лица". Распознать Другого — это "узнать его голод", т.е. признать нуждающимся в чем-то и одарить. Но речь идет не о восполнении материального недостатка. Левинас имеет в виду деонтическую формулу "того, кто заговорит со мной на "вы", с благородством", необходимо одарить, признав в нем учителя, повелителя. В качестве идеала учителя, повелителя он утверждает триаду, заимствованную в христианской традиции и репрезентируемую как богоявленность, "побуждаемая через свою нищету, в лице Изгнанника, вдовы и сироты". Аутентичная трансцендирующая активность требует увидеть в обращении ближнего богоявленность лица. "Молчание, сопровождающее присутствие собеседника, не исключает возможность трансцендентного отношения с другим", ибо "до-

1097

ступ к лицу является также доступом к идее Бога", — утверждает автор. Деконструктивистское прочтение Левинасом интерсубъективности предполагает тематизацию языка как слагаемого его модели коммуникации. "Мое существование, как "вещь в себе", — рассуждает философ, — начинается с присутствия во мне идеи Бесконечного, после чего Я способен отыскать себя в собственной последней реальности". В качестве такой реальности выступает "служение Другому". Встреча с Другим осуществляется в Дискурсе как конъюнктуре трансцендентности. Но Дискурс не есть нечто ранее заданное. Он инспирируется трансцендентными отношениями между Я и Другим, возникающими в диалогическом пространстве. "Отношения между Самостью и Другим — или метафизика — разыгрываются оригинальным образом как дискурс, в котором Самость, сжатая в клубок тождественности своего "я", — тождественности особого бытия, единственного и пребывающего в себе, — выходит за собственные рамки", превышает себя. Дискурс подтверждает расстояние между мной и Другим, радикальное отделение, и инспирирует близость. Понятие дискурса Левинас эксплицирует как коммуникативное явление, включающее в себя совокупность экстралингвистических факторов, необходимых для установления понятийных связей в диалоге. Дискурс как конъюнктура трансцендентного фундируется идеей Бесконечного. "Отношение с бесконечностью, — пишет Левинас, — не является знанием, а является приближением, <...> соседством, которое выказывает себя без обнаружения себя. <...> Лицо может появиться как лицо, как близость, которая прерывает серийность, только если оно таинственно возникло из бесконечности и ее незапамятного прошлого <...>. Ты вставляется между Я и абсолютным Он. Соотношение нарушено <...>. Он (Бог), кто промелькнул позади, никогда не является настоящим <...>. О нем нельзя высказаться в категориях бытия и структуры". Сущность Дискурса, первая координата которого есть "отсутствие", специфицируется Левинасом как вопросно-ответная ситуация. Данная ситуация является в трансцендентальном пространстве диалога семантическим обоснованием трансцендентного движения, приводящего к установлению асимметричного коммуницирования Я и Другого. Основными производными вопросно-ответной ситуации выступают феномены "причастности" и "участности" по отношению к Другому, а ее неперенными условиями — требования: вопросы не формулируются участниками, а лишь подразумеваются, отвечающий и отвечаемое совпадают. Смысловая область вопроса "quiddité" ("чтойность") определяется Левинасом как присутствие авторского следа в творении, репрезентируемого в виде определенного содержания, свободного от связи с внеязыковой реальностью. "Семантический треугольник — авторский след, реципиент авторского следа и дискурс как пространство рецепции авторского следа — маркирует язык в трансцендентальной коммуникации. Авторский след является аллюзией, "умолчанием" Другого. Реконструкция скрытого смысла осуществляется в реализации невербальных структур языка, предшествующих его риторически-семантическим структурам. Конституирование мета-присутствия языка не нарушает трансцендентное движение в диалоге. "Сущность языка — это отношение с Другим", "сотворение" ответа на обращение Другого как "соприкосновение с трансцендентностью", резонирование с Другим как генерирование диахронического времени. "Существенной стороной языка", с помощью которой "реализуется требование познать и постичь Другого, является интерпелляция", т.е. обращение к кому-нибудь с вопросом, "звательный падеж (vocatif)". Содержание обращения "не есть то, что я могу понять: оно не попадает под категориальное описание". Измерением обращения выступает "избыток разговорного языка по отношению к языку письменному" как "языку немому", затрудняющему общение. Несмотря на свою значимость, письменность, по мнению Левинаса, оказывается вторичной. Она составляет лишь прошлое разговорного слова, т.к. присутствие говорящего доказывает направленность движения от письменного к произносимому слову. Фонетическая сторона вносит в диалог личностный момент, сотворяемый в плоскости *ipso facto* (сам делаю), учреждает разную степень "означенности артикуляции", определяющую нереверсивность отношений. Реконструкция субъекта посредством конститутивной фигуры Другого позволяет Левинасу постулировать основную идею "Т.иБ." — идею асимметрии интерперсональных отношений. Другой как коммуникант не может быть симметричным в трансцендентном взаимодействии. Локализация трансцендентности релевантна уровню бытия, в котором субъект не принимает участия, но где имплицитно содержится его основа. "Другой трансцендентен не потому, что он, подобно мне свободен, — полагает автор. — Напротив, его свобода есть превосходство, происходящее из его трансцендентности". Появление Другого как чужого, в соответствии с логикой предпочтений, должно привести к желанию установления взаимности, основополагающейся на апологии Другого. Поэтому первоначально происходит "отождествление Я — Я игнорирует Другого", что приводит в последующем к особому отношению с Другим. Инспирируемое идеей Бесконечного "Желание

Другого выше ощущения счастья", "выше автономной чувственности в мире". Именно Другой, не редуцируемый к тому, что есть "Я", разрывает тотальность самости. Дистанция между "Я" и "абсолютной экстериторностью экстериторного /внешностью внешнего — С.В./

1098

существа", "чужого" не идентично расстоянию, которое отличает ментальный акт от его предмета. Последнее означает обладание предметом или приостановку его бытия. "Чужой означает также — свободный. Над ним я не могу *мочь*. Он ускользает от моих посягательств, даже если я распоряжаюсь им", — рассуждает Левинас в контексте решения проблемы "разрыва тотальности". Таким образом, опыт "Другого" в левинасовской концепции диалога представляет собой опыт непреодолимого отсутствия. Ницшеанская идея Вечного Возвращения как высшей формы утверждения интерпретируется автором в "Т.иБ." как возвращение опыта "Другого" в опыт самого себя. Пристальный взгляд Другого запрещает мою личную победу над ним и я больше не способен иметь власть. Вследствие этого устанавливаются "взаимоотношения противодействия без всякого противодействия, т.е. этическое взаимодействие". Появление Другого фундирует призыв к ответу, даруя, тем самым, личности свободу, которая заключается в возможности выбора иных (радикально отличающихся от моих) потребностей и в расширении моих собственных возможностей. Субъективность — это функция ответственности, а не метафизическая сущность. Появление лица, активизируя "чистую пассивность" — ответственность, — фундирует желание. Ответом на это появление выступает "забывание себя" на пути к ближнему. В этом акте "жертвоприношения" возникает бесконечное, что идентично морали. Идея бесконечного, по утверждению Левинаса, есть "мысль, которая мыслит в каждый отдельный момент больше, чем просто мыслит". Она желает. Именно желание "измеряет" бесконечность бесконечного. Обязанность, на основании которой субъект избирается, сохраняет след этого избрания. Этот ценностно-окрашенный феномен именуется Левинасом Богом. Кроме содержательных "рго" интерперсональной коммуникации Левинас излагает в "Т.иБ." ее содержательные "contra". К "негативам" он относит доминирующую роль страстей в межличностной коммуникации, гиперболизацию экономической составляющей. Даже такие конструктивные чувства как уважение, долг, любовь, преданность и др. способны порождать конфликты. Разрешение проблем двусмысленности любви, например, возможно, по мнению Левинаса, только средствами феноменологии Эроса, в рамках которой женское — как радикально другое, как непознаваемое и непостижимое, как тайна — есть ускользаемое "быть собственной самостью". Даже такой позитивный дискурс как дискурс педагогический исходит из неприемлемого принципа назидательности, что делает его далеко не безупречным в плане оптимальности коммуникативных технологий. Риторика как персуазивный дискурс также несовместима, согласно автору "Т.иБ.", с понятием справедливости. В постмодернистской парадигме диалога Левинаса любое множество, любой коллектив рассматривается как обезличивающая тотальность. Основой либеральности и гуманизма выступают автономная личность и стоящий за ней универсальный философский принцип индивидуальности, предотвращающий любой рецидив тоталитаризма. Любая общность, не оправданная индивидом для себя внутренне (интериорно), любая коллективная норма и общее правило рассматриваются по отношению к нему как насилие, репрессия, от которых он должен, по крайней мере, стремиться освободиться. На философском уровне такой внешней репрессивной силой признаются логика, логически функционирующий разум, понятие истины и намеченная еще в античности интенция науки на обнаружение сущности вещей. Cogito как универсальная эпистема западно-европейского мышления служит для рационалистического самооправдания, для утверждения своих собственных правил и законов мышления. Логика Аристотеля с ее жесткой детерминацией следствий из имеющихся посылок является нормативным базисом когитального мышления, в котором коренится, согласно Левинасу, монологическое мышление, метафорически представленное ментальностью Гегеза. Монологическое сознание, авторитарно противопоставляющее "я" — "иному", "свое" — "чужому", не желает принимать отличную от своей точку зрения и склонно иногда к агрессии. Логика предпочтений Левинаса, толерантная к противоречиям, замыкается на проблемы бесконфликтной, т.е. асимметричной, коммуникации.

С.В. Воробьева

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ — 1. Особенность мировоззрения дописьменных и официальная идеология традиционных обществ, состоящая в идеализации и абсолютизации традиции. 2. Социально-философская доктрина или отдельные консервативно-реакционные идеи, направленные против современного состояния культуры и общества и критикующие это состояние в связи с его отклонением от некоего реконструированного или специально сконструированного образца, который выдается за исторически изначальную, а потому идеальную социокультурную модель, сохраняемую в корпусе особого знания, чаще всего — эзотерического. Эти два значения смысла термина "Т." имеют между собой нечто общее и в то же время отличаются друг от друга. Т. во втором значении представляет собой сублимацию и теоретическое оформление идеалов, систем ценностей, представлений, стихийно складывающихся и сознательно культивируемых в тех обществах, которые превращают особо препарированную традицию в свой эталон.

Поэтому естественно, что оба значения объединяет такая общая черта, как повышенная заинтересованность в максимально ус-

1099

тойчивом, всеобъемлющем, сакральном порядке, исходящем от некоего предвечного источника (первопредка, культурного героя, Бога, Абсолюта, изначальной традиции). В то же время оба значения отличаются друг от друга по типу и степени рационализации проблем традиции. Принято считать, что архаические общества не осознают проблемы сохранения наследия, т.к. оно отождествляется с традицией, а та, в свою очередь, с обрядом и ритуалом, неизменность которых "гарантирована" мифологическими парадигмами периодического возвращения прав времени, вследствие чего и происходит восстановление изначального порядка. На "мифологическом" этапе развития представлений о непрерывности традиции рефлексия по поводу противодействия изменениям либо отсутствует, либо очень слаба. Это — Т. без традиционалистов, если под таковыми понимать группу людей, которые пытаются поставить и осмыслить эту проблему. В результате указанную особенность мировоззрения примитивных обществ рассматривают как претечку Т. (например, С.Уилсон предлагает именовать ее "традиционизм"), или обозначают термином "дорефлексивный Т." (С.Аверинцев), "примитивный Т." (Э.Шилз). Появление "рефлексивного Т." (Аверинцев) или "идеологического Т." (Э.Шилз) в зависимости от теоретических предпочтений исследователей связывают как с идейными течениями Средневековья, когда сложилось более или менее структурированное самосознание культуры, так и с концом 18 в., когда философы Просвещения посеяли глубокие сомнения в традиционных истинах, и произошел решительный разрыв с прошлым в результате Великой французской революции. Однако общим в этих предпочтениях оказывается признание того, что в соответствующую эпоху налицо не только мировоззренческий кризис, но и идеологически оформленная защитная реакция на неотвратимо наступающее будущее со стороны тех мыслителей, которые крайне негативно расценивают его тенденции и перспективы. Именно ускорение урбанизации на этапе складывания национальных государств и глобализация индустриальной культуры в эпоху формирования новой системы взаимодействия религиозной и светской культуры сопровождалась невиданным мировоззренческим кризисом, вызванным осознанием кардинальных изменений одновременно в социальной, экономической, геополитической, идеологической и даже природной (как это казалось современникам) сферах. В такие времена, несомненно, появляется или обостряется потребность в обосновании самотождественности культуры (культурной идентичности), в конструировании и выдвигании на первый план такого закона развития, который заведомо не допускал бы прерывистого развития ни одной из ее сфер. Основной целью средневекового Т. становится именно упорядочение модернизирующегося.

а потому пришедшего в беспорядок мира. В эту историческую эпоху отличительными особенностями традиционалистских доктрин Востока и Запада, являются, прежде всего, моноцентризм и авторитаризм. Проект формирования централизованного государства, опирающегося на принципы Т., требовал признания некоего единственного источника мира, поставленного над становящимися все более партикулярными системами ценностей различных социальных групп, в чем усматривалась именно угроза традиции в качестве модели прежнего единства. Такой источник притязает на роль онтологического, смыслового и ценностного центра и, тем самым, высшего, непрекращаемого авторитета. Моделью при этом служат различные варианты концепции Абсолюта, от которого как от источника высшего и вечного закона исходят главные принципы устройства мира — порядок, лад, гармония, — проявляющиеся и конкретизируемые в законах государства. Необходимостью объединения разрозненных, "не ладающих" между собой частей модернизирующегося государственного организма обусловлена такая отличительная особенность средневекового Т., как каноничность. Идея канона также вытекает из требования подчинения всех компонентов универсума некоему единому началу, но в данном случае на первый план выходит его нормативный аспект, считающийся неизменным. В области государственного устройства роль канона играет кодекс, в духовной сфере — культ. Легитимность моноцентризма, авторитаризма и каноничности считается обеспеченной тем, что они осеняются высшими нормами, обоснованными религиозной традицией. Поэтому в соответствии с различиями в толковании сущности сакрального в позднем Средневековье выделяются такие разновидности рефлексивного Т., как конфессиональный и внеконфессиональный. Тем самым становится ясно, что многие социально-политические проекты позднего Средневековья и Ренессанса, называемые утопическими и потому считающиеся обращенными в будущее, на самом деле существенным образом опираются на идеологию Т. Т. в 18 в. вырастает уже из чувства тотального распада всякого порядка, так что даже позднее Средневековье на этом фоне выглядит более или менее упорядоченным. Отсюда — яростная критика основ рационалистической философии, которую Т. считает главной виновницей такого положения вещей. Родоначальником этого вида Т. был Э.Берк, в 1790 выпустивший памфлет "Размышления о революции во Франции...", в котором он обвинил французских просветителей в уничтожении строгой общественной иерархии — основы порядка и нормального функционирования всей социальной системы. По мнению Берка, идеи просветителей рано или поздно подорвут традиционные отношения между социальными слоями и индивидами, обеспечивающие стабильность

общества, и человек окажется в состоянии одиночества и будет испытывать неизбежный страх перед миром. В этом же духе были написаны многие произведения Л.Бональда, У.Вордсворта, С.Колриджа, Ф.Ламенне, Ж.де Местра, Новалиса, Ф.Савиньи, Ф.Шатобриана и др. На данном этапе рефлексивный Т. характеризуется, в первую очередь, преобладанием идеологии антиреволюционаризма и консерватизма, и поэтому его можно назвать идеологическим Т. (К.Манхейм обозначает его просто термином "консерватизм"). Следующий всплеск специфического интереса к проблеме традиции связан с реакцией романтизма на соответствующую ему современность. Натурализм, опиравшийся в эпоху Просвещения на концепцию разумной человеческой природы, в романтизме принимает форму веры в истинность и универсальность человеческой культуры, которая трактуется по аналогии с природным космосом в качестве всеохватывающей и всеисильной антропной сферы. Задача сакрализации культуры, столкнувшись с негативным отношением романтиков ко времени своего исторического существования, породила проблему поиска критерия и образца "истинной" культурной традиции именно в прошлом. Пафос просвещения светом "естественного" разума превратился в страсть искателей священного огня. В это время Т., в отличие от консерватизма, не только не исключает из своей картины мира социальных изменений, а, наоборот, осознает факт, что человек отныне поставлен перед множеством нравственных, социальных, политических, экономических альтернатив, и в связи с этим задача "пророков прошлого" состоит в том, чтобы склонить его к правильному выбору. Однако, несмотря на декларирование безусловной ценности традиции, романтики объективно способствовали ее десакрализации: коль скоро традиций много, возникает ситуация выбора лучшей и, соответственно, критики остальных. В этом смысле рефлексивный Т. романтиков — характернейший продукт разрушения традиционной культуры. Указанное обстоятельство не осталось незамеченным наследниками романтиков — традиционалистами 20 в. (Геноном, Ю.Эволой, Элиаде и др.), вдохновив их на поиски фундаментальных основ некоей подлинной, единой для всего человечества Традиции, обеспечивающей непрерывность определенного состояния культуры. Противопоставление прошлого настоящему они основывали на радикальном неприятии самой идеологии историзма, чему способствовали и наличные социально-исторические условия. На место линейной концепции истории и идеи прогресса они с редким единодушием стремились поставить архаическую концепцию циклического времени. Ускорившийся в 20 в. темп истории, сопровождающийся индустриализацией, социальными и национальными конфликтами, выходом на сцену истории "человека-массы", породили в интеллектуальной среде континентальной Европы разнообразные оборонительные идеологии, которые их сторонники предлагали в качестве панацеи от ужасов современного мира. В это время Т. складывается в стройную доктринальную систему, постепенно обретающую академическую респектабельность во Франции и некоторое политическое влияние в фашистской Италии и нацистской Германии. Глобальный субстанциалистский историзм Нового времени оказался особенно сильно дискредитирован после двух мировых войн, что вызвало вполне отчетливую реакцию — недоверие не только к классической философии истории, но и к историзму вообще. И хотя очевидно что нигилистические попытки обойтись без "Истории" или подняться над историческим существованием являются одной из форм осознания существования истории, интерес философов 20 в. оказался направленным именно на внеисторические и надисторические структуры культуры. Отличием этого этапа философского Т. являются оригинальные методологические подходы (в частности, архаизация и ориентализация метода философствования) и то, что традиционалистское учение усилиями названных выше мыслителей превратилось в стройную социально-философскую систему. Идея возможности установления внеисторического социального порядка в современном обществе трансформировалась в идею необходимости возврата к архаике, а это создало ту историческую точку, через которую проходит граница, разделяющая философский консерватизм 19 в. и философский архаизм (А.Тойнби) или интегральный Т. (Генон). Представители интегрального Т., будучи очень хорошо знакомы с современными тенденциями западно-европейской философии, а также с восточными и западными религиозными, гностическими и оккультными теориями (многие из них получили инициатическое посвящение), переработали их применительно к трем центральным проблемам философии культуры: кризису современной европейской цивилизации, роли консервативно-нормативной функции культурно-исторической традиции, созданию основ "новой метафизики" и антирационалистической и антигуманистической антропологии. Систематическая разработка этих проблем обусловила необходимость написания трудов по остальным разделам философии. Не довольствуясь, как раньше, простым осуждением антифеодальных революций и чисто теоретическим уровнем тематизации проблемы новаций (через образы "щелей", "провалов", "разрывов" социальной ткани), философы-традиционалисты поставили себе цель выявить онтологические основания любой дискретности ("количественности") состояний сферы сущего вообще и культуры в частности. Разрывы в природной или культурной сферах считаются ими следствием проявления некоего низшего, "те-

невого" начала ("субстанция", "количество", "Пракрити"), которая противостоит высшей, "светлой" ("сущность", "качество", "Пуруша"). Любое движение рассматривается в качестве обусловленного взаимодействием этих членов диады, и такое взаимодействие происходит по принципу их единства и борьбы. Противоположности в Т. имеют трансцендентные ("сакральные") соответствия, а т.к.

трансцендентное не может быть выражено во всей своей полноте, то язык метафизики объявляется по преимуществу языком символов, образов и парадоксов. При этом источником "сакральной" диалектики и метафизики служит гностический дуализм, который впитал в себя два типа дуалистических концепций гнозиса — эсхатологическую (зороастризм, манихейство) и диалектическую (платонизм, веданта). Он же — источник антиперсонализма и холизма традиционалистской социальной философии. Согласно этой архаической концепции, движение всегда регрессивно по причине нарастания деструктивных сил количества и вследствие объективной закономерности ("циклические законы"). Время истории — символ такого движения — постепенно "съедает" пространство, являющееся символом ряда тел. Мир, когда-то начав свое движение, тем самым деградирует, "отвердевает", так что процесс развития человечества сопровождается неуклонным нарастанием "материализации". Поэтому периодически происходят природно-социальные катаклизмы, в результате которых истины, ранее доступные человечеству, становятся все более скрытыми и недостижимыми. Целью движения мира, согласно Т., является Кали-юга ("эпоха тьмы") или, иными словами, современный мир ("мерзость запустения"). Представители Т. утверждают, что на антропологическом уровне развитие человечества сопровождается неуклонным уменьшением продолжительности жизни, разрушением нравственных ценностей и оскудением разума: торжеством рационализма, сциентизма, индивидуализма, демократии ("нашествие Гога и Магога"), а в конце цикла наступает полный распад. На основе этой теории складывается сотериологическая проблематика выхода из течения истории, вследствие чего проблемы истинности познания, формирования традиционалистской элиты, сохранения традиционного наследия разрабатываются в рамках модели "возвращения к истокам". Диапазон таких разработок весьма широк — от анализа архаических инициатических техник *regressus ad uterum* ("возвращение в материнское лоно") и платонической теории *anamnesis* ("воспоминание") до психоаналитической идеи реактуализации событий раннего детства. В качестве истока жизни, истины, порядка и т.п. Т. рассматривает некую Примордиальную (Изначальную) Традицию, исторически обусловленными формами которой являются ортодоксальные религиозные традиции Востока и Запада (вопрос о том, какие именно религии мира адекватны сакральному — предмет межконфессиональной дискуссии). Познание или узнавание ("расшифровка") символов невыразимой Традиции производится в Т. с помощью особого метода аналогий ("символического метода"), который предполагает постижение сущности феноменов посредством анализа переживаний, являющихся результатом интенционального выхода субъекта к неким символическим объектам ("архетипам", "традиционным принципам"). В результате из различных историко-культурных традиций выделяются внеисторические структуры, имплицитно содержащие смысл, который провозглашается обладающим всеобщим характером и гарантирующим осмысленное человеческое творчество. В послевоенные годы Т., скомпрометировавший себя связью некоторых его представителей с фашистской идеологией, превратился в маргинальную школу мышления, но с середины 1970-х он вновь начинает усиленно привлекать внимание образованной публики. Расистски и националистически настроенная творческая интеллигенция, творцы массовой культуры, идеологи неоконсерватизма и фундаментализма, представители философии "новых правых" во Франции и неоевразийства в России увидели в нем, прежде всего, теоретическую основу для критики "либерального гуманизма" западной культуры.

А.И. Макаров, А.И. Пигалев

"ТРАКТАТ О ГРАЖДАНСКОМ ПРАВЛЕНИИ" — сочинение Локка (1690).

"ТРАКТАТ О ГРАЖДАНСКОМ ПРАВЛЕНИИ" — сочинение Локка (1690). Книга, анонимно изданная в Лондоне, была озаглавлена "Два трактата о правлении". В первом из них Локк критиковал ложные, по его мнению, политические принципы Р.Филмера и его учеников; полное же название второго — "Опыт о происхождении, пределах власти и целях гражданского правления". Второй трактат посвящен проблеме источников, области исследования и принципов истинного философского учения о политике. Фигурант критики Локка Филмер оправдывал существование абсолютной монархической власти божественным правом: король-де получает власть непосредственно от Бога. Центральный его тезис — сравнение власти монарха с родительской властью. Бог доверил Адаму, затем Каину и — подобным же образом — через много поколений их законному преемнику Карлу II суверенную власть над внутренней и внешней политикой страны. Идея о том, что человек от природы является господином самому себе, лишена смысла. Поскольку все люди должны подчиняться родителям, постольку король избран Богом, чтобы быть отцом своему народу. Локк строит философское опровержение идей Филмера на том, что недопустимо выводить принципы правления из положений, противоречащих здравому смыслу, опыту и не со-

ответствующих природе вещей. Локк предлагает (вслед за Спинозой) различать то, что установлено Богом, и то, что зависит от человеческой воли: "...необходимо найти другой источник возникновения правления, другие корни политической власти и другой способ назначать и определять людей, которые должны ею обладать, — не те, что называет сэр Роберт Филмер". Локк убежден, что ошибка Филмера заключается в том, что он не проводит различия между человеком и животными, у которых действительно существует право сильного. Локк определяет гражданское правление как право принимать законы и заставлять их

выполнять, при необходимости прибегая к силе и правосудию, но единственно лишь на благо общества. Именно в "Т.оГ.П." впервые выражены основы идеологии общественных интересов. В отличие от Гоббса, Локк не считает природное состояние лишь мифом, удобным для теоретических рассуждений. Это состояние действительно существовало, и при нем все люди были равны и свободны. Это первоначальное состояние равенства и свободы опиралось на здравый смысл. Столкновения людей друг с другом и отказ от свободы и равенства, по Локку, противоречат их природе. Война и рабство открыли для человека возможность подчинения себе подобных. Эта человеческая слабость, положившая конец природному состоянию, основанному на равенстве и свободе, привела к необходимости создания гражданского общества на началах разума и опыта. Этот переход от естественного состояния к гражданскому обществу произошел по взаимной договоренности: соглашение об образовании гражданского общества принимается на основе свободного согласия всех, кто в нем участвует. Люди соглашаются отказаться от своей естественной свободы и права самим осуществлять правосудие. Они доверяют это право новому обществу, образуемому по согласию большинства из них. В результате общественного договора образуется государство, исполняющее единую волю. В основе теории автора "Т.оГ.П." лежит критика абсолютной власти государя, осуществляемой вопреки воле большинства граждан. Локк выступает против произвола, отрицающего естественное право. Свободу он ограничивает рамками гражданского общества, развивающегося с учетом общественных интересов. Для Локка в "Т.оГ.П." важен не режим правления, а организация власти в рамках этого режима. Он выступает против абсолютизма и злоупотреблений властью со стороны должностных лиц, а также он исследует разделение властей в государстве. По мысли Локка, власть законодательная должна быть несменяемой и священной. Это она формирует государство, обеспечивает его существование и единство. Задача законодательной власти: разработать систему гражданских законов, определяющих условия благосостояния и счастья граждан. На исполнительной власти

лежит обязанность применять законы. Она обладает правом практического действия, а значит, исправления недостатков и толкования недостаточно ясных законов, опираясь при этом на здравый смысл. Судебная власть не изолирована от остальных ветвей власти. Не существуя в естественном состоянии, она появляется только в гражданском обществе. Теория общественных институтов Локка касается больше этических, чем организационных проблем. Философ рассматривает функции властей. Для него важно, в первую очередь, чтобы эти функции реализовывались в соответствии с главным принципом: обеспечение благосостояния общества. Одна из главных проблем, сформулированных в "Т.оГ.П.", — определение границ полномочий власти. Локк считает, что необходимым условием силы политической власти является народная поддержка. Когда суверен лишается народного доверия, возникает угроза самим основам государства. Локк согласен с тем, что, если государь — тиран и правит лишь в собственных интересах, то народ освобождается от обязанности ему повиноваться. В этом случае народ имеет законное право сопротивляться власти. Не одобряя царевбийства, Локк предложил установить в этом случае самостоятельность народа в вопросах законодательства. Народ должен избрать новое правительство и поручить ему принять законы, служащие интересам общества. Ведь сущность политики состоит именно в обеспечении всеобщего блага. Локк не ставил перед собой задачу создать общую философскую теорию политики, размышляя лишь о том, что возможно. "Т.оГ.П." дал новый толчок свободной мысли Англии. И либералы, и консерваторы признавали авторитет Локка. Перед его памятником люди опускались на колени, а интеллектуалы устанавливали статуи Локка у себя в саду. Епископ Уорбертон назвал его в журнале "Спектейтор" "честью нынешнего века и учителем века грядущего, славой нации". Вольтер пишет в своем Тринадцатом философском письме (1734), что англичане нашли в трактатах Локка обоснование республиканской монархии. Члены революционного Учредительного собрания во Франции позаимствовали у Локка даже сам лозунг Республики: Свобода, Равенство, Братство. (Французский перевод его книги вышел за период с 1724 по 1795 в семи изданиях.) Книгой Локка подсказаны и идеи гарантий личной свободы, свободы совести, права на собственность и на труд. Декларация прав гражданина, принятая в июне 1776, во многом повторяет основные положения учения философа и фактически представляет собой синтез его идей. Этот текст, послуживший, в свою очередь, образцом для Декларации прав человека и гражданина, сделал Локка одним из тех философов, которые оставили заметный след в политической истории общества.

А.А. Грицанов

1103

ТРАНСГРЕССИЯ — одно из ключевых понятий постмодернизма, фиксирующее феномен перехода непроходимой границы и прежде всего — границы между возможным и невозможным

ТРАНСГРЕССИЯ — одно из ключевых понятий постмодернизма, фиксирующее феномен перехода непроходимой границы и прежде всего — границы между возможным и невозможным: "трансгрессия — это жест, который обращен на предел" (Фуко), "преодоление непреодолимого предела" (М.Бланшо). Согласно концепции Т., мир налично данного, очерчивая сферу известного человеку возможного, замыкает его в своих границах, пресекая для него какую бы то ни было перспективу новизны. Этот обжитой и привычный

отрезок истории лишь длит и множит уже известное; в этом контексте Т. — это невозможный (если оставаться в данной системе отсчета) выход за его пределы, прорыв того, кто принадлежит наличному, вовне его. Однако "универсальный человек, вечный, все время совершающий себя и все время совершенный" не может остановиться на этом рубеже (Бланшо). Собственно Бланшо и определяет трансгрессивный шаг именно как "решение", которое "выражает невозможность человека остановиться — ...пронзает мир, завершая себя в потустороннем, где человек ввергает себя какому-нибудь абсолюту (Богу, Бытию, Благу, Вечности), — во всяком случае, изменяя себе", т.е. привычным реалиям обыденного существования. Традиционно исследуемый мистическим богословием феномен откровения как перехода в принципе непроходимой грани между горным и дольным выступает очевидной экзemplификацией феномена Т., которую постмодернизм мог бы почерпнуть из культурной традиции. В этом плане Ж.Батай обращается к анализу феномена религиозного экстаза (трансгрессивного выхода субъекта за пределы обыденной психической "нормы") как феноменологического проявления трансгрессивного трансцензуса к Абсолюту. Традиционной сферой анализа выступает для философии постмодернизма также феномен смерти, понимаемый в качестве трансгрессивного перехода. Столь же значимой для постмодерна предметностью, на которую была апплицирована идея Т., был феномен безумия, детально исследованный постмодернизмом как в концептуальном (аналитики Фуко, Делеза и Гваттари), так и в сугубо литературном (романы Батая) планах. Спецификацией этой общей ситуации выступает ситуация запрета, когда некий предел мыслится в качестве непроходимого в силу своей табуированности в той или иной культурной традиции. В данном контексте Батай моделирует ситуацию "праздника", функционально аналогичного моделируемому М.М.Бахтиным "карнавалу": "эта ценность /табуированный "запретный плод" — *М.М.* проступает в празднествах, в ходе которых позволено — даже требуется — то, что обычно запрещено. Во время праздника именно Т. придает ему чудесный, божественный вид". В связи с этим той сферой, на которую механизм Т. апплицируется постмодернистской философией, с самого начала выступает сфера сексуальности. Будучи далекой от естественно-научной терминологии, концепция Т., тем не менее, имплицитно несет в своем содержании идеи, фиксирующие — пусть и дескриптивно — те же механизмы нелинейной эволюции, которые в эксплицитной форме зафиксированы синергетикой. Прежде всего, речь идет о возможности формирования принципиально новых (т.е. не детерминированных наличным состоянием системы) эволюционных перспектив. Сущностным моментом трансгрессивного акта выступает именно то, что он нарушает линейность процесса: Т., по Бланшо, собственно, и "означает то, что радикальным образом вне направленности". В этом отношении концепция Т. радикально порывает с презумпцией линейно понятой преемственности, открывая (наряду с традиционными возможностями отрицания и утверждения в логике "да" и "нет") — возможность так называемого "не-позитивного утверждения": как пишет Фуко, фактически "речь не идет о каком-то всеобщем отрицании, речь идет об утверждении, которое ничего не утверждает, полностью порывая с переходностью". Открываемый трансгрессивным прорывом новый горизонт является подлинно новым в том смысле, что по отношению к предшествующему состоянию не является линейно "вытекающим" из него очевидным и единственным следствием, — напротив, новизна в данном случае обладает по отношению ко всему предшествующему статусом и энергией отрицания: открываемый в акте Т. горизонт определяется Бланшо как "возможность, предстающая после осуществления всех возможных возможностей... которая низвергает все предыдущие или тихо их устраняет". В этой системе отсчета Батай называет этот феномен "краем возможного", "медитацией", "жгучим опытом", который "не придает значения установленным извне границам"; Бланшо — "опытом-пределом". Кроме того, постмодернизм однозначно связывает акт трансгрессивного перехода с фигурой "скрещения" различных версий эволюции, что может быть оценено как аналог бифуркационного ветвления. Например, Фуко фиксирует трансгрессивный переход как "причудливое скрещение фигур бытия, которые вне его не знают существования". Столь же очевидна аналогия между синергетической идеей случайной флуктуации и постмодернистской идеей фундированности Т. сугубо игровым ("бросок кости") механизмом: как пишет Деррида, именно в ходе исследования Т. философии "удалось утвердить правило игры или, скорее, игру как правило". Изоморфизм позиций синергетики и философского постмодернизма может быть зафиксирован и в новом (нелинейном) понимании эволюционизма (см. Неодетерминизм). Так, отвергая однозначную причинно-следственную связь между этапами развития системы (типа $T_{n-1} \rightarrow T_n \rightarrow T_{n+1}$ и т.п.), си-

1104

нергетика, тем не менее, утверждает, что в ситуации бифуркационного ветвления "выбор" системой траектории во многом зависит от того, каким именно путем она попадает в точку бифуркации: "поведение ... систем зависит от их предыстории" (И.Пригожин, И.Стенгерс). Точно так же и постмодернизм постулирует, что в момент трансгрессивного перехода "на тончайшем изломе линии мелькает отблеск ее происхождения, возможно, также все тотальность ее траектории, даже сам ее исток" (Фуко). Т.е. воистину опыт не бытия, но становления: данный поворот (говоря словами Пригожина, "от существующего к возникающему") фиксируется философией постмодернизма абсолютно эксплицитно: как пишет Фуко, "философия трансгрессии извлекает на свет отношение конечности к бытию, этот момент предела, который антропологическая мысль со времени Канта обозначала лишь издали, извне — на языке диалектики". Двигаясь в плоскости категорий возможности и действительности, концепция Т. вводит для фиксации

своего предмета понятие "невозможности", интерпретированной — в отличие от классического философствования — в качестве онтологической модальности бытия. Связанность опыта Т. с "невозможным" вообще не позволяет, по оценке Деррида, интерпретировать его в качестве опыта применительно к действительности: "то, что намечается как внутренний опыт, не есть опыт, поскольку не соответствует никакому присутствию, никакой исполненности, это соответствует лишь невозможному, которое "испытывается" им в муке". Попытка помыслить трансгрессивный переход вводит сознание "в область недостоверности то и дело ломающихся достоверностей, где мысль сразу теряется, пытаюсь их схватить" (Фуко). Очевидно, что в данном случае речь фактически идет о том, что сложившиеся (линейные) матрицы постижения мира оказываются несостоятельными, и в отсутствие адекватной (нелинейной) парадигмы мышления субъект не способен осмыслить ситуацию моментного перехода своего бытия в радикально новое и принципиально непредсказуемое состояние иначе, нежели как "незнание". Правомерность такой трактовки можно аргументировать тем фактом, что Бланшо в эксплицитной форме ставит вопрос о статусе феномена "незнания" в когнитивных системах, противопоставляя традиционные гносеологии (типа учения, "которое утверждалось Лениным, провозглашавшим, что когда-нибудь "все будет понято") и новую версию понимания "незнания" как онтологически пред-заданного "модуса существования человека". В последней трудно не усмотреть аналогии с постулируемой синергетикой презумпцией принципиальной невозможности невероятного прогноза относительно перспектив эволюционной динамики в точках бифуркаций. Аналогичную ситуацию Т. создает и применительно к языку: поскольку наличные языковые средства не могут являться адекватными для выражения трансгрессивного опыта, постольку неизбежно то, что Батай называет "замешательством слова", а Фуко — "обмороком говорящего субъекта". По мнению Фуко, "трансгрессивному еще только предстоит найти язык". Намечая контуры стратегии создания такого языка, он полагает, что последний возможен лишь как результат внутриязыковой Т., Т. самого языка за собственные пределы, доселе мыслившиеся в качестве непреодолимых: "не доходит ли до нас возможность такой мысли как раз на том языке, что скрывает ее как мысль, что доводит ее до самой невозможности языка? До того предела, где ставится под вопрос бытие языка?" Таким образом, необходимо "пытаться говорить об этом опыте (опыте трансгрессии), заставить его говорить — в самой полости изнеможения его языка". Собственно, по мнению Фуко, неклассическая литература типа романов де Сада и Батая, и моделирует ту сферу, где "язык открывает свое бытие в преодолении своих пределов". При этом Фуко настоятельно подчеркивает, что постмодернистская концепция Т. не является экстравагантной абстрактной конструкцией, но выражает глубинный механизм эволюционного процесса, доселе не фиксируемый традиционным мышлением. Подобно тому, как синергетическая рефлексия фиксирует, что "мы находимся на пути к новому синтезу, новой концепции природы" (Пригожин, И.Стенгерс), точно так же и Фуко полагает, что "может быть, наступит день и этот опыт /т.е. "опыт Т." — *М.М.*/ покажется столь же решающим для нашей культуры, столь же укорененным в ее почве, как это было в диалектической мысли с опытом противоречия".

М.А. Можейко

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА — часть трансцендентальной логики Канта,

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА — часть трансцендентальной логики Канта, в которой излагается учение о рассудочном знании. Т.А., по Канту, является трансцендентальной потому, что осуществляет не обычный анализ такой познавательной способности, как рассудок, а представляет собой "расчленение всего априорного знания на начала чистого рассудочного знания", т.е. те начала и принципы, без которых нельзя мыслить предмет. В качестве таких начал Кант выделил "понятия" и "основоположения", откуда и последующее деление Т.А. на аналитику понятий и аналитику основоположений. В Т.А. Кант осуществил мало применявшееся до него "расчленение самой способности рассудка с целью изучить возможность априорных применений, отыскивая их исключительно в рассудке как месте их происхождения и анализируя чистое применение рассудка вообще". Канта более всего интересовал вопрос о происхождении понятий, ибо само мышление понималось им как познание

1105

через понятие как исключительно дискурсивное, а не интуитивное познание. Считая единственным применением этих понятий то, что посредством последних "рассудок судит", Кант рассматривает их в непосредственной связи с суждениями в качестве предикатов возможных суждений. Именно исследование сути предикатов в главных видах суждения и явилось для него основой поиска чистых рассудочных понятий, или категорий, к которым он предъявлял следующие требования: 1) они должны быть чистыми, а не эмпирическими; 2) они должны относиться к мышлению и рассудку, а не к наглядным представлениям и чувственности; 3) они должны быть элементарными; 4) их таблица должна быть полной, т.е. единство понятий не может быть увеличено никаким последующим расширением нашего познания. Разделив суждения на четыре главные группы, каждая из которых включает в себя соответственно три вида суждений, Кант выделил четыре класса категорий: количества, качества, отношения и модальности. Считая главной задачей аналитики понятий не просто их продуцирование, но и применение к предметам, Кант

осуществляет так называемую трансцендентальную дедукцию, демонстрирующую сам процесс конституирования доступных познанию объектов благодаря применению категорий к созерцаниям. Итогом этой дедукции явилось утверждение об основополагающей роли в познании рассудка, являющегося по сути первоисточником всех возможных видов связей, выявляемых в предметном мире. Особую роль в этом синтезе Кант придает факту единства сознания самого мыслящего субъекта (см. **Трансцендентальное единство апперцепции**). Завершает Т.А. аналитика основоположений или трансцендентальное учение о способности суждения, в которой определяются априорные правила образования суждений. Вычленив априорную структуру рассудка, Кант, таким образом, попытался ответить на вопрос о возможности естествознания как науки. Естествознание, по Канту, оказывается возможным в качестве науки потому, что в его основе лежат априорные понятия, а также правила их соединения в суждения и применения к явлениям, обуславливающие всеобщий и необходимый характер научных истин. (См. также **Трансцендентальная логика**.)

Т.Г. Румянцева

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА (логика иллюзии) — второй отдел трансцендентальной логики Канта,

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА (логика иллюзии) — второй отдел трансцендентальной логики Канта, представляющий собой (в отличие от трансцендентальной эстетики и трансцендентальной аналитики, исследовавших чувственность и рассудок) собственно критику чистого разума, как третьей, высшей познавательной инстанции. Именно здесь Кант попытался ответить на главный по сути вопрос всей своей работы —

"Как возможна метафизика, как наука?" Т.Д., по Канту, призвана вскрыть видимость трансцендентных суждений разума (т.е. тех, которые выходят за пределы эмпирического применения категорий). Кант выделяет трансцендентальные и логические иллюзии, из которых только вторые, по его мнению, исчезают достаточно быстро, стоит нам лишь проявить побольше внимания к логическим правилам. Трансцендентальная иллюзия, по мысли Канта, куда жизнеспособнее: она не прекращается даже в случае усмотрения ее с помощью трансцендентальной критики. Несмотря на все предостережения последней, диалектика увлекает нас за пределы эмпирического применения категорий, влияя на основоположения, отнюдь не рассчитанные на сферу опыта, в принципе не дающего нам критерия их правильности. Причины трансцендентальной иллюзии Кант усматривает исключительно в самом разуме, который содержит в себе основные правила и принципы своего применения, которые, в свою очередь, по их внешнему виду имеют характер объективных основоположений. На самом же деле здесь имеет место отождествление субъективной необходимости соединения понятий с объективной необходимостью определения вещей в себе. Будучи логикой иллюзии, Т.Д. довольствуется только обнаружением этих обманов, ибо окончательное их устранение оказывается в принципе невозможно в силу их естественного и неизбежного характера. Кант поэтому называет Т.Д. еще "естественной", т.е. неотъемлемо присущей разуму диалектикой. "Существует естественная и неизбежная диалектика чистого разума, не такая, в которой какой-нибудь простак запутывается сам по недостатку знаний, или которую искусственно создает какой-нибудь софист, чтобы сбить с толку разум людей, а такая, которая неотъемлемо присуща человеческому разуму и не перестает его обольщать даже после того, как мы раскрыли его ложный блеск, и постоянно вводит его в минутные заблуждения, которые необходимо все вновь и вновь устранять". Ярчайшим проявлением трансцендентальных иллюзий являются, по Канту, антиномии чистого разума, имеющие исключительно диалектический характер, т.е. представляющие собой заблуждения разума, в которые он впадает при отсутствии предписываемой критикой дисциплины. С одной стороны, разум непреодолимо стремится восходить к абсолютно-безусловному (умопостигаемому), а с другой — "опрокидывает" или налагает это умопостигаемое на мир явлений. Сам термин "диалектика" употребляется Кантом исключительно в отрицательном смысле (диалектика=логика видимости=логика иллюзии=заблуждения разума и т.п.). Критика чистого разума и должна устранить эту "диалектику" из метафизики. Сам же вопрос о возможности метафизики как науки получает у Канта неоднозначное решение. С одной стороны, он отвечает

1106

на него резко отрицательно, считая, что метафизика как наука невозможна и не являлась ею до сих пор, т.к. невозможно конститутивное применение трансцендентальных идей (см. **Идеи разума**). Однако, отвергнув ее в виде суммы трех устаревших ее составляющих, — рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии, Кант, с другой стороны, все же сохраняет ее в качестве будущей или конечной цели всей философии, к построению которой критика чистого разума должна была стать только архитектурической подготовкой (хотя здесь же, во Введении к "Критике чистого разума" Кант отметит, что в критику "входит все, что составляет содержание трансцендентальной философии", ибо она есть ее полная идея, хотя еще и не сама эта наука). (См. также **Антиномии чистого разума**.)

Т.Г. Румянцева

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЛОГИКА — вторая часть трансцендентального учения

о началах в "Критике чистого разума"

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЛОГИКА — вторая часть трансцендентального учения о началах в "Критике чистого разума" Канта — "наука о правилах рассудка вообще", исследующая этот рассудок под углом зрения его априорных форм и структур. До Канта эти правила мышления, без которых невозможно никакое применение рассудка, изучала так называемая общая (т.е. формальная) логика. Имея дело с априорными принципами мышления, она, по Канту, всячески абстрагировалась от всякого содержания познания, т.е. от всякого отношения его к объекту, рассматривая исключительно формы мысли как таковые. Оценивая место и роль этой логики в познании как недостаточные, Кант обозначает контуры принципиально новой Т.Л., выражая тем самым первое в немецкой философии критическое отношение к формальной логике. Этой критике были посвящены многие его работы "докритического" периода — например, "Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма" (1762) и др. Кант считает необходимым дополнить формальную логику более глубокой логической концепцией, позволяющей решать новые, более сложные познавательные задачи. Обосновываемая им Т.Л. должна была, по его мысли, отвлекаться "не от всякого содержания познания", а определять "происхождение, объем и объективную значимость априорных знаний". Называя ее трансцендентальной, Кант имел в виду то, что она "имеет дело только с законами рассудка и разума... лишь постольку, поскольку она априори относится к предметам". Она не вникает во все конкретные, субъективные процессы познания, рассматривая лишь некоторые "чистые возможности", имеющие всеобщее и необходимое значение. Содержательный характер Т.Л. приобретает, согласно Канту, за счет ее тесной и постоянной связи с чувственностью, соединение которой с рассудком только и дает новое знание. Исследование происхождения знаний о предметах становится одной из главных задач Т.Л., которая и выясняет саму возможность применения априорного знания к предметам опыта. Свою Т.Л. Кант подразделил на **аналитику и диалектику**, из которых первая излагает элементы чистого рассудочного знания и принципы, без которых ни один предмет не может быть мыслим, а вторая — является критикой рассудка и разума в его сверхфизическом применении. [См. **"Критика чистого разума" (Кант), Трансцендентальная аналитика, Трансцендентальная диалектика.**]

Т.Г. Румянцева

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — неклассическое направление трансцендентально-критической философии, основоположником которого является Гуссерль.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — неклассическое направление трансцендентально-критической философии, основоположником которого является Гуссерль. Данный вид трансцендентального анализа Гуссерль оценивает как неокартезианство, подразумевая предпринятый Декартом поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму в деле обоснования дескриптивного знания. Вместе с тем Т.Ф. не может рассматриваться как неокантианство по той простой причине, что трансцендентальный субъективизм имеет отличную трактовку от кантовской парадигмы, а именно — предполагается, что на его основе строится чисто описательное знание, которое невозможно структурировать никакими "формами рассудка", "категориями" и т.д. Так, в "Размышлениях о первой философии", как отмечает Гуссерль, Декарт поставил своей целью проведение такой реформы всей философии, которая бы позволила преобразовать ее в описательную науку с "абсолютным обоснованием". Для этого предлагалось ниспровергнуть все формы знания, до сих пор имевшие значимость в статусе той или иной науки. Переоценка же всего научного знания должна была проводиться с учетом специфического понимания сущего. В качестве сущего необходимо было признавать исключительно вещь-субстанцию, которая не может подпасть под сомнение, другими словами, — то, что всегда есть и никогда не может не быть. По мнению Декарта, такого рода несомненностью обладает только сам размышляющий как особое сущее — чистое эго (самость, "я") определенных *cogitationes* (актов мышления). Отсюда эго, как аподиктическое сущее, обнаруживаемое в процессе радикального сомнения, стало провозглашаться им достоверным основанием философии как универсальной науки. Таким образом, в результате переоценки научного знания Декарт установил, что бытие "я" в познавательном отношении предшествует объективному бытию. Гуссерль разделяет данную позицию Декарта, считая, что именно с акта ниспровержения всех наук и с полагания собственного эго как высшей удостоверяющей инстанции начинается любая философия. Однако пере-

оценка Декартом всего научного знания не была проведена им достаточно радикально. У Декарта свойство несомненности имплицитно приписывалось предметам логики и геометрии, в той же мере как у Канта и Гегеля — предмету содержательной логики. Гуссерль же утверждал, что логика, неважно формальная или содержательная, равно как и геометрия, не могут избежать ниспровержения, под которое подпадают все другие науки. Только тогда будет установлена всеобщая "финальная идея" (телеология) подлинной науки. За исходный пункт трансцендентальной философии, за искомую телеологию, Гуссерлем стала полагаться аподиктическая очевидность, которая имеет место тогда и только тогда, когда предметное бытие

дается в немыслимости его небытия. Вследствие же того, что на переменные модусы действительного опыта — к таким модусам относятся восприятие, воспоминание и т.д. — можно накладывать, посредством фантазирования, параллельные модусы "опыта-как-бы" (восприятие-как-бы, воспоминание-как-бы и т.д.), универсальный чувственный опыт не может считаться аподиктически очевидным, к тому же не исключена возможность сомнения в действительном существовании мира. Все опытные корреляты сознания предполагают имманентную альтернативность бытия или небытия, и эта альтернативность не затрагивает только само сознание. Следовательно, по мысли Гуссерля, необходим "поворот к его *cogito* как к аподиктической достоверности и последней почве суждений". Например, вместо простой констатации факта в суждении "я вижу дерево", в рефлексии Т.Ф. проводится "эпохэ" в отношении бытия или небытия дерева, т.е. редукция к несомненному сущему, о котором можно сказать, что оно есть, и нельзя сказать, что его нет. Редукцию относительно чувственной предметности дерева сопровождает параллельный процесс "опытного познания этого восприятия", а именно постижение "сознания" или "сознавания" дерева. После трансцендентального "эпохэ" — воздержания одновременно от позитивных и негативных суждений (ведь я могу видеть дерево и могу его не видеть) — сохраняется одно лишь *ego* как "незаинтересованный зритель" (тот, кто способен видеть и не видеть предмет). В результате подобной редукции, предметная составляющая суждения "я вижу дерево" становится не более чем "феноменом" сознания. По Гуссерлю, любая предметность сводится к тем или иным "феноменам", к тому, протекание чего может иметь альтернативный ход. Форма же данного протекания априорно обуславливается сознанием, т.е. *ego*, поскольку феноменологическое "эпохэ" относительно бытия или небытия мира, отбрасывающее все, содержащее альтернативность, имеет остатком лишь трансцендентальное "я" — такое "я", которое является и независимым от потока феноменов, и присущим

ему одновременно, а значит действительно выступает как априорно обуславливающее для феноменов. Механизм априорного обуславливания протекает изнутри времени как главной формы синтеза, дающего всякий раз новый феномен. Временность переживаний *ego*, т.е. "всеобъемлющее внутреннее сознание времени", привносящее с собой синтетическое единство, обуславливает возможность всех синтезов сознания по той простой причине, что "соответствующий признак мы всегда находим как единство текущих многообразий". Своя особая временность присуща любому переживанию. Так, в каждом актуальном переживании имплицитно содержатся переживания потенциальные. Отсюда временность сознания состоит в том, что всякое полагание со стороны *ego* дает больше того, что в данный момент рассматривается как полагаемое эксплицитно. Время открывает в актуальных переживаниях заранее включенные потенциальности, конституирование же предметности объединяет переживания и актуальные, и потенциальные. Например, восприятие дерева складывается из многообразия изменчивых способов явления, из многообразия сменяющихся сознаний, из их ноэтико-ноэматических способов схватывания, причем актуальность определенного восприятия дерева отсылает нас к бесконечному числу его потенциальных восприятий — все это в сумме составляет интенциональный "горизонт" дерева. "Горизонтом" определенной предметности Гуссерль называет те потенциальности сознания, которые очевидны в рамках актуального переживания, т.е. восприятия конкретного феномена. Одним словом, "горизонт" — это заранее очерченная потенциальность. Внесение линии потенциальностей в свои интенциональные корреляты *ego*, своеобразное "сверх-себя-полагание" трансцендентального сознания, есть не что иное, как априорное обуславливание, имманентное дескриптивности, т.е. имеющее сугубо описательный характер. Такое априорное обуславливание есть всего лишь "мотивация", или же "формальная закономерность универсального генезиса", и не более того. Природа подобного обуславливания выражается в ряде "эйдосов". Восприятие в сумме с его горизонтом и "восприятием-как-бы", т.е. вместе с полаганием предмета в "абсолютной чистоте возможности воображения" формирует "эйдос", который априорно предшествует любому значению слова и всякому феномену. Эйдос возникает после самопроизвольного варьирования одностороннего (иной раз позитивного, иной раз негативного) предметного бытия. На эйдетическом уровне анализа, таким образом, исследуется "универсальное априори", без которого немыслимо само трансцендентальное "я". Отсюда, по мысли Гуссерля, "существует некая априорная наука, пребывающая в царстве чистой возможности (чистой представимости, воображимости), которая судит

1108

не о каких-либо действительностях трансцендентального бытия, а, скорее, о его априорных возможностях, и тем самым одновременно предписывает действительностям априорные правила". Данной наукой Гуссерлем провозглашается эйдетическая феноменология. Предполагается, что именно она включает в себя все возможности односторонне протекающего мира. Поэтому она имеет тот же смысл, что и абсолютное бытие у позднего Шеллинга и Фихте. Такая феноменологическая теория представляет собой "универсальную онтологию" и "конкретную логику бытия". Основное положение этой теории состоит в том, что любой возможный смысл, т.е. любой коррелят мышления, неважно, считать ли его трансцендентным или имманентным, пребывает внутри трансцендентальной субъективности. В сфере *ego* конституируется все, что имеет для субъекта бытийную значимость не-"я". Таким образом, феноменология, получившая систематическое оформление как эйдетика, есть у Гуссерля не что иное, как "солипсическое ограниченная эгология" — учение о редуцированном *ego*. Отсюда необходима надстройка "интерсубъективной феноменологии", в которой рассматриваются многие "я" в виде особых монад. В акте интенциональности

обнаруживается, что все что только есть для меня, существует благодаря деятельности трансцендентального его. Но можно предположить, что за миром интенциональностей скрывается сущее как таковое — за универсумом моего его скрывается универсум "другого". Любое тело, включая тело "другого", составляет определенную часть моей трансцендентальной субъективности и принадлежит тем самым первопорядковой сфере (эйдетике), поскольку является моим чувственным образованием. Следовательно, подлинный опыт "другого" требует специфической смысловой надстройки над его первого порядка, над актуальностями и потенциальностями потока переживаний. Хотя "другой" не может явиться в акте "презентации" как полноценно существующий, но о его существовании можно догадываться благодаря некоторой аналогии, сопоставляющей отдельные проявления меня и "другого". Такую аналогию Гуссерль называет "аппрезентацией", или "приведением-в-со-присутствие" (Mit-gegenwaertig-machen). В со-присутствии нечто может быть приведено, если и только если оно само не присутствует и не может достичь всестороннего присутствия. Например, передняя сторона вещи может аппрезентировать ее тыльную сторону, а вид дерева с одной стороны — его вид с другой. Таким же образом чье-то тело внутри моей первопорядковой сферы связывается, руководствуясь мотивацией восприятия по аналогии, с моим телом. Несмотря на то что предмет "аппрезентативной апперцепции", получаемый в процессе аналогизирования, никогда не может быть наполнен подлинным присутствием, сделавшись

предметом восприятия как такового, о достоверности аппрезентации говорит то, что "я" и "другой" даны в изначальном удвоении. Проверить подобную аналогию, как для вещей, нельзя. Только для мира вещей возможно подтверждение аппрезентации фактическим приведением к присутствию, когда мы можем произвольно поменять стороны рассматриваемого предмета. Однако "аппрезентативная апперцепция" "другого" все-таки оправдана тем, что во-первых, аппрезентация не меняет синтетические единства, создаваемые презентацией, а сущностно дополняет их, во-вторых, она объясняет наличие "духовных" или "культурных предикатов", которые так или иначе отсылают нас к неизвестным "другим" (например, "умный", "красивый" и т.д.). Поэтому оказывается правомерным приписывать какому-то телу психические определения, невзирая на то, что в царстве его первого порядка они никогда себя не обнаруживают. Итак, "другой" не является изначальной самоданностью предмета, а создается в процессе феноменологического усилия. Я познаю "других" как управляющих по аналогии со мной своими телами и как познающих в опыте тот же самый мир, который познается мною. В свою очередь, животных я познаю как "аномальные модификации" меня самого. Наложение аппрезентации на феномены первопорядковой сферы, согласно Гуссерлю, конституирует объективный мир с его различными уровнями объективации. Этот мир созидается в интенциональных актах многих "других", т.е. множеством "монад", организованных в сообщество. Эйдетическая и интересубъективная феноменология полностью воплощает картезианскую идею философии как универсальной науки с абсолютным обоснованием. В ней, по мнению Гуссерля, исчерпывающе раскрываются формальные идеи возможного бытия вообще, а значит она должна служить подлинным основанием всех наук о фактах. Ответвление же частных объективных наук должно сопровождаться систематическим разграничением поля действия "универсального априори", врожденного трансцендентальной субъективности. В Т.Ф. Гуссерль все-таки отчасти возвращается к кантовской позиции, т.к. трансцендентальные понятия рассматривает без их онтологизации, но трансцендентальное обусловливание понимает уже как протекающее исключительно содержательно, вне формальных условий какой бы то ни было логики.

А.Н. Шуман

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ВООБРАЖЕНИЕ (трансцендентальный синтез способности воображения, трансцендентальная способность воображения, **ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ВООБРАЖЕНИЕ** (трансцендентальный синтез способности воображения, трансцендентальная способность воображения, продуктивная способность воображения, творческое воображение, чистое воображение, чистая способность воображения a priori и т.п.) — одно из наименее проясненных по-

ятий трансцендентальной логики Канта, используемое для обозначения действия способности рассудка на чувственность, в результате которого осуществляется синтез многообразия чувственно-наглядных представлений сообразно категориям. До сегодняшнего дня не прекращаются споры по вопросу о роли идеи "Т.В." в кантовской теории познания, а само Т.В. не перестает оставаться, по словам Хайдеггера, "вызывающим беспокойство неизвестным". Будучи определено в качестве функции, определенной стороны деятельности рассудка, как его первое применение к предметам возможного для нас наглядного представления и выполняя, таким образом, строго фиксированную роль в его синтетической деятельности, Т.В., в то же самое время, фактически приобретает значительно большую самостоятельность, обретая статус способности, объединяющей и как бы замыкающей на себе все остальные способности познания. Создается впечатление, что сам Кант иногда даже обособляет Т.В., полагая, что рассудок как бы присоединяется к этой способности, идет с ней "рука об руку" и взаимодействует таким образом, что последняя помогает ему сводить многообразие созерцаний в единое, обобщенное представление; более того, по Канту, именно с

помощью Т.В. рассудок применяет эти представления вместе с понятиями к опыту. Все это лишний раз свидетельствует о недостаточной проясненности понятия "ТВ.": даже сам факт наличия ТВ. у всех людей Кантом скорее просто констатируется, нежели эксплицируется. Не случайно в 20 в. ряд мыслителей обращается к осмыслению статуса ТВ. Так Хайдеггер в работе "Кант и проблема метафизики" попытался обосновать ТВ. в качестве самостоятельной и основной познавательной способности, существующей **наряду** с чувством и рассудком и изначально опосредующей их органическое единство. Более того, Хайдеггер стремился обосновать также и то, что именно эта "радикальная способность" является "подлинным источником", из которого последовательно возникают созерцание и понятие, рассудок и разум. По мысли Хайдеггера, учение о ТВ. и его "схематизме" составило решающую стадию в кантовском обосновании метафизики, без которого оказываются совершенно не понятны ни трансцендентальная эстетика, ни трансцендентальная логика, которые обе должны быть определены и освещены только исходя из этой перспективы. Хайдеггер не раз упрекнул Канта в том, что тот, "несмотря на очевидные, им самим впервые распознанные предначертания" не довел до конца свои изначальные истолкования трансцендентальной способности воображения и, более того, даже не пытался этого сделать. После того как Канту удалось обнаружить в ТВ. общий корень чувственности и рассудка, он, по мысли Хайдеггера, просто "отбросил", "отгеснил" и "перетолковал" собственное открытие "в пользу рассудка". Хайдеггер писал по этому поводу: "Кант начинает с того, что вычеркивает из второго издания оба главных места, в которых он ранее недвусмысленно вводил способность воображения как третью, наряду с чувственностью и рассудком, основную способность... И даже то место, в котором Кант в "Критике чистого разума" вообще впервые вводит способность воображения как "необходимую функцию души", позднее, хотя и только в своем рабочем экземпляре, он характерным образом изменяет. Здесь вместо "функции души" он пишет "функция рассудка". Тем самым, чистое воображение как собственная способность становится излишней..." Главный вывод Хайдеггера заключается в том, что ТВ. присутствует во втором издании книги только "номинально", являясь "лишь названием для эмпирического, т.е. связанного с созерцанием синтеза, который... по существу дела принадлежит рассудку. Лишь поскольку "синтез", в основе являющийся рассудком, относится к созерцанию, он "зывается" "способностью воображения". Трансцендентальная способность воображения утратила, таким образом, по Хайдеггеру, свою прежнюю самостоятельность и называется теперь так лишь потому, что рассудок в ней относится к чувственности. Кант действительно в значительной мере переработал первое издание "Критики чистого разума", чтобы отделить со всей строгостью и резкостью его "трансцендентальный" идеализм от элементов "психологизма" — см. **"Критика чистого разума" (Кант)**. Исходя из этого, Кант не мог не переместить центр тяжести с трансцендентальной аналитики субъективной дедукции на объективную дедукцию и не показать, что главным вопросом "Критики чистого разума" является вопрос о том, как и при каких условиях возможен предмет опыта, а не как возможна сама "способность мыслить". Однако об этом Кант написал еще в предисловии к первому изданию; более того, во втором издании он сохранил костяк своего учения о ТВ., в том числе и главу о схематизме. Кант дважды тематизировал здесь понятие "ТВ.": первый раз в параграфе 24 его трансцендентальной дедукции, а затем в вышеупомянутой первой главе аналитики основоположений — "О схематизме чистых понятий рассудка". Рассматривая чрезвычайно важный для него вопрос о применении чистых понятий рассудка к предметам наглядного представления, Кант делает вывод о том, что сами эти понятия представляют собой лишь формы мысли, посредством которых предметы еще не познаются. Лишь благодаря наличию в нас а priori определенной формы наглядного представления, опирающейся на чувственность, рассудок (как самодеятельность) способен определять внутреннее чувство посредством многообразия данных представлений сообразно синтетическому единству апперцепции (см. **Трансцендентальное единство апперцеп-**

1110

ции). Таким образом, рассудок может мыслить а priori синтетическое единство апперцепции многообразия чувственно-наглядных представлений как условие, которому необходимо должны быть подчинены все предметы нашего (человеческого) наглядного представления. Только теперь категории, будучи чистыми формами мысли, приобретают объективную реальность, т.е. применение к предметам, которые могут быть даны нам в наглядном представлении (разумеется, только в отношении к явлениям мы можем, по Канту, иметь а priori наглядные представления). Синтез многообразия чувственно-наглядных представлений, возможный и необходимый а priori, Кант называет "фигурным", в отличие от "рассудочного", который мыслится в одних лишь категориях в отношении многообразия наглядных представлений. И, наконец, этот фигурный синтез, относящийся только к первоначально-синтетическому единству апперцепции (т.е. единству, мыслимому в категориях) Кант и называет трансцендентальным синтезом способности воображения. Воображение, по Канту, есть способность наглядно представлять предмет и без его присутствия. С одной стороны, способность воображения сохраняет у Канта свой характер созерцания или, иными словами, принадлежит к области чувственности, ибо все наши наглядные представления чувственны, а способность воображения и дает понятиям рассудка соответствующие наглядные представления; с другой стороны, ее синтез есть в то же время проявление спонтанности, способность а priori определять чувственность и осуществлять этот синтез наглядных представлений сообразно категориям; таким образом, это все же действие рассудка на чувственность, синтез рассудка. Так как способность воображения есть именно

самодеятельность, Кант называет ее продуктивной способностью воображения и радикально отличает ее от репродуктивного воображения, суть которого заключается лишь в способности воспроизводить и комбинировать ранее воспринятые образы и осуществлять синтез, подчиненный исключительно эмпирическим законам, нисколько не содействуя объяснению возможности априорного знания. Разъясняя связь ТВ. с внутренним чувством, Кант отводит ему роль силы, аффицирующей последнее, ибо рассудок, как считает он, не находит во внутреннем чувстве уже готового соединения многообразия, а производит его, воздействуя на внутреннее чувство. Особенно велика роль ТВ. оказывается, по Канту, в процессе продуцирования схемы чувственных понятий. Выяснению этого вопроса философ посвящает специальную главу аналитики основоположений. Синтетическая деятельность рассудка обязательно предполагает, по Канту, дальнейшее подведение предмета под понятие. Иначе говоря, само понятие должно содержать в себе то, что представляется в подводимом под него предмете.

Кант приводит пример с эмпирическим понятием тарелки, которое однородно с чистым геометрическим понятием круга, т.к. круглота, мыслимая в геометрическом понятии, наглядно представляется в эмпирическом понятии тарелки. Но чистые понятия рассудка, полагает он, совершенно неоднородны с эмпирическими наглядными представлениями и никогда не могут быть найдены ни в одном из них. Само подведение наглядных представлений под чистые понятия и, соответственно, применение категорий к явлениям становится возможно только благодаря тому, что в нашем сознании существуют особые механизмы, связывающие чувственные созерцания с понятиями и образующие как бы целую систему таких ступенек, по которым можно постепенно переходить к понятиям. Существует, таким образом, по Канту, нечто третье — некое опосредствующее представление, в одном отношении однородное с категориями, а в другом — с явлениями; с одной стороны, не содержащее в себе ничего эмпирического — чистое, интеллектуальное, а с другой — чувственное. Это и есть то, что Кант называет схемой, формальным и чистым условием чувственности, которое всегда является продуктом способности Т.В. В свою очередь, схему, как само представление об общем приеме способности воображения, Кант отличает от образа, который доставляет понятию это представление. Причем, в основе чувственных понятий лежат, по Канту, не образы предметов, а именно схемы, т.к. образ оказывается еще в значительной мере привязан к чувственным созерцаниям; хотя он и представляет собой уже некоторое отвлечение от чувственности, результат творческой работы рассудка и ТВ., та общность, которая присуща понятию, здесь еще не достигается. Это лишь первый шаг к обобщению. Другое дело — схема; существуя в мышлении и обозначая само правило определения наглядного представления в соответствии с общим понятием, она продвигает познание дальше от чувственности в сторону самого мышления, становится ближайшим шагом к понятию, начиная (опять же при всей ее связи с чувственностью) раскрывать как бы смысл самого предмета, его суть самого по себе. Кант иллюстрирует эту мысль следующим примером. Понятие собаки обозначает правило, согласно которому моя способность воображения может нарисовать форму четвероногого животного в общем виде, не ограничиваясь каким-либо единичным частным образом из сферы моего опыта или вообще каким бы то ни было возможным конкретным образом. Образ, следовательно, возможен только благодаря схеме и сочетается образ с понятием только посредством схем, которые не могут быть переведены ни в какой образ, ибо они есть ни что иное, как только чистый, выражающий категорию синтез в соответствии с правилом единства вообще; продукт способности воображения, составляю-

1111

щий определение внутреннего чувства вообще в отношении всех представлений, соединяемых в одном понятии а priori согласно единству апперцепции. Схематизм нашего рассудка в отношении явлений, т.е. употребление рассудком схем, Кант называет "сокровенным искусством, настоящие приемы которого нам едва ли когда-либо удастся проследить и вывести наружу. Мы можем только сказать, что образ есть продукт эмпирической способности продуктивной силы воображения, а схема чувственного понятия (как фигуры в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения а priori". Надо отметить, что кантовский анализ схематизма, как одного из важнейших механизмов деятельности рассудка, несмотря на ряд интересных его моментов, не был востребован ни его ближайшими последователями, ни мыслителями 20 ст. Что же касается его учения о продуктивном воображении, то оно, по словам Кассирера, стало "совершенно необходимым и бесконечно плодотворным мотивом учения Канта и всей критической философии".

Т.Г. Румянцева

**ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО АППЕРЦЕПЦИИ — в философии Канта —
единство самосознания, производящее чистое наглядное представление "я
мыслю ...**

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО АППЕРЦЕПЦИИ — в философии Канта — единство самосознания, производящее чистое наглядное представление "я мыслю", данное до всякого мышления и в то же время не принадлежащее чувственности; представление, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть тождественным во всяком сознании. Иначе говоря, это единство сознания мыслящего субъекта, в отношении которого только и возможно представление о предметах. После

того как в "Аналитике понятий" был дан перечень всех первоначальных чистых понятий синтеза, "которые рассудок соединяет в себе а priori и с помощью которых он только и может понимать что-либо в многообразии наглядного представления", Кант осуществляет свою знаменитую трансцендентальную дедукцию категорий. Целью этой дедукции становится показать конституирование доступных познанию объектов как результат применения категорий к созерцаниям. В параграфах 15—20 этой дедукции он осуществляет попытку отыскать в самом рассудке первоисточник всех возможных видов связей и синтезов. Тем изначальным единством, без которого, согласно Канту, вообще не было бы возможно любое синтезирующее действие, а также высшим объективным условием возможности всех синтезов рассудка и высшим условием "объективности знания" (в кантовском смысле) становится у него единство человеческого "Я", единство сознания мыслящего субъекта. Исследуя это единство "со стороны" сознания субъекта, Кант называет его "трансцендентальным единством самосознания", которое является констатируемой априорной данностью. Это означает, что оно не может быть результатом познания или опыта; оно предшествует последнему, т.е. априорно. Оно является условием возможности подведения многообразия чувственно наглядного представления под априорные понятия единства. Таким образом, именно принадлежность этого чувственного многообразия к единому сознанию субъекта, в котором это многообразие находится, и становится высшим условием возможности всех синтезов. Проявления и функции этого невидимого единства Кант описывает через картезианское *cogito*, но не совсем в том ключе, как это делал сам Декарт. Он считает, что это *cogito* (я мыслю) должно сопровождать все мои представления, в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить; иными словами, "представление или было бы невозможно или, по крайней мере, для меня не существовало бы". Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется у Канта созерцанием. Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к (представлению) я мыслю в том самом субъекте, в котором это многообразие находится". Но это представление, по Канту, и есть акт спонтанности; т.е. нечто, не принадлежащее чувственности. Это и есть чистая апперцепция, самосознание, порождающее представление "я мыслю", которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании. Единство апперцепции, по Канту, есть, дано изначальное в качестве внутреннего неотъемлемого человеческого свойства. Вопрос о том, каким образом оно могло бы быть выведено, Кантом не затрагивается, хотя он явно против рассуждений о какой-то "вложенности" его в человеческое сознание Богом. Т.Е.А. делает возможным, таким образом, применение категорий рассудка к чувственным созерцаниям, т.к. "объект и есть то, в понятии чего объединено многообразное, схватываемое данным созерцанием". Это так называемое объективное единство самосознания (в отличие от ранее описанного "субъективного единства сознания"), благодаря которому все данное в созерцании многообразие объединяется в понятие об объекте и благодаря чему для человека и его сознания конституируется весь познаваемый им предметный мир (в гносеологическом смысле). Опыт, а следовательно и естествознание оказываются, таким образом, возможны благодаря наличию в рассудке априорных категорий и их применению к чувственным данным. Впоследствии именно из идеи Т.Е.А. Фихте выстроит всю систему своей философии, первым основоположением которой и станет тезис: "Я полагает первоначально свое собственное бытие" или "Я полагает Я". При этом Фихте даст совершенно иное толкование этому понятию, да и роль его

1112

в учении последнего будет существенным образом отличаться от той, которую оно имело у Канта в "Критике чистого разума". Толкуя Т.Е.А. в качестве самосознания, сопровождающего все представления в сознании, Кант не пытался вывести все содержание сознания из этого первоначального единства самосознания, как это сделал Фихте, и резко выступал против этого положения Фихте, совершенно недвусмысленно разъясняя недопустимость использования понятия Т.Е.А. в таких целях. Он подчеркивал, что оно есть акт, в котором мне открывается только то, что я существую и ничего более относительно меня самого: как я существую сам по себе и т.п. Только синтез мышления и чувственности дает это знание, как и познание вообще. Кант полагал то, что формула "я мыслю" выражает акт моего существования, этим мое существование уже дано. Но тот способ, каким я должен его определять, этим еще мне не дан. По Канту, я не могу определить свое существование как самостоятельного существа, а могу лишь представлять самостоятельность моего мышления. У Канта, таким образом, появляется его знаменитая идея "вещи в себе". Подобно тому, как явления внешнего мира мы познаем через синтез рассудком многообразия, данного аффицированием нашей чувственности "вещью в себе", так же мы познаем и себя. Наше внутреннее Я есть результат воздействия на наше внутреннее чувство "вещи в себе". Мы для себя сами тоже являемся "вещью в себе" и познаем себя лишь постольку, поскольку сами себе являемся. Таким образом, о себе как о "вещи в себе" мы знаем лишь то, что Я есть и ничего более: из этого "Я есмь" вывести, по Канту, невозможно, никакого содержания нашего Я. По Фихте же, акт трансцендентальной апперцепции является актом созерцания с помощью рассудка, актом, в котором рассудок выступает как интуитивный или, согласно Фихте, в акте апперцепции и порождается впервые само наше Я и таким образом сознание становится тождественным у Фихте самосознанию, оно порождается нами самими в акте интеллектуальной интуиции. В любом акте восприятия, мышления и т.д., по Фихте, я обязательно примысливаю свое Я как сознающее

само себя. И хотя у Канта "Я мыслю" тоже сопровождало все мои представления, это осуществлялось как бы само собой, без особого усилия. Поэтому и самосознание у Канта было не более чем фактом, данностью и т.п. Более того, принцип самосознания был в философии Канта ограничен принципом сознания или "вещью в себе", указывающей на изначальную данность другого, в принципе не выводимого из самосознания и данного наряду с ним. Элиминируя дуализм Канта и признавая первичность самосознания, Фихте затем выведет из него и все остальное, отличное от Я, т.е. не-Я.

Т.Г. Румянцева

**ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ОЗНАЧАЕМОЕ — фундаментальный термин
постмодернистской текстологии, фиксирующий в своем содержании якобы
стоящий за текстом внетекстуальный референт как онтологический гарант
определенности текстовой семантики.**

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ОЗНАЧАЕМОЕ — фундаментальный термин постмодернистской текстологии, фиксирующий в своем содержании якобы стоящий за текстом внетекстуальный референт как онтологический гарант определенности текстовой семантики. Понятие "Т.О." введено Дерридой в контексте мета-диалога постмодернизма с классической философской традицией. Как известно, в рамках последней Кант переосмыслил схоластические термины "трансцендентное" и "трансцендентальное": к сфере трансцендентального начали относиться принципиально внеопытные основания познания трансцендентного как превосходящего (от лат. *transcendens* — престоупающий) предел данного в опыте (ср. "трансцендентальное сознание" как сознание, очищенное от содержания опыта в феноменологии Гуссерля.) Т.О. выступает одним из центральных понятий в категориальной системе деконструктивизма (см. **Деконструкция**). В контексте постмодернистской критики референциальной концепции знака (см. **Пустой знак**) и программной презумпции плюрализма дискурсивных практик (см. **Закат метанарраций**) в культуре постмодерна становится возможной принципиально новая стратегия по отношению к тексту. Постмодернистская презумпция отказа от референции дезавуирует якобы изоморфную адекватность текстовой семантики дескрибируемому событию, ее фундаментальную отнесенность к бытию или выраженность бытия в ней. Поскольку в постмодернистской системе отсчета человек не существует вне текста (см. **Симуляция**), постольку невозможна интерпретация текста в классическом ее понимании: как взгляд извне. Сознание может лишь "центрировать" текст, организовав его вокруг тех или иных внутритекстовых семантических узлов. Возможность такой "центрации" должна быть предварена "деструкцией" текста, восприятием его в контексте "метафизики отсутствия" референта: самоидентифицируемость и семантическое единство текста не гарантируются якобы выраженным в нем внетекстовым содержанием, — текст принципиально гетерогенен (ср. с моделируемым в номадологическом проекте постмодернизма способом организации ризоморфных сред — см. **Номадология, Ризома**) и может быть охарактеризован посредством "метафизики отсутствия" единства своих оснований. Деконструкция текста как его реконструкция (центрация) после деструкции выявляет отсутствие внутри него "полноты смысла", наличие множества возможных полюсов его семантической центрации (см. **Ацентризм**) и многочисленных "прививок", т.е. следов многочисленных его взаимодействий с другими текстами (см. **Интертекстуальность**). Текстовая семантика оказывается как не автохтонной, так и не автономной, будучи реально продуктом привнесения субъектом в текст культурно ангажированных (и в этом отношении никак не

1113

имманентных тексту) смыслов (см. **Означивание**). Деконструкция предполагает, таким образом, разрушение его логоцентристской (см. **Логоцентризм**) псевдоцелостности, якобы продиктованной внетекстовым (как парафразы классической традиции — "онтологическим" или "трансцендентным") означаемым. Как пишет Деррида, "с момента, когда мы ставим под сомнение саму возможность... означаемого и признаем, что всякое означаемое есть также нечто, стоящее в положении означающего, различие между означаемым и означающим — самый знак — становится проблематичным в корне". В данной системе отсчета трансцензус от текстовой семантики (в той или иной версии означивания) к "содержанию высказывания" как онтологически артикулированному референту представленного в тексте семиотического ряда оказывается столь же неправомерным, как и попытка онтологизации десигната понятия в качестве денотата. Внетекстовой гарант значения, наличие которого имплицитно и бездоказательно предполагалось в рамках референциальной концепции знака, в системе отсчета постмодернистской текстологии оказывается не более чем иллюзией, априорно и фактически произвольно примысленным референтом (именно "Т.О."). Естественно, в этих условиях очевидной оказывается отмеченная Р.Бартом необходимость "на место реальности (или референта), этой мистифицированной идеи, ...поставить речевой акт как таковой". На основании отказа от идеи "Т.О." конституируется признание постмодернизмом тотальности языка — понимание языковой реальности как исчерпывающе самодостаточной, т.е. не нуждающейся ни в каком внеязыковом гаранте. По формулировке Р.Барта, "язык — это область, которой ничто не внеположено". Аналогично у Деррида: "абсолютное наличие" есть "то, что мы прочли в тексте", и, собственно, "ничто не существует вне текста". По оценке И.Хассана, именно игровой

хаос (или хаотическая игра) означающих, данность порядка для которых утрачена вместе с идеей референции (см. **Постмодернистская чувствительность**), фундирует собою модель постмодернистского видения реальности. Слово становится для постмодернизма тем единственным механизмом (и — одновременно — материалом), который необходим для конституирования (= конструирования) реальности. Эта установка может быть зафиксирована как на сугубо концептуальном уровне постмодернизма (по формулировке Деррида, "система категорий — это система способов конструирования бытия"), так и на уровне художественной практики постмодернистского искусства (эпиграф к классическому постмодернистскому произведению — книге Р.Федермана "Прими или брось: раздутая подержанная история для чтения вслух стоя или сидя" — гласит: "Все персонажи и места действия в этой книге реальны: они сделаны из слов"). Таким образом, мир, увиденный сквозь призму постмодернистских презумпций, фундированных радикальным отказом от идеи "Т.О.", предстает, по словам Р.Барта, как "мир, перенасыщенный означаемыми, но так и не получающий окончательного означаемого". В русле общего критического отношения постмодернизма к любым попыткам создания онтологии социальная концепция постмодернизма (Бодрийяр, Дж.Ваттимо, Р.Виллиамс и др.) практически постулирует несостоятельность самого концепта "общество" как претендующего на фиксацию внеположенно.го дискурсивным практикам социологии "Т.О." социологических текстов. История культуры постмодерна артикулируется как история языка. Таким образом, постмодернистская философия основана на финальном отказе признавать за текстом (и за всем миром как текстом) какую-либо "тайну", то есть "окончательный смысл". Это заставляет постмодернизм в целом переосмыслить феномен истины в игровом ключе (идея "игр истины"): "что заставляет нас полагать, что истина существует? Назовем философией ту форму мысли, которая пытается не столько распознать, где истина, а где ложь, сколько постичь, что заставляет нас считать, будто истина и ложь существуют и могут существовать" (Фуко).

М.А. Можейко

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ — одно из основных понятий послекантовской метафизической логики. Введено в философский обиход Кантом, **ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ** — одно из основных понятий послекантовской метафизической логики. Введено в философский обиход Кантом, обозначает у него "высшее основоположение" априорных синтетических суждений. При рассмотрении чистого "я" как "высшего основоположения" синтетического знания, можно было бы предположить, что Т.С. существует до объекта, как это и делали впоследствии многие интерпретаторы критической философии. Однако если следовать самому Канту, это оказывается бессмысленным, поскольку в этом случае нельзя было бы судить о применении удостоверяющего "синтетического единства" как единственной функции субъекта, — следовательно, мы ничего не знали бы не только об объекте, но и о субъекте. Отсюда осознание синтеза представлений в априорном синтетическом суждении, или "единство рефлексии о явлениях" есть не просто самодовлеющее единство, а "объективное единство самосознания". Такая особенность Т.С., его чисто логическая сущность и несамостоятельность, определяются тем, что он представляет, по Канту, "высшее основоположение", действующий логический принцип и не более того. С позиции критической философии, Т.С. предшествует объективному миру только в гносеологическом, точнее — логическом, отношении. Мыслительная деятельность, которая применяет на практике чистое "я" как принцип, удостоверяющий син-

1114

тез, называется у Канта "рассудком". Эту деятельность "рассудок" проводит, используя "понятия", составляющие "единство чистого синтеза". В понятиях рассудок выражает, во-первых, синтез многообразия в чистом созерцании, т.е. единство в одном созерцании; во-вторых, синтез этого многообразия через способность воображения, иначе говоря, единство в одном суждении. Отсюда в понятии фиксируется достоверность синтеза как на уровне чувственности, так и на уровне мышления. Так что именно в "рассудке" заключается, по мысли Канта, вся полнота априорного синтеза. Вследствие этого, "рассудок", обладая способностью мыслить предмет как трансцендентальный объект, т.е. как объект достоверный, а не просто истинный, представляет собой Т.С. В послекантовской метафизической логике Т.С. трактуется уже не в виде логической формы априорных синтетических суждений, а как форма синтетических умозаключений (они всегда априорны). У Гегеля, например, в его диалектической логике, трансцендентальное сознание, т.е. "логический" субъект, понимается как форма диалектического сорита (форма многозвенной дефиниционной спецификации), определяющая его направленность, — другими словами, как форма всякого мыслительного опосредствования. "Сущностно человек есть как дух не непосредственно, а как возвращение в себя", "непокой и есть самость" — одни из немногих высказываний Гегеля на этот счет. Т.С., таким образом, суть "не некая абстракция от человеческой природы", а само движение дефиниционной спецификации к полной и окончательной индивидуальности, единичности, т.е. деятельность по логической обработке всего содержательного знания. Итак, в гегелевской метафизической логике начинает выделяться такой аспект "сознания", как его историчность. Это уже не "трансцендентальное единство апперцепции", как высшая логическая форма априорных синтетических суждений, а некий дух, определяющий общую направленность своих синтетических умозаключений, т.е. имеющий особую логическую историю. Логическая же

история Т.С. ("абсолютного духа") совпадает с природными процессами вплоть до изоморфизма. Поэтому в системе тождества полагается единство логики и онтологии. Понятие "Т.С." широко применялось и в постгегелевской трансцендентальной философии, при этом под ним понималась инстанция, позволяющая проводить логическую обработку всякого эмпирического содержания до потенциально бесконечных пределов. К примеру, в критической философии Виндельбанда "нормальное сознание" должно так сопоставлять "представления" с "ценностями" (особой формой априорного синтетического знания), что в этот процесс могут оказаться вовлечены буквально все мыслимые "представления". В феноменологии Гуссерля "трансцендентальное сознание", "ego"

способно преобразовать абсолютно любую предметность в поток феноменов и определить принципы их протекания. В философской герменевтике Гадамера "действенно-историческое сознание", по определению, вбирает в себя всю конкретику герменевтического опыта. В любой модели трансцендентальной философии и ее модификациях можно найти свои аналоги понятию "Т.С.". Единственное течение трансцендентализма, не приемлющее ни в каком виде логический принцип Т.С., — это трансцендентальная прагматика. Ее представители (Апель, Хабермас) в качестве общей метатеории философского дискурса перестали использовать метафизическую логику, предложив вместо нее современные методы неформальной логики, поэтому необходимость в понятии "Т.С.", с их точки зрения, отпадает сама собой.

А. Н. Шуман

"ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ЭМПИРИЗМ" — самообозначение Делезом собственной философской установки, являющейся несущей конструкцией его интеллектуального творчества

"ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ЭМПИРИЗМ" — самообозначение Делезом собственной философской установки, являющейся несущей конструкцией его интеллектуального творчества. Тема "Т.Э." нашла отражение в работах Делеза "Давид Юм: его жизнь, его сочинения, совместно с изложением его философии" (1952, в соавторстве с А.Крессон), "Эмпиризм и субъективизм: Эссе по человеческой природе сообразно со взглядами Юма" (1953) и в др. По мысли Делеза, "я всегда чувствовал, что я — эмпирик, то есть, плюралист. Что же имеется в виду под такой эквивалентностью между эмпиризмом и плюрализмом? Она выводится из двух характеристик, какими Уайтхед определил эмпиризм: абстрактное вовсе не объясняет, оно само должно быть объяснено; и цель не в том, чтобы переоткрыть вечное или универсальное, а в том, чтобы найти условия, при которых создается что-то новое". Согласно Делезу, философское объяснение рационалистического типа фундировано поиском абстрактного, реализуемого в конкретном. В рамках подобного подхода первоначально осмысливаются такие абстракции, как Единое, Субъект, Целое; одновременно предполагается процесс (он может именоваться знанием, историей, истиной и т.п.), посредством которого эти абстракции воплощаются в мире. Мир этот таким образом принужден соотнобразовываться с составляющими данного процесса или с процессом в целом. Результатом таких процедур, с точки зрения Делеза, нередко выступает ситуация, когда "субъект порождает чудовищ" либо — более определенно — "рациональное единство или целостность превращаются в собственные противоположности". Как полагает Делез, "Т.Э." отталкивается от "такого анализа положения вещей, чтобы из последних мог быть выделен не предсуществующий им концепт /см. **"Что такое философия"** (Делез, Гваттари) — *А.Г./*. Положения вещей — это ни единства, ни целостности, *а множественности*. И

1115

дело не в том, что есть несколько положений вещей (каждое из которых было бы еще и другим); и не в том, что каждое положение вещей множественно (что просто должно было бы указывать на его сопротивление унификации). С точки зрения эмпиризма существенным является само существительное *множественность*, обозначающее набор не сводимых друг к другу линий и измерений. Именно так создается каждая вещь". Как отмечает Делез, факторами, пребывающими в самой множественности, которой они принадлежат, факторами, препятствующими ее росту, выступают "фокусы унификации, центры тотализации, точки субъективации". Множественности, согласно Делезу, "составлены из становлений без истории, из индивидуации без субъекта (способ, каким индивидуализируются река, событие, день или час)". Необходимо брать в расчет не элементы и термины, а "набор связей, неотделимых друг от друга", который существует между ними. Множественность, по мысли Делеза, растет с середины подобно стеблю травы или ризоме (см. **Ризома**). Ризома и "дерево", по Делезу, противопоставлены друг другу как "два крайне разных способа мышления". Как полагает Делез, "выделить соответствующие множественности концепты — значит проследить линии, из которых составлена множественность, определить природу этих линий, увидеть, как они начинают спутываться, соединяться раздваиваясь, избегать фокуса или терпеть в этом неудачу". Линия "вовсе не идет от одной точки к другой, а проходит между точками, постоянно раздваиваясь и дивергируя". Такие линии, по версии Делеза, "суть подлинные становления, отличающиеся не только от единств, но и от истории, в которой они развиваются". Делез подчеркивает, что "концепт существует в эмпиризме также, как и в рационализме, но у него здесь совершенно иное применение и совершенно иная природа: концепт выступает как бытие-множественным, а не как бытие-одним, не как бытие-целым или бытие в качестве субъекта. Эмпиризм фундаментальным образом привязан к логике — к логике множественностей". По

мысли Делеза, современная философия составляет, переделывает и разрушает свои понятия, исходя "из подвижного горизонта, из всегда децентрированного центра и всегда смещенной периферии, их повторяющей и дифференцирующей"; она преодолевает "альтернативу временного — вневременного, исторического — вечного, частного — универсального". Делез цитирует мысль Ницше о том, что удел философии быть "против этого времени, в пользу времени, которое, я надеюсь, придет": это означает, по мысли Делеза, что "вневременное" глубже времени и вечности, — "философия не есть философия истории или вечности, она вневременна, всегда и только вневременна". "Секрет эмпиризма" в таком контексте оказывается следующим:

эмпиризм ни в коей мере не противодействует понятиям, не вызывает просто к пережитому опыту. Напротив, он предпринимает самую безумную из ранее известных попыток создания понятий. Эмпиризм — это мистицизм понятий и их математизм". В рамках такой интеллектуальной модели понятие выступает "объектом встречи, здесь — сейчас ...Только эмпиризм может сказать: понятия есть сами вещи, но вещи в свободном и диком состоянии, по ту сторону "антропологических предикатов". Именно такое понимание и позволяет обозначить подход Делеза как "Т.Э.". В трактовке Делеза предлагается переосмыслить то, что в классической традиции принято именовать "непосредственной данностью". Связи между налично пребывающими вещами (не предзаданные и внешние по отношению к последним) задаются одновременно с признанием фундаментальной различности вещей — см. "**Различие и повторение**" (Делез). Поскольку "непосредственная данность" свидетельствует об актуальном присутствии "синтетически обработанного" многообразия, постольку непосредственно даны (и это особо акцентируется) и различия между элементами этого многообразия. Именно дифференциация и различение фундируют таким образом "Т.Э.": они указывают движение к условиям реального опыта. Делез, реконструируя ассоцианизм и эмпирический подход самого Юма, обосновывает приоритет теории включающих дизъюнкций и дискурса, базирующегося на рядом-положенности: конъюнкция "и" у Делеза призвана доминировать над предикативом "есть" ("это *есть* то" замещается "это *и* то"). Таким образом, если принцип трансцендентального единства апперцепции ориентирует на ось "мыслящее Я — чувственно воспринимаемое многообразие", "Т.Э." стремится рассеять (см. **Рассеивание**) органическое единство мира и сопряженное с ним единство классицистского мышления. Речь идет (в рамках "Т.Э.") о неявно предполагаемом наличии некоей "запредельной" области, конституируемой живой чувствительностью, *реальным* опытом. ("Реальный опыт" в контексте "Т.Э." полагается опытом вне-человеческим или сверх-человеческим. Использование предиката "человеческий" применительно к опыту имплицитно содержит в себе хотя бы в первом приближении то или иное представление о человеке, а следовательно "дает старт" кантовским "проклятым вопросам".) Данная сфера — особый мир, имеющий, по Делезу, онтологический статус, — не трансцендентен и не является вещью в себе. Путь к этому онтологическому Иному располагается вне способностей, равно как и вне ограничений "чистого разума" — см. "**Критическая философия Канта: учение о способностях**" (Делез).

А.А. Грицанов

1116

ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ и ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ (лат. *transcendens* — перешагивающий, выходящий за пределы)

ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ и ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ (лат. *transcendens* — перешагивающий, выходящий за пределы) — термины схоластической философии, фиксирующие специфику трактовки теизмом бытия Бога Как непостижимого при помощи человеческих способностей и имманентно человеческого и получившие впоследствии широкое употребление в классической и неклассической философии благодаря Канту. В заключительном разделе Введения к "Критике чистого разума" Кант называет "трансцендентальным" "всякое познание, занимающееся не сколько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori". При этом Кант придавал этим терминам чисто гносеологическое звучание: в философии Канта трансцендентальное — это все то, что относится к априорным (т.е. вне или до-опытным) условиям возможности познания, его формальным предпосылкам, которые организуют опыт. (Отсюда и названия разделов "Критики чистого разума" — "трансцендентальная эстетика" как исследование априорных форм чувственности; "трансцендентальная аналитика" как изложение чистых рассудочных знаний и принципов, без которых нельзя мыслить предмет, и т.д.) Позднее Гегель упрекает Канта в использовании последним этого "варварского школьного термина", но Канту он нужен был для того, чтобы: 1) резче очертить суть своей философии, показать, что она нацелена не на сами предметы, а на нечто, выходящее (перешагивающее) за пределы опыта, обозначая тем самым переход нового в систему знаний и конструирование нашей познавательной способностью условий возможности опыта; 2) противопоставить трансцендентальное (как имманентное) трансцендентному — такому знанию, которое переступает за границы человеческого разума и является в этом смысле недоступным теоретическому познанию, становясь исключительно предметом веры. Трансцендентное — это все то, что выходит за пределы возможного опыта, например, Бог, бессмертие души и т.п. В ходе последующего философского развития термин "трансцендентальное" получил широкое использование в системах Фихте и Шеллинга, неокантианстве (особенно в Марбургской школе), обозначая

главным образом гносеологическую направленность этих учений на поиски условий или чистых возможностей познания; в феноменологии Гуссерля трансцендентальное становится противоположным всему эмпирическому (так, целью феноменологической редукции является выход на уровень "трансцендентального сознания" — т.е. сознания, очищенного от всех элементов опыта). Соответственно, "трансцендентальный субъект" в феноменологии превращается в автономный источник всех своих переживаний. Термин "трансцендентное" также фигурирует в целом ряде послекантовских теоретико-познавательных концепций (особенно в Баденской школе неокантианства), обозначая здесь вне и независимо от сознания существующий предмет — либо вообще недоступный познанию, либо познаваемый лишь исключительно спекулятивным образом. В философии постмодернизма оппозиция трансцендентного и трансцендентального снимается посредством введения понятия "трансгрессия". (См. Трансгрессия.)

Т.Г. Румянцева

ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ (лат. *transcendens* — выходящий за пределы) — философский термин, означающий высший род интеллигибельных объектов, принципиально не представимых в качестве возможного объекта чувственного опыта.

ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ (лат. *transcendens* — выходящий за пределы) — философский термин, означающий высший род интеллигибельных объектов, принципиально не представимых в качестве возможного объекта чувственного опыта. Таким образом, не всякий интеллигибельный объект является Т., а только тот, который относится к другим интеллигибельным объектам как к чему-то сенсигельному. Например, Т. может называться Бог. Философия экзистенциализма уточняет понятие Т. двумя дополнительными значениями. Во-первых, Т. обозначает возможность проявления экзистенции. Во-вторых, она выражает недостижимую полноту всех экзистенций. Оба значения совпадают в понятии "Бог" христианского экзистенциализма (Марсель) и в понятии "ничто" атеистического экзистенциализма (Хайдеггер, Сартр).

А.Н. Шуман

ТРЕНДЕЛЕНБУРГ (Trendelenburg) Фридрих Адольф (1802—1872) — немецкий философ и логик.

ТРЕНДЕЛЕНБУРГ (Trendelenburg) Фридрих Адольф (1802—1872) — немецкий философ и логик. С 1833 — профессор Берлинского университета. Глубокомысленный критик системы и метода Гегеля, Т. в своем учении примыкал к философии Аристотеля. Метафизика Т. представляет попытку обновить аристотелизм на почве новейших философских учений Канта, Шопенгауэра и др. Основные сочинения: "Элементы аристотелевской логики" (1836), "Логические исследования" (1840), "Исторический вклад философии" (в трех томах, 1846—1867), "Естественное право на основе этики" (1860) и др. Т. разработал своеобразный и плодотворный способ изучения истории философии как историческое исследование отдельных понятий. Т. принадлежит также ряд любопытных работ историко-культурного содержания: "Афинская школа Рафаэля", "Ниоба", "Кельнский собор" и др. В главном произведении Т. — "Логические исследования" — излагается его философская система, ценная преимущественно своей критикой умозрительного метода. Т. придавал большое значение тому, что философские проблемы возникают на почве опыта. Именно размышление над тем, что дано в эмпирическом познании, ведет, по его мнению, к философии. Т. выступил на философском поприще в эпоху самого разгара увлечения

1117

гегельянством. В рамках критики диалектического метода Т. обращал особое внимание на "коренные ошибки" гегельянской логики: 1) Гегель, описывая процессы "чистой мысли", упускает из вида неустранимость из этого процесса элементов созерцания и движения, без коих диалектическая эволюция мысли невозможна и которые втихомолку "забегают вперед и прислуживают" этому развитию; 2) стимулом для развития диалектического процесса является у Гегеля логическое отрицание, смешиваемое с реальным противоположением, между тем как то и другое представляют между собой лишь аналогию; 3) непрерывность и равномерность диалектического процесса в логике Гегеля нарушается тем, что в его изложении нередко новый круг мыслей сильно отстает от старого; 4) историко-философская периодизация применительно к диалектическому методу не соответствует хронологической эволюции идей в истории философии. Т. заключает свою критику замечанием, что диалектика Гегеля, подобно диалектике Прокла в древности, знаменует собой философское декадентство. Т. начинает развивать свою собственную точку зрения указанием на важность "движения" для бытия и мышления. Движение, по Т., — основной фактор в природе, покой объясним из движения, но не наоборот. Равным образом, в области психической все перемены предполагают смену образов — различие и сочетание, которые немислимы без идеального движения. Пространство, время и причинность уже предполагают движение. Анализируя интуиции пространства и времени, Т. подвергает критике учение Канта о трансцендентальной идеальности этих элементов познания. Согласно Т., необходимо, наряду с движением, при объяснении мировых явлений

принять понятие цели, на которую направлено движение. В то время как Кант не придавал понятию цели объективного значения, Т., наоборот, осмысливает целесообразность как реальное мировое начало: "в основе самих вещей лежит мысль, направляющая силы и руководящая ими". В понятии цели, по Т., причинное отношение меняется местами: целое становится прежде частей, действие — прежде причины. Если движение воли определяется мыслью о цели, то и в материальной природе Т. находит нечто аналогичное, т.к. он считает невозможным объяснить органические явления, не придавая понятию цели правомерности в области естествознания. Наше мышление способно усмотреть ослабленные и преломившиеся в игре цветов лучи, но этим ведь оно не отвергает чистого света, служащего источником этих лучей. Основные факты, общие для бытия и мышления, которые служат посредниками между обоими и делают возможным согласование познания и действительности, по мысли Т., — это движение и цель. Этическое есть высшая ступень органического. Пространство и время являются одновременно формами познания и бытия: логическую форму нельзя отделить от содержания, понятие от созерцания. Задача философии, по Т., состоит в том, чтобы не отрицая существенных результатов критической философии, указать возможность познания бытия, как бытия внешнего, противоположного мысли. Трактовка Т. философских категорий носит телеологически-аристотелевский характер, причем он считает, что категории должны составлять единство на базе категории "движения" и "органического" мировоззрения. Гибкости диалектических связей Т. противопоставляет четкость и устойчивость связей формально-логических. Тем самым Т. по сути дела ратовал за отказ от диалектического метода, подметив слабости идеалистической системы Гегеля. Т. критикует диалектику Гегеля именно в тех ее звеньях, в которых идеалистический принцип тождества бытия и мышления и недооценка Гегелем всеобщности действия формально-логических законов в познании деформировали рациональное ее содержание. Т. признается одним из первых серьезных критиков гегелевской философии.

А.А. Легчилин, А.Н. Лейко

У

УАЙТХЕД (Whitehead) Альфред Норт (1861—1947) — британский философ, математик, логик, методолог.

УАЙТХЕД (Whitehead) Альфред Норт (1861—1947) — британский философ, математик, логик, методолог. Учился и в первый период своего творчества работал в Кембридже. Был известен как ученый, вместе с Расселом (его учеником) разрабатывал проблемы символической логики, дал логический анализ оснований математики. Увлечшись работами кардинала Ньюмена (1801—1890), пережил в 1890-х кризис религиозных воззрений, пытаясь сделать выбор между англиканством и католицизмом. До 40 лет философской проблематикой специально не занимался. Первые работы философского характера были написаны в русле неореализма. В 1910 переехал в Лондон, где стал деканом в Лондонском университете. Был преподавателем городского Академического совета по образованию, затем профессором Имперского колледжа науки и техники в Кенсингтоне. Начало второго этапа его философской эволюции (третий этап творческой биографии) приблизительно совпадает с его переездом в США по приглашению философского факультета Гарвардского университета (1924), где он проработал до выхода в отставку в 76 лет (последняя лекция была прочитана У. в 80-летнем возрасте). Философскую доктрину У. этого периода определить однозначно достаточно сложно. Сам он говорил о необходимости разработки спекулятивной (умозрительной) философии (метафизики), в которой усматриваются мотивы платонизма, а также аристотелизма. В целом же речь шла о рациональном обосновании науки в ряду других возможных систем знания (искусство, религия, философия). У. акцентировал в своем позднем творчестве, отмеченном многовекторностью интересов и многообразием обсуждаемых тем, несколько ключевых идей, по которым его философию обозначают как "философию организма" ("органицизм"), как "клеточную теорию актуальности", как "философию процесса" ("философию становления") и т.д. Несмотря на многоплановость философских построений У, смену тем и доминант, о его творчестве можно говорить как о целостном явлении, в котором многие поздние идеи обнаруживаются или предвосхищаются в более ранних работах, часто даже "дофилософского" периода. В 1960-е отмечают "уайтхедовский ренессанс" в американской, а затем и европейской философии и методологии знания. Известна версия объединения взглядов У. с "критической онтологией" Н.Гартмана (Г.Вайн). В последнее время активно осваивается и развивается круг его идей и следствий из них, имеющих отношение к частным философским и социальным дисциплинам (прежде к эстетике и социологии — его версия социального символизма, в частности). Основные работы: "Трактат об универсальной алгебре" (1898), "О математических понятиях материального мира" (1906), "Principia mathematica" (т. 1—3, 1910—1913, совместно с Расселом), "Организация мышления" (1917, при переиздании получила новое название: "Цели образования"), "Исследование оснований естествознания" (1919), "Понятие природы" (1920), "Принцип относительности" (1922), "Наука и современный мир" (1925), "Религия в процессе развития" (1926), "Символизм, его значение и действие" (1927), "Функция разума" (1929), "Процесс и реальность" (1929), "Приключения идей" (1933), "Способы мышления" (1938 — последняя книга) и др. Творчество У. изначально задано осознанием несоответствия привычной, господствовавшей в науке несколько веков онто-

логической схемы и скрывающейся за ней субъектно-предикатной логики реалиям науки (прежде всего физики и математики рубежа веков). Это породило программу критического пересмотра и перестройки исходных понятий науки по двум основаниям: приближения их к "действительному опыту" на основе последовательного проведения принципа философского монизма (через критику как материалистически-позитивистского механицизма, так и гегельянской философии тождества бытия и сознания). Системообразующими принципами у У. выступают тезисы о том, что действительность всегда есть ее становление ("принцип процесса"), а всякая объективность есть возможность для становления ("прин-

1119

цип относительности"), требующие преобразования представлений о реальности, сложившихся в философии и нашедших отражение в классической физике. Последние исходят из идеи "простой локализации" объекта "здесь и теперь" качества в пространственном субстрате, непосредственно данном через органы чувств. Но это не есть реальный опыт и реальное знание объекта. Дополнительный фактор их искажения — язык, позволяющий скрывать беспорядочность и бессвязность данных, из которых исходит наука. Это относится как к естественному языку, так и языку математики, уводящим от "затемненности" и противоречивости выражаемого в них содержания (к тому же сам язык не анализировался как "тело мысли"). Язык, будучи неразрывно связан с развитием практически необходимых абстракций, упрощает и деформирует отображаемую реальность, приводит при неотрефлексированном использовании к гипостазированию абстракций, понимаемых как выражение данных опыта, т.е. к "подмене конкретности". Это приводит к обоснованию "пустой реальности" ("круглый шар", картезианская доктрина "протяженной вещи") и "бифуркации" (раздвоению) природы ("зеленый лист", сенсуалистская концепция первичных и вторичных качеств). Природа же едина в своем становлении. Но развертывание этого постулата требует предварительной критики языка и его адекватного концептуального понимания. У. предлагает и разрабатывает в этом качестве символическую концепцию языка. Он исходит из того, что одни компоненты человеческого опыта (символы) вызывают мысли, эмоции, привычки и т.д. относительно других компонентов опыта (значения символов). Отношение символа и значения задается в символическом (языковом) отношении, не подчиняющемся каузальным зависимостям, обратимом (символ и значение могут меняться местами), определяемом коммуницирующими субъектами на основе чувственного восприятия. Последнее задает символическое отношение через взаимодействие (сопряжение) двух своих модусов: модуса каузальной обусловленности (первичный опыт тела) и модуса презентативной непосредственности (вторичный опыт расчлененных чувственных данных). Таким образом, истина — это соотношение видимости (чувственного восприятия) и реальности (мотив Брэдли). Она такая их корреляция (символическая, не связанная отношениями причинности), при которой восприятие видимости ведет к восприятию реальности и проливает свет на реальность, что должно быть адекватно "схвачено" в языке. Тогда объективные данные в познавательном акте — это пропозиция как идеальный принцип, чистая форма или структура. Субъективная форма пропозиции — истинное или ложное суждение, но она же выражает и определенный интерес, служит формой выражения эмоции. Следовательно, пропозиция — это синтез актуальных явлений, взятых в абстракции, и "вечных объектов". Абстракция, по У., — не свободное изобретение человеческого духа, а выражение определенных черт действительности (по методу экстенсивной абстракции), за ней "скрывается" объект, но локализованный не в абсолютном пространстве (классическая онтологическая картина мира), а в "событии" как пространственно-временном происшествии. Объект связан с событием особым отношением "ситуации", которое предполагает включение объекта в событие, благодаря чему последнее приобретает качественную определенность. Объекты даны непосредственному наблюдению, представимы в "перцептуальном знании", но выражают в событиях инвариантное ("вечное"). У. строит иерархию объектов: от чувственных, перцептуальных к физическим, научным. Изменчивы ситуации, включающие объекты в события, сами же объекты неизменны. Тем самым субъект в разной мере лишь распознает объект в его самостоятельном бытии, но не конструирует его в "тотальности" ситуации, в которой изменение одного влечет изменение всего остального. В итоге и реализуются исходные для У. принципы становления — возможность превращается в действительность. Но они требуют дополнения "реформированным субъективистским принципом" — становление есть становление субъективного единства, вбирающего в себя объективную данность, "стягивающуюся в единство опыта". Согласно У, это акты "прегензии", т.е. "схватывания". Как только этот процесс заканчивается, событие теряет свое субъективное единство, действительность становится возможностью, данностью для нового становления. Таким образом, подлинная действительность проявляется в процессе самостановления, в ходе формирования опыта субъектов. Становление опыта есть одновременно и формирование субъекта и объекта познания — нет субъекта и объекта самих по себе, есть объект, становящийся субъектом, и объективирующийся субъект. Вместо доктрины "простой локализации" У. предлагает "доктрину объективного бессмертия". События атомарны, собственная жизнь "действительных происшествий" эфемерна, они возникают и исчезают. Следовательно, нет непрерывности становления, но есть становление непрерывности, обеспечиваемое "вечными объектами", переходящими из одного субъективного единства в другое и создающими структурную определенность, отображаемую наукой. Неизменность "вечных объектов" обеспечивается Богом, импульсирующим, по У., и возникновение каждого нового события. Однако Бог выступает лишь как соавтор событий, а не их творец. Действующая причина — изначально

присущая мирозданию творческая энергия ("креативность"), выражающаяся в актах "схватывания" (прегензии). "Креативность есть актуализация потенциальности, а процесс актуализации — это и есть событие

1120

опыта". По У, "процесс творчества является формой единства универсума". Таким образом, пространственно-временный континуум формируется в процессах становления и не является априорной предпосылкой познания. Совокупности событий обнаруживают "социальный порядок" на основе общих элементов формы в конкретных "схватываниях", формирования intersubjectивного пространства и создания условий для воспроизводства сложившегося "сообщества". "Скрепляющей рамкой" выступают также и ценности (блага). В аксиологии У. рассматривает ценности как идеалы ("вечные объекты" божественной природы), приобретающие свое значение в отношении к миру фактов, получающих завершение, воплощаясь в "актуальных сущностях", что превращает ценность во внутреннюю реальность явления, связанную не только с человеческим деянием. В переживаемом опыте проецируются друг на друга мир деятельности (множества конечных событий) и мир ценности (единство скоординированности различных возможностей). Рассмотренный сам по себе, каждый из этих миров является абстракцией. В итоге, согласно У, разум в мире должен проявлять себя не только "прагматически" (как средство целесообразной практической деятельности), но и "спекулятивно", исходить из "незаинтересованного любопытства", позволяющего "прорваться" к подлинной реальности: поставить пределы умозрению означает предать будущее". Систематизируя само накопленное знание, мы способны раздвигать границы собственных возможностей, выходить в область идей, рожденных силой воображения. Необходимо преодолеть "цивилизационную" усталость Европы, потерявшей импульс к обретению нового, противопоставив ей "героизм разума", возможный в результате синтеза науки и философии, обоснования картины новой онтологической реальности. Наука имеет заложенные к этому синтезу интенции, но сама не способна его осуществить. Отсюда необходимость метафизики, "спекулятивной" философии, которая должна дать интерпретацию каждому элементу опыта, объяснить значение абстракций, установить связи между концептами посредством выявления их подлинного эмпирического содержания, выработать систему общих идей, т.е. завершить усилия разума постигнуть природу Вселенной. Наука невозможна без философского мышления, как бы она не противилась этому. По У, "философия мистична", "но цель философии — рационализировать мистицизм", в чем она сродни поэзии в их общей ориентации на предельные смыслы цивилизации (отождествляемой У с культурой).

В.Л. Абушенко

УИЛЬЯМ ОККАМ (Ockham, Occam) (около 1285— 1349) — английский философ, логик и теолог, монах-францисканец.

УИЛЬЯМ ОККАМ (Ockham, Occam) (около 1285— 1349) — английский философ, логик и теолог, монах-францисканец. Философские трактаты, сочинения по логике и комментарии к "Сентенциям" Петра Ломбардского были написаны им в так называемый оксфордский период; "Сумма логики" — в Авиньоне; политические трактаты — в последнее десятилетие его жизни в Мюнхене. Противоречивые интерпретации У.О. как видного представителя схоластической традиции, с одной стороны, и как ее разрушителя — с другой, обусловлены тем, что в его учении обрели свою логическую завершенность почти все основные проблемы схоластики. Так, У.О. уделил внимание разработке концепции "двух истин": сфера разума и область веры должны быть разграничены. Теологические истины (их источником является Священное Писание), по У.О., невозможно доказать с помощью философских аргументов, и наоборот — научные истины не зависят от богословия, ибо они опираются на разум и опыт, а не на веру. Иррационализация теологии осуществляется У.О. на основе критики схоластического реализма. С точки зрения У.О., существование Бога как бесконечной актуальности недоказуемо вне теологии, так же, как и существование общих идей всего сущего в Божественном уме (например, идея сотворения мира, которая должна была существовать в уме Бога до самого сотворения — это исходное допущение *universale ante rem*, но только в области теологии). Сфера же человеческого познания всегда имеет дело с единичными вещами и следует принципу *universale post rem* (по мнению У.О., если общего нет в Божественном уме, то нет его и в вещах). Однако столь радикально рациональные допущения получают у У.О. не менее радикальные мистические выводы: очевидная недоказуемость религиозных догматов — с точки зрения человеческого разума — только укрепляет веру, поэтому "научить Богу" может только Откровение. Последовательное стремление У.О. отделить разум от веры, а логику и теорию познания — от метафизики и теологии обеспечивают рациональный характер и логическую обоснованность его номинализма. Спор об универсалиях выходит за рамки теологии, а вместо умозрительно-онтологической картины мира ранних номиналистов (Абеляр, Росцелин) У.О. предлагает аналитически-гносеологическую ее трактовку. Прежде всего У.О. различает две разновидности знания (что вытекает из различия между душой чувствующей и душой разумной): интуитивное знание (*notitia intuitiva*), основанное на внешнем восприятии единичных вещей и его переживании, и абстрактное знание (*notitia abstractiva*), которое можно непосредственно постичь в уме (и в этом смысле оно также интуитивное), его

сущностной характеристикой является способность отвлекаться от единичных вещей (существующих или несуществующих). В любом случае абстрактное познание всегда базируется на познании интуитивном — в таком ключе интерпретируется знаменитая "бритва Оккама", выражающая позитивистский прин-

1121

цип экономии мышления. В обобщенной формулировке "Сущностей не следует умножать без необходимости" этот принцип постулирует приоритетность понятий, выводимых из интуитивного познания. Эмпирический пафос учения У.О. базируется на признании У.О. реально существующими только единичных вещей. Однако вещи познаются с помощью понятий, или терминов, образование которых обусловлено потенцией — устремлением человеческой души на предмет познания. Термин — это простейший элемент знания, всегда выражаемый словом. У.О. рассматривает "естественные" понятия, относящиеся к самим вещам — "термины первой интенции", и искусственные, условные понятия, которые имеют значение, относимое не к одной конкретной вещи, а ко многим вещам, отношениям между ними, — "термины второй интенции". Наука имеет дело с вещами и поэтому пользуется терминами как орудиями знания. "Термины второй интенции" становятся объектом рефлексии в логике, которую интересуют значения слов (форма), а не физические состояния вещей (содержание терминов). Универсалии же представляют собой понятия о понятиях, ибо они утверждают нечто о многих других терминах и не могут обозначать вещи. Универсалии есть просто знаки вещей и являются результатом деятельности разума. У.О. использовал даже особое понятие "суппозиция", которое выражало замещающую, знаковую функцию термина. Учение У.О. о понятиях ("терминизм") отличается высокой степенью абстракции, и оно существенно повлияло на развитие логики и семиотики. Независимость мышления У.О. проявилась не только в его философских и логических идеях, но также и прежде всего в его политических трактатах, открытой полемике с папой, в критике любых авторитетов. Он примыкал к радикальному крылу францисканского ордена ("спиритуалы") и отстаивал идеал евангельской бедности, выступал против претензий папы на светскую власть, за приоритет мнения общины самих верующих (*consilium sapientium*) перед авторитетом папы в вопросах веры, предлагал вполне "демократическую" систему избрания Вселенского собора. Не случайно Климент VI называл У.О. "ересиархом, князем еретиков". Этико-социальная доктрина У.О. представляла собой индивидуалистическую концепцию общества и морали человека. У.О. полагал, что благо всего общества не означает блага его членов — отдельных индивидов. В 14—17 вв. сочинения У.О. были хорошо известны: Реформация использовала идеи У.О. в борьбе с католической церковью, на него ссылался Лютер, его труды по логике и философии оказали влияние на Ф.Бэкона, Локка, Юма. Распространение идей У.О. в средневековых университетах Европы способствовало оформлению такого направления как терминизм ("окказимизм").

А. Р. Усманова

УНИВЕРСАЛИИ (лат. *universalis* — общий) — общие понятия.

УНИВЕРСАЛИИ (лат. *universalis* — общий) — общие понятия. Проблема У. в историко-философской традиции связывает в единый семантический узел такие фундаментальные философские проблемы, как: проблема соотношения единичного и общего; проблема соотношения абстрактного и конкретного; проблема взаимосвязи денотата понятия с его десигнатом; проблема природы имени (онтологическая или конвенциональная); проблема онтологического статуса идеального конструкта; проблема соотношения бытия и мышления — являясь фактически первой экзemplификацией их недифференцированной постановки в едином проблемном комплексе с синкретичной семантикой. Вопрос о природе У. получил новое звучание в связи с интенцией на экспликацию содержания понятий "число", "функция", "переменная", "бесконечно малая величина" и др. в математически ориентированном естествознании (Декарт, Спиноза, Лейбниц и Ньютон). Важный импульс фокусировки внимания на этой проблеме был задан конституированием теории множеств, основанной на презумпции подхода к множеству как ко множественности, мыслимой в качестве единого (Г. Кантор формулирует принцип тождественности эмпирической множественности вещей множеству как эмпирически неартикулируемому феномену), на основе чего оформляется логический принцип абстракции и определение через абстракцию (свою философскую концепцию, семантически эквивалентную реализму в средневековом его понимании, Кантор называет "платонизмом"). Данная позиция детерминирует формирование в культуре в качестве своей альтернативы такого направления логического обоснования математики, как эффективизм (Э.Борель, Р.Бэр, А.Лебег и др.), ориентированный на нормативную дифференциацию математических сущностей по критерию их онтологического статуса: и если понятия, имеющие объективное содержание ("гносеологический смысл"), имеют право на существование, то понятия, смысл которых сугубо субъективен, — "вне математики", ибо являются "только меткой для того, чтобы узнавать и отличать промежуточный шаг" соответствующей математической операции (Э.Борель). Предложенная эффективизмом программа очищения математики от понятий субъективного характера аналогична позитивистской программе очищения естествознания от "метафизических суждений". Могут быть зафиксированы даже операциональные совпадения: процедура легитимации понятий в эффективизме, основанная на методе Гилберта и предполагающая в качестве своего критерия их непротиворечивость, фактически изоморфна верификационной процедуре в позитивизме.

Вместе с тем, если понятие эффективно, т.е. имеет объективное содержание, то возможные противоречия в системе, связанные с его легитимацией, не берутся в эф-

1122

фективизме в расчет. Аналогичным образом проблема У. артикулируется в конструктивизме и интуиционизме как "натуральных", т.е. ориентированных на своего рода номинализм, моделях — в противовес "платонизму" Кантора. Неклассический подход к проблеме У. закладывается в гносеологии Канта, основанной на трансцендентальной интерпретации объекта как созидаемого в познавательной процессуальности, базовыми элементами и формами которой и выступают У, артикулированные у Канта в качестве форм активности человеческого сознания — вне реалистического объективизма статуса и вне номиналистической инспирированности объектом. Такая установка формирует традицию неклассической трактовки У, фокусируя такие ее акценты, как языковой и социально-коммуникативный. Так, Куайн трактует У. как лишенные онтологически детерминированного содержания — их семантическая наполненность задается исключительно контекстом: "общие термины, например, "человек", и может быть даже абстрактные единичные термины, такие, как "человечество" и "7", осмыслены, — по меньшей мере, поскольку они участвуют в утверждениях, которые, взятые как целое, истинны или ложны". Позиция Куайна по проблеме У, определяемая им как "натурализм", фундируется принципом "онтологической относительности": знание об объекте, описанном в языке некой теории (T_1), может быть описано лишь в языке иной теории (T_2), а о нем можно говорить лишь в языке метатеории (T_3) и т.д., — проблема онтологического статуса У. трансформируется, таким образом, а проблему "взаимопереводимости языков", осложненную допущением "стимульного значения" текста, т.е. конкретно-ситуативного комплекса обстоятельств, внешних по отношению к тексту, но тем не менее вызывающих установку на принятие или непринятие его. В этом семантическом поле онтологическая проблема как таковая утрачивает свой исходный смысл: "быть — значит быть значением связанной переменной" (Куайн). Особый статус У. как средства демаркации объектов и объединения их в группы на основании не единства общего признака, а так называемых "семантических свойств", формируется в теории языковых игр Витгенштейна, закладывающей основу современной трактовке языка как финальной семантически значимой онтологии (см. также **Язык, Языковые игры**). Если в классической лингвистике понятие "У" употреблялось для обозначения релевантных свойств языков и отношений между этими свойствами (И.Ф. Вардун), то в современной лингвистике оно фиксирует внеязыковые онтологические структуры, стоящие за структурами грамматики (аналогичны "внеязыковые категории" О. Есперсена и "понятийные категории" И.И. Мещанинова), а также транслируемые культурой дискурсивные модели языкового *performance* ("лингвистические У." у Хомского). В современной философии культуры понятие У. используется также в значении У. культуры, т.е. основ понимания мира и места человека в нем, имплицитно формирующихся у каждого индивида в таком процессе, как социализация, и служащих своего рода мыслительным инструментарием для человека каждой конкретной эпохи, задавая в своем историческом варьировании систему координат, исходя из которой человек воспринимает явления действительности и сводит их в своем сознании воедино. В У. культуры, таким образом, конституируется мировоззрение, специфичное для того или иного этапа культурной эволюции; У. не только играют — наряду с чувственным опытом — фундаментальную роль в когнитивных процедурах в качестве "полных комплексов ощущений" (Рассел), но и выступают инструментарием чувственно артикулированных мироощущения, мировосприятия, миропредставления и миропереживания (А.Лавджой). Набор культурных У. достаточно стабилен (мир, изменение, причина, целое и т.п. — как У. объектного ряда; человек, счастье, государство, честь, справедливость и т.п. — как У. субъектного ряда; познание, истина, деятельность и т.п. — как У. субъект-объектного ряда), а их содержание специфицируется в различных традициях, задавая характерные для них системы символизма и дискурсивные практики (Кассирер, Делез и др.).

М.А. Можейко

УТОПИЯ (греч.: *ou* — отрицательная частица, *topos* — место, т.е. "место, которого нет") — понятие для обозначения описаний воображаемого/идеального общественного строя,

УТОПИЯ (греч.: *ou* — отрицательная частица, *topos* — место, т.е. "место, которого нет") — понятие для обозначения описаний воображаемого/идеального общественного строя, а также сочинений, содержащих соответствующие планы социальных преобразований. Ведет происхождение от названия одноименной книги Мора (1516). Отказ от исследования наличной общественной действительности, интеллектуализм, стремление репрезентировать интересы человечества в целом отличают У. от, соответственно, науки, мифологии и идеологии. Источником У. на каждом отдельно взятом отрезке реального исторического времени могли выступать социальные идеологии, технологические мифы, экологическая этика и т.д. Формирование У. — свидетельство процессов осознания и рефлексии всеохватывающих кризисных явлений общества. У. возможно трактовать также и в качестве мечты о совершенстве мира, способной обеспечить проверку и отбор наиболее функциональных моделей общественного развития. При этом трагизм процедур

осуществления У нередко истолковывается как следствие того, что У. являют собой "выражение антиприродного, надприродного измерения, которые могут быть только силой внедрены в сознание среднего человека и без которых история была бы менее трагичной". У. в ряду идеальных конструкций

1123

человеческого разума способны отражать: мечту о мире постоянного и полного чувственного удовлетворения; поиск идиллических состояний благополучия, сдерживаемого моральными и эстетическими ограничениями; ориентацию на акцентированно упорядоченное разумным и нравственным государством благополучие; надежду на осуществление одушевленной цели торжества Добра над Злом вне материальных аспектов этого процесса; проект усовершенствования человеческого общества сугубо посредством организационно-интеллектуальных новаций и т.п. В исторической ретроспективе У. могли быть: а) несбыточными в границах наличных общественных условий, но осуществимыми при трансформировании последних (например, гоббсовский проект гражданского общества в 17 ст.); б) перманентно конституирующимися (сопряженно с вызревaniem необходимых предпосылок) сейчас и в мыслимом будущем (например, идеалы свободы и равенства в их понимании на рубеже 18—19 вв.); в) неосуществимыми в принципе (коммунистические лозунги всеобщего равенства и универсального изобилия). В античности У. тесно переплетались с легендами о "золотом веке", о "блаженных городах и территориях", являя собой, как правило, иллюстративный материал к тем или иным философско-этическим выводам авторов. В эпоху Возрождения и великих географических открытий У. приобрели преимущественную форму описания совершенных государств, либо якобы существующих либо существовавших в прошлом где-то на земле ("Город Солнца" Кампанеллы, "Новая Атлантида" Ф.Бэкона, "История севарамбов" Д.Верраса и т.п.). В 17—18 вв. У. получили распространение также как различные проекты социально-политических реформ. С середины 19 в. У. все больше превращаются в специфический жанр полемической литературы, посвященной проблеме общественного идеала. У. разнообразны по социальным задачам: рабовладельческие У. (Платон — "Государство", Ксенофонт — "Воспитание Кира" и др.); феодально-теократические У. (мистическая философия истории Иоахима Флорского, 13 в.; В.Андреа — "Христианополис", 1619 и др.); буржуазные У. (Дж.Гаррингтон — "Республика Океания", 1656; Э.Беллами — "Взгляд назад", 1888; Т.Герцки — "Фрейландия", 1890, и др.); различные произведения утопического социализма (Ш.Фурье — "Трактат о домоводческо-земледельческой ассоциации", 1822 и "Новый хозяйственный социетарный мир", 1829; де Сен-Симон — "Катехизис промышленников", 1823—1824 и "Новое христианство", 1825, и др.); технократические У. (Веблен — "Инженеры и система цен", 1921, и др.); анархические У. (У.Годвин — "Исследование о политической справедливости", 1793; Штирнер — "Единственный и его собственность", 1845, и др.). Многие утопические сочинения предлагали процедуры решения отдельных важных для человечества проблем: трактаты о "вечном мире" (Эразм Роттердамский, Кант, Бентам и др.), педагогические У. (Я.А.Коменский, Руссо и др.), научно-технические У. (Ф.Бэкон и др.). По ходу модернизации число произведений утопического жанра на Западе в 16—20 вв. возрастало практически в геометрической прогрессии. В современной социально-философской традиции принято деление У. на "У. реконструкции", направленные на радикальное преобразование общества, "У. бегства" от социальной действительности, а также "обоснованные У", У. воплощения в жизнь. У. отличаются негативным отношением их авторов к существующему социальному порядку, претензией на универсализм и "окончателность" предлагаемых процедур разрешения общественных противоречий, верой в осуществимость соответствующих проектов. У. есть категория психолого-физиологическая, состояние предожидания и надежды, в чем-то атрибутивное мыслящему субъекту. У. в современную эпоху позволяют предвосхищать некоторые тенденции, ориентированные в вероятное будущее (которое на данном уровне познания не может быть описано в конкретных деталях), а также предостерегать от некоторых отрицательных социальных последствий человеческой деятельности. Эти формы У. стимулировали развитие в социальных науках методов нормативного прогнозирования, а также приемов анализа и оценки желательности и вероятности предполагаемого развития событий.

А.А. Грицанов

УЧИТЕЛЯ ЦЕРКВИ — мыслители, удостоенные Ватиканом почетным именем "doctor ecclesiae". Греческие отцы церкви

УЧИТЕЛЯ ЦЕРКВИ — мыслители, удостоенные Ватиканом почетным именем "doctor ecclesiae". Греческие отцы церкви — У.Ц. — Афанасий (296—373), Василий Великий, Григорий Богослов (330—390), Иоанн Златоуст (347—407); римские отцы церкви — У.Ц. — Амвросий Медиоландский (340—397), Иероним (345—420), Аврелий Августин Блаженный, Григорий Великий (папа римский в 590—604), а также иные У.Ц.: Гиларий из Пуатье (315—366), Кирилл Иерусалимский (315—386), Кирилл Александрийский (патриарх в 412—444), Лев I (папа римский в 440—461), Беда Венерабилис Достопочтенный (674—735), Иоанн Дамаскин (700—750), Петр Дамиани, Бернар Клервоский, Фома Аквинский, св. Бонавентура (Джованни ди Фиданца), Франц Залесский (1567—1622), Альфонс из Лигуори (1696—1787), св. Тереза Авила (Тереза де Хесус). (См. **Доктор.**)

Ф

ФАЛЕС (около 640/625 — около 547/545 до н.э.) — древнегреческий философ и политический деятель (из Милета), один из "семи мудрецов". В 585 до н.э. предсказал солнечное затмение,

ФАЛЕС (около 640/625 — около 547/545 до н.э.) — древнегреческий философ и политический деятель (из Милета), один из "семи мудрецов". В 585 до н.э. предсказал солнечное затмение, измерил высоту египетских пирамид по их тени. Согласно Аристотелю, Ф. — первый ионийский и древнегреческий философ. В фокусе внимания Ф. были проблемы природы. Предполагательно, возводил все многообразие явлений и вещей к единой первостихии — воде. Делает первый шаг на пути формирования в античной философии идеи *arche* как субстрата мира, заложив основы перехода от свойственного для мифологии генетизма к субстратному мышлению: согласно Ф., не только: 1) все сущее возникло из воды, 2) все постоянно возникает из воды, 3) все станет и 4) все становится водой, но также и: 5) все есть вода. (Согласно Ф., все из воды: во-первых, начало всех животных — сперма, она влажная; во-вторых, все растения питаются влагой и от влаги плодоносят, а лишённые ее засыхают; в-третьих, и сам огонь Солнца и звезд питается влажными испарениями, равно как и сам Космос. Земля плавает в воде подобно дереву.) Магнит и янтарь, по Ф., имеют душу. Бог, по Ф., — это ум Космоса, а Вселенная одушевлена и одновременно полна божеств. Панпсихизм, приписываемый Ф., дополняет его гидрокосмогоническое видение мира в традиции древнеегипетских представлений о творении земного диска из первобытного океана вкупе с "жизненным дыханием". Жизнь у Ф. необходимо предполагает питание и дыхание: в этих функциях выступают вода и божественное начало ("псюхе"). Ф. (и Филону) приписывается изречение: "Познай самого себя". Сочинения Ф. "О солнцевороте" и "О равноденствии" и другие не сохранились.

ФЕЙЕРАБЕНД (Feyerabend) Пол (Пауль) Карл (1924—1994) — американско-австрийский философ и методолог науки. Уроженец Вены,

ФЕЙЕРАБЕНД (Feyerabend) Пол (Пауль) Карл (1924—1994) — американско-австрийский философ и методолог науки. Уроженец Вены, изучал историю, математику и астрономию в Венском университете, теорию драматургии — в Веймаре. Научную карьеру начал в 1951, работая в Англии, с 1958 — в ряде североамериканских университетов и в университетских центрах Западной Европы. С 1967 Ф. профессор Калифорнийского университета (Беркли). Основные сочинения: "Против метода. Очерк анархистской теории познания" (1975), "Наука в свободном обществе" (1978), "Проблемы эмпиризма. Философские заметки" (1981) и др. В научном творчестве опирался на идеи критического рационализма (Поппер), исторической школы в философии науки (Кун), испытал влияние марксизма (В.Холличер) и идеологии контркультуры (Франкфуртская школа). В 1970-е Ф. создает концепцию "эпистемологического анархизма". Анархизм в понимании Ф. малопривлекателен в политическом измерении, но незаменим для эпистемологии и философии науки. В русле основных идей постпозитивизма Ф. отрицает существование объективной истины, признание которой расценивает как догматизм. Отвергая как кумулятивность научного знания, так и преемственность в его развитии, Ф. отстаивает научный и мировоззренческий плюрализм, согласно которому развитие науки предстает как хаотическое нагромождение произвольных переворотов, не имеющих каких-либо объективных оснований и рационально не объяснимых. Развитие научного знания, по Ф., предполагает неограниченное приумножение (пролиферацию) конкурирующих теорий, взаимная критика которых стимулирует научное познание, а успех любой из них определяется умением автора-одиночки "организовать" его. Так как наука не является единственной или предпочтительной формой рациональности, то источником альтернативных идей могут быть любые вненаучные формы знания (магия, религиозные концепции, здравый смысл и т.д.). Столь же правомерно, считает Ф., и теоретическое упорство авторов научных концепций, т.е. отказ от альтернатив в познании независимо от критики создаваемых научных теорий.

рий. "Поиск обретает несколько направлений, возникают новые типы инструментов, данные наблюдений входят в новые связи с иными теориями, пока не установится идеология, достаточно богатая, чтобы снабдить независимыми аргументами каждый факт... Сегодня мы можем сказать, что Галилей был на верном пути, ибо его напряженные усилия в направлении весьма странной для того времени космологии дали в конце концов все необходимое, чтобы защитить ее от тех, кто готов поверить в теорию, если в ней есть, например, магические заклинания или протокольные предложения, отсылающие к наблюдаемым фактам. Это не исключение, а норма: теории становятся ясными и убедительными только после того, как

долгое время несвязанные ее части использовались разным образом. Абсурдное предвосхищение, нарушающее определенный метод, становится неизбежной предпосылкой ясности и эмпирического успеха". Отрицая единые методологические стандарты и нормы научного познания, Ф. приходит также и к методологическому плюрализму. "Может быть успешным любой метод", — постулировал свое кредо Ф.: "anything goes" или "все дозволено" как универсальная норма познания. Исходя из факта теоретической нагруженности языка научных наблюдений, он высказывает сомнения в возможности эмпирической проверки научных построений и настаивает на принципиальной несоизмеримости научных теорий (например, общих космологических картин реальности) ввиду невозможности сравнения их с общим эмпирическим базисом. Согласно Ф., гипотетико-дедуктивная модель объяснения опирается на неприемлемое допущение о том, что значения терминов остаются инвариантными в ходе всего процесса объяснения. Реально же, с точки зрения Ф., то обстоятельство, что, принимая новую теорию, мы одновременно трансформируем понятия и "факты", из которых исходили ранее. Новые теории, по мысли Ф., всегда несовместимы со старыми теориями и включают в себя отрицание последних. Наш повседневный язык включает в себя теории, вследствие чего мы не в состоянии избежать теоретических допущений, ограничиваясь исключительно употреблением понятий, включенных в повседневные дескриптивные выражения. (В этом контексте Ф. четко оппонирует представителям философии обычного языка.) У Ньютона, по мнению Ф., "формы, массы, объемы и временные интервалы — фундаментальные характеристики физических объектов, в то время как в теории относительности формы, массы, объемы и временные интервалы суть связи между физическими объектами и системами координат, которые мы можем менять без какой бы то ни было физической интерференции". (Поппер подчеркивал некорректность такого подхода: несоизмеримость может быть присуща лишь религиозным и философским системам; теории же, предлагающие рациональное решение аналогичных проблем, могут сопоставляться.) К тому же, по мнению Ф., поскольку знание идеологически нагружено, постольку борьба альтернативных подходов в науке во многом определяется социальными ориентирами и мировоззренческой позицией исследователей. Ввиду этого, по Ф., каждый исследователь вправе разрабатывать свои концепции, не ссылаясь с какими-либо общепринятыми стандартами и критикой со стороны коллег. Авторитаризм в любой его форме недопустим в научной идеологии. В "свободном обществе", идею которого отстаивал Ф., все традиции равноправны и одинаково вхожи в структуры власти. Свобода — продукт разноректорной активности индивидов, а не дар амбициозных теоретических систем, исповедуемых властью предержащими. "Релятивизм пугает интеллектуалов, ибо угрожает их социальным привилегиям (так в свое время просветители угрожали привилегиям священников и теологов). Народ, долго гарантированный интеллектуалами, научился отождествлять релятивизм с культурным и социальным декадансом. Поэтому на релятивизм нападают и фашисты, и марксисты, и рационалисты. Поскольку воспитанные люди не могут сказать, что отвергают идею или образ жизни из-за того, что те им не по нраву (это было бы постыдно), то они ищут "объективные" причины и стремятся дискредитировать отвергаемый предмет". Противоречия в развитии науки, негативные последствия научно-технического прогресса побудили Ф. к призыву отделить науку от государства подобно тому, как это было сделано с религией: избавить общество от духовного диктата науки. Согласно Ф., "наука оказывается гораздо ближе к мифу, чем это готова признать научная философия. Это одна из многих форм мышления, выработанных человеком, и не обязательно лучшая из всех. Она шумна, криклива, нескромна, однако ее врожденное превосходство по отношению к другим формам очевидно только для тех, кто заранее приготовился решать в пользу некоторой идеологии, или для тех, кто принимает ее, не задумываясь даже о ее возможностях и границах. Поскольку же принятие или отказ от принятия какой-либо идеологии должны быть личным делом индивида, то отделение государства от церкви должно быть дополнено отделением государства от науки — этого нового, самого агрессивного, и самого догматического религиозного института". Вступая в конфликт с академической философией науки, Ф. выразил новые тенденции в развитии этого исследовательского направления, открыл новые перспективы в решении его внутренних проблем, расширяя предмет и методологический инструментарий совре-

1126

менной эпистемологии. Для Ф. характерно обсуждение методологических вопросов в широком социокультурном контексте. В решении конкретных проблем философии науки Ф. воплощает современные тенденции философствования: установку на гносеологический, методологический и мировоззренческий плюрализм, широкую трактовку рациональности, синтез позитивистских и социально-антропологических ориентации, стремление к культурологическим, герменевтическим и антропологическим методикам анализа знания. Концепция Ф. вносит экологические и гуманистические мотивы в эпистемологию, с нее берет начало новейшее направление в социокультурном анализе знания — антропология знания (Е.Мендельсон, В.Элкана), исходящая из соизмеримости знания и человеческих способностей и потребностей. [См. "Против метода" (Фейербабед).]

А.А. Грицанов

ФЕЙЕРБАХ (Feuerbach) Людвиг Андреас (1804— 1872) — немецкий философ.

ФЕЙЕРБАХ (Feuerbach) Людвиг Андреас (1804— 1872) — немецкий философ. Получил образование в

Гейдельбергском и Берлинском университетах. (В Берлине после курса лекций Гегеля Ф. пишет отцу: "За четыре года я узнал от Гегеля больше, чем за два предыдущие года".) В 1828 защитил диссертацию "О едином, всеобщем и бесконечном разуме", выдержанную в духе гегелевского идеализма. После защиты — приват-доцент Эрлангенского университета. В 1830 анонимно выходит в свет сочинение Ф. "Мысли о смерти и бессмертии", в котором оспаривался тезис о личном бессмертии и загробной жизни, бессмертие закреплялось Ф. лишь за человечеством в целом. Аноним становится известен и начинаются гонения, для Ф. закрываются университетские кафедры. Ф. сотрудничает с журналами. В 1833 опубликовал первый том книги "История новой философии" (т. 2 вышел в 1837, т. 3 — в 1838). Книга принесла предложения ряда журналов ("Берлинер Ярбухер" заказал Ф. рецензии на "Историю философии" Гегеля и "Философию права" Г.Штала). Сотрудничество с журналами отложило отпечаток на стиль публикаций Ф. того времени (юмористические философские афоризмы "Писатель и человек", 1834). Основные философские труды пишутся Ф. в деревне Брукберг, куда он переселился с семьей в 1837. Ф. провел там 24 года, покинув свое уединение лишь однажды для чтения лекций гейдельбергским студентам в 1848—1849. Важной вехой интеллектуальной биографии Ф. был разрыв с учением его наставника — Гегеля. В 1839 Ф. была написана работа "К критике гегелевской философии", за ней последовали: "Предварительные тезисы к реформе философии" (1842) и "Основные положения философии будущего" (1843), в которых Ф. критикует гегельянство в основном с материалистических позиций, резко выступая против тезиса о тождестве бытия и мышления. "Гегель начал с бытия, с понятия бытия, или с абстрактного бытия; так почему бы не начать с самого бытия, т.е. реального бытия", — отмечал Ф. И далее писал: "Спекуляция, выходящая за пределы человеческого, тщетна, как тщетно искусство, которое тужится изобразить нечто большее, чем просто человеческое тело, но ничего другого, кроме гротескных фигур, у него не получается..." ("К критике гегелевской философии"). Мир рассматривался Ф. как органическая целостность, в центре которой — человек. Человек трактуется Ф. как единственный, универсальный и высший предмет философии, превращающийся тем самым в антропологию. Особое значение имела книга "Сущность христианства" (1841), переведенная на многие языки. В ней Ф. дает глубокий анализ религии как социокультурного феномена, стремясь "свести религию к антропологии". По мысли Ф., религия — сугубо человеческий факт. (Согласно Ф., "бесконечная или божественная сущность есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо".) Что человек думает, какие исповедует принципы, — таков его Бог. Собственная ценность человека формирует и ценность его Бога. Бог — внутренний образ, сущность выраженного человека: "возвращение к самому себе есть открытое признание того, что сознание Бога — это сознание вида". Критика религии становится основной темой творчества Ф. Она фундировалась на определенных знаниях в области теологии (которой Ф. учился, пока не сделал выбор в пользу философии), которую как антинаучную теорию религии Ф. предлагал заменить "теономией", рассматривающей достоверное знание о том, как человек создал Бога. Разгадку веры, согласно Ф., следует искать в глубинах человеческой психики, стремлении человека преодолеть собственную конечность и свое бессилие: "То, что человек думает о Боге, — это осознание человеком самого себя". Чувство зависимости и обусловило, по Ф., возникновение феномена религиозной веры. По Ф., "Бог — это слеза любви, упавшая в самую потаенную глубь человеческой души, где и покоится тайна ее бессилия и ее ничтожества". Антропологизм Ф. вел к построению Новой теологии, в которой Человек и есть Бог, т.е. предлагается преодолеть противопоставление посюстороннего (мирского) и потустороннего (трансцендентального) и, таким образом, выйти на осуществление всемирной мечты человечества — создания "царства Божьего" на земле. (Как отмечал Ф., "моей первой мыслью был Бог, второй — Разум, третьей и последней — человек".) В философии Ф. на место любви к Богу ставится любовь

1127

к Человеку: суть гуманизма, по Ф., — "не верующие люди, а думающие, не молящиеся, а работающие, не стремящиеся в небеса, а изучающие мир посюсторонний, не христиане — полуживотные и полуангелы, а люди во всей полноте". Последующие работы Ф.: "Сущность религии" (1845), "Теогония" (1857). Ф. конец жизни провел в нужде (после банкротства зятя вынужден был покинуть Брукберг в 1860). Философия Ф. получила различные интерпретации: марксизм признал ее одним из своих источников, подчеркивая материализм и атеизм, а немарксистские историки философии считают ее предшественницей философской антропологии.

В.Л. Абушенко

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ — процедура феноменологической философии Гуссерля, напоминающая "радикальное сомнение" Декарта.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ — процедура феноменологической философии Гуссерля, напоминающая "радикальное сомнение" Декарта. Декарт кладет в основу своей философии принцип *ego cogito, ergo sum*. Это возвращение к *ego cogito* означает, по мнению Гуссерля, переворот во всей философии. Декарт изменяет весь стиль философствования, делает радикальнейший поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму. Согласно радикальному сомнению Декарта, ничто не должно считаться действительно научным, если оно не обосновано с сознанием полной очевидности, т.е. если оно

не может быть удостоверено в изначальном опыте и усмотрении. Декарт, как затем и Гуссерль, задается вопросом: можем ли мы указать непосредственные, аподиктические очевидности, первые очевидности, которые с необходимостью должны предшествовать всем прочим очевидностям? Существование окружающего мира не может выступать такой изначальной очевидностью, ибо мир может являться чувственной видимостью. Но если и признать реальность мира, то он дается нам лишь благодаря нашему чувственному восприятию, посредством нашего сознания. Таким образом, только Я, сознание, только его *cogito* и выступает аподиктически достоверной и последней почвой для суждения, на которой и должна быть основана радикальная философия. Эго обнаруживает себя как единственное аподиктически достоверное сущее. Гуссерль для последовательного осуществления операции "обособления", "очищения" сознания на пути к "чистому сознанию" проходит два этапа редуцирования. Суть Ф.Р., по мысли Гуссерля, состоит в том, чтобы последовательно искоренить "естественную установку" сознания и направить все внимание на само же сознание, на его "чистую" структуру, освободив сознание от всего эмпирического. Ф.Р. включает в себя два этапа. 1) "Эйдетическая редукция: мы "заключаем в скобки" весь реальный мир, а также имеющееся знание о нем, в особенности научное знание. Феноменолог "воздерживается" от всяких суждений о мире, о реальном. Это воздержание Гуссерль обозначает термином "эпохе" (от греч. — удерживание, самообладание). Осуществляя эпохе, субъект исключает из поля зрения все накопленные историей научного и ненаучного мышления мнения, все суждения, оценки предмета и стремится занять позицию "абсолютного наблюдателя", и с этой позиции "чистого наблюдателя" сделать доступной саму сущность этого предмета. Поясняя смысл эйдетической редукции, Гуссерль особо настаивает на методическом характере феноменологического воздержания (эпохе). Процедура "заключения в скобки" не затрагивает самого мира — она относится исключительно к действиям феноменолога, который просто оставляет в стороне все утверждения, высказываемые в духе естественной установки. Гуссерль пишет: "Когда я осуществляю это — а я вполне свободен поступать таким образом, — то я не отрицаю этот мир, как если бы я был софистом; я даже не сомневаюсь в том, что он наличен, как делал бы, если бы был скептиком. Но я просто осуществляю феноменологическое эпохе, которое совершенно освобождает меня от использования каких бы то ни было суждений, касающихся пространственно-временного существования (Dasein)". Результат первого этапа Ф.Р. — переход феноменолога от "естественной" установки к "трансцендентальной" позиции — к последовательному выделению сознания (или "субъективности" или "Я") как единственного объекта анализа. В результате Гуссерль получает субъективность в виде Субъекта, в виде "Я". Но понимание сознания нуждается, считает Гуссерль, и в дальнейшем очищении, так как оно, как правило, оказывается захваченным "натуральным", естественнонаучным, культурно-историческим и философским истолкованием. Отсюда Гуссерль выводит необходимость второго этапа Ф.Р. — собственно "феноменологической", или "трансцендентально-феноменологической" редукции. 2) На этом этапе в скобки должны быть заключены все суждения и мысли обычного человека о сознании, о духовных процессах как феноменах человеческой культуры: процедура эпохе распространяется на выводы и методы исследования соответствующих наук (психологии, наук об обществе, наук о культуре и т.д.). То есть происходит очищение самого эго, самого субъекта, происходит лишение его (субъекта) "мирового характера". В результате таким образом проведенной собственно Ф.Р. оказывается, — пишет Гуссерль, — что "для меня нет никакого Я и никаких психических актов, психических феноменов в смысле психологии, как нет для меня и меня самого в качестве человека, нет моих собственных когитаций

1128

как составных частей некоего психофизического мира". Феноменологическое эпохе вместе в безусловно аподиктическим "Я есть" открыло нам, по Гуссерлю, новую бесконечную сферу бытия как сферу нового трансцендентального опыта. И вместе с ним также и возможность трансцендентального опытного познания и трансцендентальной науки. Именно в процедуре трансцендентального эпохе, по Гуссерлю, осуществляется движение к "чистому потоку сознания как таковому". "Чистый поток сознания как таковой" и есть искомый объект анализа: процесс переживания истины в его внутренней логике, в его "чистой структуре". Это — "чистый" поток сознания: в нем нет ничего эмпирического, психологического, субъективного; это "поток" сознания: здесь нет ничего субстанциального, формального, косного, ставшего. Гуссерль отказывается от интерпретации сознания как субстанции. Специфические особенности "чистого" сознания, по Гуссерлю, таковы: 1) это сознание как совокупность, как набор чистых сущностей, чистых возможностей, всеобщих структур, представляющих результат свободного мыслительного конструирования; в таком смысле речь идет о чисто "идеальном" царстве недействительного, сфере "как если бы", которая открывается лишь постольку, поскольку ее вычленяет, "создает", "выдумывает" сам феноменолог. Подобная сущность (или "эйдос" — тип, вид, родовое единство), обнаруживаемая феноменологом при анализе сознания, представляет собой, по Гуссерлю, нечто более важное, первичное по сравнению с фактом, реальностью, существованием. Подобная самостоятельность и изначальность сущностных структур сознания по отношению к сфере фактов и составляет содержание понятия "априори" у Гуссерля. Первичность ("априорность") сущности по отношению к фактическому означает, что каждый субъект, когда бы и где бы он ни осуществлял мыслительную деятельность, сразу же (сознательно или бессознательно) подчиняется ее сущностным структурам как непрерываемым объективным законам; 2) сознание рассматривается не просто как набор чистых сущностей, чистых возможностей; в феноменологическом

анализе сущности берутся вместе с сознанием как "поток", как нерушимой целостностью. Самая главная задача для феноменолога — научиться работать с сознанием как бесконечным потоком: таким образом входить в поток, чтобы "вычленил" чистые сущности сознания как сущности самого целостного потока переживаний. Элементами потока переживаний являются, по Гуссерлю, феномены (отсюда — учение о структуре потока переживаний — феноменология). В каждом феномене как элементе потока сознания Гуссерль видит также своеобразную целостность, наделенную самостоятельной и сложной структурой; 3) рассмотреть феномен как целостность можно только в том случае, если "схватить" его в интуитивном акте (причем, эта интуиция подобна декартовской интеллектуальной интуиции). Для этого надо не описывать феномен извне, его надо "переживать". "Брать феномены следует так, как они даются, то есть как вот это текучее осознание, мнение, обнаружение — чем и являются феномены, будучи взяты как вот это данное осознание переднего и заднего плана осознания; как вот это данное осознание чего-либо, как настоящего, так и предстоящего; как вымышленного и символического или отображенного; как наглядно или ненаглядно представляемого и т.д.". Основным методом "обнаружения" сущности и структуры сознания есть метод "непосредственного вхождения" в поток сознания, интуитивного, непосредственного, но одновременно чисто умозрительного "усмотрения сущности". Феноменологический метод — метод непосредственного слияния с потоком сознания, — естественно, что он в принципе противоположен дедуктивно-расчленяющему методу естествознания. Особенность потока сознания заключается в том, что в сфере психического нет никакого различия между явлением и бытием. Для потока переживаний все выступает в виде феноменов. Причем природа феномена, по мысли Гуссерля, определяется следующими особенностями: в феномене есть момент непререкаемой и непосредственной "очевидности", непосредственное единство с истиной, с сущностью. Это единство отнюдь не является плодом рассуждения, вывода, рационального познания. Истина, сущность присутствует в феномене не в форме осознанной и расчлененной истины, но именно как некой достоверности, непосредственной очевидности. Рассматривая структуру "феномена", Гуссерль выделяет в нем следующие элементы, или "слои": а) Словесная, языковая оболочка, взятая в смысле физическо-материальных процессов речи, письма, обозначения и т.д. Это словесное обозначение распадается на физическое явление звука и мышечных движений и психическое явление самого акта означивания; эти процессы сколь угодно многочисленны и многообразны, б) Психические переживания самого познающего субъекта, например, эмоции познающего, сопровождающие процессы первого рода и также получающие ту или иную внешнюю форму выражения и фиксирования. И они многообразны, индивидуальны, случайны, в) Акт оценки, "мнения", который и возникает на почве данных психических переживаний какого-либо смысла, г) Сами "смысл" и "значение" выражения и познавательного переживания; т.е. сам "смысл", который непосредственно подразумевается в познавательном переживании, и выражается в данном словесном обозначении, д) По-

1129

лагаемый через значение "предмет". Если же познавательное переживание по своему содержанию носит при этом созерцательный, не номинальный или чисто мысленный характер, то к этому присоединяются еще: 1) акт созерцательного осуществления смысла; 2) само осуществление смысла в созерцании, т.е. приведение его к очевидности при помощи какой-либо действительной или придуманной иллюстрации. Однако в принципе эти семь уровней, слоев феномена Гуссерль сводит к четырем уровням: I) Словесная, языковая оболочка. II) Психические переживания самого познающего субъекта. III) Сами "смысл" и "значение" выражения и познавательного переживания. IV) Полагаемый через значение "предмет". В "Логических исследованиях" Гуссерль заявляет, что первые два слоя "феноменологического единства" (выражения и переживания) совершенно не интересуют логика и феноменолога. Только третий и четвертый слои подвергаются феноменологическому анализу. В свою очередь, центральное место в феноменологическом анализе занимает элемент "смысла" выражения, т.к. именно в "смысле" находит свое выражение чисто логическая природа познания. Этот "смысл" должен быть строго отличаем от всех видов психических переживаний, ему предшествующих, за ним следующих и с ним связанных. Этот смысл представляет собой всегда тождественное "интенциональное единство", в то время как сопровождающие его психические явления множественны, изменчивы и индивидуальны.

В.Н. Семенова

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — течение западной философии 20 в. Хотя сам термин Ф. использовался еще Кантом и Гегелем,

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — течение западной философии 20 в. Хотя сам термин Ф. использовался еще Кантом и Гегелем, широкое распространение он получил благодаря Гуссерлю, который создал масштабный проект феноменологической философии. Этот проект сыграл важную роль как для немецкой, так и для французской философии первой половины — середины 20 в. Такие философские произведения, как "Формализм в этике и материальная этика ценности" Шелера (1913— 1916), "Бытие и время" Хайдеггера, "Бытие и ничто" Сартра, "Феноменология восприятия" Мерло-Понти являются программными феноменологическими исследованиями. Феноменологические мотивы действенны в рамках не феноменологически ориентированной философии, а также в ряде наук, например, литературоведении,

социальных науках (прежде всего психологии и психиатрии). Об этом свидетельствуют феноменологические исследования как современников и учеников Гуссерля, так и ныне живущих философов. К наиболее интересным феноменологам или феноменологически ориентированным философам можно отнести: Хайдеггера, использовавшего феноменологический метод как "способ подхода к тому и способ показывающего определения того, что призвано стать темой онтологии", т.е. человеческому Dasein, для описания и понимания которого Ф. должна обратиться за помощью к герменевтике "Бытия и времени"; "Геттингенскую школу Ф.", первоначально ориентированную на феноменологическую онтологию (А.Райнах, Шелер), представители которой, совместно с "Мюнхенской школой" (М.Гайгер, А.Пфендер) и под руководством Гуссерля основали в 1913 "Ежегодник по феноменологии и феноменологическому исследованию", открытый программным произведением Гуссерля "Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии", в котором выходили уже названные произведения Шелера и Хайдеггера; Э.Штайн, Л.Ландгребе и Э.Финка — ассистентов Гуссерля; польского феноменолога эстетики Ингардена, чешского феноменолога, борца за права человека Ж.Паточку; американских социологически ориентированных феноменологов Гурвича и Шюца; русских философов Шпета и Лосева. Ситуация в Германии накануне и во время Второй мировой войны исключила Гуссерля — еврея по национальности — из философских дискуссий вплоть до середины 1950-х. Первыми его читателями оказались монах-францисканец и философ Ван Бреде — основатель первого Архива Гуссерля в Левене (1939), а также Мерло-Понти, Сартр, Рикер, Левинас, Деррида. Перечисленные философы находились под сильным влиянием Ф., и отдельные периоды их творчества могут быть названы феноменологическими. Интерес к Ф. сегодня охватывает не только западную и восточную Европу, но и, например, Латинскую Америку и Японию. Первый всемирный конгресс по Ф. состоялся в Испании в 1988. К наиболее интересным современным феноменологам в Германии можно отнести Вальденфельса и К.Хельда. Ф. в понимании Гуссерля — это описание смысловых структур сознания и предметностей, которое осуществляется в процессе "вынесения за скобки" как факта существования или бытия предмета, так и психологической деятельности направленного на него сознания. В результате такого "вынесения за скобки" или осуществления феноменологического "эпохэ" предметом исследования феноменолога становится сознание, рассматриваемое с точки зрения его интенциональной природы. Интенциональность сознания проявляется в направленности актов сознания на предмет. Понятие интенциональности, заимствованное Гуссерлем в философии Brentano и переосмысленное в ходе "Логических исследований. Часть 2" является одним из ключевых понятий Ф. В исследовании интенционального сознания акцент перенесен с что или "выносимого за скобки" бытия предме-

1130

та, на его как или многообразие способов данности предмета. Предмет с точки зрения его как не задан, а явлен или являет себя (erscheint) в сознании. Такого рода явление Гуссерль и называет феноменом (греч. phainomenon — являющее себя). Ф. тогда — это наука о феноменах сознания. Ее лозунгом становится лозунг "Назад к самим вещам!", которые в результате феноменологической работы должны непосредственным образом явить себя сознанию. Интенциональный акт, направленный на предмет, должен быть наполнен (erfüllt) бытием этого предмета. Наполнение интенции бытийным содержанием Г. называет истиной, а ее Переживание в суждении — очевидностью. Понятия интенциональности и интенционального сознания связываются в Ф. Гуссерля первоначально с задачей обоснования знания, достижимого в рамках некоей новой науки или наукоучения. Постепенно место этой науки занимает Ф. Таким образом, первую модель Ф. можно представить как модель науки, стремящейся поставить под вопрос привычное полагание бытия предметов и мира, обозначаемое Гуссерлем как "естественная установка", и в ходе описания многообразия их данности — в рамках "феноменологической установки" — прийти (или не прийти) к этому бытию. Бытие предмета понимается в Ф. как идентичное в многообразии способов его данности. Понятие интенциональности является тогда условием возможности феноменологической установки. Пути же по ее достижению выступают, наряду с феноменологическим эпохэ, эйдетическая, трансцендентальная и феноменологическая редукции. Первая ведет к исследованию сущностей предметов; вторая, близкая феноменологическому эпохэ, открывает для исследователя область чистого или трансцендентального сознания, т.е. сознания феноменологической установки; третья превращает это сознание в трансцендентальную субъективность и приводит к теории трансцендентального конституирования. Понятие интенциональности сыграло важнейшую роль в исследованиях Хайдеггера, Мерло-Понти, Сартра и Левинаса. Так, в "Феноменологии восприятия" Мерло-Понти это понятие выступает предпосылкой преодоления традиционной для классических философии и психологии пропасти между разумом и телесностью и позволяет говорить об "инкарнированном разуме", как исходном моменте опыта, восприятия и знания. Работа Гуссерля в области описания интенционального сознания приводит его к таким новым понятиям или моделям этого сознания, как внутреннее время-сознание и сознание-горизонт. Внутреннее время-сознание — это предпосылка понимания сознания как потока переживаний. Исходным моментом в этом потоке является точка "теперь" настоящего времени, вокруг которой — в горизонте сознания — собраны только-что-бывшее и возможное будущее. Сознание в точке "теперь" постоянно соотносено со своим временным горизонтом. Эта соотносительность позволяет воспринимать, вспоминать и представлять нечто только возможное. Проблема внутреннего времени-сознания вызвала отклик в исследованиях практически всех феноменологов. Так, в "Бытии и времени" Хайдеггер превращает

гуссерлевскую временность сознания во временность человеческого существования, исходным моментом в которой является теперь не точка "теперь", а "забегание вперед", будущее, которое "проектируется" Dasein из его возможности быть. В философии Левинаса временность понимается "не как факт изолированного и одинокого субъекта, а как отношение субъекта к Другому". Истоки такого понимания временности легко обнаружить в модели сознания-времени и временного горизонта, в рамках которых Гуссерль пытается выстроить отношение меня к Другому по аналогии с отношением актуального переживания к окружающему его временному горизонту. В рамках сознания или в рамках его нозматико-ноэтического (см. Ноэзис и Ноэма) единства как единства переживаний с точки зрения их содержания и свершении происходит конституирование предметности, процесс, в результате которого предмет обретает свою бытийную значимость. Понятие конституирования — это еще одно важнейшее понятие Ф. Источником конституирования центров свершений актов сознания является Я. Бытие Я — это единственное бытие, в наличности и значимости которого, согласно Ф., я не могу усомниться. Это бытие совершенно иного рода, нежели бытие предметное. Мотив этот выступает очевидной отсылкой к Декарту, которого Гуссерль считает своим непосредственным предшественником. Другим способом обращения к Я является понимание его как трансцендентальной субъективности, что связывает Ф. Гуссерля с философией Канта. Введение понятия "трансцендентальной субъективности" еще раз показало специфику Ф. как обращенной не к предметам и их бытию, а к конституированию этого бытия в сознании. Обращение Гуссерля к проблеме бытия было подхвачено последующими феноменологами. Первый проект онтологии Хайдеггера — это проект Ф., которая делает самоявляющимися (феноменальными) способы и модусы человеческого бытия. Сартр в "Бытии и ничто", активно используя такие понятия Гуссерля, как феномен, интенциональность, временность, соединяет их с категориями Гегеля и фундаментальной онтологией Хайдеггера. Он жестко противопоставляет бытие-для-себя как сознание (ничто) и бытие-в-себе как феномен (бытие), которые образуют дуалистическую онтологическую реальность. Феноменологический метод Сартра призван

1131

подчеркнуть, в отличие от метода Гегеля, взаимную несводимость бытия и ничто, реальности и сознания. Подобно Гуссерлю и Хайдеггеру, он обращается к феноменологическому описанию взаимодействия реальности и сознания. Проблема Я как ядра или центра свершений сознания приводит Гуссерля к необходимости описания этого Я. Ф. приобретает черты рефлексивной философии. Гуссерль говорит об особом рода восприятии Я — внутреннем восприятии. Оно, так же, как и восприятие внешних предметов, опредмечивает то, с чем имеет дело. Однако опредмечивание никогда не совершается абсолютно и раз и навсегда, т.к. оно совершается в сознании-горизонте и открывает все новые способы данности предметов в нем. То, что остается в Я после его опредмечивания сознанием, Гуссерль называет "чистым Я". Неопредмеченное "чистое Я" стало в Ф. последователей Гуссерля предпосылкой возможного и незавершенного бытия меня самого. Сознание-горизонт является сознанием моего осуществления, связью отсылок, уходящих в бесконечность. Это бесконечность возможностей полагания предметов, которыми Я все же распоряжаюсь не совершенно произвольно. Последним и необходимым условием такого обращения к предметам в познании является мир. Понятие мира, первоначально в форме "естественного понятия мира", а затем, как "жизненный мир" является отдельной и большой темой Ф. К этой теме обращались Хайдеггер (бытие-в-мире и понятие мирности мира), Мерло-Понти (бытие-к-миру), Гурвич с его проектом мира доксы и эпистемы, Шюц с его проектом феноменологически-социологического исследования построения и устройства социального мира. Понятие "жизненного мира" вошло сегодня в обиход не только феноменологически ориентированной философии, но и философии коммуникативного действия, аналитической философии языка, герменевтики. В Ф. Гуссерля это понятие тесно связано с такими понятиями, как интерсубъективность, телесность, опыт Чуждого и телеология разума. Первоначально мир выступает самым общим коррелятом сознания или самой обширной его предметностью. Это, с одной стороны, мир науки и культуры, с другой — основание всякого научного представления о мире. Мир находится между субъектами этого мира, выступая средой их жизненного опыта и придавая этому жизненному опыту определенные формы. Интерсубъективность есть условие возможности мира, как и условие объективности всякого знания, которое в "жизненном мире" из моего, субъективного, превращается в принадлежащее всем — объективное. Ф. превращается в исследование и описание превращения мнений в знания, субъективного в объективное, моего в общезначимое. Размышления позднего Гуссерля о "жизненном мире" связывают воедино все его проекты Ф. В рамках "жизненного мира" и его генезиса разворачивается тело самого разума, первоначально имеющего форму наукоучения. Ф., описывая двойственный характер "жизненного мира", как основания всякого знания и горизонта всех его возможных модификаций, кладет в его основание двойственность самого сознания, которое всегда исходит из чего-то ему Чуждого и с необходимостью его полагает. В устах такого современного феноменолога, как Вальденфельс, двойственность сознания является констатацией отличий меня от Другого и предпосылкой существования многомерного и неоднородного мира, в котором выстраивание отношения к чуждому моей самости выступает предпосылкой этики. Ф. в форме Ф. этики — это описание многообразных форм соотношения меня и Другого, принадлежащего и чуждого моей самости. Такая Ф. есть одновременно и эстетика, и философия повседневной и политической жизни, в которой эти формы воплощены. (См. также Вальденфельс, "Жизненный мир", Брентано, Интенциональность, Гуссерль.)

"ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВОСПРИЯТИЯ" ("Phénoménologie de la perception". Paris, 1945) — основное произведение Мерло-Понти,

"ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВОСПРИЯТИЯ" ("Phénoménologie de la perception". Paris, 1945) — основное произведение Мерло-Понти, в котором исследуются проблемы специфичности существования экзистенции (см. **Экзистенция**) и ее отношений с миром как "жизненной коммуникации", как беспрестанного и открытого диалога с миром; выявляются характер, фундаментальные смыслопорождающие структуры и механизмы "жизненной коммуникации" между сознанием, поведением человека и предметным миром; развивается и обосновывается техника феноменологического анализа и прочтения интенциональной жизни экзистенции. Опираясь на феноменологию Гуссерля, философию Хайдеггера, Сартра и гештальтпсихологию, в этой работе Мерло-Понти стремится отыскать и описать тип "первоначального опыта" экзистенции, в котором происходит "изначальная встреча", "наивный контакт" человека с миром, рождается смысл в глубинах дотеоретического, дорефлексивного опыта экзистенции. Развивая гуссерлевские идеи феноменологической редукции, интенционального анализа, эйдетической рефлексии и "жизненного мира", Мерло-Понти пытается выявить фундаментальные структуры человеческого опыта, свидетельствующие одновременно об изначальной, глубинной укорененности экзистенции в мире и присутствии мира в экзистенции. Феноменология, согласно Мерло-Понти, есть философия, проясняющая мир и экзистенцию в их сущности и изначальной взаимосвязи. Феноменология есть философия, для которой мир

1132

всегда "уже здесь", до всякой рефлексии; и ее задача состоит в том, чтобы прояснить это "неустранимое присутствие", отыскать "наивный контакт" человека с миром и расшифровать его суть, придав ему философский статус. Величайшим уроком редукции Мерло-Понти считает невозможность полной редукции ("вот почему, — подчеркивает он, — Гуссерль снова и снова задается вопросом о возможности редукции; если бы мы были "абсолютным духом", редукция не составляла бы никакой проблемы"). Эйдетическая редукция состоит в решении показать мир таким, как он есть до нашего обращения к себе; искать сущность мира, по мнению Мерло-Понти, не означает искать то, что есть мир в идее, но есть усилие понять, что он есть для нас на деле до всякой тематизации. Мир есть не то, что человек думает, но то, что он воспринимает и чем он живет. Поэтому эйдетический метод, метод "феноменологического позитивизма", основывает возможное на реальном. Феноменологический мир есть не мир "чистого бытия", но смысл, проявляющийся "на пересечении моих опытов и на пересечении моих опытов с опытами другого" и в их сцеплениях. Типом "первоначального опыта" экзистенции, на уровне которого осуществляется изначальное конституирование субъективности, смысла, реального мира в его специфичности и в целом человеческого мира как мира культуры, для Мерло-Понти является опыт восприятия как феноменальный слой опыта субъективности. Искать сущность восприятия для Мерло-Понти означает утвердить его в качестве имеющегося в нашем распоряжении "доступа к истине". "Феноменология восприятия" есть попытка описать восприятие в качестве онтологически первичного, бытийного пласта человеческого опыта, осуществляющегося спонтанно, не зависимо от рационального и рефлексивного познания и являющегося, напротив, предпосылкой и основой объективного, рационального и рефлексивного познания. Содержания, смыслопорождающие структуры и механизмы жизни этого слоя опыта продуцированы не "чистым сознанием" классического рационализма. Они — через тело, "язык реальной жизни", совокупность непосредственных жизненных установок и ценностей — "завязаны" на субъект восприятия, субъект повседневного опыта, на интенциональную жизнь экзистенции в ее различных модусах, в ее историчности, реальной плотности, непрозрачности, негомогенности и изначальной сращенности. Научные определения "проходят по пунктиру уже осуществленного до них конституирования мира"; и любые объективные, вплоть до геометрических, представления, поскольку они являются лишь истолкованием, разъяснением жизни иррефлексивного сознания, объявляются Мерло-Понти производными, вторичными. Важнейшей идеей экзистенциальной феноменологии Мерло-Понти, как и феноменологии Гуссерля, является идея единства (целостности) человеческого опыта. В соответствии с этим, центральное место в его концепции занимает проблема поиска путей философских средств его выявления и обоснования. Претендуя при этом на разработку новой трансцендентальной философии, новой концепции рефлексии и *cogito*, Мерло-Понти усматривает новаторство феноменологии не в отрицании единства опыта, но в новом, по сравнению с классическим рационализмом, его обосновании. Он критикует классический рационализм за предположение чистоты и беспредпосылочности сознания, за понимание его конституирующей деятельности в форме трансцендентального Я, в форме полностью рефлексивно контролируемого "конструктивизма", "интеллектуалистских синтезов" опыта. Классической трансценденталистской установке на универсальную "критику" опыта и исключительной направленности классической философии на Истину, на должное Мерло-Понти противопоставляет феноменологическую программу описания человеческого опыта в его реальном синкретизме рационального, необходимого и случайного, в его реальной полноте и действительном разнообразии, со всеми его случайными содержаниями и тем, что в нем представляется "бессмысленным". "Интеллектуалистская философия" предполагает непродуктивность "смутного сознания"; все, что "отделяет нас от истинного мира" — заблуждение, болезнь, безумие и в итоге воплощение, —

оказывается сведенным к положению простой видимости, заявляет Мерло-Понти. "Объективная мысль" отбрасывает феномены экзистенции, отказывается от факта, или от реального, "во имя возможного и очевидности". Для классической философии единственно достойная познания вещь — "чистая сущность сознания"; разнообразие же феноменов для нее оказывается незначительным и непостижимым. Заменяя конкретный мир и конкретный опыт их рефлексивной реконструкцией, полагая объект как коррелят универсального конституирующего сознания, насквозь прозрачного для самого себя, последовательный трансцендентальный идеализм лишает мир его непрозрачности и трансцендентности, упраздняет самодостаточность вещей и снимает фактически все проблемы, кроме одной — своего собственного начала. В такой же мере, как рационалистический гносеологизм классической философии, неприемлем для Мерло-Понти и материализм. Упрекая последний в эмпиризме, механицизме, в объяснении жизни сознания "действием социологической или физиологической каузальности", философ объявляет важнейшим принципом феноменологии независимость феноменологических описаний от каузальных

1133

экспликаций: "Когда мы описываем сознание, ангажированное своим телом в пространство, своим языком в историю, своими предассудками в конкретную форму мысли, нет вопроса о том, чтобы помещать его в серию объективных событий... и в каузальность мира". Руководствуясь программой интеграции "феномена реального" в трансцендентальную философию, в "Ф.В." Мерло-Понти заявляет о необходимости "придать конечности позитивное значение", исследовать человеческий опыт в фактическом разнообразии его дорефлексивных и допредикативных форм, вплоть до патологического, детского, "примитивного" опытов и других в их собственной онтологической устойчивости, неразложимости, незаместимости и конститутивности. Болезнь, как и детство, как и "примитивное" состояние объявляются мыслителем "формами полной экзистенции"; и патологические феномены, которые производятся болезнью для замещения, восполнения разрушенных нормальных функций, должны, как считает Мерло-Понти, изучаться в качестве таковых, т.е. в качестве замещений, как аллюзии на фундаментальную функцию, которую они пробуют заменить. Мерло-Понти отказывается подчинять всякий опыт "абсолютному сознанию этого опыта", которое разместило бы его в "системе истины", ибо таким образом понимаемое единство опыта делает непостижимым разнообразие реального опыта. "Если мы хотим сохранить значение за свидетельствами сознания, без чего невозможна никакая истина, — пишет он, — нельзя нивелировать все опыты в "единственном мире", все модальности экзистенции в "единственном сознании". Для этого нужно было бы располагать высшей инстанцией, которой можно было бы подчинить перцептивное сознание, фантастическое сознание и т.д.". Ранее уже объявив перцепцию "абсолютным" знанием, в "Ф.В." Мерло-Понти рассматривает *cogito* "по эту сторону истины и заблуждения", он полагает сознание исключаящим, по меньшей мере, "всякую абсолютную ложность" и, в конце концов, провозглашает "бытие в истине" не отличающимся от "бытия в мире". Поскольку феноменологическая рефлексия исходит из требования, что реальное нужно описывать, а не конструировать или конституировать "синтетическими актами" субъекта познания, она должна оставаться в объекте и эксплицировать его первоначальное единство. Подлинное *cogito*, по мнению Мерло-Понти, "не определяет экзистенцию через мысль, которую субъект имеет об экзистенции, не превращает достоверность мира в достоверность мысли о мире и, наконец, не заменяет сам мир значением мира". Напротив, поскольку современная философия "берет факт в качестве главной темы", *cogito* должно открывать субъект в "его ситуации", как "бытие в мире". И именно потому, что человек есть отношение к миру, понять это отношение можно только через "приостановку этого движения, отказ ему в нашем соучастии". "Рефлексия не уединяется от мира к единству сознания как основанию мира, она отступает, чтобы увидеть, как рождаются трансцендентности, она растягивает интенциональные нити, которые связывают нас с миром, чтобы показать их..." Истинная роль философской рефлексии состоит в том, считает философ, чтобы "поставить сознание перед его иррефлексивной жизнью в вещах", перед его собственной историей, которую оно "забыло", и описать "допредикативную очевидность мира", наше первоначальное знание реальности, наше "обладание миром" в дорефлексивном *cogito*. Ставя вопрос: "Где рождается значение?", Мерло-Понти в поисках ответа на него исходит из того, что опыт тела, его навыков показывает существование значений, не порождаемых универсальным конституирующим сознанием, существование "смысла, который является приросшим к некоторым содержаниям". В соответствии с этим он полагает слой феноменов (которые в интеллектуалистской философии сводились к "простому заблуждению") в качестве фундаментального слоя опыта, уже содержащего в себе "нередуцируемый смысл". Субъект, рассматриваемый в его феноменальном поле, уже не абсолютно прозрачный, тождественный своей мысли о самом себе картезианский и кантовский мыслящий субъект. Это — субъект перцепции. "*Cogito* должно не раскрывать универсальное конституирующее сознание, — пишет Мерло-Понти, — оно должно "констатировать этот факт рефлексии, которая превосходит и одновременно поддерживает непрозрачность перцепции". И если рефлексивный анализ классической философии закрывает, по мнению Мерло-Понти, путь к "аутентичной субъективности" и к действительному миру, ибо "скрывает от нас жизненный удел перцептивного сознания", то признание феноменов и их правильное прочтение в качестве модальностей и вариаций тотального бытия есть путь к новой концепции *cogito* и к новой рефлексии, которая должна быть более радикальной, т.е. проясняющей свои собственные основания, истоки, "свою ситуацию". Исследование феноменов, по мнению Мерло-Понти,

должно возратить "вещи ее конкретное лицо", организмам их собственный способ трактовки мира, субъективности ее историчность. Ибо именно через феномены как "слой живого опыта" первоначально даны субъекту вещи, мир, Другой, Прояснение феноменов позволит, считает Мерло-Понти, понять систему "Я — Другой — вещи" в стадии зарождения. Исследованию феноменального поля философ придает статус трансцендентальной точки зрения. Он пишет, что признав своеоб-

1134

разие феноменов по отношению к объективному миру, так как именно посредством феноменов объективный мир познается нами, психологическая рефлексия "вынуждена вовлекать в них всякий возможный объект и исследовать, как он конституируется через них. В тот же самый момент феноменальное поле становится трансцендентальным полем". Задачу феноменологии в исследовании открытого ею "жизненного мира" Мерло-Понти усматривает не в описании последнего в качестве "того непрозрачного данного, что несет в себе сознание", а в анализе его конституирования. Истолкование "жизненного мира" производится "в отношении самого жизненного мира и обнаруживает, по эту сторону феноменального поля, трансцендентальное поле". В отличие от критической философии, исследуемые экзистенциальной феноменологией смыслы сохраняют "характер фактичности". Рефлексия должна быть сама причастна к "фактичности иррефлексивного", настаивает философ. Вот почему из всех философий лишь феноменология говорит о трансцендентальном поле. "Это слово означает, что рефлексия никогда не усматривает весь мир и множественность развернутых и объективированных монад и что она располагает всегда только частичным рассмотрением и ограниченной возможностью". Для Мерло-Понти это — вопрос о границах "тотального проявления", не интересовавший классический трансцендентализм, поскольку последний всегда "полагал его осуществленным *где-то*". Классические философы исходили из предположения достаточности того, чтобы тотальное проявление было *необходимым*, и судили "о том, что есть, посредством того, что *должно быть*". Современную же философию интересует проблема фактически осуществляющегося конституирования, — заявляет Мерло-Понти, — она ищет происхождение опыта в самой сердцевине нашего опыта". И для этого философу нужно "пробудить перцептивный опыт, скрытый под своими собственными результатами". Именно посредством перцепции субъект проникает в объект, ассимилирует его структуру. Через тело субъекта объект непосредственно "регулирует его движения". В этом контексте Мерло-Понти говорит о "диалоге" субъекта с объектом как "возобновлении субъектом смысла, рассеянного в объекте, и объектом интенций субъекта...". Перцепция располагает мир вокруг субъекта и "устанавливает в мире его собственные мысли", в перцепции индивид проектирует себя и "имеет поведение в отношении объекта". Для Мерло-Понти субъект и объект в опыте изначально не отделены друг от друга, жизнь сознания (познающая, перцептивная, жизнь желания и др.) объединяется "интенциональной аркой", которая проектирует вокруг нас наше прошлое, наше будущее, наше человеческое окруже-

ние, нашу физическую, идеологическую, моральную ситуации, или, скорее, "делает так, чтобы мы были определены во всех этих отношениях". Именно эта "интенциональная арка", согласно Мерло-Понти, "осуществляет единство значений, единство чувств и рассудка". В понятии "экзистенция" философ хочет реинтегрировать психическое и физиологическое, несмотря на их различия (одно может быть "открыто и уникально", другое банально и циклично). "Первоначальная операция означивания" осуществляется в пространстве феноменального тела как "значащего ядра", "узла живых значений". Феноменальное тело, по мнению Мерло-Понти, образует третий род бытия между "чистым субъектом" и объектом. Тем самым субъект в экзистенциальной феноменологии Мерло-Понти теряет свою чистоту и свою прозрачность. Тело и экзистенция предполагают друг друга — тело есть "застывшая" экзистенция, а экзистенция есть "постоянное воплощение". Ставя под сомнение сартровскую альтернативу "бытия-в-себе" и "бытия-для-себя" (простой данности и ее сознания как "пустого сознания"), Мерло-Понти предпочитает говорить о субъективности и феноменальном теле с позиций "двойственности", "двусмысленности". В соответствии с этим при характеристике феноменального тела Мерло-Понти пытается соединить его несамотождественность, темпоральность, трансцендирование, самосознательность, способность синтезировать свой собственный опыт и порождать смысл (устанавливая его в мире и конституируя тем самым экзистенциальное пространство человека, задающее и определяющее горизонты и возможности его понимания мира, Другого и себя самого), с одной стороны, и, с другой, безличную, анонимную и непрозрачную для себя самого плотность опыта восприятия. Обладая "загадочной природой", тело не есть там, где оно есть, оно не есть то, что оно есть. В себе самом оно порождает смысл, "который ниоткуда к нему не приходит", оно проецирует этот смысл на свое материальное окружение. В этой связи Мерло-Понти заявляет о том, что он не может без оговорок принять само понятие "сознание" и предпочитает ему кажущееся "неоспоримым" понятие "опыт". Перцептивное сознание "засорено" своими объектами, оно "застревает в них", "увязает в них", потому что сознание — не его "тет-а-тет" с объектом: мы "смешаны с вещами", между объектами и субъектом имеется "латентное знание". Поскольку в результате прошлого опыта субъект приобретает "духовную панораму", обладает "отложениями" этого опыта в себе, накапливает его значения как первоначальные по отношению к актуальному сознанию мира, и этот приобретенный опыт в каждый момент выражает "энергию нашего актуального сознания", Мерло-

Понти говорит о "двойном моменте" — отложения и спонтанности — в "центре сознания". Поэтому сознание для Мерло-Понти — не чистая способность означивания, оно тянет за собой свое прошлое, оно имеет свое "тело" в культуре. В этой связи "подлинным трансцендентальным" философ объявляет естественный и социальный мир "во всей их незавершенности". Такая трактовка сознания приводит Мерло-Понти к выводу о наличии в сознании деперсонализации. По этой причине он предпочитает описывать перцептивный опыт не в форме "Я воспринимаю", а в безличной форме "он". В том, что "я называю моим разумом или моими идеями, в каждый момент, если бы можно было развернуть все их предпосылки, всегда обнаружили бы опыты, которые не были разъяснены, плотные внесения прошлого и настоящего, всю "седиментированную историю", которая затрагивает не только *генезис* моей мысли, но и определяет ее *смысл*". Исследуя укорененность экзистенции в "ситуациях", Мерло-Понти делает важнейшим понятием своего варианта феноменологии понятие "перспективизма перцепции". Субъект воспринимает объект как таковой "здесь и сейчас", т.е. в определенной перспективе, обусловленной его телом, прошлым опытом, задающими человеку его "ситуацию", "точку зрения"; онтологически первичен именно этот перцептивный опыт в его "перспективизме", а не "интеллектуалистские синтезы" рефлексивного анализа, сводящего вещь в ее "чувственной плотности" к "сети значений". "Ф.В." эксплицирует и последствия нашей укорененности в "ситуациях": "Если мы существуем в ситуациях, мы являемся обманутыми, мы не можем быть прозрачными для самих себя, и нужно, чтобы наш контакт с нами самими осуществлялся только в двусмысленности". Именно принадлежность преступника и предателя, преступления и предательства их относительно замкнутым мирам и ситуациям приводит к тому, что первый "не видит" своего преступления, а второй — своего предательства, пишет Мерло-Понти, критикующий "безумный героизм Я" сартровской философии. Идентифицируя *cogito* с "ангажированностью в мир", Мерло-Понти считает, что движение означивания, придания смысла есть одновременно "центробежная и центростремительная сила". Сама идея "центрирования" экзистенции отмечена у Мерло-Понти столь характерной для всех его решений печатью "двусмысленности": то, что позволяет субъекту "центрировать" экзистенцию, есть так же то, что мешает ему "абсолютно ее центрировать". Это — "анонимность тела", которая одновременно является и свободой, и зависимостью. Между ощущением и субъектом всегда, по мнению Мерло-Понти, имеется "плотность первоначального опыта", что мешает опыту быть прозрачным для самого себя, а субъекту — ощущать себя его автором. Субъект перцепции не является "абсолютной субъективностью", он не автономен. Интенциональность тела, синтезирующая опыт, не осуществляется в прозрачности сознания; перцептивный синтез основывается на "дологическом единстве телесной схемы", он не есть "персональный акт, посредством которого я сам давал бы новый смысл моей жизни". Тот, кто воспринимает, "не развернут перед самим собой", он имеет историческую плотность, возобновляет перцептивную традицию, и в этом смысле подо мной существует другой субъект, для которого мир существует до того, как я существую здесь, и этот субъект указал здесь мне мое место. Мерло-Понти называет это "системой анонимных функций" и, вслед за Гуссерлем, рассуждает о "пассивных синтезах", означающих для него, что, хотя "множественное проникнуто нами", его синтез осуществили не мы, и наша экзистенция основывается на первоначальном слое "застывшей и приобретенной экзистенции". Вместе с тем "философия двусмысленности" Мерло-Понти пытается удержаться в перспективе предпосылки самосознательности человеческого опыта, перемещая эту самосознательность на уровень феноменального тела. Она пытается сохранить и идею тотальности опыта. "Опыт есть ничто или нужно, чтобы он был тотальным". Речь, как утверждает философ, идет не о том, чтобы "замкнуть сознание в его собственных состояниях...", но о том, чтобы определить бытие как то, что нам является, и сознание как универсальный факт". Говоря о "молчаливом *cogito*", о "присутствии себя с собой" как экзистенции и утверждая, что "быть" и "быть сознательным" — одно и то же, Мерло-Понти предполагает совпадение сознания экзистенции с действительным движением экзистенции: "Мы не хотим сказать, что первоначальное Я себя не знает. Если бы оно себя не знало, оно... было бы вещью, и ничто не могло бы сделать так, чтобы оно впоследствии стало сознанием. Мы отказываем ему только в объективной мысли, в тетическом сознании мира и себя самого". Противопоставляя сартровской концепции субъективности свое понимание субъекта как не являющегося "ни вещью, ни голым сознанием", Мерло-Понти не разделяет и сартровскую идею возможности "абсолютных изменений" для человека. Они кажутся ему "маловероятными", потому что прошлое, если оно и не является фатальностью, имеет, по меньшей мере, специфическую силу: оно есть "атмосфера моего настоящего". И раз человек не является автором своего способа существования (сознание, которое находит мир "уже конституированным" и присутствующим в нем самом), не выбирает абсолютно ни свое бытие, ни свой способ бытия, нет и абсолютной ответственности, считает Мер-

ло-Понти. Поскольку воспринимаемый мир присутствует в глубинах феноменального тела, поскольку существует "анонимность тела" и "темпоральная плотность *cogito*", его обусловленность исторической ситуацией, Мерло-Понти говорит об укорененности человеческой свободы в бытии, задавая ее как столкновение, "встречу внешнего и внутреннего". Человек не может найти в себе никакого "укромного местечка, куда заказан путь бытию"; проживаемая человеком свобода сразу же обретаёт "вид бытия и становится мотивом и опорой". Синтезы опыта, осуществляемые человеком, не упраздняют его конечности. Выборы, которыми мы определяем нашу жизнь, имеют место только на основе "некоторых данностей";

спонтанный смысл моей жизни может быть изменен моей свободой не в каком-то "абсолютном творческом акте", но лишь путем "легких смещений", и поначалу моя свобода "сживается" с ним. Решение всех проблем трансцендирования лежит, по мнению философа, "в толще дообъективного настоящего, где мы обнаруживаем нашу телесность, социальность, предсуществование мира, то есть отправную точку "экспликаций" в том, что в них есть достоверного..."; и именно в них мы одновременно "находим основание нашей свободы". Будучи перцептивным полем, поле свободы не имеет "линейных границ". Свобода трактуется Мерло-Понти как способность человека "приостанавливать" ситуацию и трансформировать ее, как его открытость "бесконечности возможностей", ибо, хотя мир, в котором мы рождаемся, всегда уже конституирован, он вместе с тем никогда не является полностью конституированным. Он имеет не только "оболочку объективных определений, но также щели, прорехи, посредством которых в нем размещаются субъективности, или, скорее, они суть сами субъективности"; "...наши отношения с природой не фиксированы раз и навсегда... никто не может знать то, что может сделать свобода..." Мир и вещь являются таинственными с момента, когда мы не ограничиваемся их объективным аспектом, но помещаем в сферу субъективности, они являются даже "абсолютной тайной". И это — не в силу временного дефекта нашего познания, но потому, что она не принадлежит порядку объективной мысли, где, собственно, и существуют решения. Пока субъект жив, он является открытым существом ("у нас есть все, чтобы себя преодолеть"); открытой является и ситуация. Это означает, что сама по себе она бессильна обеспечить какое-либо решение. И хотя понятие ситуации у Мерло-Понти исключает абсолютную свободу человека (нет никакого абсолютного детерминизма и никакого абсолютно свободного выбора; идея ситуации исключает абсолютную свободу как в истоке наших действий, так и в их конечной точке), он подчеркивает: всякое видение предполагает, в конце концов, "внутри субъективности тотальный проект, или логику мира", что не может быть порождено эмпирическими перцепциями. Поэтому с субъектом Мерло-Понти, как и с субъектом Сартра, не может произойти ничего, "набросок чего он не несет в себе самом". Вместе с тем, "двойственность" философской позиции Мерло-Понти заставляет его провозгласить принципиально не решаемой проблему, которую можно обозначить как проблему авторства: Мерло-Понти согласен признать верность объяснения поведения человека через его прошлое, его темперамент, его среду при условии, что их рассматривают "не в качестве отдельных вкладов", но в качестве "моментов" тотального бытия человека, смысл которых он может эксплицировать в различных направлениях, но относительно которых никто никогда не сможет с определенностью сказать, он ли придумал им их смысл или сам получил его от них.

Т.М. Тузова

"ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА" ("Phénoménologie des Geistes") — первая из крупных работ Гегеля,

"ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА" ("Phénoménologie des Geistes") — первая из крупных работ Гегеля, явившаяся в то же время первым выражением всей его системы абсолютного идеализма. Посвящена анализу форм развития или явлений (феноменов) знания. Подготовлена к печати в 1805 — 1806, опубликована в 1807 под названием "Система науки. Первая часть. Феноменология духа" (одним из заголовков книги является также "Наука об опыте сознания"). Несмотря на уведомление о будущих публикациях "прочих частей" гегелевской философии, последние в свет так и не вышли, и "Ф.Д." навсегда осталась не только первой, но и единственной частью его системы в данной редакции. Начиная с 1812, Гегель радикально изменил структуру своего учения, в котором феноменология уже не будет фигурировать в качестве самостоятельного раздела. Изложенная кратко по новой схеме в "Энциклопедии философских наук", его система предстанет уже как состоящая из логики, философии природы и философии духа, как она и подается в традиционном изложении. В связи с этим в истории философии постоянно возникал ряд вопросов относительно соотношения "Ф.Д." и новой системы Гегеля, а также ее первой части — логики. В самом деле, круг вопросов и их решение в логике — первой части нового варианта его системы — и в "Ф.Д." как первой (и единственной) части ее исходного варианта, не совпадают, ибо основополагающая часть содержания "Ф.Д." была затем включена Гегелем в третью часть его системы — философию духа. С другой стороны, "Ф.Д." можно считать своего рода введением к гегелевской логике, а, следовательно, и всей его философии в целом, так как кульминационным пунктом

1137

работы "Ф.Д." стало дедуцирование Гегелем понятия абсолютного знания, что, по сути, является своеобразным предвосхищением и результатом "Науки логики" и всей его системы. И все же "Ф.Д." остается во многом как бы самостоятельным произведением, стоящим несколько особняком по отношению к гегелевскому философскому наследию в целом. Сам мыслитель не оставил нам однозначного и ясного ответа на этот вопрос; известно, что в более поздние годы Гегель так и не пожелал внести какие-либо серьезные изменения в текст работы, хотя был в значительной мере не удовлетворен им. Это, по-видимому, могло бы быть объяснено не столько ностальгическими воспоминаниями об эпохальных событиях начала века, совпавшими с годами его раннего творчества, сколько более весомыми причинами чисто теоретического характера, не позволившими ему органично вписать полученные здесь результаты в общую логику идей его зрелого периода. Не случайно, что вокруг данной работы в истории философии возник

ореол таинственности и загадочности ("истинный исток и тайна гегелевской философии", по оценке Маркса), связанные не только с трудностями установления ее места и роли в процессе становления гегелевских идей, но и с проблемой интерпретации самой сути изложенной в ней концепции. Отсюда небезынтересна и последующая, очень непростая судьба работы, которая в 20 в. окажется чуть ли не самым читаемым философским произведением — и не только гегелевским — при том условии, что во время жизни мыслителя книге так и не была дана достойная ее высокая оценка, более того, она не была признана не только официальными, но и неформальными кругами его современников, включая и его тогдашнего ближайшего друга и сподвижника Шеллинга. Начиная примерно с конца 1930-х и по настоящее время, в западной историко-философской традиции вокруг "Ф.Д." возникла многочисленная литература различного рода ориентации и жанров, вместившая в себя самые разные, вплоть до противоположных, версии ее толкования — неомарксистские, экзистенциалистские, герменевтические и др. Среди авторов, специально занимавшихся текстом данной работы и оставивших нам свои варианты его интерпретаций, можно назвать имена таких известных зарубежных мыслителей, как Д.Лукач, Хайдеггер, Маркузе, Адорно, Хабермас, Ж.Ипполит, Кожев, Гадамер, Р.Норман, А.-Ж.Лабарьер, Деррида и др. Тем не менее, правомерно полагать "Ф.Д." не только как "тайну", но и как своего рода "исток" гегелевской философии; как предпосылку и одновременно квинтэссенцию его новой системы. Идея "чистого знания", совпадающего с предметом; наука, предметом которой и является логика, впервые дедуцированы Гегелем именно в "Ф.Д.", которая в то же время содержит в себе краткое изложение всей сути его философии: абсолютное знание являет собой высшую форму развития абсолютного духа, выражающего собой безусловную полноту всей действительности и являющегося самой этой единственно подлинной действительностью. Ступени развития действительности вообще и истории человечества в частности, а также ступени развития философии являются формообразованиями абсолютного духа, сущность которого состоит в процессе самопознания. Этой его целью, таким образом, является он сам, познающий себя самого в историческом процессе и тем самым сам себя осуществляющий. Примерно об этом мы и читаем в выводах "Ф.Д.", согласно которым сознание познает свой предмет и на высшей ступени этого познания оказывается, что познание предмета сознанием было лишь познанием духом себя самого. Другое дело, что если система Гегеля излагает или охватывает собой весь мир как целое, как исторический процесс, развитие которого идет параллельно развитию человечества и его познания, то "Ф.Д." акцентированно ориентирована исключительно на историю развития человеческого сознания как процесса овладения им предметом, а значит — самим собой. Структура "Ф.Д." состоит из традиционно громоздкого для всех представителей немецкой трансцендентально-критической философии Предисловия (более 40 страниц), которое к тому же еще и чрезвычайно загружено в содержательном плане и выглядит избыточно фрагментарным; более того, как отмечают многие современные гегелеведы, Предисловие явно было выполнено уже после того, как Гегель проделал основную часть своей работы и потому его целесообразнее было бы назвать не предисловием, а послесловием, многие положения которого лишь прокламируются, не будучи эксплицитно развернуты в основном тексте. По словам одного из почти забытых философов того времени — А.Гайма, Предисловие к "Ф.Д." можно было бы назвать сочинением "О различии между системами философии Шеллинга и Гегеля", причем, главный пункт различия, повлекший за собой все остальные, заключается в том, что, по Гегелю, философия должна быть наукой, а последняя возможна только в форме системы. Форма науки, в свою очередь, предполагает ее всеобщую понятность (экзотеричность), пригодность для преподавания и изучения, отсюда резкая критика Гегелем эзотерической, интуитивной философии Шеллинга (хотя, надо заметить, что само имя его оппонента в тексте ни разу не упоминается). Первым и необходимым условием экзотерической по форме философии должно быть, по Гегелю, специфическое понимание самого исходного начала, или принципа философствования, который следует понимать не только как

1138

субстанцию, но и как субъект, т.е. активное, движущее начало всех изменений, которое, однако, осознает себя таким только в результате долгого пути развития через последовательное развертывание всего имплицитно в нем предполагаемого. Здесь же, в Предисловии, философ очерчивает главную цель развития абсолютного духа в качестве абсолютного знания или науки об абсолютном духе, к которой он непрерывно восходит от непосредственного (низшего) знания через ряд ступеней к знанию обоснованному, опосредствованному. Соответственно, феноменология, как своего рода "лестница знания", и должна была помочь индивиду встать на путь истинного философского мышления — абсолютного знания, отталкиваясь от непосредственного чувственного опыта. Именно в Предисловии Гегель развивает также и свою, ставшую поистине сакраментальной, идею об историческом характере философской истины, рассматриваемой им как процесс, в котором имеет место диалектика относительного и абсолютного, истины и заблуждения. Таким образом, "Ф.Д." должна была систематически понять путь индивида к чистой науке, истинному знанию во всем его объеме, исследуя и изображая, опять-таки во всей полноте, а также необходимости, все ступени (формы, явления, феномены, этапы, образования и т.п.) знания (сознания). Будучи чрезвычайно сложным для понимания и не совсем традиционным концептом, этот "являющийся дух" требует совершенно особых приемов феноменологического описания его истории, из которых и складывается в целом очень специфический стиль, а может быть даже и язык "Ф.Д.". В отечественном гегелеведении прошлых десятилетий, занятом по преимуществу теоретической реконструкцией и анализом идей системности и историз-

ма, проблема языка гегелевской феноменологии (как и философии в целом) осталась почти незамеченной (исключая разве что работы Н.В.Мотрошиловой, в которых теоретическая реконструкция осуществляется в контексте анализа гегелевской терминологии), в то время как на Западе, особенно в англо-американской аналитической традиции, ей уделяется серьезное внимание, благодаря чему идет процесс переосмысления роли и места идей немецкого мыслителя в контексте так называемого лингвистического поворота (см. **Лингвистический поворот**). Особое место в тексте "Ф.Д.", наряду с Предисловием, принадлежит и Введению, которое также не раз становилось объектом специального философского исследования. Здесь Гегель кратко излагает как бы схему движения являющегося духа, которая затем обрастает реальной "плотью" и "кровью" в ходе последующего развертывания содержания в основной части. Путь от обычного каждодневного сознания к науке раскрывается философом как единый диалектический процесс, при рассмотрении которого особое значение приобретают вопросы о начале и, соответственно, обусловленности этого последнего. По Гегелю, дух не есть простое, непосредственное тождество; он изначально открывает в себе нечто отличное от себя, раздваиваясь на **сознание и предмет**. В процессе развития он затем преодолевает это раздвоение, достигая конкретного тождества. На протяжении всего феноменологического исследования мы и имеем дело с сознанием и его предметом: сознание познает предмет, сравнивает свое знание о предмете с самим этим предметом, проверяет их соответствие (в котором, по Гегелю, и заключается истина). Стремясь к абсолютному знанию, сознание должно освоить весь опыт, достигнув такого знания, в котором сознание (понятие) и предмет совпадут. Тем самым, исходным пунктом обычного индивидуального сознания, а также всей теории познания (а значит и феноменологии) становится соотношение сознания и предмета, независимого от него. Одновременно Гегель усматривает в этом раздвоении и основной принцип развития сознания и главный метод выполнения феноменологией собственной задачи. Тезис об изначальном противостоянии друг другу сознания и независимого от него предмета на первый взгляд кажется несогласующимся с исходным принципом гегелевской философии, согласно которому только дух является действительным. Однако сам мыслитель решал эту проблему в русле идей своего выдающегося предшественника — Шеллинга, который еще в "Системе трансцендентального идеализма" отмечал, что на начальной стадии своего развития сознание просто не знает, что независимый от него предмет не является таковым; преодолевая этот предмет и переходя тем самым от одной ступеньки (ср. с "эпохами" Шеллинга) лестницы своих формообразований к другой, оно, тем самым, узнает, что предмет был в нем самом (был им) и вся борьба за его преодоление была борьбой духа с самим собой. Но такого рода истина, как уже отмечалось, открывается только на ступени абсолютного знания, когда дух превратится, наконец, в самого себя. Вся же предшествующая история развития сознания "протекала, — как скажет Гегель, — как бы за спиной сознания". Следует отметить и то, что, анализируя диалектику взаимодействия сознания и предмета, Гегель в самом предмете также выделяет два важных момента, рассмотрение соотношения которых и становится предметом исследования всей феноменологии. Имеется в виду двойное отношение сознания к предмету: оно должно соотноситься с ним и в то же время отличаться от него, благодаря чему только и становится возможным знание (по Гегелю, знание — это и есть предмет как он является в сознании). Однако предмету принадлежит, по Геге-

1139

лю, и отличное от сознания, ему самому присущее бытие, поэтому философ отличает это, так называемое **"бытие в себе"** от отнесенного к сознанию **"бытия для другого"**. Вся лестница формообразований или ступеней являющегося сознания выстраивается только благодаря тому, что сознание постепенно, на всех этапах своего развития отделяет, а затем сравнивает явление предмета и его сущность. Это только потом оно осознает тот факт, что **"бытие в себе"** вовсе не находится вне сознания, а также существует **для него**; пока же это сравнение осуществляется произвольно, как бы сказал Шеллинг, "бессознательно". Точно так же произвольно осуществляется и следующий за сравнением **переход** сознания от одной его формы к другой. В основе этой динамики, по Гегелю, лежит противоречие между предметом и его понятием, явлением и сущностью, **"бытием для другого"** и **"бытием в себе"**. Несоответствие двух этих моментов вынуждает сознание радикально пересмотреть, а затем и изменить свое знание о предмете, чтобы добиться соответствующего совпадения. С этого момента все, что ранее претендовало на статус знания о действительном предмете, низводится в область ложных представлений о нем; в свою очередь, то, что полагалось в роли **"бытия в себе"** (сущности) предмета, становится ныне единственно подлинным предметом. Сам Гегель пишет об этом следующее: "...вместе с переменою знания в действительности изменяется и сам предмет", т.к. это знание было ни чем иным как знанием предмета. Поднявшись на новую ступень по лестнице своих формообразований, являющийся дух изменяет свое знание о предмете и вновь начинает сравнивать это свое, уже новое знание, с новым предметом и вновь это **"бытие в себе"** предмета оказывается **"бытием для другого"**, поэтому на сцене опять появится следующая форма духа и т.д. Благодаря этому и развертывается процесс последовательно возникающих одна из другой форм сознания, и все это, по мысли Гегеля, происходит "без ведома самого сознания". Этот необходимый ход сознания и составляет, по Гегелю, предмет науки феноменологии, разница между которой и ее предметом состоит в том, что в феноменологии этот произвольно пройденный сознанием путь осуществляется в ясной и сознательной форме; здесь, на арене феноменологии, как бы воочию прокручиваются разнобразные стороны движения сознания, все его предметности, позиции, иллюзии и многое из того, что совершается как "за его спиной",

так и "перед" самим сознанием. Описанная выше схема или, как ее было принято называть в марксистском гегелеведении, диалектика развития сознания, воплощается далее в основном тексте "Ф.Д." в виде последовательного перехода от одной формы являющегося сознания к другой. В роли основополагающих здесь выступают **Сознание, Самосознание и Абсолютный субъект**, которые, в свою очередь, распадаются внутри себя на производные феномены. Структура работы и определена вычленением и последующим анализом этих трех основных форм духа, поэтому она состоит из трех главных разделов, из которых именно последнему, посвященному абсолютному субъекту, Гегель уделяет больше всего внимания в текстуальном плане, исследуя многообразные формы духовной деятельности людей: нравственность, религию, в определенной мере искусство и философию. Те опыты, которые дух начинает производить над собой с целью возвыситься до абсолютного знания или системы науки начинаются с так называемой чувственной достоверности на ступени **сознания**. Предмет дан здесь сознанию непосредственно, с помощью чувств. Кажущийся индивидуальным, конкретным, богатым признаками, он оказывается, однако, при дальнейшем его познании только абстракцией, лишенной какого-либо конкретного содержания. Изменение предмета ведет к изменению сознания, которое хотя и познает его опять-таки в качестве некоего непосредственного предмета, но пытается увидеть его в его истинности, связи с другими предметами, в его определенности. На ступени **восприятия** сознание снимает истинность чувственной достоверности, хотя и не превращает ее в ничто. Именно в этом фрагменте текста "Ф.Д." Гегель разворачивает свою знаменитую трактовку понятия отрицания и его диалектического характера. Здесь сознание опять имеет дело с предметом, сохраняя непосредственность чувственного, но это уже непосредственность общего, а не единичного. Предмет един, но он видится как обладающий многими свойствами; т.е. воспринимающее сознание познает его как единое и многое одновременно. Сознание оказывается не в силах задержаться на этой ступени своего развития: внутренняя диалектика заставляет его изменить свою точку зрения, выявить противоречие на этой ступени и, преодолев его, продвинуться на новую. Противоречивый предмет (как совокупность свойств вне единства и одновременно единое вне свойств) должен быть **снят**, а с ним и его сознание, которое поднимется теперь на ступень **рассудка**, ищущего основание. То, что воспринимающее сознание считало существенным, существующим самим по себе, рассудок объявляет несущественным, внешним. Если внешнее есть проявление, тогда основание есть внутреннее, закон, сущность. Таким образом, для воспринимающего сознания определенности (свойства) предмета казались независимыми друг от друга и от самого предмета и в то же время зависимыми от последнего; рассудок легко разрешает это противоречие, утверждая, что все эти определенно-

1140

сти есть проявление сущности. Рассудок идет, таким образом, дальше, не довольствуясь восприятием отдельных вещей; он обнаруживает связь между явлениями и возвышается до понятия их внутренней сущности, закона, а последний, по Гегелю, выражает всеобщую, неизменяющуюся связь определенностей, их тождество. Поскольку деятельность рассудка выражается в том, что он в различном открывает тождественное (закон), а в тождественном — различие (многообразие явлений), то такой предмет нельзя уже считать предметом рассудка, да и такой рассудок превращается в **самосознание**, отличающее себя само от самого себя и знающее, что отличное от него в то же время тождественно с ним. На ступени самосознания предмет и сознание тождественны, т.к. сознание имеет самого себя объектом и, таким образом, отличает себя от самого себя. Сознанию противостоит уже не другое, не предмет, независимый от него: "бытие в себе" и "бытие для другого" совпадают и сознание становится свободным (т.е. неограниченным внешним предметом). Но, как скажет Гегель, всего этого само самосознание о себе еще не знает; оно должно познать себя, свою сущность и тем самым оно становится своим предметом. Предмет здесь одновременно и отличается от самосознания и есть само это самосознание. Оба существуют и для себя и для другого, т.к. на этой ступени это одно и то же. Самосознание оказывается как бы раздвоено. По Гегелю, это отношение между "видами" одного, но раздвоенного самосознания можно представить следующим образом: первое признает себя в другом, а другое — в первом, и оба "признают это свое признание". Между ними идет борьба, в которой одно снимает (не уничтожает!) другое, отнимая (одно у другого) самостоятельность. Первое, таким образом, становится самостоятельным, второе — несамостоятельным. Исходной формой самосознания становится **самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство**. Дальнейшая диалектика развития приводит к превращению каждой из этих сторон в свою крайность; раб благодаря труду и сопровождающей его познавательной деятельности становится свободным — господином, не зависящим ни от кого в своем сознании. Такая полная независимость от условий жизни и существования делает сознание **стоическим**, отказывающимся от какой бы то ни было действительности вообще. Но эта черта, в положительном смысле отличавшая стоическое сознание от рабского, оказывается при дальнейшем разворачивании уязвимой для стоика, ибо она мешает ему реализовать главную по сути цель самосознания и духа вообще — осилить эту действительность, превращая тем самым сознание в **скептическое**. Раздвоение сознания в самом себе, по Гегелю, становится сутью этого формообразования, однако, как только то, что живет в скептическом сознании, становится и для него тем, что оно есть в себе, — оно переходит на новую ступень своего развития, которую Гегель очень образно назовет **несчастливым сознанием**. Раздвоение этой формы сознания оказывается столь велико, что свои моменты оно представляет как две абсолютно независимые действительности, из которых одна (та,

в которой оно живет), видится ему изменчивой, а другая — вечной (божественное сознание). Несчастье сознания заключается в тщетности поисков его неизменной сущности, которая постоянно от него ускользает, не позволяя восстановить утраченное единство. Однако и для сознания приходит пора перестать быть несчастным, "спуститься с высот потустороннего мира на землю" и увидеть, что этот мир существует не "по ту сторону сознания", а в нем самом. Оно снимет им же самим установленную противоположность между собой и божественным сознанием и восстановит единство самосознания и действительности. Постигнув тем самым свою всеобщность и абсолютную полноту реальности в самом себе, сознание поднимется на следующую ступень своего развития — разум. Эту третью ступень или **разум**, на которой достигается тождество самосознания и предмета, снимается дуализм субъективного и объективного, понятия и предмета, потустороннего и потустороннего, Гегель называет истиной самосознания. Однако таков разум еще не для себя, а лишь в себе, и вышеупомянутый дуализм снимается лишь в процессе дальнейшего опыта обретения сознанием своей истинной природы. Разум должен осуществить себя как свою цель и познать, что то, что он есть для другого, он есть и для себя, что объективное есть субъективное, что предмет есть мысль, а разум — единственное действительное. С целью достижения абсолютного знания он должен будет пройти еще ряд этапов, повторив тем самым в развитии индивидуального сознания уже пройденные человечеством ступени развития и познания им действительности. Такими ступенями станут дух, религия и абсолютное знание. А пока "наблюдающий" разум открывает в мире разумное содержание, находит в нем себя предписывающим законы этой действительности. Сначала он открывает законы природы, затем переходит от органической природы к самосознанию и видит, что вся предметная действительность — это он сам. Достоверность и истина совпали и таким образом, по Гегелю, намечается переход к новому этапу развития сознания — ступени, которая в последующей гегелевской философии духа будет фигурировать под рубрикой **объективный** дух, включая сюда опыт социально-исторического формообразования сознания, исторические образы мирового духа — важ-

1141

нейшие социо-культурные эпохи, сыгравшие определяющую роль в становлении духа и осознании им себя. Речь пойдет об истинном духе или нравственности; отчужденном от себя духе, или образованности; духе, обладающем достоверностью себя самого или моральности. Индивидуальность возводится, тем самым, к исторической действительности общественного бытия. Эту ступень Гегель назовет ступенью **духа**. Завершающими формообразованиями сознания становятся у Гегеля ступени религии и абсолютного духа. **Религия** у Гегеля — явление абсолютного духа, т.е. его сознательность или абсолютный дух во всей его целостности как предмет познания. Именно поэтому он и есть религия, по утверждению Гегеля. Абсолютный дух у него везде, и он есть — все. Но в зависимости от того, где он открывается как целое, как божество, возникают различные виды религии — так называемые "естественные" религии (восточные), "художественная" религия (древнегреческое искусство, которое Гегель так вводит в содержание религии) и "религия откровения" или абсолютная религия (христианство). На ступени абсолютной религии абсолютный дух достигает формы субъекта, того, чем он был в себе, т.е. достигает своего истинного содержания и в этой форме проявляется как религия. Здесь достигается последнее содержание сознания (абсолютное), но форма этого содержания не является, по Гегелю, самой последней. Содержание проявляется на этой ступени лишь в форме представления, а не в форме понятия. Это с необходимостью вынуждает дух возвыситься еще на одну ступень, на которой абсолютное содержание наконец выразит себя в адекватной ему абсолютной форме — в форме понятийного, спекулятивного мышления. Такой абсолютной формой и становится у Гегеля **абсолютное знание**, наука, философия. На ступени абсолютного знания в новой форме — понятия — оказывается сохранен весь пройденный сознанием путь развития (как и путь развития человечества в целом); все предыдущие ступени — от первой и до последней — здесь сняты в гегелевском смысле слова, т.е. оставлены им в качестве моментов этого абсолютного знания. Только теперь для сознания раскрывается, наконец, вся история его развития, субъектом которой и был он сам. Гегель заканчивает работу подробной характеристикой абсолютного знания, суть которой кратко может быть сведена к следующему. Абсолютное знание, осуществляющееся в процессе развития, есть целостность духа, — весь дух, который знает самого себя как духа в своем историческом развитии. Оно (абсолютное знание) есть дух, который выразил свое абсолютное содержание в абсолютной форме. Поднимаясь до себя самого, дух "учился", "страдал" и с помощью опытов, обогащенный, достиг цели. "Дух в себе превращается в дух для себя, субстанция превращается в субъект, предмет сознания в предмет самосознания, т.е. в снятый предмет, или понятие". Такой дух, по Гегелю, и есть наука. Таким образом, феноменология как будто решает все поставленные перед нею Гегелем задачи. И, тем не менее, сам мыслитель, как известно, впоследствии решительно переосмыслит результаты своей первой работы, выстраивая весь корпус своего учения отнюдь не на основе феноменологических изысканий.

ФИЛОСОФИЯ (греч. *phileo* — люблю, *sophia* — мудрость; любовь к мудрости) — особая форма познания мира, вырабатывающая систему знаний о фундаментальных принципах и основах человеческого бытия

ФИЛОСОФИЯ (греч. *phileo* — люблю, *sophia* — мудрость; любовь к мудрости) — особая форма познания мира, вырабатывающая систему знаний о фундаментальных принципах и основах человеческого бытия, о наиболее общих сущностных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни во всех ее основных проявлениях. Ф. стремится рациональными средствами создать предельно обобщенную картину мира и места человека в нем. В отличие от мифологического и религиозного мировоззрения, опирающихся на веру и фантастические представления о мире, Ф. базируется на теоретических методах постижения действительности, используя особые логические и гносеологические критерии для обоснования своих положений. Необходимость философского познания мира коренится в динамике социальной жизни и диктуется реальными потребностями в поиске новых мировоззренческих ориентиров, регулирующих человеческую деятельность. В развитии общества всегда возникают эпохи, когда ранее сложившиеся ориентиры, выраженные системой универсалий культуры (представлениями о природе, обществе, человеке, добре и зле, жизни и смерти, свободе и необходимости и т.д.) перестают обеспечивать воспроизводство и сцепление необходимых обществу видов деятельности. Тогда возникают разрывы традиций и формируются потребности в поиске новых мировоззренческих смыслов. Социальное предназначение Ф. состоит в том, чтобы способствовать решению этих проблем. Она стремится отыскать новые мировоззренческие ориентиры путем рационального осмысления универсалий культуры, их критического анализа и формирования на этом пути новых мировоззренческих идей. В этом процессе универсалии культуры из неосознаваемых оснований культуры и социальной жизни превращаются в предельно обобщенные категориальные формы, на которые направлено сознание. Они выражаются посредством философских категорий, которые выступают теоретическими схематизациями универсалий культуры. Рациональная экспли-

1142

кация в Ф. смыслов универсалий культуры начинается со своеобразного улавливания общности в качественно различных областях человеческой культуры, с понимания их единства и целостности. Поэтому первичными формами бытия философских категорий выступают не столько понятия, сколько смыслообразы, метафоры и аналогии. В истоках формирования Ф. эта особенность прослеживается весьма отчетливо. Даже в относительно развитых философских системах античности многие фундаментальные категории несут на себе печать символического и метафорического образного отражения мира ("Огнелогос" Гераклита, "Нус" Анаксагора и т.д.). В еще большей степени это характерно для древнеиндийской и древнекитайской Ф. Здесь в категориях, как правило, вообще не отделяется понятийная конструкция от образной основы. Идея выражается не столько в понятийной, сколько в художественно-образной форме, и образ выступает как главный способ постижения истины бытия. Сложный процесс философской экспликации универсалий культуры в первичных формах может осуществляться не только в сфере профессиональной философской деятельности, но и в других сферах духовного освоения мира. Литература, искусство, художественная критика, политическое и правовое сознание, обыденное мышление, сталкивающееся с проблемными ситуациями мировоззренческого масштаба, — все эти области, в которые может быть вплавлена философская рефлексия и в которых могут возникать в первичной форме философские экспликации универсалий культуры. В принципе, на этой основе могут развиваться достаточно сложные и оригинальные комплексы философских идей. В произведениях великих писателей может быть разработана и выражена в материале и языке литературного творчества даже целостная философская система, сопоставляемая по своей значимости с концепциями великих творцов Ф. (например, литературное творчество Л.Н.Толстого, Достоевского). Но, несмотря на всю значимость и важность такого рода первичных "философем", рациональное осмысление оснований культуры в Ф. не ограничивается только этими формами. На их основе Ф. затем вырабатывает более строгий понятийный аппарат, где категории уже определяются в своих наиболее общих и существенных признаках. Таким путем универсалии культуры превращаются в рамках философского анализа в философские категории — особые идеальные объекты (связанные в систему), с которыми уже можно проводить особые мысленные эксперименты. Тем самым открывается возможность для внутреннего теоретического движения в поле философских проблем, результатом которого может стать формирование принципиально

новых категориальных смыслов, выходящих за рамки исторически сложившихся и впечатанных в ткань национальной социальной действительности мировоззренческих оснований культуры. В этом процессе на двух полюсах — внутреннего теоретического движения и постоянной экспликации реальных смыслов предельных оснований культуры — реализуется главное предназначение Ф. в культуре: понять, не только каков в своих глубинных основаниях наличный человеческий мир, но и каким он может быть. Уже в начальной фазе своей истории философское мышление продемонстрировало целый спектр нестандартных категориальных моделей мира. Например, решая проблему части и целого, единого и множественного, античная Ф. прослеживает все логически возможные варианты: мир делится на части до определенного предела (атомистика Левкиппа — Демокрита, Эпикура), мир беспредельно делим (Анаксагор), мир вообще неделим (элеаты). Причем последнее решение совершенно отчетливо противоречит стандартным представлениям

здорового смысла. Характерно, что логическое обоснование этой концепции выявляет не только новые, необычные с точки зрения здравого смысла аспекты категорий части и целого, но и новые аспекты категорий "движение", "пространство", "время" (апории Зенона). Философское познание выступает особым самосознанием культуры, которое активно воздействует на ее развитие. Генерируя теоретическое ядро нового мировоззрения, Ф. тем самым вводит новые представления о желательном образе жизни, который предлагает человечеству. Обосновывая эти представления в качестве ценностей, она функционирует как идеология. Но вместе с тем, ее установка на выработку новых категориальных смыслов, выдвижение и разработка проблем, многие из которых на данном этапе социального развития оправданы преимущественно внутренним теоретическим развитием Ф., сближает ее со способом научного мышления. Историческое развитие Ф. постоянно вносит мутации в культуру, формируя новые варианты, новые потенциально возможные линии ее динамики. Многие выработанные Ф. идеи транслируются в культуру как своеобразные "дрейфующие гены", которые в определенных условиях социального развития получают свою мировоззренческую актуализацию. На их основе могут создаваться религиозные, этические, политические учения, публицистика и эссеистика, которые наполняют эмоциональным содержанием понятийные философские конструкции, вносят в них конкретные жизненные смыслы, постепенно превращая их в новые мировоззренческие основания культуры. Научно-прогностический потенциал Ф. обеспечивает ее методоло-

1143

гические функции по отношению к различным видам инновационной деятельности. В научном познании, нацеленном на исследование все новых объектов, периодически возникают проблемы поиска категориальных структур, обеспечивающих понимание таких объектов. Так, при переходе к изучению сложных исторически развивающихся систем в науке 20 в. потребовалось по-новому определить категории части и целого, причинности, вещи и процесса, пространства и времени. Ф., разрабатывая категориальные модели возможных человеческих миров, помогает решению этих задач. Новые нестандартные категориальные смыслы, полученные Ф. и включенные в культуру, затем селективно заимствуются наукой, адаптируются к специальным научным проблемам и активно участвуют в порождении новых научных идей. Чем динамичнее общество, тем значимее для него становятся прогностические функции Ф. Реализуя их, общество как бы зондирует возможности своего будущего обновления и развития. Напротив, общества консервативные, закрытые, ориентированные на воспроизводство сложившегося образа жизни, ограничивают возможности творческого поиска в Ф. Жесткие традиции и контроль за свободной мыслью чаще всего приводят к канонизации отдельных философских учений, превращая их в своеобразные полурелигиозные системы (канонизация конфуцианства в традиционной китайской культуре, Ф. Аристотеля — в эпоху Средневековья, марксизма — в советский период). Философское познание всегда социально детерминировано. Выработывая новые мировоззренческие идеи, оно так или иначе затрагивает интересы определенных классов и социальных сил. Проблематика человека и мира, субъекта и объекта, сознания и бытия является центральной в философских учениях. Но каждая эпоха и каждая культура вкладывает в эти категории свои смыслы, по-своему проводит границы между субъектом и объектом, сознанием и бытием. Поэтому данная проблематика, как и ряд других проблем, постоянно воспроизводится и по-новому формулируется на любом из этапов развития философской мысли. Накопление философского знания о человеке и мире предполагает постоянную критику фундаментальных принципов философского исследования, переформулировку проблем, столкновение различных подходов. Разнообразие философских школ и стремление Ф. к осознанию своих собственных предпосылок является условием ее развития. В процессе этого развития изменяется структура философского знания. Вначале Ф. выступала единым и нерасчлененным теоретическим знанием о мире, но затем от нее стали отделяться конкретные науки. Одновременно уточнялась собственно философская проблематика, и внутри Ф. формировались ее относительно самостоятельные и взаимодействующие друг с другом области знания: учение о бытии (онтология), учение о познании (гносеология), этика, эстетика, Ф. истории, социальная и политическая Ф., Ф. права, Ф. науки и техники, история Ф., Ф. религии и др. Дифференциация и интеграция философского знания обеспечивает все более глубокое постижение оснований человеческого бытия. Ф. возникла в эпоху перехода от патриархальных обществ, регулируемых мифологическим сознанием, к первым земледельческим и городским цивилизациям древности. Произошедшее в этот исторический период усложнение социальных связей, возникновение классовых отношений и многообразие новых видов деятельности потребовало выработки новых мировоззренческих ориентации. Как ответ на этот исторический вызов появились первые философские учения в Китае, Индии и Древней Греции. Последующее развитие Ф. было обусловлено особенностями типов культур и цивилизаций. В древних восточных культурах складывался специфический тип философствования, во многом сохраняющий связи с мифологическим сознанием, из которого выросло философское мышление. Для философских школ Востока был характерен традиционализм и ориентация на обоснование уже сложившихся социальных ценностей. Здесь была относительно слабо развита рационально-логическая компонента и связь с наукой, но зато довольно детально разрабатывались и обосновывались идеи космологической природы сознания, принципы и технология житейской мудрости, нравственного воспитания и духовного самоконтроля. Все эти мировоззренческие ориентации, естественно, включались в культуру традиционных земледельческих цивилизаций с характерными для них ориентациями на воспроизводство существующего социального уклада жизни, кастово-клановой иерархии и закрепления индивидов в системе строго определенных корпоративных связей.

Иной тип философствования возник в лоне античной культуры. Его предпосылкой была социальная жизнь полиса, основанная на торгово-ремесленных отношениях, демократии и характеризующаяся наибольшим динамизмом по сравнению с другими видами традиционных обществ. Здесь складывалась Ф., ориентированная на связь с наукой и логико-рационалистическое построение системы знания. В античной Ф. в зародышевой форме обозначились основные исследовательские программы развития будущей западной Ф. Античность была начальным этапом этого развития. Последующими основными этапами стали: Ф. европейского Средневековья, развивавшаяся в системе христианской культуры; ее синтез с античной философской традици-

1144

ей в эпоху Возрождения; Ф. Нового времени и эпохи Просвещения; Ф. 19 в., определившая переход от доминирования классических философских систем (немецкая трансцендентально-критическая Ф. была завершающим этапом господства этого типа философствования) к первым неклассическим философским учениям второй половины 19 — начала 20 в. (марксизм, эмпириокритицизм, Ф. жизни, ранний фрейдизм); новейшая (современная) западная Ф. 20 в. сочетает неклассические философские направления (экзистенциализм, феноменология, Ф. психоанализа, философская антропология, философская герменевтика и др.) с сохранением классической традиции (неотомизм, неогегельянство и др.). В развитии западной Ф., начиная с эпохи Возрождения и Нового времени до эпохи Просвещения, были сформулированы и обоснованы основные мировоззренческие идеи, определившие переход от цивилизации традиционного типа к принципиально новому типу цивилизационного развития — техногенной цивилизации, начавшейся с зарождения капитализма. В этот исторический период произошла великая философская революция, сформировавшая новое понимание человека как деятельностного существа, призванного преобразовывать мир, понимание природы как закономерно упорядоченного поля приложения человеческих сил, утвердившая ценность научной рациональности как регулятивного основания человеческой деятельности, обосновавшая идеи общественного договора, суверенности личности, естественных прав человека и т.д. Все эти мировоззренческие идеи стали фундаментальными ценностями культуры техногенной цивилизации, предопределив магистральные пути ее развития. Но уже начиная с возникновения неклассических философских учений, в западной Ф. намечается и критика этих мировоззренческих принципов, улавливаются и получают осмысление кризисные явления техногенной культуры и соответствующего ей типа цивилизации. Эти кризисные явления стали нарастать во второй половине 20 в. (экологический, антропологический кризисы и др.), поставив под угрозу само существование человечества. Возникли потребности поиска новых стратегий отношения к природе и человеческим коммуникациям, что остро поставило проблему новых мировоззренческих ориентиров. Их выработка представляет собой основную задачу современного философского исследования. Здесь все большую роль начинает играть диалог западной и восточной философских традиций, который выступает частью более широкого диалога культур. Особое значение приобретают развитые в восточных Ф. идеи корреляции преобразующей деятельности человека с уровнем его самовоспитания и нравственного самоконтроля. Важную роль в этом диалоге могут сыграть и те трансформации западных философских идей в русской культуре, которые породили русскую Ф. "серебряного века" ("русский космизм", философские концепции В.Соловьева, Бердяева, Флоренского и др.).

© В.С. Степин

ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ — особый этап в истории западно-европейской философии, характеризующийся утверждением новой, специфической формы философствования,

ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ — особый этап в истории западно-европейской философии, характеризующийся утверждением новой, специфической формы философствования, строящейся на принципиально иных, независимых от философской схоластики, традициях. По словам Гегеля, в эту эпоху различие между теологией и философией представляет собой характерную черту перехода к новейшему времени. Свое название Ф.В., как и эпоха в целом, получает от стремления возродить классическую древность. Но как бы не была велика роль античного философского наследия в формировании идей 14—16 вв., их не следует рассматривать в качестве простого усвоения античности или ее возрождения; это была оригинальная переработка традиций аристотелизма, платонизма, эпикуреизма, стоицизма и т.д., главным образом в сторону перевеса учения Платона над схоластицированным в средние века Аристотелем. Главной предпосылкой формирования Ф.В. была осуществленная возрожденческой мыслью в целом глубочайшая переоценка всех мировоззренческих и нравственных ценностей средневековой культуры, своего рода ценностная реформа, затронувшая такие радикальные вопросы, как вопрос о положении человека в мире, его назначении, достоинстве, принципах нравственности и т.п. Падение авторитета церкви и усиление престижа науки, становление принципиально нового, экспериментального исследования человека и природы — все это было связано с изменением представлений о самом человеке и его месте в мире, формированием стойкого убеждения в необходимости человека нового типа — активного, свободного от каких-либо внешних авторитетов, ответственного, инициативного и т.п. Не случайно, что хронологически

первым, необычайно плодотворным по своим результатам и очень важным с точки зрения воздействия на всю последующую историю европейской философии этапом или периодом в эволюции Ф.В. стал так называемый гуманистический период (середина 14 — середина 15 в.), резко противопоставивший средневековому теоцентризму глубочайший интерес к человеку, и, более того, признавший ценность человека как личности с ее правом на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей. Благо человека, принцип равенства, справедливости и человечности стали здесь не просто нормой отношений между людьми, но и главным критерием оценки всего сущест-

1145

вующего. Именно в эпоху Возрождения гуманизм впервые предстал в качестве целостной системы взглядов, самостоятельного течения общественной мысли, вызвавшего колоссальный переворот в нравственно-мировоззренческом корпусе культурных идей. У истоков гуманизма стояла грандиозная фигура Данте, идеи которого были продолжены и развиты Ф. Петраркой, Эразмом Роттердамским, Мором, Монтенем и др. Возрожденческий гуманизм открыл целую эпоху напряженной борьбы философии со схоластикой за право не быть служанкой последней, за новый стиль и облик самого философствования, возрождающего свободный диалог, спор в движении к истине. Именно гуманизму с его мощным антропоцентрическим акцентом мы обязаны разработкой принципиально новой картины мира, в которой человек впервые стал центральным звеном всего мироздания, приобретая истинно земное, природное предназначение. Следующим ярким этапом Ф.В. был неоплатонический, связанный с постановкой и разработкой, главным образом, онтологической проблематики, и представленный флорентийскими платониками (Плетон, Фичино, Мирандола), Николаем Кузанским и другими мыслителями (с середины 15 до первой трети 16 в.). Всех этих философов объединяло пантеистическое представление о мире, отождествление Бога и природы, идея о его "со-вечности" миру и наделение природы всеми необходимыми силами творения вещей. Натурфилософский период в Ф.В. (2-я половина 16 — нач. 17 в.) представлен выдающимися учеными того времени — Леонардо да Винчи, Коперником, Бруно, Галилеем и др. Этим мыслителям был свойственен естественно-научный, во многом натуралистический подход к пониманию мира, широкое использование достижений тогдашнего естествознания, попытки переосмысления философских оснований науки и поиски экспериментальных методов обоснования новой космологии. Ф.В. стала чрезвычайно важным этапом в становлении истории философии Нового времени, заложив основы для последующей, еще более радикальной критики схоластики и формирования новой картины мира и человека. Предложенная ею схема устройства мироздания была еще во многом наивной и даже фантастической по сравнению с более строгой механистической и математически выверенной картиной мира Нового времени; ее отличал переходный характер, однако многие из ее новаторских идей и прежде всего такие, как установка на опытный и экспериментальный характер знания, представление об автономности природы, а также положения о месте человека в мире и его активной роли в познании были активно ассимилированы всей философской и естественно-научной традицией последующих веков.

Т. Г. Румянцева

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ — направление в западно-европейской философской мысли, сложившееся в последней трети 19 в. в Германии

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ — направление в западно-европейской философской мысли, сложившееся в последней трети 19 в. в Германии и получившее известность, главным образом, в первой трети 20 в. Ф.Ж. утрачивает самостоятельное значение после Второй мировой войны в связи с утверждением философии экзистенциализма, которая дополнила основные принципы Ф.Ж. феноменологическим методом и акцентировала внимание на ряде новых острых проблем современной эпохи. Ф.Ж. возникла в эпоху, когда европейский капитализм начинает проявлять первые симптомы своего кризиса, выразившиеся в нарастании иррациональности общественной жизни, учащении конфликтов между личностью и обществом и во все большем поглощении тотальностью социума человеческой индивидуальности. Осознание такого рода "экзистенциального будущего" оказалось чревато серьезной внутри-философской переориентацией. Наступает полоса сильных в своем пафосе умонастроений, когда иррациональность общества пытались эксплицировать через аналогичные свойства самой человеческой природы, как имеющей глубинные и вечные, "как сама жизнь" корни. Отсюда и столь резкий протест против панлогического усечения мироздания, гипертрофированного рассудочность и абстрактный рационализм, оказавшихся во многом несостоятельными перед запросами времени. Была выдвинута идея о том, что в своей попытке построить целостное мировоззрение, философия не может и не должна опираться исключительно на естественные науки. Более того, она не должна абстрагироваться и от конкретного человека с его реальными жизненными проблемами. В имманентно-философском плане в Ф.Ж. сформировался резкий отказ от традиционного гармонизирующего системосозидания и его главной движущей силы — науки; акцент был сделан на преодолении рационализма предшествующей философской классики, оцененного как преходящее историческое явление. Ф.Ж. может быть рассмотрена, таким образом, как реакция (хотя и гипертрофированная) против издержек рассудочного века Просвещения; реакция, главным пафосом которой стало противопоставление разуму сил самой жизни с ее иррациональностью, непосредственностью и принципиальной недо-

ступностью, для всякого рационального осмысления. Целостная реализация данного устроения и привела в конечном счете к такого рода философскому движению, как Ф.Ж., представленному именами Ницше, Дильтея, Зиммеля, Шпенглера и Бергсона. Среди философских предшественников этого направления — молодой Гёте периода "Бури и натиска", призывавший дополнить "единодержавие рассудка красотой непосредственного воззрения и стихией жизненного чувств-

1146

ва"; немецкие романтики; Шопенгауэр и, как это ни парадоксально, представители немецкой трансцендентально-критической философии (особенно Гегель с его феноменологизмом и Шеллинг как автор учения о слепой бессознательной воле). Однако в отличие от своих предшественников, взгляды которых находились еще в пределах классического типа философствования, т.к. по существу ставили задачу примирить хотя и различные, но в сущности родственные элементы познания, Ф.Ж. с самого начала была ориентирована на принципиальный разрыв этой гармонии, отводя разуму по преимуществу утилитарно-прикладное, вспомогательное место в познавательной активности. Ф.Ж. возникла также и как реакция на тот кризис, который в последней трети 19 в. переживало механистическое по своей сути естествознание. Под влиянием успехов в биологии, вплотную приблизившейся к исследованию проблемы живого, наметились попытки объяснить законы неорганической материи, опираясь на так называемый новый "витализм" и "органицизм". Сложилась устойчивая тенденция "жизненного объяснения" всего и вся, которая постепенно выходит за рамки естественных наук, охватывая психологию, культурологию, историю, этику, религию и т.д. Позднее ее концентрированным выражением станет герменевтический метод в философии и науке, а пока интерпретацией такого рода интенций занялась Ф.Ж., ставящая перед собой задачу построения целостного миропонимания, опираясь исключительно на понятие "жизни" — этой первичной реальности, целостного органического процесса, предшествующего разделению мира на идеальное и материальное. При этом жизнь понималась не только как сущность мира (онтологический аспект); она же провозглашается и единственным органом его познания (гносеологический аспект). Иначе говоря, сама жизнь должна философствовать из себя самой. Так, особенности предмета постижения диктуют специфику самих форм его познания, трансформируя всеобъемлющую онтологическую реальность-жизнь в плоскость психического по сути процесса — непосредственного переживания, которое расшифровывалось здесь как расширение человеческого Я — до "космического" посредством "вживания" в то, что должно быть познано. В этом смысле "жизнь" становится непосредственно переживаемой сущностью мира. С помощью понятия "жизнь" создавалось представление о мире как целом, о способе его постижения, о смысле человеческой жизни и тех ценностях, которые придают "жизни" этот смысл. При этом возникла чисто виталистская теория ценностей, дедуцируемая из тех же основополагающих принципов Ф.Ж.: если мир в его глубочайших основах есть жизнь, то в человеческой жизни важна только сама эта жизнь, которая и наполняет смыслом существование. Так, жизнь становится универсальным принципом мироздания, охватывая одновременно и проблемы бытия, и проблемы познания и ценностей. Спектр взглядов основных представителей Ф.Ж. оказывается чрезвычайно многообразен, т.к. само понятие "жизни" в силу его расплывчатости и многозначности дало возможности для самых различных его интерпретаций, как биологических, психологических, так и культурно-исторических. Ф.Ж. оказала, без преувеличений, колоссальное воздействие на европейскую культуру и самосознание 20 в. Особенно велико это влияние оказалось для гуманитарной сферы знания, представители которой до сегодняшнего дня эффективно реализуют многие из методологических установок Ф.Ж. (описательно-деструктивный феноменологизм и филологизм Ницше, герменевтику Дильтея, антиисторицизм и антицентризм Шпенглера с его циклической моделью уникально-автономных культурных организмов, идеи о "закрытом обществе" Бергсона и многое другое). Задав мощную, инородную философской классике антисциентистскую традицию, Ф.Ж. явилась, по сути, первым историческим выражением нового типа философствования, ставшего господствующим в европейской ментальности, начиная с 1930—1940-х со свойственными ему отказом как от претензий на завершающее осмысление мира, так и от поддержания мифа о единстве этого мира и разума.

Т.Г. Румянцева

"ФИЛОСОФИЯ И ЗЕРКАЛО ПРИРОДЫ" ("Philosophy and the mirror of nature", 1979) — работа Рорти.

"ФИЛОСОФИЯ И ЗЕРКАЛО ПРИРОДЫ" ("Philosophy and the mirror of nature", 1979) — работа Рорти. Книга направлена против парадигмы осуществимости выработки корректной "теории познания" и — как следствие — против философии, рассматриваемой как отличное от других областей знание, в основе которого лежат эпистемологические вопросы (по Рорти, "написание данной книги это попытка дать обзор развития философии в последнее время, с точки зрения антикартезианской и антикантианской революции — революции, которая была инициирована проницательными поисками Куайна, Селларса, Витгенштейна"). Цель "Ф.иЗ.П." заключается в подрыве доверия читателя к понятию "ума" и к тому, что по поводу данного понятия обязательно нужно иметь "философский взгляд"; к "познанию", которое невозможно без "теории", которая обязательно должна иметь "основания". Следовательно, главной мишенью Рорти выступает философия, как она понималась со времен Канта. На примере решения проблемы о "соотношении ума и

тела", а также рассмотрении "теории указания" автором провозглашается "смерть эпистемологии". По мысли Рорти, про-

1147

блема оппозиции "духовное — телесное" появилась в поле зрения философии благодаря Декарту, который впервые сформулировал проблему сознания именно как проблему соотношения духовного и телесного. Демонстрируя ложность данной проблемы, Рорти прибегает к историко-философскому экскурсу, отмечая, что ранее она имела совсем иную направленность: греков волновала природа разума и познания, средневековых философов — проблема универсалий. Декарт же сформулировал ее в виде проблемы соотношения духовного и телесного как "двух субстанций". По Рорти, духовная субстанция у Декарта наделена своеобразным двойным качеством: демонстрация духовных феноменов внутри нашего сознания и наблюдение этих феноменов своеобразным "внутренним оком". С помощью этого качества обеспечивалась целостность и неразрывность человеческого Я. Декарт также затрагивает и эпистемологическую проблему. Исходя из постулата о "двух субстанциях", познание представлялось как репрезентация внешнего мира, истинность которой удостоверялась "внутренним оком". Он полагал, что самая простая операция, которую может делать сознание — это познавать самого себя. На основании этой иллюзии и сформировалось представление о человеке как "зеркалоподобной сущности". Идея "репрезентации" привела к изобретению еще одной области философии — эпистемологии, которая стала доминирующей областью философии после написания Кантом "Критики чистого разума". После всего этого, следуя мысли Рорти, в культуре утвердился образ философии "как зеркала природы". Рорти утверждает, что в эпистемологическом проекте следует видеть лишь цеховые и идеологические мотивы, которые были характерны для того времени. Выделив особую реальность, — "сознание" — и наделив его способностью к ясности и отчетливости репрезентации, Декарт тем самым стремился уравнивать философию с математикой. Изобретение сознания привело к измышлению псевдопротивоположностей, в результате чего возникли беспредметные споры о монизме, дуализме, редукционизме, реализме и т.д. Применяя принцип историцизма, Рорти показывает, что все эти споры являются следствием изобретения сознания. Но это еще не все; прежде чем проводить разговор о редукции, нужно было четко сформулировать, что подразумевается под понятием "сознание". Рорти связывает появление в языке философии таких понятий, как "духовная и телесная субстанция", "сознание", "интеракция", "репрезентация", "интуиция" с исторической случайностью, изобретенной однажды "языковой игрой". Интеллектуалы играют в эту игру с тех пор, как философия заменила им религию. "После Витгенштейна, — пишет Рорти, — нельзя не видеть в проблеме *духовное — телесное* результат несчастливого заблуждения Локка относительно обретения словами своих значений, а также его и Платона запутывающей попытки говорить о прилагательных так, если бы они были существительными". Однако, несмотря на всю критику, которой подвергалась оппозиция "духовное — телесное", она все еще продолжает занимать умы мыслителей. Рорти объясняет это окостенелостью традиции, которая все свои усилия сосредоточила на том, чтобы сохранить себя и не допустить новаций и изменений, которые последуют за этим привнесением. Он выделяет две причины этого: первая — это приверженность к категории Декарта "сознание" и гипостазирование специфических для нее свойств, вторая — приверженность представлению о том, что человек имеет "интуиции о сознании" или, иначе говоря, человек имеет привилегированный доступ к своему сознанию. Он направляет свою критику на то, чтобы показать, что ни категория "сознания", ни категория "интуиции" не отражают никакого реального положения дел в мире. Проблема "сознания", по мнению Рорти, включает в себя существенно разные и перепутанные вопросы, а также ряд различных способностей, которые, в данной проблеме сливаются в одну. Следует признать факт, что сознание является невыразимой в языке сущностью, и тогда следует признать интуицию невозможным актом. Рорти настаивает на том, что очень часто философы оперируют понятиями, за которыми не стоит ничего из мира реально существующих вещей. Рорти настаивает на том, что интроспекция, или осознание самого себя, представляет собой обретенную в процессе обучения способность. Субъект может видеть внутри себя лишь то, что позволяет ему видеть его сообщество. Ссылаясь на Р.Селларса, Рорти утверждает, что все самоотчеты, которые индивид делает от первого лица, так же как и другие эпистемологические самоотчеты, имеют свой либо лингвистический, либо социологический, а никак не метафизический характер. Автор делает вывод о том, что вся метафизическая традиция, которая исходила из предпосылок о привилегированном доступе к сознанию, вовлекалась в бесполезные споры относительно ментальных значений. Таким образом, Рорти предлагает заменить вопрос "Что такое сознание?", адресуемый, по его мнению, к неопределенной сущности, на вопрос о лингвистическом поведении. Ментальное устраняется, а на его место ставится социолингвистическое. Данный тезис поддерживается в тексте "Ф.иЗ.П." различными историко-философскими экскурсами, из которых следует, по мысли автора, что эпистемология занимается не вечными ценностями и вопросами, возникающими, по мере того как они становятся продуктом размышления, а скорее, проблемами, которые явля-

1148

ются, по-видимому, продуктами случайного совпадения в истории философии тех или иных идей. Возникновение эпистемологии связывается Рорти с Декартом и его особым пониманием "ума" как некой

субстанции, к чему каждый обладатель ума имеет привилегированный доступ; также с предложением Локка, что при исследовании "ума", как его понимал Декарт, мы можем определить границу и сферу человеческого познания; с утверждением И.Канта, что, т.к. все наши способности (и "внешние" и "внутренние") обусловлены познавательной способностью, то мы имеем априорное познание черт, необходимо присущих миру как мы его знаем. Такой подход, берущий свое начало с "философии ума" Декарта, свойственен многим представителям "континентальной философии". Разрушая эпистемологию, Рорти разрушает как корреспондентскую, так и имманентную теории истины, при этом он использует методологию аналитической философии, но при этом приводит довольно специфичный ряд философов: Хайдеггер и Витгенштейн, Рассел и Дьюи, Гадамер и Кун. Согласно Рорти, философия со времен Канта стремилась дать обоснования всем другим наукам, возникающим в культуре. Следовательно, "чем больше философия становилась "научной" и "строгой", тем меньше она имела дело с остальной культурой, и тем более абсурдными казались ее традиционные претензии". По мнению Рорти, неважно, как назывались те или иные направления философии: аналитическая философия, феноменология, позитивизм и т.д. — все это варианты кантианской философии, аналитическая философия, например, представляет вариант кантианской философии с точки зрения языка. Это философия языка, а не "трансцендентальная критика". Кроме этого, данное философское направление предстает, по мысли Рорти, дисциплиной, имеющей дело с "основаниями", и акцент аналитических философов на язык не изменяет их картезианско-кантианской проблематики. Аналитическая программа в философии, как и философия Канта, занята конструированием неизменного каркаса для исследования всей культуры. По Рорти, "сама идея "философии" как чего-то такого, что отличается от науки, не имеет особого смысла без картезианского убеждения в том, что, обращаясь вовнутрь, мы могли бы найти неотвратимую истину, и без картезианского убеждения в том, что эта истина налагает ограничения на возможные результаты эмпирических исследований". Исходя из данного, Рорти называет трех философов 20 в., сделавших невозможным рассмотрение философии как дисциплины "оснований" — это Хайдеггер, Витгенштейн, Дьюи. Каждый из них в раннем творчестве пытался найти новый способ "сделать философию дисциплиной "оснований" — новый способ формулировки окончательного контекста мысли. Витгенштейн пытался создать новую теорию репрезентации, которая не имела ничего общего с ментализмом. Хайдеггер — новое множество философских категорий, которые не должны были иметь ничего общего с эпистемологией, наукой или картезианскими поисками достоверности, а Дьюи изобретал натурализованную версию гегелевского видения истории. Данные философы были солидарны в том, что от понятия познания как точной репрезентации, возможной за счет социальных ментальных процессов и постижимой через общую теорию репрезентации следует избавляться. Для творчества всех троих свойственен отказ от понятий "оснований знания", "ума", общего для Локка, Декарта, Канта, как специального предмета исследования, локализованного во внутреннем пространстве. Это не значит, что они предлагают *альтернативные теории познания, — это значит, что они вообще отбрасывают эпистемологию и метафизику как дисциплины*. Центральным тезисом, поддерживающим утверждение о "смерти эпистемологии", является утверждение Рорти о том, что реализм как направление не имеет будущего в философии, которая с течением времени все меньше имеет характер научной дисциплины. Это утверждение легче понять исходя из классификации философов, предложенной Рорти в данной работе: философы-ученые, имитирующие в своем творчестве научные методы, к ним относятся, например, Рассел, Г.Рейхенбах; философы-поэты, предпочитающие свободный дискурс, неограниченный никакими жесткими рамками в поисках нового взгляда на проблему (например, Хайдеггер); философы-реформаторы социального устройства (например, Дьюи). Предлагаемый философами-учеными путь развития философского знания не имеет, по мнению Рорти, будущего, и это подтверждается работами таких философов, как Куайн, Селларс, Д.Дэвидсон, поздний Витгенштейн, Хайдеггер, Гадамер. В "Ф.иЗ.П." Рорти настаивает на том, что Селларс разрушил "миф о данности", свойственный всему направлению эмпирической философии, а Куайн устранил различие аналитического и синтетического и вслед за ним различие фактического и концептуального. Д.Дэвидсон произвел следующий шаг и устранил различие между концептуальной схемой и содержанием. В свете этих результатов попытка построения научной философии, целью которой является "конструирование мира" на основании либо "данных", либо аналитических истин, либо концептуальных схем и анализа концепций, обречена, по мысли Рорти, на неудачу. Другим мотивом в отказе Рорти от идеи "философии-как-науки" выступает отсутствие прогресса (как он понимается в естественных науках — физика, химия и т.д.) в самой философии. В

1149

отличие от науки, в которой имеется преемственность проблем и прогресс в их разрешении, философия не "прогрессирует", преемственность проблем создается в философии искусственным путем и многие темы, оказавшие влияние на формирование современной философской мысли, по мысли автора, просто игнорируются. С точки зрения Рорти, кардинальной ошибкой традиционного представления о философии является наличие одних и тех же проблем, которые занимали Платона, Декарта, Куайна, Рассела и др. Претензия эпистемологии на решение "вечных проблем", общих для всей истории философии является несостоятельной. Рорти полагает, что сам термин "эпистемология" появился в философском словаре совсем недавно, в основном этот термин связывается им с философской школой неокантианцев. Последние соединяли его с установлением критерия научного прогресса в философии и усматривали таким образом преемственность

одних и тех же проблем в истории философии. Поскольку эпистемология, согласно Рорти, утверждает, что есть настоящее знание, то она претендует на выделенное положение в культуре: ведь для удостоверения того, что в некоторой ветви культуры действительно произошел прирост знания, нужен одобрительный отзыв теории познания. Рорти отрицает такое выделенное положение теории познания и эпистемологии и — как следствие — привилегированный статус философии в современной культуре. "Ф.иЗ.П." делится на три части, в которых, соответственно рассматриваются "ум", "знание" и "философия" в исторической перспективе. Первая часть посвящена философии ума, в которой автор предпринимает попытку показать, что интуиции, лежащие в основе картезианского дуализма, имеют историческое происхождение. Вторая глава посвящена тому, что данные интуиции могли бы быть изменены, если бы на место психологических методов предсказания и контроля были бы взяты физиологические методы. Часть вторая посвящена эпистемологии и тех предметов, которые рассматривались как замена эпистемологии. Глава третья описывает генезис понятия "эпистемология" в 17 в. и его связь с картезианским понятием "ума". В ней представлена "теория познания" в качестве понятия, основанного на смешении обоснования притязаний на знание и их причинного объяснения, — смешении социальных практик и психологических процессов. Глава четвертая является центральной, в ней представлены идеи Селларса относительно "данности" и идеи Куайна относительно "необходимости" в качестве решающих шагов, приведших к подрыву самой идеи "теории познания". Данные мыслители продемонстрировали, что понятие точной репрезентации является "пустым комплиментом", отпускаемым тем

верованиям, которые позволяют нам делать то, что мы хотим. Следовательно, по мысли автора, понятие познания как "точной репрезентации" убеждает в том, что это только одна из возможностей и что оно успешно может быть заменено прагматистской концепцией познания, которая снимает свойственные еще греческой философии противопоставление размышления и действия, репрезентирования мира и совладания с ним. Третья часть посвящена более детальному анализу понятия философии. Попытка традиционной философии эксплицировать "рациональность" и "объективность" в терминах условий точности репрезентирования является вводящей, по Рорти, в целый ряд заблуждений: "Именно образы, а не суждения, именно метафоры, а не утверждения определяют большую часть наших философских убеждений. Образ, пленником которого является традиционная философия, представляет ум в виде огромного зеркала, содержащего различные репрезентации, одни из которых точны, а другие — нет. Эти репрезентации могут исследоваться чистыми неэмпирическими методами. Без представления об уме как огромном зеркале понятие точной репрезентации не появилось бы". Рорти настаивает на том, что ошибочно представлять философское знание как знание, которое имеет основание. Под основаниями философ подразумевает такие разделы философии, как гносеология, онтология, эпистемология. Философия со времен Канта стала дисциплиной оснований, она критиковала естественные науки, и она же давала им основания. В ней (философии) они находили проблемы для своей исследовательской деятельности. Благодаря Канту, превратившему философию в науку о границах человеческого разума, она стала критикой не только познавательной способности человека, но и критикой оснований других наук. Согласно Рорти, "Кант... трансформировал старое представление о философии — метафизике "как царицы наук" — в понятие "наиболее базисной дисциплины" или дисциплины оснований. Философия стала первичной уже не в смысле "наивысочайшей", а в смысле лежащей в основе всего". При помощи герменевтики, которая борется против предположения о соизмеримости вкладов в данный дискурс, можно будет добиться признания современной культурой невозможности фундаменталистского обоснования знания. Это означает, что разрушается основание не только философии, но и науки. Никакая теория, в том числе и научная, в эпистемологическом отношении не репрезентирует реальность и не может открыть "Истину". Следовательно, наука является лишь одним из исторических способов метафорического изображения реальности, но она не дает привилегированного доступа к ее сути. Отсутствие общих проблем в философии

1150

Рорти связывает с философскими работами Куна. "Несоизмеримость" философских проблем прошлого и настоящего занимает в философии Рорти центральное место. Смене парадигм, в трактовке Куна, Рорти предпочитает "избавление от великих проблем", отказ от них как от псевдопроблем, порожденных некоторой частной картиной мира. Рорти не претендует на то, чтобы изобразить такой подход в качестве универсального. Скорее наоборот, в истории философии превалировал противоположный подход. В качестве примера Рорти рассматривает "Логико-философский трактат" Витгенштейна, в котором последний выступает в качестве "сатириста" по отношению к традиционной философии и тем самым избавляет себя от псевдопроблем. При таком рассмотрении Витгенштейн оказывается близок с Хайдеггером и Ницше, которые считали, что философии следует отказаться от претензий на установление абсолютной истины в том виде, как эти претензии были представлены у Канта. По мысли Рорти, если Кант ставил своей целью найти основания знания, цель приведения в систему всех культурных наработок человечества, то ни Ницше, ни Хайдеггер в своих работах таковой цели не ставят. Их философия — это реакция на традиционную философию, т.к., по мнению Рорти, они исходят из другой концепции философского знания, а именно философии как "наставления". "Наставительная" философия не должна мыслиться как новая эпистемология, скорее — это герменевтика, осуществляющаяся в попытке поддерживать постоянный разговор в рамках культуры или осуществляя "разговор человечества". Сопоставлением герменевтики и эпистемологии завершается книга, и

в этом сопоставлении не отдается явного предпочтения какой-то одной из традиций. Многие из положений "Ф.иЗ.П." будут развиты в дальнейших работах философа. Основной философский вопрос для Рорти представляется таковым: является ли предложенная в книге модель интеллектуальной культуры настолько хорошей, чтобы попробовать ее осуществить.

И.А. Белоус

"ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ" — работа Риккерта (1904).

"ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ" — работа Риккерта (1904). По мысли Риккерта, исследователю истории необходимо учитывать ту особенность понятийных структур, согласно которой в любом понятии обязательно отражается специфическая телеология. Так, формальные особенности целей, которые преследует познающий субъект, выстраивают два вида образования понятий. Первому виду принадлежит генерализирующее образование, отвечающее духу естествознания. Возникает оно из интереса разума фиксировать повторяющиеся явления и процессы, т.е. общие феномены, хотя ничто на самом деле в точности не повторяется. В данном случае объекты превращаются в экземпляры общего родового понятия, причем в такие, которые взаимозаменяемы без ущерба в отношении содержания этого общего понятия, несмотря на то, что объекты сами по себе никогда не могут быть равными. Интерес к окружающему миру проявляет себя и в случае иного понимания действительности, когда в предмете выделяется нечто особенное, его отличительное качество. Данный вид образования понятий называется Риккертом индивидуализирующим, и он является сущностью исторического познания. Не следует смешивать индивидуальность некоей вещи как предмета научной телеологии с индивидуальностью вещи самой по себе, поскольку данная индивидуальность (в той же мере, что и общее родовое понятие) есть не что иное, как продукт нашего понимания действительности. Цели, которые преследует историческая наука, требуют особую форму научной обработки действительности. Таким образом, материал, данный в чувственности, может преобразовываться посредством двух различных способов его абстрагирования и логико-теоретической обработки. В свою очередь, две разновидности логической формы знания детерминируют появление двух альтернативных логик науки: логики естествознания и логики истории. Предмет генерализирующей логики соответствует предмету общей логики (в кантовском смысле), тогда как предмет индивидуализирующей — предмету логики трансцендентальной, вместе с тем генерализирующая и индивидуализирующая логики носят сугубо описательный характер — отличаются не логическими законами (они признаются общими), а принципами соотнесения понятий. Отличие двух видов соотнесения понятий, как результат двух специфических рядов их образования, определяется, по мысли Риккерта, следующим логическим свойством. Историческая наука дает не просто изображения индивидуального содержания своих предметов, а конструирует систему скоординированных понятий с индивидуальным содержанием, где на любом уровне общности будет иметь место все та же единичность, но уже с большим единством ("общая" историческая связь и есть не что иное, как само историческое целое, а отнюдь не система общих понятий"). Структура исторического знания обусловлена стремлением понимать исторический предмет "как единое целое, в его единственности (Einmaligkeit)", т.е. и как единое, и как единичное. Единичность целого обнаруживается потому, что в историческом процессе причина, как и действие, индивидуальна — в историческом развитии всегда появляется нечто новое. Именно поэтому, обобщая единичные события, мы получаем все же единичные понятия различ-

1151

ного уровня общности. В сравнении с содержанием своих частей понятие целого оказывается богаче содержанием. Но если в индивидуализируемых понятиях объем и содержание являются прямо пропорциональными, то в генерализируемых понятиях, как мы помним из логики, они обратно пропорциональны друг другу. В логике естествознания общие понятия всегда беднее содержанием, чем подчиненные им экземпляры, поскольку в них устранена связь между содержанием объекта и нашим интересом к нему. При генерализирующем понимании, чем более общее по объему понятие, тем слабее его связь с ценностью. В исторических же понятиях на всех уровнях сложности привлекается точка зрения той или иной ценности. Однозначная привязка к некоторой ценности и высвечивает, с точки зрения Риккерта, индивидуальность, неповторимость объекта в его понятийном отображении. Такая связь, делая объект специфическим, полагает его в исторический горизонт. Через соотнесение с ценностями выявляются существенные и несущественные элементы чувственного мира, что протекает в соответствии с общим принципом расчленения действительности на объекты, обладающие ценностью или лишенные таковой. Так, части целого, которые не имеют особого значения для индивидуальности данного целого, попросту игнорируются историком. Исторический материал, по Риккерту, рассматривается историком всегда выборочно. Любые ценности следует считать априорными, т.к. они заранее предполагаются в индивидуализировании объекта, т.е. именно они делают его исторический горизонт априорно обусловленным. Посредством ценностей раскрывается смысл истории. Идея "Ф.И." Риккерта об образовании понятий эксплицирует наиболее существенный аспект понимания понятийных структур.

А.Н. Шуман

"ФИЛОСОФИЯ ПРАВА" — работа Гегеля (опубликована в 1821).

"ФИЛОСОФИЯ ПРАВА" — работа Гегеля (опубликована в 1821). Лекции Гегеля по праву, религии, эстетике, истории философии и философии истории были изданы уже после его смерти. Лично Гегелю принадлежит авторство лишь конспекта по философии права, предназначенного для слушателей его лекций: "Главным мотивом публикации этого очерка явилась необходимость дать в руки слушателям путеводную нить к тем лекциям, которые я официально читаю по философии права. В этом пособии более полно и более систематически излагаются фундаментальные идеи на ту же тему, содержащиеся в Энциклопедии философских наук, которую я, впрочем, также посвятил целям моего преподавания". В предисловии Гегель заявляет, что желает показать отличия своей философии права от предшествовавших теорий, созданных на основе учений Канта и Фихте, и дать собственный ответ на насущные потребности эпохи: "На первый взгляд может казаться, что поверхностность больше всего соответствует по крайней мере внешнему порядку и спокойствию, так как она не только не касается субстанции вещей, но даже не подозревает о ее существовании..." Однако "государство нуждается также в глубоком образовании и понимании и требует удовлетворения этой потребности от науки". Ведь предыдущие философы, по мысли Гегеля, обосновывали "то, что есть право, на субъективных целях и мнениях, на субъективном чувстве и частном убеждении, ведущих к уничтожению как внутренней нравственности, добропорядочности и совести, любви и права в отношениях между частными лицами, так и публичного порядка и государственных законов". Эти принципы не прибавляют авторитета государственной должности. Чиновничество, по Гегелю, не должно служить своим корпоративным интересам. Государственная должность требует компетентности. Традиционная юридическая наука, согласно Гегелю, уже недостаточна для того, "чтобы обеспечить занятиям философией терпимость и официальное существование". Для того чтобы философия получила признание в обществе, она должна вступить "в близкое соприкосновение с действительностью, в которой к принципам права и обязанностей относятся со всей серьезностью и которая живет сознанием этих принципов..." Для Гегеля философия "есть проникновение в разумное, есть постижение наличного и действительного, а не выставление потустороннего начала". Разумным является то, что неотделимо от действительности: "Вступая со своей действительностью одновременно и во внешнее существование, разумное, синоним идеи выступает в бесконечном богатстве форм, явлений и образований, окружает свое ядро пестрой корой, в которой прежде всего застревает сознание, через которую проникает лишь понятие, чтобы нащупать внутренний пульс и ощутить его биение также и во внешних образованиях". Таким образом, Гегель стремится выразить разумную идею, независимую от характеристик внешней жизни: "Данная работа, поскольку в ней содержится наука о государстве, будет попыткой постичь и изобразить государство как нечто разумное в себе. В качестве философского сочинения она должна быть дальше всего от того, чтобы конструировать государство таким, каким оно должно быть; содержащееся в нем поучение не должно быть направлено на то, чтобы поучать государство, каким ему следует быть. Его цель — лишь показать, как государство, этот нравственный универсум, должно быть познано". Ведь цель лекций Гегеля состоит в том, чтобы рассказать, каким образом государство можно познать в качестве морального уни-

1152

версума: "Задача философии — постичь то, что есть, ибо то, что есть, есть разум. Что же касается отдельных людей, то уж, конечно, каждый из них сын своего времени; и философия есть также время, постигнутое в мысли". Лишь философия, тесно связанная со своей эпохой, по мысли Гегеля, способна выразить истину. Желая пойти дальше этого, мы будем представлять мир таким, каким ему должно быть. А это уже не относится к области философии. Во введении к "Ф.П." Гегель пишет: "Философская наука о праве имеет своим объектом идею права — понятие права и его осуществление". Таким образом, отталкиваясь от исследований объективного духа, в "Ф.П." анализируется деятельность тех исторических личностей, в которых сущность человека проявилась наиболее полно. Право есть "царства осуществленной свободы, мир духа, порожденный им как некая вторая природа". Воля, основное понятие философии права Гегеля, формируется в три этапа: вначале воля содержит элемент чистой неопределенности, элемент, в котором "растворено всякое ограничение, всякое содержание, непосредственно данное и определенное природой, потребностями, вожелениями, влечениями или чем бы то ни было; это — безграничная бесконечность абсолютной абстракции или всеобщности, чистое мышление самого себя". Затем "я" обнаруживает, что оно определено. Тогда оно вступает в существование в общем: "Это абсолютный момент конечности или обособления "я". И наконец, воля выступает как единство этих двух моментов: "рефлектированная в себя и тем самым возвращенная к всеобщности особенность, единичность, самоопределение "я" ... "Я" полагает себя одновременно и как отрицательное самого себя, а именно как определенное, ограниченное, и как остающееся у себя в своем тождестве с собой и всеобщности и смыкающееся в определении лишь с самим собой... Это и есть свобода воли". Решение порождает волю. Свобода возможна лишь, когда она владеет собой как содержимым. Свобода является всеобщей, когда весь мир участвует в воле "я". По мнению Гегеля, в отношении духа человек является свободным существом, которое не позволит естественным порывам управлять своим поведением. Природой внутри нас следует управлять. Это испытание, накладываемое во искупление первородного греха, о котором говорит христианское учение. Не будь этого греха, человек не

был бы свободным, ибо не смог бы полагать свою свободу как содержимое. Воля является универсальной, когда в ней "подавлены все индивидуальные ограничения и особенности". Абсолютный инстинкт свободного духа заключается в обладании своей свободой как целью, чтобы быть для себя, как идеи, тем же, что воля в себе. Право есть свобода в общем, в качестве Идеи. В конце Введения Гегель излагает план "Ф.П.". Она состоит из трех частей: сфера абстрактного, или формального, права, сфера субъективной морали, сфера объективной морали. В первой части "Ф.П.", посвященной абстрактному праву, отмечается, что эта область права изучает отношения юридических лиц. К ней относятся теория собственности (вступление в права владения, пользование вещью, отчуждение собственности), переход прав собственности по договору, сам договор и незаконные действия (неумышленный вред, обман, насилие и преступление). Во второй части "Ф.П.", посвященной субъективной морали, Гегель констатирует, что лишь тогда, когда воля становится субъективной, иначе говоря, волей субъекта, может осуществиться свобода, или воля в себе: "ближайшим образом лишь для себя сущая воля, непосредственно лишь в себе тождественная со в себе сущей или всеобщей волей, снимается со стороны этого различия... субъективная воля определяет себя также и как объективная и, следовательно, истинно конкретная воля". В этой части право субъективной нравственной воли рассматривается в трех аспектах: 1) формальное право поступка. Его содержание должно принадлежать мне, быть умислом моей субъективной воли, это ответственность; 2) внутренним содержанием действия являются одновременно намерение (т.е. оценка действия и того, во что оно мне обойдется) и благополучие (частная цель моего частного бытия); 3) когда содержание действия становится всеобщим, оно принимает форму блага и нравственной убежденности. В третьей части "Ф.П." Гегель отмечает, что объективная мораль — это единство и истинность мыслимой идеи Блага, реализованной в воле, отражающейся в самой себе и во внешнем мире "настолько хорошо, что свобода как субстанция является не только реальной и необходимой, но и субъективной волей". В основе объективной морали лежит долг: "в долге индивид освобождается и достигает субстанциальной свободы". Гегель выводит общественную мораль из требований общих интересов: "Нравственное, поскольку оно рефлектируется в индивидуальном, определенном природой характере как таковом, есть добродетель; в той мере, в какой она проявляется лишь в простом соответствии индивида своим обязанностям, по отношению к тем условиям, в которых он находится, она есть добропорядочность". Объективной сущностью морали являются одновременно непосредственный дух (семья), дух разделенный и феноменальный (гражданское общество) и Государство как свобода, которое "в свободной автономии своей частной воли является также универсальным и объективным". Гегель дает следующее определение семьи: "Семья как непосредственная субстанциальность духа

1153

имеет своим определением свое чувствующее себя единство, любовь, так что умонастроение внутри семьи состоит в обладании самосознанием своей индивидуальности в этом единстве как в себе и для себя сущей существенности, чтобы являть себя в ней не как лицо для себя, а как член этого единства". Затем философ исследует осуществление семьи в трех аспектах: брак и его внешнее существование, т.е. имущество, а также воспитание детей и распад семьи. В браке содержится жизнь в ее целостности, в "действительности рода и его распространения". Но в то же время это и духовное единство, осознанная любовь, возникающая при встрече представителей двух полов. По мысли Гегеля, "субъективным исходным пунктом брака может преимущественно являться либо особенная склонность лиц, вступающих в это отношение, либо забота и определенные действия родителей и т.д.; но объективным исходным пунктом является свободное согласие лиц, причем согласие на то, чтобы составить одно лицо, отказаться в этом единстве от своей природной и единичной личности". Это единство основано на духовных узах, становящихся "субстанцией" — узах, которые сами по себе неразрывны. Брачный союз, как любой договор, ведет к передаче имущества. "Брак, — пишет Гегель, — есть по существу моногамия, так как в это отношение вступает и отдается ему личность, непосредственная, исключаяющая единичность, и истина и задушевность этого отношения проистекают только из того, что обе стороны нераздельно отдаются ему; личность достигает своего права сознать саму себя в другом лишь постольку, поскольку другой присутствует в этом тождестве в качестве лица, то есть в качестве атомной единичности". Рассмотрев вопрос об имуществе семьи, составляющий классическую проблему брачного права, Гегель переходит к воспитанию детей и распаду брака. Дети появляются из единства брака. Для детей семья выглядит единым целым, поскольку она представляет собой соединение двух родителей, их любовь, которые и есть субстанциальная сущность. "Дети суть в себе свободные, и их жизнь есть лишь непосредственное существование этой свободы". Согласно Гегелю, "так как только брак есть непосредственная нравственная идея и тем самым имеет свою объективную действительность в глубине субъективной настроенности и чувства, в этом заключена первая случайность его существования. Так же как недопустимо принуждение при вступлении в брак, не может быть и правовой позитивной связи, которая была бы способна принудить к совместной жизни субъектов, если у них возникли антипатия, раздор и враждебные чувства и действия по отношению друг к другу". Если же проявления несогласия не случайны, а постоянны, то для провозглашения разрыва брака требуется нравственный авторитет третьего лица: "...нравственный распад семьи состоит в том, что дети, ставшие вследствие воспитания свободными личностями, признаются совершеннолетними правовыми лицами, способными обладать собственной свободной собственностью и основать собственную

семью — сыновья в качестве глав семьи, а дочери в качестве жен". Таким образом зарождается новая семья. Старая же отступает на свое первоначальное место: "...Их первая семья как лишь первое основание и исходная точка отступает на задний план; еще меньшими правами обладает абстракция рода". Во фрагменте лекционного курса, посвященного гражданскому обществу, Гегель уделяет значительное внимание экономике. Он определяет гражданское общество как Государство, вызванное к жизни потребностями и разумом: "Эгоистическая цель, обусловленная таким образом в своем существовании всеобщностью, обосновывает систему всесторонней зависимости, так что средства к существованию и благо единичного и его правовое наличное бытие переплетены со средствами существования, благом и правом всех, основаны на этом и только в этой связи действительны и обеспечены". В этом определении Гегель сознательно отмежевывается от постулатов классической философии. Гражданское общество, по Гегелю, содержит в себе три момента: 1) систему потребностей. Потребность опосредуется, и, чтобы удовлетворить свои потребности, человек работает, удовлетворяя тем самым с помощью своего труда потребности других; 2) юридическую защиту собственности; 3) заботу о предотвращении остающейся в этих системах случайности и внимание к особенному интересу как к общему с помощью полиции и корпораций. Далее Гегель рассматривает государство: 1) как внутреннее государственное право. Государственный строй, из которого вытекает власть государя, правительства, закона; 2) как отношение отдельного государства к другим государствам (внешнее государственное право); 3) идея государства реализуется в единстве этих двух элементов и сообщает себе в процессе всемирной истории свою действительность. По отношению к сферам частного права и частных интересов, семьи и гражданского общества Государство выступает как "внешняя необходимость и их высшая власть". Общественные институты, составляющие государственный строй, являются "столпами общественной свободы, так как в них реализована и разумна особенная свобода, и тем самым в них самих налично в себе соединение свободы и необходимости". Политическое чувство патриотизма есть продукт этих институтов. Ведь в них я вижу, что мои частный и субстанциальный интересы сохраняются и поддерживаются в интересах и в целях другого — государ-

1154

ства, "вследствие чего этот другой непосредственно не есть для меня другой, и я в этом сознании свободен". Это чувство распространяется на все государственные институты. Таким образом, государство представляет всеобщий интерес. В этом месте своих рассуждений Гегель делает замечание об отношениях между религией и государством. По его мнению, государство и религия представляют собой различные понятия: "Религия имеет своим содержанием абсолютную истину, и тем самым к области религии относятся высшие убеждения". Как созерцание, предметом которого является Бог, она "содержит в себе требование, чтобы все постигалось в таком аспекте и находило в нем свое подтверждение, оправдание, достоверность". Государство (и его законы) есть божественная воля в качестве наличного, или действительного, духа, развертывающегося в действительный образ и организацию мира. Следовательно, религия и государство имеют разные сферы деятельности, а значит, могут сосуществовать без необходимости взаимного исключения друг друга. Во всех своих органах государство присутствует в целом виде. Государственное устройство объединяет все его институты. Гегель рассматривает его как нечто божественное: "Вообще же чрезвычайно существование, чтобы государственное устройство, хотя оно и возникло во времени, не рассматривалось как нечто созданное, ибо оно есть совершенно нечто в себе и для себя сущее, которое поэтому должно рассматриваться как божественное и пребывающее, стоящее над всем тем, что создается". И поскольку дух является действительным только тогда, когда осознает свое существование, поскольку Государство, являясь духом народа, есть закон, пронизывающий всю жизнь этого народа, обычаи и сознание индивидов, постольку "...государственное устройство определенного народа вообще зависит от характера и развитости его самосознания; в этом заключается его субъективная свобода, а следовательно, и действительность государственного устройства". Затем государство исследуется Гегелем более конкретно, как тонкое равновесие между единичностью главы государства, особенностью правительства и органов управления и всеобщностью народа. В своих отношениях с другими государствами "свою направленность вовне государство обретает потому, что оно есть индивидуальный субъект. Его отношение к другим государствам составляет прерогативу власти государя, которой потому только единственно и непосредственно принадлежит Право командовать вооруженными силами, поддерживать отношения с другими государствами посредством послов и объявлять войну, заключать мир, а также право заключать другие договоры". Международное право вытекает из соединения и согласия суверенных волей.

Всемирную историю Гегель рассматривает как суд разума, ставящий особенные вещи на принадлежащее им место: "Всемирная история есть необходимое только из понятия свободы духа развитие моментов разума и тем самым самосознания и свободы духа — истолкование и осуществление всеобщего духа". Гегель мыслит в рамках конкретной логики, логики содержания, которая не может оставаться формальной. Таковая логика сама по себе — мышление. Диалектика отстраивалась Гегелем как метод, который следует за необходимым развитием и обнаруживается во всей реальности либо в духовной вневременности, либо в объективациях духа. Эти замечания служат ключом к структуре системы, лежащей в основании "Ф.П.". Этим путем Гегель привел свою логическую систему в соответствие с лекционным курсом, который читал в Берлинском университете (в известном смысле, и наоборот).

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ — 1) — специальная философская дисциплина, занимающаяся проблематикой человека.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ — 1) — специальная философская дисциплина, занимающаяся проблематикой человека. В качестве таковой активно конституируется на протяжении последней четверти 20 в. через абсорбирование собственной тематики из общего философского дискурса (в котором она выступала лишь фрагментом философской системы) по принципу спецификации собственного "объекта" и "тематизма" его рассмотрения (человек в философской рефлексии; учение о "человеке, его сущности и природе") в ряду: "учение о природе", "учение о социуме", "учение о сознании", "учение о ценностях" и т.д. 2) — Совокупность антропологических концепций, возникших в неклассической и постклассической философии в результате так называемого антропологического поворота (предметом рефлексии начинает выступать не бытие само по себе, а разъяснение и раскрытие смысла человеческого бытия), впервые явно артикулированного Фейербахом (в российской традиции — Чернышевским) в "антропологическом принципе". Первоначальные предформулировки последнего можно обнаружить в ренессансном гуманизме, немецком романтизме, французском Просвещении, в "Антропологии с прагматической точки зрения" (1798) Канта, с точки зрения которого, человек сам для себя последняя цель. Антропологический принцип провозглашает человека исходным пунктом и конечной целью философии (согласно Фейербаху, необходимо "посредством человека свести все сверхъестественное к природе, и посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку"). Во второй половине 20 в. указанный принцип был дополнен "антропным принципом" современной космологии, устанавливающим зависимость существования че-

1155

ловека от физических параметров Вселенной (истоки — в концепциях космизма: Циолковский, Чижевский, Вернадский, Тейяр де Шарден); в этом, втором, значении Ф.А. — это антропологизм как течение (антропологическая установка) в современной философии, вбирающее в себя целый ряд концепций: персоналистических, феноменолого-экзистенциалистских, неопрагматических, психоаналитических, неотомистских и неопротестантских, диалогистических, т.е. всех, так или иначе центрированных вокруг проблематики человека (специфический тип Ф.А. предложила латиноамериканская философия). 3) — В более строгом (и собственном) смысле слова Ф.А. — направление в немецкоязычной философии (отличающееся значительным концептуальным единством), конституировавшее себя в конце 1920-х как принципиально новый тип неклассического "философствования" (позднее были оформлены как относительно самостоятельные антропобиологический, социологический, культурологический и теологический "развороты"), предлагающий и реализующий программу Ф.А. как единственно возможной современной философии и противопоставляющий себя в этом качестве иным философским дискурсам (прежде всего структуралистско-постструктуралистскому и системно-структурно-функционалистскому, а также неомарксистскому и психоаналитическому комплексам идей, но также и иным типам антропологизма в философии — прежде всего феноменолого-экзистенциалистскому и "фундаментальной онтологии" Хайдеггера). Исходная установка Ф.А. задается тезисом о том, что любое вопрошание в философии является всегда вопросом о том, что есть человек, а любое "философствование" есть исследование структур специфического человеческого опыта, его критически-рефлексивное прояснение и обоснование. Человеческое понимаемо только исходя из него самого. Следовательно, нельзя рассуждать о человеке "частично", идя к антропологической проблематике из более "широких" оснований — онтологических, гносеологических, эпистемологических. Ф.А. возможна только как синтетическая философия человека. Человек с необходимостью рассматривается наряду с другим сущим, но как особое бытие, занимающее специфическое положение в космосе. В этой перспективе Ф.А. строится как "строгая наука", нацеленная на сущностное измерение человеческого бытия, которая при этом: а) не будучи собственно предметно-научным знанием, совместима с последним и может синтезировать в себе систематизированные данные конкретных научно-дисциплинарных исследований; б) призвана преодолеть как сложившийся дуализм предметов и методов естественно-научного и гуманитарно-научного знания, так и явить собой научно-философско-теологический (последнее — во всяком случае в ряде версий Ф.А.) синтез; в) на этом основании снимает традиционное для европейской философии противопоставление должного и сущего, данного и заданного, витального и духовного, тела и души, прорываясь через постоянные проблематизации своих содержаний к подлинному, аутентичному, т.е. к собственно человеческому в человеке. Ее цель дать целостное, а не совокупное знание о последнем, дать целокупный анализ физического, психического, духовного (и божественного) начал человека, вскрыть те силы и потенции, которые "движут" им, а главное — благодаря которым "движется" он. Кризис общества, с точки зрения большинства представителей Ф.А., есть проявление и результат кризиса личности, который, в свою очередь, вытекает из того, что философия следует унаследованной от периода классики традиции сводить человека к "точке"-субъекту, к сознанию (мышлению) и противопоставлять его объекту, миру. Корни же "проблематичности", "нестабильности", "раздвоенности" человеческого бытия заключены в почти абсолютном игнорировании биологической, витальной подосновы, телесности человека, того, что кроме разсудка, разума, сознания он обладает телом, того, что он есть животное, хотя и специфическое. В этом

плане Ф.А. наследует линии, идущей еще от Аристотеля (человек как "политическое животное"), но радикально переформулированной (начиная с Гердера) в немецкоязычной традиции, но особенно в рамках "философии жизни": тезис Ницше, видевшем в человеке "не установившееся животное", и тезис Дильтея о жизни как истории, в которой человек суть ее продукт. В Ф.А. эта интенция наиболее радикализована А.Портманом, согласно которому, человек есть "нормализованный недоносок", классическое же оформление она получила у Гелена (в этом же смысле она присутствовала и у Шелера) — человек есть "биологически недостаточное существо" (иные формулировки: "больной зверь", "дилетант жизни"). В этом пункте пролегает (начинается) граница между собственно Ф.А. и иными, антропологически ориентированными дискурсами (персоналистическим, психоаналитическим и т.д.), но прежде всего (что настойчиво артикулируется самой Ф.А.) — с феноменолого-экзистенциалистскими анализами. Выбор делается в пользу "жизни", а не "экзистенции", "уводящей в сторону" (в том числе это и признание в качестве своих предшественников "философов жизни", прежде всего Ницше и Дильтея). Признавая, что экзистенциализм открыл человеческое измерение, представители Ф.А. подчеркивают, что и "экзистенцирующее Dasein" Хайдеггера, и "экзистенцирующая экзистенция" Ясперса закрывают

1156

путь к собственно Ф.А., игнорируя проблему витальности, разрывая природно-органическое и социокультурное, не видя специфичности человека как животного (его неспециализированности, неприспособленности к "чисто природной" жизни) и его уникальности как жизненного единства. (Дополнительно в Ф.А. подчеркивается, что иные антропологические дискурсы дают "негативные" теории, а следовательно, и определения человека, акцентируя то, чем человек не является, что он не есть.) Человек изначально "вписан" в мир, но в силу своей природной "недостаточности" не может быть объяснен "из природы", центрирован в ней. Он трансцендирован "вовне", вынужден искать "центр" вне себя; будучи лишенным основания, он вынужден постоянно преодолевать "ничто". Животное тождественно самому себе и своей среде, поэтому оно "не обладает телом" (тождественно "плоти") и "центрично" (слито со средой), тогда как человек, дистанцируя себя по отношению к самому себе (своей телесности) и к своей среде (миру) — имеет тело, эксцентричен (Плеснер) и открыт миру. Он способен: 1) приспосабливаться к любой среде; 2) переходить из среды в среду; 3) а самое главное — "стать над" ней, и тем самым не просто "жить", а "вести жизнь"; 4) более того, обладая самосознанием (способностью рефлексии), накапливая опыт практической активности, увеличивать свои возможности. Возможность — основной модус человеческого существования; человек есть человек в той мере, в какой он себя делает (во многом — акценты Гелена, подчеркивающего деятельность природу человека); его предназначение — стать тем, кем он уже с самого начала является (реализовать "заданное" и "должное"). Основная проблема Ф.А., достаточно четко дифференцирующая специфику ее дискурсов ("разворотов"), — удержание субъекта в мире. В этом отношении Ф.А. во всех своих версиях "жестко" оппонирует "бессубъектной философии" (линия, идущая прежде всего от Леви-Стросса и приводящая к "смерти субъекта" в постструктурализме). В силу того, что человек, будучи "недостаточным", усугубляет свою ситуацию тем, что живет в мире, постоянно провоцирующем различные "разрывы", выталкивающим его ко всевозможным "границам", бытие человека всегда проблематично, требует постоянного усилия для снятия своей "неопределенности". Для этого ему необходимо привлечение не только "знания контроля" (естественно-научное знание), но и "знания культуры", как и "знания спасения". Акцент на том или ином "знании", необходимом для "удержания" человека в мире, и особенности видения его механизмов предопределили различия четырех основных версий ("разворотов") Ф.А.: антропобиологической, социологической, культурологической и теологической. Возможность каждого из них содержится (фактически) в работах признанного основателя Ф.А. — Шелера. Он же выделил пять различных европейских дискурсов, по-разному ставивших проблему человека: 1) еврейско-христианский, 2) антично-греческий, 3) натуралистический, 4) декаданский, 5) ориентированный на сверхчеловека. В основании первых трех — тот или иной образ человека, два последних протраивают "принижающий" или "возвышающий" тип его трактовок. Ни один из них, по мнению Шелера, не решил и не мог решить проблему человека, т.к. последний не был осознан как основа любого возможного подлинного "философствования". С этих позиций Шелер дистанцировался от предшествующего философского антропологизма. Конституирующую собственно Ф.А. программу он предложил в небольшой работе "Положение человека в космосе" (1928), задуманной как сжатое изложение его основного развернутого труда "Сущность человека, новый опыт философской антропологии" (реализовать задуманное помешала внезапная смерть Шелера). В том же 1928 вышел другой классический для Ф.А. труд — "Ступени органического и человек" Плеснера (третьей конституирующей Ф.А. книгой считается работа Гелена "Человек. Его природа и положение в мире", 1940). Только Шелеру удалось столь отчетливо заявить теоретико-методологические претензии Ф.А. (труд Плеснера не привлек к себе должного внимания чуть ли не до 1960-х), частью и потому (кроме его личной известности к тому времени), что его работа соотносилась с трудом Хайдеггера "Бытие и время", вышедшем в 1927 (и высоко оцененным самим Шелером). Плеснер же, а позднее и Гелен заявили две основные ("эксцентрическую" и "деятельностную" соответственно) версии антропобиологической Ф.А. Плеснер, кроме этого, сформулировал одну из центральных идей Ф.А. — идею позиционирования, т.е. занятия человеком позиции в социуме согласно мере дистанцирования от природной реальности (эксцентрическая позициональность). Гелен же пошел по пути

постепенного социологизирования этой идеи через акцентирование необходимости преодоления "нестабильности" человеческого бытия и достижения его "стабилизации" (в том числе и через механизмы культуры, выполняющие функции "разгрузки" человека от чрезмерной необходимости выбора, т.е. излишней неопределенности). Основные же механизмы "удержания" человека и достижения "стабильности" — система социальных институтов, позволяющая устанавливать порядки и упорядочивать влечения. Тем самым философский дискурс у позднего Гелена постепенно преобразуется в социологический, а Ф.А. приобретает вид антропосоциологического проекта, наиболее полно реализованного

1157

учеником Гелена Х.Шелера. Социологический "разворот" Ф.А. поддержал и бывший неогегельянец Х.Фрайер (поворотной для которого оказалась работа "Теория современной эпохи", 1955), заостривший внимание на "антропологических изменениях" современного человека, привнесенных (спровоцированных) индустриальным обществом. Поворот Ф.А. к культуре, явно обозначившийся уже у Плеснера в его критике излишней редукции к биологическому у Гелена, в полной мере был развернут в работах Ротхакера и М.Ландмана. Место социальных институтов в их функциях у них занимает план "выражения", т.е. "ведение себя" человеком. Мир понимается здесь как самоистолкование человека, дифференцируемое в зависимости от занимаемых "позиций" (мир как истолкованное, значимое, имеющее ценностное значение — влияние аксиологии Шелера). "Кто хочет знать, что есть человек, тот должен также и прежде знать, что есть культура" (Ландман). Тем самым Ф.А. переистолковывается как культурная антропология, но понимаемая не в духе британо-американских дискурсов, локализующих ее на исследованиях традиционных обществ и обосновывающих ее как эмпирическую (занятую прежде всего полевыми исследованиями) науку, а в духе философии культуры и куль-тур-социологии поздней работы Кассирера "Что такое человек? Опыт философии человеческой культуры" (1944). Если в целом в Ф.А. преобладала тенденция к субстанционализму (или — реже — к функционализму) и ориентация на идеалы объяснения, то созданная внутри Ф.А. культурная антропология заявила достаточно последовательно свой антисубстанционализм и ориентировалась (вслед за Кассирером) не столько на познание, сколько на истолкование символов культуры. (Не следует забывать и о том, что Ротхакер являлся учеником Дильтея.) Дополнительная задача культурной антропологии предзадавалась стремлением преодолеть тенденцию, идущую от Гелена и, в меньшей степени, от Плеснера, отталкиваться от "негативных" определений человека, за что сама Ф.А. критиковала феноменолого-экзистенциалистский комплекс идей. В этом своем стремлении она нашла поддержку у представителей четвертой программы Ф.А. — ее теологически ориентированных версий, стремившихся вернуться к "синтетическому", центрированному вокруг понятия Бога пониманию Ф.А. Шелером. Эта линия представлена в Ф.А. прежде всего именами Хенгстенберга и Ф.Хаммера. Признавая объективность человека, теологически "развернутая" Ф.А. центрируется вокруг тезиса о любви к Богу как высшем проявлении этой объективности (как незаинтересованности), любви в "чистом" виде (что непосредственно восходит к Шелеру), а также развивает (в разных версиях) тезис о теле как "метафизическом слове духа" и конструировании истории через слово (что близко к версиям культурной антропологии внутри Ф.А.). Кроме этих четырех основных исследовательских стратегий в Ф.А. имелась и интенция к диалогической философии, фундируемая базовыми положениями о "недостаточности" и "открытости" человека, необходимости "поиска центра вне себя", но обернутыми не на конституирование трансцендентных опор человека как таковых, а на "потребность во многих других". В этой своей интенции Ф.А. оказывается близкой персоналистическим дискурсам и диалогической концепции Бубера. Как леворадикальный вариант в Ф.А. может быть истолкована философия Франкфуртской школы (меняющая "плюсы" Ф.А. на свои "минусы"). В целом оказывается достаточно трудно провести границу между собственно Ф.А. и близкими ей дискурсами, что специально анализирует В.Брюнинг, выступивший с позиций метауровневой рефлексии по отношению к самой Ф.А. Так, уже во время становления Ф.А. в поле ее притяжения находились такие замечательные философы, как Х.Липпс, К.Левит, в какой-то мере — Больнов. На "границе" Ф.А. работал Бинсвангер, в целом принадлежащий все же иной традиции (несмотря на произведенный им "антропологический поворот" психиатрии). Близкий Ф.А. круг идей сложился в последнее время (во многом именно под ее воздействием) в таком оплоте "антиантропологизма" как классическая социология (например, программа методологического индивидуализма). Универсальная программа реформирования антропологии с учетом опыта и собственно Ф.А. была предложена Рикёром. Синтетична по отношению к Ф.А. и метафизика человека Э.Корета. Все это может быть истолковано как проявление новых тенденций и в самой Ф.А., и по отношению к ней. Так, со вступлением в постклассическую фазу европейского философского развития (которая сама фундировалась в том числе и идеями Ф.А. зрелого периода, а в Ф.А. сменилось уже как минимум три поколения исследователей) резко усилилась общая для постклассики тенденция на междискурсионный синтез (в данном случае близких, т.е. антропологически "развернутых" течений и концепций). Как сама Ф.А. стала комплексироваться со многими, ранее воспринимаемыми как оппоненты, философскими направлениями, как бы превращая внутренне присущую ей установку на синтез "внутри себя" в установку на синтез "вовне", так и сама она стала "втягиваться" в иные интертекстуальные дискурсивно-коммуникационные пространства. Эта тенденция уже породила и продолжает порождать стремление универсализировать антропологическое видение мира, лишить привилегированного, выделенного, доминантного, властно-законодательного по

своему характеру, положения один из возможных антропологических дискурсов — собственно дискурс Ф.А. Основанием движения в этом направлении является противостояние "бессубъектной" философии. И в этом отношении пост-антропо-философские версии выступают в традициях европейского "философствования" одним из основных и самых серьезных оппонентов различным версиям постструктурализма (а им обоим оппонирует аналитическая философия).

В.Л. Абушенко

"ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ" ("Philosophische Untersuchungen") — главное произведение позднего периода творчества Витгенштейна.

"ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ" ("Philosophische Untersuchungen") — главное произведение позднего периода творчества Витгенштейна. Несмотря на то что книга была издана лишь в 1953, через два года после смерти Витгенштейна, работа над ней велась с 1930-х до последних лет жизни философа. Пренебрежение канонами традиционного научного изложения, как и в "Логико-философском трактате", позволило Витгенштейну разрушить многие стереотипы традиционной академической схоластики и создать наиболее оригинальное и значительное философское произведение 20 ст. В отличие от многих именитых современников, Витгенштейн не стремится поразить читателя мудреной терминологией или исследованием туманных сфер бытия: предметом исследования является обыденный язык и его применение, сопряженное с возникновением различных парадоксов. Если "Логико-философский трактат" можно справедливо назвать "Критикой чистого языка" по аналогии с главной работой Канта, то "Ф.И." заслуживают названия "Феноменологии обыденного языка", но не в духе Гуссерля, а в духе Гегеля. Все те черты, которые определяют специфику позднего периода творчества Витгенштейна, — историзм, контекстуализм, прагматизм, внимание к конкретным формам языка — представляют собой гегельянский вариант преодоления кантовских концепций раннего периода. Эволюция философских взглядов Витгенштейна во многом напоминает развитие немецкой трансцендентально-критической философии от кантовской трансцендентальной концепции "Логико-философского трактата", которая была призвана показать каким язык *должен* быть в идеале, к гегельянской историческо-критической концепции "Ф.И.", направленной на раскрытие того, что *есть* язык в своем обыденном существовании. Не случайно сам Витгенштейн настаивал на публикации последней работы вместе с первой, т.к. "Ф.И." занимают теми же вопросами, что и "Логико-философский трактат", но с другой, зачастую противоположной точки зрения. Задача выявления реальных языковых структур гораздо сложнее, чем попытка создания идеального логического языка. Поэтому структура "Ф.И." является гораздо более произвольной в сравнении со структурой "Логико-философского трактата", которая определялась строгой логической концепцией языка-картины. "Ф.И." состоят из предисловия и двух частей. Изобилие примеров и афористический стиль Витгенштейна делают восприятие работы достаточно сложным, однако при внимательном прочтении становится ясно, что Витгенштейн на протяжении многих лет вносил добавления и исправления, доводя текст до совершенства. Форма книги характеризуется Витгенштейном в предисловии как "философские заметки", "множество пейзажных набросков", что подчеркивает его стремление отказаться от абстрактного теоретизирования во имя действительного исследования обыденного языка. Некоторые параграфы "Ф.И." можно встретить в лекциях Витгенштейна, прочитанных еще в 1930-е. Все это говорит о том, что "Ф.И." являются одной из наиболее тщательно продуманных и подготовленных книг в истории западной философии. Структура "Ф.И." может быть представлена в виде тематических разделов, в центре каждого из которых находится определенная концепция или понятие. Это разделение условно, поскольку Витгенштейн неоднократно возвращается к рассмотрению уже проанализированных проблем, стремясь показать взаимосвязь понятий языка, сознания, значения. Начальные параграфы "Ф.И." рассматривают концепцию значения, на которой были построены все рассуждения Витгенштейна в "Логико-философском трактате". Витгенштейн называет ее концепцией языка Августина, бессознательно подчеркивая глубокие философские корни подобного воззрения на язык. Последующая ссылка на Платона (параграф 46) придает формулировке проблемы еще более отчетливую связь с историей философии. Современные интерпретаторы Витгенштейна и представители аналитических течений именуют подобную концепцию референциальной теорией значения. Витгенштейн формулирует ее следующим образом: "Каждое слово имеет какое-то значение. Это значение соотносено с данным словом. Оно — соответствующий данному слову объект". Витгенштейн намерен показать, что подобная концепция языка не только затрудняет его понимание, но и является ошибкой философов, ведущей к возникновению философских псевдопроблем. С начальных параграфов "Ф.И." размышления Витгенштейна направлены на исследование простейших, примитивных форм языка, которые раскрывают способ употребления слов, в отличие от сложных, концептуальных высказываний, которые скрывают или искажают обыденное применение языка. Применение слов не явлено нам столь ясно. В особенности когда мы философствуем!"

Применение — это понятие, которое Вит-

генштейн выдвигает вместо понятия значения, игравшего ключевую роль в неопозитивизме. Витгенштейн выступает тем самым не только против основных установок логического позитивизма, приверженцем кото-

рых он был во время написания "Логико-философского трактата", но и против многих подходов и идей философии Нового времени. В классической философии значение, даже если оно не отождествляется с конкретным предметом, рассматривается либо как идеальный объект, либо как процесс в сознании. Любой из этих вариантов приводит к метафизическим противоречиям и искаженному пониманию языка. Критикуя остенсивную теорию обучения языку, заключающуюся в том, что ребенок запоминает слова путем указания на предмет и его именованья, Витгенштейн показывает, что референция или указание — это лишь одна из форм употребления языка, которая не является ни первичной, ни привилегированной. Другое важное понятие, которое вводится в начальных параграфах "Ф.И.", — это *языковая игра*. Оно определяется через понятие употребления по аналогии с примитивными формами языка: "Весь процесс употребления слов в языке можно представить и в качестве одной из тех игр, с помощью которых дети овладевают родным языком. Я буду называть эти игры "языковыми играми" и говорить иногда о некоем примитивном языке как о языковой игре". "Языковой игрой я буду называть также единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен". Языковая игра у Витгенштейна — это одновременно и контекст, и определенная исторически сложившаяся форма деятельности. Указывая на то, что в языковой игре действия и слова тесно взаимосвязаны, Витгенштейн выступает против сугубо теоретического рассмотрения языка как формальной структуры, картины, набора значений. Целью Витгенштейна является показ того, что все формы опыта и деятельности, даже те, которые традиционно считались неязыковыми, представляют собой проявления языка и невозможны вне его. Поэтому, как пишет Витгенштейн, "термин "языковая игра" призван подчеркнуть, что говорить на языке — компонент деятельности или форма жизни". Язык представляет собой совокупность языковых игр, которые объединяет более глобальный контекст деятельности, практики, жизни. От понятия языковой игры Витгенштейн закономерно переходит к понятию этого контекста — *форме жизни*, которое является еще одним важнейшим нововведением "Ф.И.". Каждый язык — это форма жизни, включающая в себя языковые игры, высказывания, практики: "Представить себе какой-нибудь язык — значит представить форму жизни". Данный термин упоминается в "Ф.И." лишь несколько раз и не получает развернутого описания. Это, впрочем, соответствует статусу этого понятия, которое описывает как раз тот слой языка, где "объяснениям приходит конец", т.е. ту сферу, где неприменимы сомнение или знание, формализация и обоснование. Форма жизни представляет собой глобальный контекст, включающий наиболее предельные основания языка, культуры и практики, объединяя вместе языковые игры. Это — язык, понятый как единое целое. Однако понятие "язык" не содержит указание на практику, деятельность и традиционно понимается слишком узко. Поэтому Витгенштейн использует понятие форм жизни, которое, как и языковые игры, подчеркивает связь языка и деятельности, языка и жизни, включая социальные, практические и исторические связи. Подобное понимание языка противостоит пониманию языка в "Логико-философском трактате" и позитивистской традиции, т.к. изначально признает нестрогость, произвольность и изменчивость языка, его зависимость от культурных, социальных и исторических ситуаций, наличие множества языковых игр и форм жизни: "Эта множественность не представляет собой чего-то устойчивого, раз и навсегда данного, наоборот, возникают новые типы языка, или можно сказать новые языковые игры, а другие устаревают и забываются". Витгенштейн приводит список примеров языковых игр, каждая из которых представляет контекст со своими правилами и внутренними критериями осмысленности, которые призваны заменить критерии истинности и ложности: "Отдавать приказы или выполнять их — Описывать внешний вид объекта или его размеры — ...Распевать хороводные песни — ...Просить, благодарить, проклинать, приветствовать, молить". При этом в списке присутствуют как простые обыденные виды деятельности, так и языковые игры, связанные с наукой и теоретическим знанием. Размещение их в одном ряду призвано показать то, что каждая из этих игр в определенной ситуации обладает самостоятельным значением и не может игнорироваться в силу своей примитивности или ненаучности. Кроме того, Витгенштейн убежден, что язык — это всегда деятельность, и именно она является критерием осмысленности высказываний. Когда же язык рассматривается как нечто пассивное, как статичная структура, тогда-то и возникают философские проблемы: "Философские проблемы возникают тогда, когда язык *пребывает в праздности*". Праздности или пустой созерцательности метафизика противостоит активное употребление языка, в котором и заключен его смысл. Поэтому вместо абстрактного статичного понятия значения Витгенштейн предлагает использовать понятие применения, употребления: "Значение слова — это его употребление в языке". Прагматистская концепция значения является одной из главных новаций "Ф.И.", определяя отличие поздних взгля-

дов Витгенштейна от ранних. Отождествление значения с употреблением фактически означает отказ от понятия значения, т.к. применение языка — это процесс, а не статичный объект или состояние. В классической традиции понятие значения служило основой формализации языка и восприятия его как жесткой структуры, привязанной к внешней реальности, тогда как понятие применения является слишком многообразным и нестрогим, ибо оно не связано с внешними внеязыковыми сферами — предметом, сознанием, идеями. Таким образом, понятие употребления позволяет рассматривать язык как абсолютно самостоятельное явление, функционирование которого определяется внутренними правилами. В параграфах 35—65 Витгенштейн проводит критику логического атомизма Рассела (и собственного "Трактата"), который рассматривал язык как совокупность имен, обозначающих простейшие неразложимые объекты (атомы). Кроме того, концепция

языка Августина также является результатом ошибочного образа языка как структуры, основной единицей которой является имя. Витгенштейн показывает, что неразложимость предметов, которые соответствуют именам, является относительной, как и сам акт именования, и зависят от контекста или языковой игры, в которых они применяются: "Именованию вещи еще *ничего* не сделано. Вне игры она не *имеет* и имени". То, что воспринимается как абсолютно элементарное в одном контексте, может рассматриваться как сложное в другом. Неизменная субстанция мира, о которой Витгенштейн писал в "Логико-философском трактате", может быть постулирована только теоретически, т.к. на практике невозможно обнаружить абсолютно простые объекты и установить их соответствие словам языка. Постоянно подчеркивая многообразие и различие языковых игр, Витгенштейн в конечном итоге сталкивается с проблемой общезначимости и необходимостью объяснить, что же позволяет причислить их к языку. Для объяснения связи языковых игр Витгенштейн вводит понятие "семейного сходства" (параграфы 65—80), представляющее собой описательную констатацию ряда общих черт, присущих языку. Отвечая на поставленный им ранее вопрос об общей форме предложения и языка, Витгенштейн пишет: "Вместо того, чтобы выявлять то общее, что свойственно всему, называемому языком, я говорю: во всех этих явлениях нет какой-то одной общей черты, из-за которой мы применяли к ним всем одинаковое слово. — Но они *родственны* друг другу многообразными способами". Признание наличия "родственных" связей призвано показать расплывчатость тех предельных понятий, которые раскрывают основания языка. Витгенштейн справедливо указывает на невозможность четкого логического определения общности

языковых игр, не говоря уж о формализации. Он предлагает довольствоваться феноменологическим описанием родственных черт, присущих различным играм и отказаться от попыток обнаружить единый метафизический фундамент. Правила языковых игр являются нестрогими и не осознаются в качестве единой всеобщей логики. Их невозможно прояснить априори, без того, чтобы принять участие в игре. Кроме того, правила игр могут меняться не только в течение длительного времени, но и по ходу самой игры. Это означает, что при исследовании языка речь может идти только об изменчивых грамматических структурах, которые могут быть обнаружены в конкретном применении языка, но никак ни о единой логике математического типа, выводимой трансцендентально. Витгенштейн подчеркивает, что он не стремится к некой абсолютной точности или выявлению того, что скрыто за поверхностью обыденных выражений. Метафизический подход к языку проявляется как стремление поиска скрытых сущностей, скрытых за поверхностной оболочкой языка: "...подразумевается, что сущность есть нечто скрытое, не лежащее на поверхности, нечто, заложенное внутри, видимое нами лишь тогда, когда мы проникаем в глубь вещи, нечто такое, до чего должен докопаться наш анализ". Такой подход использовался Витгенштейном в его "Трактате" для выявления логической формы языка, скрытой его грамматической оболочкой. В параграфах 69—116 Витгенштейн критикует основные положения своей первой работы, стремясь показать, что философские концепции предложения, умозаключения, логики, объекта, языка не имеют применения в обыденном языке, будучи искусственно вырванными из контекста. Если же они имеют какой-то смысл, то он отнюдь не связан с созданием априорной модели языка, имеющей абсолютную значимость: "Если слова язык, опыт, мир находят применение, оно должно быть столь же непритязательным, как и использование слов "стол", "лампа", "дверь". Неустраняемая взаимосвязь философских понятий и повседневного языка определяет и понимание философии, предлагаемое "Ф.И.". Трактатка философии в "Ф.И." во многом основана на том, как понималась философия в "Логико-философском трактате", т.к. уже в ранний период Витгенштейн негативно относился к созерцательной метафизике, создающей умозрительные системы на основе ряда абстрактных постулатов, и подчеркивал, что философия — это деятельность, направленная на прояснение языка и жизненных проблем. Подобное терапевтическое понимание философии используется и в "Ф.И.", однако разрабатывается гораздо подробнее. Он полагает, что деятельность философа по прояснению языка не может быть связана с попытками изменения и совершенствования языка,

1161

которые предпринимались в "Логике-философском трактате": "Философия никоим образом не смеет посягать на действительное употребление языка, в конечном счете она может только описывать его". Описывать следует обыденный язык, не стремясь к поиску скрытого за его поверхностью, избегая попыток подвести действительность под имеющуюся идею или метод. Для Витгенштейна метод всегда зависит от конкретной ситуации или контекста, поэтому он может представлять собой лишь выбор наиболее удачных способов описания той или иной "языковой игры": "Пожалуй, нет какого-то *одного* метода философии, а есть методы наподобие различных терапий". Терапевтический характер подхода Витгенштейна заключается в том, что он стремится обнаружить "болезни" метафизики, связанные с некорректным использованием языка. Подобно Фрейд, Витгенштейн намерен излечить философские заблуждения артикулируя те противоречия, которые на первый взгляд незаметны и принадлежат сфере неосознаваемых ("бессознательных") структур языка. Результатом этого должно стать полное исчезновение философских проблем, которые паразитируют на непонимании логики обыденного языка. В конечном счете, философия должна исчезнуть, пройти, как проходит болезнь: "Подлинное открытие заключается в том, что, когда захочешь, обретаешь способность перестать философствовать". Неприятие Витгенштейном созерцательности философии и желание положить ей конец просматривается во многих моментах его рассуждений. Оно имеет под собой не только философскую, но, как и в "Логико-философском трактате", и этическую основу. Витгенштейн убежден, что

академическая схоластика, занятая рассуждениями о сущностях и понятиях, оторвана от реальной жизни и не только не способствует решению фундаментальных жизненных проблем, но и препятствует этому. Критикуя концепцию языка-картины "Логико-философского трактата", Витгенштейн постепенно переходит к традиционной проблеме сознания как коррелята языковых высказываний. Являются ли ментальные акты, душевные состояния той сферой, в которой осуществляется понимание значения предложения? Этот вопрос, который Витгенштейн подробно рассматривает в параграфах 139—196, затрагивает наиболее фундаментальные проблемы и концепции западной философии, связанные с понятиями когито, субъекта, репрезентации. На ряде примеров Витгенштейн показывает, что понимание — это процесс чисто языковой, определяемый контекстом языковой игры и не связанный с психологическими состояниями. Антипсихологизм Витгенштейна, который был одной из оригинальных черт "Логико-философского трактата", в "Ф.И." приобретает еще более важное значение, т.к. именно в психологических тенденциях философских концепций Витгенштейн усматривает главную угрозу общезначимому характеру языка. Аргументации Витгенштейна могли бы позавидовать многие представители трансцендентальной философии, которые безуспешно пытались побороть психологизм и обосновать общезначимость с помощью того, что является ее главным врагом — теории субъекта. Витгенштейн указывает, что понимание формулы или чтение книги предполагает включенность человека в систему языка как объективированного социального явления. Если же сослаться на душевные процессы, которые у каждого носят индивидуальный характер, то понимание будет восприниматься как некий мистический процесс трансляции значений из всеобщей сферы языка в единичную сферу сознания. Витгенштейн убежден, что то, что мы называем сознанием, вполне адекватно описывается как языковой феномен, а следовательно является частью более широкого контекста языковых игр. Психологические переживания, которые могут сопровождать акты понимания, не имеют к ним никакого отношения: "В том смысле, в каком существуют характерные для понимания процессы (включая душевные процессы), понимание не есть душевный процесс". Возможность повторения процесса понимания различными людьми указывает на то, что этот процесс осуществляется по определенным правилам, существующим объективно, социально, а не в сознании отдельного человека. Практика повседневного языка является наиболее убедительным опровержением концепций трансцендентального формирования значений или порождения смыслов мыслящей монадой. Параграфы 199—242 продолжают тему языковой практики как следования правилу. Становится все более очевидным, что критика психологизма и традиционных концепций сознания является центральной темой "Ф.И.", причем Витгенштейн всячески подчеркивает приоритет всеобщего над единичным в духе немецкого идеализма, и, прежде всего, Гегеля. Витгенштейн полагает, что следование правилу — это некая практика, которая не может быть осуществлена теоретически или мыслительно: "Правилу нельзя следовать лишь "приватно"; иначе думать, что следуешь правилу, и следовать правилу было бы одним и тем же". В самом понятии правила заложена возможность многократного повторения, которая требует объективированной парадигмы языковой игры, т.е. социальной практики, осуществляемой различными индивидами. Основной характеристикой языка является регулярность производимых действий, доступная всем, но не принадлежащая никому в отдельности. Для объяснения понимания, следования правилу, применения языка нет необходимости ссы-

1162

латься на процессы сознания или интуицию. Правила отнюдь не всегда нуждаются в обосновании, тем более в научном: множество практик осуществляются бессознательно, однако при этом являются такой же важной частью языка, как и положения науки. Витгенштейн подчеркивает, что наличие правил в языке раскрывает его практический характер, связанный с возможностью повторения одних и тех же действий, показывает его укорененность в культурных и социальных контекстах. В основе понимания незнакомого языка лежит не логика или грамматические правила: фундаментом понимания является поведение людей: "Совместное поведение людей — вот та референтная система, с помощью которой мы интерпретируем незнакомый язык". Понятие поведения, которое позволяет многим современным интерпретаторам назвать позицию Витгенштейна бихевиористской, коренится, как разъясняется далее в тексте, в формах жизни, т.е. имеет глубинные грамматические, практические основания. Критика приватного языка, которая является одним из наиболее известных разделов "Ф.И.", продолжает тему критики психологизма и применяет понятие правила для критики традиционных философских концепций, главной из которых является теория самодостаточного субъекта. Этой теме посвящены параграфы с 243 по 271, однако в тексте в разрозненном виде содержится еще немало высказываний по данной проблеме. Витгенштейн формулирует ее следующим образом: "Но мыслим ли такой язык, на котором человек мог бы для собственного употребления записывать или высказывать свои внутренние переживания — свои чувства, настроения и т.д.? — А разве мы не можем делать это на нашем обычном языке? — Но я имел в виду не это. Слова такого языка должны относиться к тому, о чем может знать только говорящий, — к его *непосредственным* /курсив мой — *А.Ф./*, личным впечатлениям. Так что другой человек не мог бы понять этого языка". Если бы этот вопрос был задан Декарту, Лейбницу или даже Гуссерлю, то на него был бы дан положительный ответ. Таким образом, Витгенштейн вновь обращается к исследованию основных философских проблем метафизики Нового времени. Витгенштейн (как Гегель в первых разделах "Феноменологии духа"), задается вопросом: возможны ли *непосредственные* ощущения, описание которых может быть сделано в понятиях самого субъекта, не связанных с обыденным

языком? Речь здесь, конечно, идет не обо всех ощущениях, а о тех, которые объявлялись представителями эмпиризма источником достоверного знания. Это означает, что знанием является лишь то, что может быть выражено в языке. Поэтому Витгенштейн рассматривает отнюдь не проблемы психологии или лингвистики; его иссле-

дование является критикой ряда влиятельных идей, которые определили развитие философии со времен Декарта. Этот важный историко-философский аспект работ позднего Витгенштейна часто остается незамеченным из-за того, что сам Витгенштейн крайне редко идентифицирует обсуждаемые проблемы с тем или иным конкретным философом. Но невидимый оппонент, который присутствует во многих фрагментах книги, воплощает в себе черты метафизика, которые без труда можно отождествить с идеями Платона, Декарта, Юма, Канта и Рассела. Ряд проблем, который концентрируется вокруг доктрины приватного языка, включает в себя картезианское сомнение, программы редукционистского реформирования языка, различие чувственного и рационального, а также концепцию субъективности как самодостаточной идеальной сущности. В "Ф.И." Витгенштейн рассматривает философию как общезначимое знание, которое выражается в языке. Однако сторонники метафизики, особенно современники Витгенштейна, отнюдь не отрицают роль языка; они лишь претендуют на то, что язык может быть неким индивидуальным предприятием, выражением спонтанной внутренней деятельности субъекта. Это незначительное, на первый взгляд, различие является источником всех метафизических проблем, которые возникают в результате противопоставления приватного языка как совокупности изолированных ментальных актов и обыденного языка как объективированной социальной структуры. Целью аргументации Витгенштейна является показ того, что язык в принципе не может быть приватным, т.к. любое высказывание имеет смысл лишь как часть более широкой структуры или всеобщего. Поэтому для Витгенштейна объектом критики становится картезианское понятие субъективности и традиционные концепции индивидуального, которые редуцируют язык к ментальным актам. Витгенштейн стремится скрупулезно следовать аргументации сторонника приватного языка, чтобы выявить внутренние противоречия подобной точки зрения. Позиция метафизика основана на допущении, что ощущения и язык представляют собой две независимые сферы, которые пересекаются лишь тогда, когда слова описывают предметы. Витгенштейн следует этим философским рассуждениям, чтобы в конечном счете наткнуться на неявное пока противоречие: "Как относятся слова к ощущениям? — Кажется, что в этом нет никакой проблемы. Разве мы не говорим каждый день об ощущениях и не называем их? Но как устанавливается связь имени с тем, что именуется? Этот вопрос равнозначен другому: как человек усваивает значение наименований ощущений?" Витгенштейн стремится показать, что проблема отношения слов и ощущений мо-

1163

жет быть понята только в случае рассмотрения конкретных примеров функционирования языка. Никакой формально-логический или априорный метод не способен описать язык или показать его основания, т.к. исключает возможность обращения к многообразным контекстам, в которых используется язык. Поставленная сторонником приватного языка метафизическая проблема отношения ощущений и слов предлагает очевидное, на первый взгляд, решение: индивид присваивает ощущениям имена и тем самым создает язык, значение слов которого определяется самим этим индивидом и, следовательно, понять который может только он сам. В этом случае акцент делается на первичность индивидуальности субъекта, который в своем внутреннем мире обладает неограниченной свободой создания смыслов. Уже в этом чисто языковое, на первый взгляд, исследование Витгенштейна, затрагивает этическую и социальную проблематику. Что же не устраивает Витгенштейна в этой позиции, с которой согласились бы представители многих философских течений? Прежде всего, Витгенштейн убежден, что в данном случае язык рассматривается привычным, но совершенно неправильным образом — как посредник между сознанием и реальностью, как нечто вторичное по отношению к ментальным актам и объектам опыта. Основным принципом концепции языка в "Ф.И." является признание *тотального лингвистического характера опыта*, в котором мышление и реальность всегда выступают в виде языковых высказываний, не будучи при этом онтологически самодостаточными "вещами в себе". В подтверждение своего тезиса Витгенштейн говорит о том, что любой тип опыта, включая опыт сознания, может быть рассмотрен как языковая игра, т.е. как определенная контекстуальная форма деятельности, в рамках которой понятия обретают значение. Нет смысла говорить о чем-то вне языковой игры, т.к. это сразу же приведет к постановке неразрешимых проблем (в духе философии Нового времени) о том, как слова связываются с ощущениями, высказывания — с фактами, сознание — с языком и т.д. Поэтому Витгенштейн намерен показать, что неразрешимость подобных проблем вызвана их бессмысленностью, т.е. невозможностью применить подобные философские высказывания ни в одном из контекстов обыденного языка. Критика приватного языка направлена точно в самое сердце метафизики — в концепцию субъекта и фундаменталистские теории первоначала знания. Сам вопрос об отношении слов и ощущений, который является следствием допущения приватного языка, вскрывается Витгенштейном как бессмысленный, т.к. в реальной жизни мы нигде не сталкиваемся с долингвистическими типами опыта, и, соответственно, с выделением ощущений в самостоятельную онтологическую сферу. Критическая аргументация Витгенштейна против идеи приватного языка состоит в том, что он практически пытается представить, что произойдет, если действовать на ее основе. Для этого он предлагает записать предложение приватного языка и придать ему тем самым объективированный социальный статус: "Представим себе такой

случай. Я хочу запечатлеть в дневнике какое-то время от времени испытываемое мною ощущение. Для этого я ассоциирую его со знаком О и записываю в календаре всякий раз, когда испытываю такое ощущение". Главной проблемой индивидуалистско-сенсуалистической позиции является невозможность представить критерий тождества ощущений. Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо признать наличие внешней по отношению к субъекту системы отсчета, которая позволяла бы подвести под единое правило ряд ощущений, получаемых в различных ситуациях или в разное время. Эта система является неустранимой частью языка, который не существует вне объективированных контекстуальных структур. Для последовательного проведения своей позиции сторонник приватного языка должен отказаться от внешнего критерия тождества ощущений и предложить внутренний, который представляет собой лишь ряд субъективных впечатлений. На это Витгенштейн справедливо возражает: "Разве правила индивидуального языка — это *впечатления* правил? Весы, на которых взвешиваются впечатления, — не *впечатление* весов". Следовательно, критерий не может быть приватным, т.к. предполагает возможность применения в различных случаях, а следовательно, и для различных субъектов. Эта инвариантность критерия и является основным показателем его объективности или *внешности* по отношению к внутренним состояниям сознания. Более того, весь словарь сторонника приватного языка состоит из понятий, которые, несмотря на свою кажущуюся простоту, могут принимать различные значения и являются частью повседневного, *всеобщего* языка. Продолжая рассмотрение примера с записью ощущений, Витгенштейн указывает: "Какое у нас основание называть "О" знаком какого-то *ощущения*? Ведь "ощущение" — слово нашего общепринятого, а не лишь мне одному понятного языка. Употребление этого слова нуждается в обосновании, понятном всем. Не спасало бы положения и такое высказывание: с человеком, записавшим "О", *что-то* происходило, пусть это и не было *ощущением* — больше этого ведь и не скажешь. Дело в том, что слова "происходить" и "что-то" тоже принадлежат общепринятому языку". Сторонника приватного языка не спасает минимальный набор простых понятий, ко-

1164

торый призван исключить опосредование и всеобщность. Слова "здесь", "сейчас", "что-то", "происходит", используемые сторонником приватного языка — понятия универсальные, которые не могут произвольно использоваться для создания приватных обозначений, т.к. принадлежат всей системе языка и подчиняются его стабильным объективным правилам. Витгенштейн полагает, что понятие правила внутренне присуще языку, как и любой системе. Поэтому понятия правила и приватности являются несовместимыми. Как указывает Витгенштейн, приватное правило — противоречие в определении: "...Невозможно, чтобы правилу следовал только один человек, и всего лишь однажды. Не может быть, чтобы лишь однажды делалось сообщение, давалось или понималось задание и т.д. Следовать правилу, делать сообщение, давать задание, играть партию в шахматы — все это *практики* (применения, институты)". Для Витгенштейна очевидно, что язык и опыт следует рассматривать не только на теоретическом уровне или в гносеологическом аспекте. Понятие *практики*, используемое Витгенштейном для рассмотрения языка позволяет включить в сферу философии те моменты культуры и истории, которые игнорировались предшествующей метафизикой, сближая идеи "Ф.И." с идеями Маркса. В конечном счете сторонник приватного языка вынужден говорить о "невыразимом" как последнем оплоте приватного творчества индивида. В "Ф.И." Витгенштейн убежден, в отличие от своей первой работы, что невыразимое не может служить аргументом в философии: " — Итак, в ходе философствования рано или поздно наступает момент, когда уже хочется издать лишь некий нечленораздельный звук. — Но такой звук служит выражением только в определенной языковой игре, которую в данном случае требуется описать". Концепция языка Витгенштейна исключает возможность нелингвистических типов опыта и тем самым задает определенный критерий рациональности. Согласно этому критерию сам акт именования "невыразимого" лишает его этого статуса. Принадлежность понятия "невыразимое" языку уже означает, что оно приобретает свое значение в определенном контексте, будучи частью повседневной практики, и поэтому не является мистической трансцендентной реальностью. Кроме того, невыразимое является синонимом "вещи в себе" и поэтому несет в себе все негативные последствия метафизики. Параграфы 281—384 продолжают обсуждение соотношения индивидуального и всеобщего, внутреннего и внешнего. Эта проблема последовательно решается Витгенштейном в пользу всеобщего, объективного, внешнего. Как и в случае критики приватного языка, Витгенштейн на конкретных примерах показывает, что даже те ощу-

щения, которые воспринимаются нами как сугубо индивидуальные — ощущения боли, предполагают всеобщую систему языка и социальное отношение к другим людям. Цель аргументации Витгенштейна при обсуждении ощущений боли и возможности их выражения, как и в предыдущих разделах книги, состоит в том, чтобы раскрыть несостоятельность метафизических концепций внутренних процессов, состояний сознания, когитаций, чувственных данных, все из которых предполагают понимание языка как средства выражения мысли. Поэтому "Ф.И." посвящены, как это иногда утверждается, не социальной психологии, лингвистике или бихевиоризму, а рассмотрению фундаментальных философских проблем. Именно позиция философа, который постоянно занят рефлексией и поиском субъективных оснований познания, вызывает к жизни парадоксы, связанные с рассмотрением языка как средства выражения внутренних процессов. Однако "парадокс исчезает... если радикально преодолеть представление о том, будто язык функционирует одним и тем же способом и всегда служит одной и той же цели: передавать мысли — будь это мысли о домах, боли,

доброе и зло и обо всем прочем". Обсуждение боли и ее выражения — это пример, необходимый Витгенштейну как аналогия мысли и предложения. Доказывая на примерах, что о боли мы всегда судим по поведению, т.е. по выражению, Витгенштейн указывает, что точно так же для понимания нам достаточно языка и нет необходимости ссылаться на скрытую за ним мысль: "Мышление не является нематериальным процессом, который придает жизнь и смысл речи и который можно было бы отделить от речи, подобно тому, как дьявол удалил с Земли тень Шлемиля". Таким образом, Витгенштейн вновь подчеркивает тотальный лингвистический характер того, что философы обычно именуют опытом. Витгенштейн исследует грамматику различных способов употребления языка, описывающих внутренние состояния, и приходит к выводу, что ссылка на внутренние состояния — это некий ход в языковой игре, который отнюдь не означает указания на скрытые за предложениями "духовные феномены". Эта критика, которой уделяется столь много внимания в книге, направлена и на "Логико-философский трактат", в котором язык рассматривался как выражение мысли и картина реальности. Рассмотрение языка как картины создает все те философские проблемы и иллюзии, которые паразитируют на иллюзорном разделении мысли и языка. Придерживающиеся подобной точки зрения философы парадоксальным образом игнорируют наиболее очевидный факт: любое философствование выражается в языке, а не в сфере чистого мышления. Поэтому, как подчеркивает Витгенштейн, абсурдно искать нечто вне языка и

1165

при этом оставлять сам язык без внимания: "Мы анализируем не феномен (например, мышление), а понятие (например, мышления), а стало быть, употребление слова". То, что в философии выдается за внутренний опыт, внутреннюю речь, всегда выступает в языковой форме, а следовательно подчиняется внешнему правилу. Эту мысль Витгенштейн повторяет в различных формах на протяжении всей книги. От анализа ощущения боли Витгенштейн переходит к рассмотрению проблемы репрезентации в параграфах 385—471. Обсуждая влияние представления, *картины* на понимание языка, Витгенштейн указывает, что картина не только не проясняет значение предложения, но зачастую создает у нас неверное представление о языке. Исходя из определенной картины функционирования языка, философы ставят под сомнение обыденные формы его употребления, говоря, например, о том, что выражения ощущений обманчивы, что восприятия могут быть иллюзорными, что любое утверждение должно доказываться или быть очевидным. Не менее ошибочно поступают те, кто выстраивает в противовес им длинные аргументы в защиту того, что не нуждается в доказательстве. Витгенштейн описывает подобное философское использование языка следующим образом: "...мы бываем подвижны мысленной картиной, противоречащей картине нашего обычного способа выражения. В таком случае мы испытываем искушение утверждать, что наш способ выражения описывает факты не такими, каковы они в действительности. Как если бы, например, предложение "ему больно" могло быть ложным и иным образом, не только от того, что этому человеку *не* больно. Словно бы форма выражения сообщала что-то ложное, даже если данное предложение с необходимостью утверждало бы что-то истинное. Ведь именно *так* выглядят споры между идеалистами, солипсистами и реалистами. Одни так нападают на нормальную форму выражения, словно они атакуют некоторое утверждение; другие же так защищают ее, как если бы они констатировали факты, признаваемые каждым разумным человеком". Идеалисты, солипсисты и реалисты оказываются в одном лагере, т.к. их объединяет общее стремление к созерцательному рассмотрению языка и созданию неразрешимых проблем-бессмыслиц. Философы рассматривают предложение как завесу, за которой происходят сложные, почти мистические процессы духовной деятельности. Витгенштейн тонко подмечает тот факт, что философия стремится рассматривать предложения не в их употреблении, а ретроспективно, как статичный объект. Именно это Витгенштейн называет праздною или холостым ходом языка, при котором обыденное употребление выглядит слишком приблизительным, поверхностным и недостаточным

для передачи значения: "Тогда обычный язык кажется нам слишком грубым, как будто мы должны иметь дело не с теми явлениями, о которых говорят повседневно, а с "теми, что легко ускользают и в своем возникновении и исчезновении лишь в общих чертах продуцируют те первые". Понятие картины, которое неоднократно упоминается на протяжении всего текста "Ф.И.", воплощает в себе те негативные, иллюзорные подходы к языку, которые Витгенштейн стремится преодолеть в своей книге. Картина, которая формируется на основе культурных, философских и обыденных представлений, скрывает реальное применение языка за мистифицированным образом перехода слов в сознание и обратно. Впрочем, в обыденной жизни картина лишь сопровождает высказывания, не вмешиваясь в их смысл и не ставя его под сомнение. Философ же использует эту картину как основание для создания философских проблем и концепций. В этом случае то, что является совершенно нормальным и привычным, приобретает характер удивительного явления (философия начинается с удивления): "Нам представляется парадоксальным, что в едином сообщении причудливо смешиваются телесные состояния и состояния сознания: "Он испытывал тяжкие мучения и беспокойно метался". Ясность объяснения, предлагаемого картиной, является навязчивой, ибо язык, в силу культурных особенностей, полон таких "парадоксальных" предложений, которые смешивают духовное и физическое, идеальное и материальное. Создается иллюзия, подобная концепции "Логико-философского трактата", что вместо кратчайшего пути к цели обыденный язык выбирает самые длинные нерациональные маршруты; однако этот путь — лишь мираж, иллюзорная картина, не отражающая действительного состояния языка: "В реальном употреблении выражений мы движемся как бы окольным

путем, идем переулками; при этом, возможно, мы видим перед собой прямую улицу, однако не можем ею воспользоваться, потому что она постоянно перекрыта". Картина — это еще и попытка подогнать повседневный язык под предзаданную схему, которая выглядит как совершенная конструкция, безупречная теория, но разваливается при малейшей попытке применить ее на практике. В параграфах 472—490 Витгенштейн затрагивает проблему достоверности, которая станет центральной темой его последнего произведения — трактата "О достоверности". Философская постановка этой проблемы всегда связана с возможностью привести достаточные основания того, что считается достоверным. Философия, в особенности после Декарта, призвана подвергать сомнению любое утверждение, даже самое очевидное и простое, и требовать доказательств, оснований или объяснений. Ссылка

1166

на опыт считается недостаточной, требуется логический вывод, основанный на очевидных основаниях. Однако, как указывает Витгенштейн, приведение оснований и доказательств — это черта науки как языковой игры. Но помимо науки существует множество других игр, связанных с повседневными видами деятельности, в которых приведение оснований либо является бессмысленным, либо ограничивается элементарными утверждениями, принимаемыми на веру. Витгенштейн призывает рассматривать язык как инструмент, с помощью которого осуществляется деятельность, а не как формальную структуру, в которой протекают процессы понимания, интерпретации и создания значений. Исключительно теоретический подход к языку, присущий самым различным философским течениям, не в состоянии уловить практический характер языка, который является его главной, фундаментальной чертой: "Дело, пожалуй, не столько в том, что "без языка мы не могли бы понимать друг друга", сколько в том, что без языка мы не могли бы влиять на поведение других людей тем или иным образом; не могли бы строить улицы и машины и т.д. А к тому же: без использования письменной и устной речи люди не понимали бы друг друга". Витгенштейн подчеркивает, что пониманию, значение которого гипостазировано представителями герменевтики, предшествует определенная согласованность в формах практики и жизни, которая и создает контекстуальные предпосылки общезначимости высказываний для различных индивидов. Витгенштейн, которого некоторые критики обвиняют в лингвистическом идеализме, отнюдь не призывает погрузиться в сугубо формальные исследования текста, означающего или смысла: он вполне ясно указывает на необходимость принимать во внимание те сферы, где язык детерминирован дорефлексивными практическими и поведенческими факторами, полная научная или априорная экспликация которых невозможна. В этом проявляется прагматизм Витгенштейна, который и отличает его от предшествующей традиции аналитической философии. Параграфы 496—693 рассматривают понятия понимания и интерпретации, содержат некоторые общие положения концепции языка Витгенштейна. Несмотря на то, что Витгенштейн стремится делать как можно меньше теоретических утверждений, полагая, что выявить структуру языка можно только эмпирически, на конкретных примерах, в конце первой части книги он выдвигает важное положение, позволяющее получить представление о концепции языка в поздних произведениях Витгенштейна: "В употреблении слова можно разграничить "поверхностную грамматику" и "глубинную грамматику". Первую можно отождествить с обычной грамматикой языка, тогда как вторая представляет собой аналог трансцендентальных оснований языка, того, что Витгенштейн ранее именовал "логической формой". Эта глубинная грамматика, однако, не обладает никакими метафизическими характеристиками, т.к. она существует в самом обыденном языке и подвержена изменениям вместе с ним. Витгенштейн неоднократно говорит о том, что грамматика, в отличие от логики, регламентирующей должное, является результатом описания языка, т.е. сущего. Помимо понятия *грамматических предложений*, которые описывают форму языка, Витгенштейн также использует понятие *эмпирических предложений*, которые составляют содержание языковых игр. Это различие, которое будет подробно описано в трактате "О достоверности", позволяет Витгенштейну прояснить не только контекстуальную, но и историческую динамику употребления высказываний. Отношения между формой языковой игры (грамматические предложения) и ее содержанием (эмпирические предложения) не являются жестко зафиксированными. Эти отношения могут меняться, превращая содержание игры в ее правила и наоборот. Тем самым утверждается, что грамматическая структура языка является исторически и ситуативно изменчивой. Вторая часть "Ф.И." написана несколько в ином стиле, нежели первая. Текст состоит из 14 небольших глав, каждая из которых включает афоризмы такого же типа, как и в первой части, но уже без нумерации. Содержание второй части служит, в основном, для прояснения тех понятий и проблем, которые были поставлены в первой. Основной акцент, как и в первой части, сделан на критику понятия сознания и духовной деятельности как коррелята значения. Главы I—VI приводят подробные примеры в подтверждение того, что понимание значения предложения или слова представляет собой непсихологический процесс. Эти примеры призваны показать, что философские попытки зафиксировать сопровождающие высказывание переживание, мысль, образ на самом деле выявляют совершенно различные и не связанные с пониманием состояния сознания. Ссылки на сознание, которые выражаются словами "полагать", "знать", "думать" и др., отнюдь не описывают какого-либо реального предмета, например духовной субстанции, а просто служат действиями в языковой игре или даже метафорами: "А как быть с таким выражением: "Когда ты говорил, я понимал это всем сердцем"? При этом указывают на свое сердце. Взять хотя бы этот жест — разве он ничего не *значит*?!". Хотя это высказывание всем понятно, тем не менее, оно не

является доказательством того, что понимание осуществляется сердцем. За этим образом, картиной скрывается ход в языковой игре, который является нормальной формой выражения. В данном случае указание на сердце не вызывает к жизни теорий, пытающихся объяснить

1167

его источником значения. Однако это происходит во многих других ситуациях, когда образность выражения не столь очевидна, а вместо сердца речь идет о мышлении или сознании. Чтобы избежать ошибочного восприятия языка, следует рассматривать предложение не как картину, а как действие и стремиться к тому, чтобы понять его функцию. Таким же образом поведение человека может рассматриваться либо как несовершенное средство выражения его внутреннего состояния, либо как языковая деятельность, которая вполне самостоятельна и не нуждается в духовной субстанции. Психология и психологически ориентированная философия придерживаются первой точки зрения, несмотря на то, что весь процесс употребления языка говорит совершенно об обратном. Витгенштейн убежден, что понимание — это языковая игра, которая предоставляет правила для того, в чем оно выражается — поведения. Он сравнивает процесс понимания с игрой в шахматы: ссылка на внутренний процесс понимания так же несостоятельна, как и заявление о способности играть в шахматы — доказательством может стать только сама игра. Раскрыв ранее ошибочность референциальной концепции языка Августина, отождествлявшей значение слова с предметом, Витгенштейн во второй части "Ф.И." показывает, что значение также не может поставляться сознанием: "Значение слова — это не переживание при его выслушивании или же произнесении, а смысл предложения не комплекс таких переживаний". Отбросив объект и субъект как корреляты значения, Витгенштейн тем самым освобождает язык от традиционной роли посредника между мышлением и реальностью, превращая его в единственно возможную сферу философских исследований. Глава VII содержит ряд известных высказываний Витгенштейна по поводу обманчивой картины, которую создает язык, порождая философские проблемы. Витгенштейн признает, что создание картин — это неизбежное зло, неустранимая характеристика языка, которая обязательно должна приниматься в расчет при попытках прояснения смысла высказываний. Опасность картины состоит в том, что она выглядит как действительное объяснение происходящего в языке, порождая нежелание проводить более глубокие исследования: "Она уже указывает нам определенное применение. Таким образом, она берет нас в плен". Понятие картины, которое широко используется в "Ф.И." для обозначения некритического созерцательного подхода к языку, включает в себя не только философские, но и обыденные представления о языке. Это значит, что Витгенштейн отнюдь не идеализирует повседневность и рассматривает ее не как отправной пункт философии, а как цель, результат, к которому она должна стремиться. Главы VIII—X рассматривают картины, связанные с ощущениями, чувствами и психологическими состояниями, которые определили многие философские представления. Теории чувственных данных, ментальных актов, рефлексии и интроспекции основаны на принятии обманчивых картин языка, которые постоянно разделяют чувственное и умопостигаемое, внешнее и внутреннее, субъективное и объективное. Как и в предыдущих разделах Витгенштейн показывает на примерах, что описания внутренних состояний имеют различный смысл в различных контекстах, т.е. не являются в действительности указаниями на психические состояния: "Описание моего душевного состояния (страха, например) — это действие, осуществляемое мною в каком-то особом контексте". Поэтому бесполезно пытаться проводить рефлексию или интроспекцию для того, чтобы уловить состояние души в момент произнесения высказывания. Этот аргумент Витгенштейна ярко демонстрирует несостоятельность течений, которые рассматривают язык на основе теории субъекта. Обращение внутрь сознания способно обнаружить там те же высказывания и контексты, что и в повседневной речи, подчиненные таким же объективным правилам. Выражение "я верю...", которое анализируется далее и которое станет одной из центральных тем трактата "О достоверности", используется представителями некоторых течений, в частности реализмом Мура, как способ опровержения идеализма. Рассматривая применение этого выражения, Витгенштейн показывает, что оно всегда используется в качестве предположения, а не утверждения чего-то. Тем более, это выражение не является утверждением или доказательством какого-либо факта. От рассмотрения выражений боли, страха, веры Витгенштейн переходит к предложениям, описывающим видение или восприятие. Таким образом, Витгенштейн последовательно анализирует классическую лестницу теории познания, которая основана на иерархическом различии состояний сознания. Одиннадцатая глава второй части несет в себе особую смысловую нагрузку, т.к. анализирует целый ряд важнейших понятий и проблем, связанных с понятиями восприятия, знания, интерпретации, внутренней речи. Витгенштейн рассматривает проблему устойчивости значения как употребления в языковых играх. Пример рисунка, который, в зависимости от способа рассмотрения может выглядеть как заяц или утка, призван показать, что смена контекста способна полностью изменить смысл вещи. Витгенштейн указывает, что предложения восприятия не являются описанием психологических процессов, а представляют собой контекстуально обусловленные действия в рамках языковой игры. При этом процесс восприятия не является интерпретацией, как это пытаются представить некото-

1168

рые современные течения. Интерпретацией могут называться лишь те случаи, где выдвигаются гипотезы

или возможно сомнение. Видение зайца-утки или треугольника в качестве геометрической фигуры, отверствия, горы в каждом случае не оставляет места для сомнений и гипотез. Интерпретация не носит тотального характера и уж тем более она не является результатом актов сознания. Рассмотрение восприятия в качестве внутреннего процесса порождает те же противоречия, что и в случае признания возможности приватного языка. На конкретных примерах Витгенштейн показывает, что психологическое объяснение является излишним и несостоятельным теоретизированием, основанным на понимании языка как внешней оболочки ментальных процессов. Смена аспектов восприятия, при которой вещь начинает видиться по-иному, является сменой языковых контекстов, т.е. процессом, подчиненным внешним, объективным правилам. Даже внутренняя речь, которая рассматривалась в классической философии как главное подтверждение истинности теории субъекта, рассматривается Витгенштейном как то, что подчинено внешним критериям: "Тесное родство "внутренней речи" с "речью" как таковой проявляется в возможности высказать громко то, что говорилось про себя, а также во внешних действиях, *сопровождающих* внутреннюю речь". Таким образом, внутренняя речь оказывается частью языка, которая отнюдь не обладает привилегированным статусом и подчинена тем же правилам, что и обычные высказывания. Кроме того, наличие внутренней речи, как указывает Витгенштейн, не является доказательством наличия некой особой области познания — субъекта, когито, духовной субстанции. Бессмысленно применять познавательные категории, включая слово "знание", в отношении собственных мыслей, т.к. знание предполагает возможность сомнения. Сомнение можно испытывать по поводу мыслей другого человека, и следовательно, знать их: "Правильно сказать "Я знаю, что ты думаешь" и неверно "Я знаю, что я думаю". (Целое облако философии конденсируется в каплю грамматики.)" Ключевое для западной философии понятие субъекта, как показывает Витгенштейн, является лишь грамматической ошибкой, результатом использования некоторых выражений в неподходящих для них контекстах. "Ф.И." оказали огромное влияние на развитие аналитической философии в целом и сразу же стали новой культовой книгой лингвистической философии, подобно тому, как "Логико-философский трактат" стал до этого ключевым текстом неопозитивизма. Огромное количество интерпретаций "Ф.И." показывает, что многие моменты поздней философии Витгенштейна остаются неясными, либо воспринимаются неоднозначно. Вся современная аналитическая традиция так или иначе определяется идеями "Ф.И.", с момента публикации которых начинается отсчет постпозитивизма. Лингвистическая философия Д.Остина, научный реализм Куайна, неопрагматизм Патнэма и Рорти — таковы лишь немногие известные фигуры, испытавшие непосредственное влияние этой книги. С середины 1960-х Витгенштейн, который всю жизнь писал по-немецки, благодаря "Ф.И." наконец-то получает признание и в Германии. Популярность "Ф.И." среди представителей неаналитических течений обусловлена тем, что философия языка позднего Витгенштейна используется немецкими философами как источник свежих идей для обновления исчерпавших себя трансцендентально-феноменологических концепций. Новый импульс, который эта книга придала современной философии, отнюдь не отражает тех пессимистических настроений в отношении будущего философии, которые Витгенштейн неоднократно выражает в тексте. Как и в случае "Логико-философского трактата", этическая направленность которого была забыта, "Ф.И.", задуманные Витгенштейном как провозвестник конца философии, преимущественно воспринимаются лишь как источник новых концепций языка, значения и сознания.

А.В. Филиппович

ФИХТЕ (Fichte) Иоганн Готлиб (1762—1814) — один из виднейших представителей немецкой трансцендентально-критической философии; родился в семье ткача, учился в Йене,

ФИХТЕ (Fichte) Иоганн Готлиб (1762—1814) — один из виднейших представителей немецкой трансцендентально-критической философии; родился в семье ткача, учился в Йене, затем в Лейпциге на факультете теологии. В 1792 под влиянием идей Канта пишет "Опыт критики всяческого откровения", в которой пытается применить основные принципы критической философии к теологии и позитивной религии. Вышедшая анонимно, эта работа была ошибочно принята за труд Канта, и Ф. сразу же стал автором всеми признанного труда. В 1794—1799 Ф. — профессор Йенского университета, который он оставляет из-за так называемого спора об атеизме. С 1800 Ф. в Берлинском университете, с 1810 — он его первый избранный ректор. В этот трудный для немцев период военных поражений Ф. много занимается общественно-патриотической деятельностью, пишет знаменитые "Основные черты современной эпохи", "Речи к немецкой нации" и др., в которых призывает народ к единству и сплочению во имя будущего, а также намечает ряд радикальных реформ в области воспитания и образования. Путь от Канта к Ф. можно рассматривать как логически закономерный процесс имманентного развития критической философии, а учение Ф. — как единственный в своем роде возможный вариант этого развития. Ф. во многом опирался при этом на идеи ближайших последователей

Канта — К.Л.Рейнгольда, показавшего своей "элементарной философией", что учению Канта не достает подлинного фундамента в виде единого исходного принципа, выражающего очевидный при посредстве одной голой рефлексии факт сознания; И.Шульце и Маймона, резко выступивших против материалистичес-

кой нагрузки кантианства в виде идеи о "вещи в себе". Таким образом, обоснование и развитие критической философии с необходимостью предполагало: а) дедукцию ее основных положений из одного единственного принципа в противовес кантовскому гносеологическому дуализму, признававшему, с одной стороны, "вещь в себе", а с другой — "чистый разум"; б) элиминацию материалистического остатка в виде "вещи в себе", что неизбежно вело к созданию чисто идеалистической философской системы, в которой объект познания должен был стать всецело продуктом самого сознания. В своем трактате "О понятии наукоучения или так называемой философии" (1794) Ф., как и Кант, пытается обосновать возможность философии как науки и, более того, как фундамента всего научного знания. Он считает это возможным при соблюдении следующих двух условий: а) философия, как и наука в целом, должна представлять собой систему; б) она должна покоиться на одном единственном, абсолютно достоверном принципе, невыводимом из какого-либо другого положения и лежащем в основе гармонической связи всего ее системного целого. При этом, по мнению Ф., система должна быть замкнутой, или иметь структуру круга, ибо движение в сторону завершения есть в то же время возвращение к первому положению, но уже как к последнему ее результату. Таким образом, по Ф., становится доказанной очевидность самой этой системы. Наука, занимающаяся проблемами достоверности первого принципа или основоположения и непосредственно вытекающих из него положений, а также выявлением способов их связи, и есть, по Ф., "наука о науке вообще" или наукоучение. Такой наукой об основных условиях всякого знания, о его содержательных и формальных аспектах и является, по Ф., философия, которая по сути и есть наукоучение. В своем "Первом введении в наукоучение" (1797) Ф., под влиянием Канта, противопоставляет свою философию как критическую, как философию свободы — различного рода догматическим системам, устанавливавшим зависимость человека от объектного мира. В поисках оснований знания (или, по Ф., опыта) философия должна сделать выбор в пользу идеализма, на стороне которого, по мнению Ф., самостоятельность Я, свобода. На стороне же догматизма — самостоятельность "вещи в себе", по отношению к которой субъект выступает только как следствие некоей независимой от нас причины, в роли несвободного существа, пассивного продукта мира вещей. Так Ф. находит единственно возможную точку зрения своего наукоучения — идеализм и его исходный принцип — интеллигенцию в себе (как представление о вещах, или сознание). Из этого принципа он объяснит затем весь опыт как систему необходимых представлений. При этом он понимает сознание как производящее основание, как деятельностный принцип, проясняя тем самым основные задачи наукоучения как поиски основ опыта из происходящего в самом сознании вследствие свободного акта мышления. Так, деятельностно-практическое отношение к миру становится у Ф. предшествующим теоретически-созерцательному отношению: сознание здесь не дано, а задано, порождает себя, а очевидность его покоится не на созерцании, а на действии. Поэтому первым основоположением его наукоучения является не просто тезис о том, что "Я есмь" (т.к. все факты эмпирического сознания говорят за то, что все полагается в нашем сознании, то как может что-нибудь полагаться в нем, если сначала не положено само это Я), а "Я полагает само себя". С этого деяния и начинается знание, соответственно, наукоучение начинается с усмотрения этого деяния. Познать действие, по Ф., и значит его произвести. Положение о том, что "Я полагает само себя, свое собственное бытие" означает, согласно Ф., то, что в этом акте индивид порождает свой собственный дух, свою свободу. Это самоопределение предстает в философии Ф. как адресованное субъекту нормативное требование, к которому субъект должен вечно стремиться. "Воздвигни свое Я, создай себя!" — вот с чего начинается философия Ф., для которого субъективный идеализм стал единственно возможным подходом для обоснования единства познания и деятельности, самостоятельности и свободы человеческого Я, бытие которого целиком выводится из деятельности самого субъекта. В этом плане многие крайние абстракции фихтеанской дедукции становятся вполне переводимы на язык реальных проблем и актуальных задач его времени, ибо та свобода, к которой так стремились все передовые силы эпохи Просвещения, утверждается в философии Ф. в качестве неотъемлемого атрибута человеческого Я. Признавая первичность самосознания как мышления, направленного на себя, Ф. элиминирует таким образом дуализм Канта и из принципа практического разума — свободы — пытается вывести разум теоретический — природу. Вопрос о том, как из самосознания "Я есмь Я" можно вывести весь сущий мир, как из круга саморефлексии выйти к другому, приобретает чрезвычайно важное и логически необходимое в его философии значение. Решение его предполагает обращение ко второму основоположению наукоучения: вместе с самосознанием "Я есмь Я" полагается

1170

и противоположное ему "не-Я не есть Я" или "Я полагает не-Я". Сосуществование этих противоположностей в одном Я с необходимостью предполагает ограничение ими друг друга или их делимость, вследствие которой и становится возможным требуемое Я объединение Я и не-Я, которые полагаются неким третьим, обеспечивающим единство противоположностей. Это третье тоже Я, но Я неделимое, абсолютное. Это Я противопоставляет в Я делимому Я делимое не-Я. Так в философии Ф. вводятся два по сути различных Я, из которых одно оказывается тождественным индивидуальному сознанию, а другое — абсолютному Я. Они то совпадают, то совершенно распадаются, составляя своеобразное ядро всей диалектики Ф. как движущего принципа мышления. Из третьего основоположения наукоучения Ф. выводит затем все остальные производные и осуществляет деление своей философии на практическое и теоретическое наукоучение. Так как Я и не-Я полагаются оба через Я в Я, то их объединение есть одновременно их обоюдное ограничение, в

котором имманентно содержатся два действия: не-Я ограничивается через Я и Я ограничивается через не-Я или, иначе говоря, Я определяет не-Я и не-Я определяет Я. В том случае, когда Я определяет не-Я, т.е. поступает, действует, полагает не-Я как определенное через Я, это последнее полагает себя как практическое Я. Именно на этом положении Ф. строит свое практическое наукоучение. Если же Я определяется через не-Я, т.е. нечто противостоит Я, Я имеет объект, оно есть теоретическое (представляющее) Я, оно полагает само себя как определяемое через не-Я, и на этом основывается теоретическое наукоучение. Оба они представляют собой два координированных ряда, образующих вместе одно целое, т.к. реальность не-Я может быть уяснена только из теоретического Я, а необходимость последнего — только из практического Я, ибо деятельность субъекта не исчерпывается у него отражением, познанием: Я прежде всего действующее; теоретическое же Я — всего лишь условие, предварительная ступень этого действия. Вся сфера независимых от него объектов выступает в теоретическом сознании "только как продукт бессознательной деятельности и полагаемых ею ограничений". Полагание этих ограничений, как и теоретическое Я в целом, необходимы для практического Я, ставящего себе цели и реализующего их. Так деятельность Я становится самодостаточной, абсолютной деятельностью, которая сама обеспечивает себя задачами, хотя и делает это совершенно бессознательно. Ф. постоянно подчеркивает, что то Я, которое ставит "препятствия" и то, которое их преодолевает, не знают друг о друге. Мир, природа порождаются бессознательной деятельностью абсолютного Я, но при этом они не являются чем-то самодостаточным: природа, по Ф., есть всего лишь препятствие для преодоления его практическим субъектом, который тем самым, не осознавая, все больше приближается к тождеству с самим собой. Идеалом этого движения становится совпадение индивидуального и абсолютного Я и осознание таким образом производного характера всей предметной сферы человеческой деятельности как отчужденной от субъекта и выступающей в качестве внешней по отношению к нему. Хотя полное достижение этого идеала является, по Ф., в принципе невозможным, ибо оно привело бы к прекращению абсолютной человеческой деятельности. Социально-исторические взгляды Ф. претерпевают своеобразную эволюцию — от идеалов Великой французской революции к идее национального патриотизма и национальности как коллективной личности. В своей философии истории он рассматривает развитие общества как процесс перехода от бессознательного господства разума через всеобщее падение нравов к сознательному царству разума. Место и значение Ф. в истории философии определены его вкладом в развитие критической философии после Канта, поставившей своей задачей изучение фундаментальных основ человеческого Я, субъекта как активного творческого начала. Это критическое самопознание нуждалось в систематическом завершении и последовательном развитии из единого принципа, что и было сделано Ф., который осуществил реформу критической философии и определил основную цель и направление ее дальнейшего развития. Философия Ф. оказала большое влияние на развитие немецкой классической философии в лице Шеллинга, наметившего выход из области теории познания в область философии природы, как необходимой ступени развития самого духа, и, отчасти — Гегеля. (См. также **Наукоучение, Не-Я.**)

Т.Г. Румянцева

ФИШЕР (Fischer) Куно (1824—1907) — немецкий историк философии 19 в.,

ФИШЕР (Fischer) Куно (1824—1907) — немецкий историк философии 19 в., профессор (с 1872), создатель фундаментальных трудов по истории древней и особенно новой философии, работы которого стали классическим образцом воссоздания развития философского процесса. Находясь всецело под влиянием гегелевских "Лекций по истории философии", главной идеей которых было представление о преемственности в развитии философских учений, Ф. поставил своей целью наиболее адекватную реализацию этой идеи в новых культурно-исторических условиях второй половины 19 в. Отказавшись от ряда крайностей своего великого предшественника, пытавшегося чисто умозри-

тельным путем сконструировать грандиозную панораму целостного историко-философского развития, Ф. осуществил эту задачу, максимально опираясь на факты и саму имманентную логику истории. В основу собственной историко-философской концепции Ф. кладет идею о единстве индивидуального философского развития мыслителя и философского сознания человечества. Так как история была представлена Ф. по аналогии с человеческой жизнью, то, соответственно, и этапы произведения историей философских систем оказались тождественны фазам человеческого индивидуального сознания. При этом Ф. допускает, что философия идет в своем развитии закономерно от системы к системе, строго необходимо и всегда совпадая с той ступенью, на которой она находится в данный момент. Такое отождествление философии с ее позднейшей системой не означает, однако, по Ф., что философия может быть исчерпывающе представлена исключительно одной системой; даже в самом последнем философском учении могут наличествовать ограничения, накладываемые конкретно-исторической ситуацией. Как и Гегель, Ф. резко критически относится к попыткам противопоставления друг другу истории философии и философии, из которых первая воспринимается им исключительно как процесс сменяющих друг друга отдельных воззрений и мнений, а последняя полагается как познание истины, которая всегда единственна и неповторима. Возможности

преодоления разрыва между ними Ф. усматривает в единственно возможном, адекватном понимании природы самой истины, которая видится ему как процесс, имеющий свою историю. В этом плане развивающийся человеческий дух, закономерно проходящий ряд ступеней в процессе своего познания, берет на себя роль синтеза истории философии и философии. Отсюда Ф. делает вывод о том, что сама философия, как процесс самосознания человеческого духа, может быть только историей философии. Таким образом, Ф., как и Гегель до него, отождествляет историю философии с собственно философией, а историко-философский процесс становится в его понимании органической частью философского. Особую специфику работам Ф. по истории философии придает глубоко трепетное отношение к индивидуально-личностной компоненте историко-философского развития. Большую роль в его произведениях занимают попытки постичь жизненный путь того или иного мыслителя, особенности черт его характера и их влияние на постановку и решение самых сложных философских проблем. Такая герменевтика внутреннего мира позволяет ему выявить тесную связь между философским учением и его создателем. Главный труд всей жизни Ф. — его десяти томная "История новой философии" (1897—1904), посвященная учениям, жизни и деятельности Декарта и Спинозы, Лейбница и Канта, Фихте и Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра. Ее наиболее полный перевод на русский язык был осуществлен в 1901—1906. С 1994 попытка переиздания классического труда Ф. возобновлена.

Т.Г. Румянцева

ФЛОРЕНСКИЙ Павел Александрович (1882— 1937) — русский философ, ученый-энциклопедист

ФЛОРЕНСКИЙ Павел Александрович (1882— 1937) — русский философ, ученый-энциклопедист. Учился на математическом отделении физико-математического факультета Московского университета (1900—1904). Параллельно с занятиями математикой и физикой изучал философию на историко-филологическом факультете. В 1904 поступил в Московскую Духовную академию, где в 1908 утвержден в должности и.о. доцента по кафедре истории философии (преподавал здесь по 1919). В марте 1906 в храме Московской Духовной академии по поводу казни лейтенанта Шмидта произнес проповедь "Вопль крови", за что был арестован и заключен в Таганскую тюрьму. В 1911 принял сан священника, не занимая приходской должности. В 1914 защитил магистерскую диссертацию "О духовной истине. Опыт православной теодицеи". Утвержден в ученой степени магистра богословия и звании экстраординарного профессора Московской Духовной академии по кафедре истории философии. В 1912—1917 редактировал журнал "Богословский вестник". После 1917 работал ученым секретарем комиссии по охране памятников искусства и старины Троицко-Сергиевой лавры, преподавал в Сергиевском институте народного образования (читал лекции по физике и математике). В 1921 переходит на исследовательскую работу в Главэнерго ВСНХ РСФСР. Ст.н.с. комитета электрификации СССР. В 1921 избран профессором Высших художественно-технических мастерских (ВХУТЕМАС) по кафедре "Анализ пространственности в художественных произведениях". В 1930 назначен помощником директора Всесоюзного электротехнического института по научной части. В феврале 1933 арестован и в июле осужден на 10 лет, выслан по этапу в восточно-сибирский лагерь "Свободный". Осенью 1934 переведен в Соловецкий лагерь. 25 ноября 1937 вторично осужден особой тройкой НКВД по Ленинградской области. Расстрелян. Главные сочинения: "О символах бесконечности" (1904), "Об одной предпосылке мировоззрения" (1904), "Вопль крови" (1906), "Общечеловеческие корни идеализма" (1909), "Космологические антиномии Им. Канта" (1909), "У водоразделов мысли" (1910—1929, не закончена), "Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания" (1913), "О духовной истине" (1913), "Разум и диалектика" (1914), "Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати пись-

1172

мах" (1914), "Смысл идеализма" (1914), "Первые шаги философии. Из лекции по истории философии" (1917), "Об Имени Божиим" (1921) и др. Близость, родство философского творчества Ф. художественной литературе, художественной образности обусловили его эстетизм, своеобразную картинность, фигуративность. ("В философской системе, — писал Ф., — блеснет часто такой глубокий мотив, к ее принятию или отвержению ее, такой луч жизни и улыбка постижения, которые не выразишь ни пером, ни словом. Блеснет же обычно в какой-нибудь подробности, в сочинении нескольких слов, в придаточном, так сказать, предложении, чаще же всего — просто в отдельном термине. И блеснувшее это — часто не только ново, неожиданно и нечаянно, но даже противоречит прямым формальным заявлениям автора системы; однако, будучи в формальном противоречии с ними, одно только и объясняет их, в их совокупности. Непреодолимая уверенность охватывает исследователя, что найдены корни мысли... И теперь ему видно, как заблудились те, кто опирался на формальные декларации мыслителя, и в какие тупики завели эти ложные пути, указанные для профанов, часто чтобы отвести их от сердца мысли".) С другой стороны, мировосприятию Ф. были присущи объектность, естественно-научность, организмичность: даже лики Троицы, согласно Ф., "объектны" относительно друг друга. Реконструкция "общечеловеческого мировоззрения", преодолевающего личностный эгоизм и фундированного постулатом свободы, — несущая конструкция философии Ф. Существование самовольного "посюстороннего" мира с его множественностью вещей Ф. обосновыв-

ваеt именно свободорожденностью. Явление земного мира в качестве "кальки" мира небесного предполагало бы, по Ф., несвободу самого Бога. "Свобода Я — в живом творчестве своего эмпирического содержания; свободное Я сознает себя творческою субстанциею своих состояний, а не только их гносеологическим субъектом, т.е. сознает себя действующим виновником, а не только отвлеченным подлежащим всех своих сказуемых... Я может возвышаться над условиями эмпирического, и в этом — доказательство высшей, не-эмпирической его природы". Бог "творчески обнаруживается" в человеке, а человек в Боге — именно в мистерии свободы. Их взаимное откровение обнаруживается в любви: "познание человеком Бога неминуемо открывается и выявляет себя деятельною любовью..." (Ф.). Поскольку свобода у Ф., таким образом, онтологична, следовательно, по его мысли, свободно и зло. Если свобода человека есть подлинная свобода самоопределения, полагал Ф., то невозможно прощение злой воли, потому что она есть творческий продукт этой свободы. Но если свобода не подлинна, то не подлинна и любовь Божия к твари; если нет реальной свободы твари, то нет и реального само-ограничения Божества при творении, нет "истощания", и, следовательно, нет любви. А если нет любви, то нет и прощения. Ф. изначально и категорически отвергал возможность двуначалия мира. Бог, по Ф., — только любовь, свет и благо. Душа, лишь освободившись от оболочки зла и беззакония вешного мира, осуществляет прорыв к Богу. (Вопрос теодицеи, т.е. оправдания Бога в условиях существующего в мире зла — один из важнейших для Ф.) Проблему того, каким же образом земной мир способен войти в область неизменно благого, если основание этому иррационально и располагается в пространстве веры, Ф. решал через придание особого статуса религиозному опыту, мистическому озарению, которые, в свою очередь, неразрывно завязаны на фундаментальную онтологическую категорию философии Ф. — личность как вырастающую из духа, личность, которая видится там, где, по Ф., "за глазом... действует другой глаз". Великая, свободная личность, распростершаяся над бездной самое себя, по Ф., — это "реальность высшей плотности", идея, око рода ("единого объекта знания"). (По мысли Ф., "конкретная личность... не есть линейный ряд каких-либо душевных процессов, и внутренняя жизнь ее устроена вовсе не так, как бусы нанизаны на нить в ожерелье. Следовательно, и диалектическое развитие мысли не может быть представлено просто одногласием мелодией раскрытий. Душевная жизнь, а в особенности религиозно-упорядоченная жизнь, — есть несравненно более связанное целое, напоминающее ткань или кружево, где нити сплетаются многообразными и сложными узорами. Сообразно с этим и диалектика есть развитие не одной темы, а многих, сплетающихся друг с другом и переходящих друг в друга и снова выступающих. И как в жизни лишь многообразие функций образует единое целое, а не отдельные абстрактные начала, так же и в диалектике лишь контрапунктическая разработка основных мелодий дает жизненно углубляться в предмет изучения".) Род выступает у Ф. как качество ипостаси Божества — единого начала. Лик же человека тем и интересен, что в нем скрывается его идея. Лик увязан и с человеком, и с любой вещью ("лик природы") — все это "мысли Бога". Лик получает личность — родовую жизнь, в лице являющуюся. Личность неисчерпаема, она — идеал человека, предел его устремлений и само-построения. История тем самым обретает собственный смысл в своей предвечности, в приобщенности каждого к ней постольку, поскольку он сознает себя существующим в ней. История у Ф. — "непрерывность предания", хранилищем которого выступает память. Память, согласно Ф., есть деятельность мыслительного усвоения, т.е. творческое

1173

воссоздание из представления, того, что открывается мистическим опытом в Вечности. Не удивительно, что лишь в христианстве с его идеей Богочеловечества стала возможной, по Ф., подлинная история — в своей конкретности так или иначе просвечиваемая Божественным "сращенность бытия". Мир как трагичная борьба и взаимодействие Божественного и человеческого у Ф. всепроникающе символичен, он являет собой процесс кодирования феноменов в ноуменах, внутренних "зраках" вещей. Те закономерности, которые возможно обнаружить в истории, Ф. оценивал так: "История начинается тогда, когда выделяется единичное из общей массы-множественности... а в таком случае здесь нет речи о "законах"... История гласит нам, что есть не везде и не всегда: не генерализует, а индивидуализирует... Если естественно-научное познание экстенсивно, то историческое познание есть интенсивное. Оно идет вглубь, а не вширь, говорит не об общих фактах, а о единичных". Следует проводить различие между социологией и историей. В социологии, по Ф., господствует закономерность. Предвидение известной закономерности не составляет предмет истории. Без внутреннего духовного творчества истории не бывает. Предмет истории всегда составляет нечто новое. Предмет истории — лицо. Таким образом, во взглядах Ф. на историческое познание может быть эксплицирована методологическая установка, во многом изоморфная парадигме историцизма с его пафосом идиографического метода. По схеме Ф. история может восприниматься как особый объект мышления, как свидетельство наличия рефлексии субъекта относительно того состояния (объекта), в котором он был размещен, как отражение возникновения субъект-объектного отношения. Такая история возникает вместе с историками. А история как особый смысл, как человеческая судьба, рождается в процессе мистического переживания-преодоления этого разрыва, когда субъект познания постигает внутреннюю глубину ранее отторгнутого от себя объекта, воссоединяется с внутренними святынями и преданиями путем духовного самопознания. Единение субъекта и объекта как цель и смысл философии истории, постигаемой через мистический опыт, трактовалось Ф. через идею о том, что познание вещей "есть реальное выхождение познающего из себя или — что то же — реальное вхождение познаваемого в познающего, — реальное

единение познающего и познаваемого". Философский разум, таким образом, совмещает у Ф. преобладающую веру в существование абсолютной истины и способность к предельно-скептическому сомнению (состояние "философского вопля"). "Подвиг христианской жизни... — по мысли Ф., — внутренне есть всегда мученичество, ибо есть отрывание себя от сего мира во имя иного мира... Хранение себя от муты есть мученичество как свидетельство самим подвигом жизни о наличии чистых струн... Святой подобен записи слова Божия... Не на коже животных, не на пчелином воске и не на бумаге здесь пишется Откровение Божие, а на еще более изменчивом человеческом сердце... Повторяю, не потому, что святой говорит, он есть свидетель и свидетельство, а потому, — что он есть "святой", потому что он живет в двух мирах, потому, что в нем мы видим воочию чистые струи вечной жизни, хотя и текущие среди наших мутных и земных вод, губящих жизнь". Мучительность этого положения Ф. осмысливал так: "Верю вопреки стонам рассудка, верю именно потому, что в самой враждебности рассудка к вере моей усматриваю залог чего-то нового, чего-то неслыханного и высшего". "Грешным" и "беззаконным" у Ф. выступает готовность разума опираться на самого себя вопреки постулатам веры. Подлинная истина абсолютна и еретические по сути попытки разума имманентно постичь ее должны изживаться на протяжении всей истории как специфическом способе осуществления идеала со-чувствия, со-мыслия человеческого и Божественного. Подобным образом в последнем свободно движется все организменное и телесное. Только при такой со-бытийности, по Ф., Бог воспринимается имманентно-трансцендентным. У Ф. разум являет собой неразрывный объект религиозного восприятия, Истина и Бог едины. Только религия у Ф. "одолевает геенну, которая в нас, и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижут сознание". Но в конкретной практике миротворения это "вместемыслимое" единство многоаспектно: "Бог мыслит вещами", ноумены "проступают" сквозь феномены. В результате субъект разума вкупе с его объектом трансформируется в систему субъект-субъектного отношения через акт познания. Избранный Ф. постигающий метод — диалектика — жизненное и целостное "нарастающее" мышление, фиксирующее подлинные, живые противоречия сущего. Целью этого процесса является полное освобождение духа, а его основания — "формы культа", по Ф., способствуют символизации ноуменов в феноменах и движению исторического в вещах к ипостаси внеисторического. Успех либо неуспех прорыва исторического через вещественное задается степенью причастности или разлада разума и Истины: любая историческая эпоха имеет периоды доминирования "дневного" либо, напротив, "ночного" сознания, когда "душа теряет свое субстанциональное единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний". (Таким образом, по Ф., если истина и существует, то она антиномична, познаваема разумом и даваема интуицией, выступая истиной-дискурсией).

1174

Постижение оснований "дневной философии" предполагает, по Ф., одновременную элиминацию в "Абсолютное Ничто" всех ино-культурных, ино-бытийных возможностей. История, способная очищаться от вешного зла, порождала у Ф. трагичную догадку о том, что история мира, возможно, есть "одна лишь ночь, один лишь страшный сон, растягивающийся в века". Результатом, по мнению Ф., является то обстоятельство, что "в погоне за греховным рационализмом сознание лишается присущей всему бытию рациональности". Идея вещи, высвобождаемая мыслью благодаря формированию "памяти", конституирует имя вещи — "материализацию, ступок благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами". Истина, открываемая в слове, допускает уразумение людьми в форме постижения некоей мистико-магической реальности — имен объектов, которые вместе с этим являют собой сами объекты. (Ср. с "первоявлениями" у Гёте.) "Имена", рассматриваемые Ф. в контексте проблемы универсалий, — "орудия магического проникновения в действительность: зная имя — можно познавать вещь, но они же — сама познаваемая мистическая реальность". По мысли Ф., "философия имени есть наираспространеннейшая философия, отвечающая глубочайшим стремлениям человека. Тонкое и в подробностях разработанное миросозерцание полагает основным понятием своим имя, как метафизический принцип бытия и познания". "Практическим измерением" софиологии Ф. выступило осмысление им места и значимости слова в древней магии и — позже — в молитве. Как отмечал Ф., для древнего мага мир есть "всегда текучее, всегда бывающее, всегда дрожащее полубытие, и за ним, за его — как воздух над землею в жаркий полдень — дрожащими и колеблющимися и размытыми очертаниями чуткое око прозревает иную действительность... все имеет свое тайное значение, двойное существование и иную, заэмпирическую сущность. Все причастно иному миру; во всем иной мир отображает свой отпечаток... Это — бесчисленные существа, — лесовые, полевые, домовые, под-овинники, сарайники, русалки, шишиги или кикиморы и т.д. и т.п., — двойники вещей, мест и стихий, воплощенные и бесплотные, добрые и злые *numina* их. Это — ...ипостасные имена вещей, *nomina* их. Это знамения судеб их, *omina* их. Это — *Numina* — *Nomina* — *Omina rerum*". Маг, с точки зрения Ф., ведает сокровенные имена вещей и оперирует ими, соответственно воздействуя и на сами вещи: это "уже не человек, не просто субъект, для которого мир есть просто объект. Нет тут ни субъекта, ни объекта. Теряется это различие в дружественном или враждебном слитии с природой, в этом объятии или в этой схватке с тайными силами. Он — часть природы, она — часть его. Он вступает в брак с природой, и тут — намек на теснейшую связь и почти неразделимую слиянность между оккультными силами и метафизическим корнем пола. Двое становятся одним. Мысли мага сами собой вливаются в слова. Его слова — уже начинающиеся действия. Мысль и слово,

слово и дело — нераздельны, одно и то же, тождественны. Дело рождается само собой, как плод этого брачного смешения кудесника и природы". В конце 1920-х Ф. проблематизирует слово-речь и слово-имя. "Слово-речь" виделось Ф. так: "Слово кудесника есть эманация его воли: это — выделение души его, самостоятельный центр сил, — как бы живое существо, с телом, сотканным из воздуха, и внутренней структурой — формой звуковой волны. Это — элементарь, — по выражению оккультистов, — особого рода природный дух, изылаемый из себя кудесником... Слово кудесника вечно. Оно — сама вещь. Оно, поэтому, всегда есть имя. Магия действия есть магия слов; магия слов — магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя; вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени. У вещи много разных имен, но — различна их мощь, различна их глубина". "Имя" же, согласно Ф., — "материализация, ступок благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами. И поэтому имя — самый большой, самый чувствительный член человека. Но мало того. Имя есть сама мистическая личность человека, его трансцендентальный субъект... По своему происхождению имя — небесно... В особенности — имена, принадлежащие великим богам, теофорные, т.е. богоносные имена, несущие с собою благодать, преобразующие их носителей, влекущие их по особым путям, кующие их судьбы, охраняющие и ограждающие их". По мысли Ф., хотя научное познание (своеобразный "брак" человека и природы) суть способность к воспоследующему производству постигнутого нами, подлинны смыслы жизни схватываются даром, но при этом не подвластны какому-либо тиражированию. Согласно Ф., "отдельные формулы в моем сознании не держатся друг за друга, чаще всего имеют между собой зияющие провалы и противоречат друг другу. Вся совокупность их образует нечто крепкое в силу связи этих словесных формул с духовными средоточиями, относительно которых я и сам не могу сказать, что они такое... Обыкновенно, в какой бы области я не размышлял, мысль шла сама собой и почти без моего ведома, тогда как сознание бывало занято совсем другим, нередко обратным тому, что готовилось на большой глубине. Это была совсем не логическая мысль, а, скорее, присматривание к некоторой новой области, ощупывание ее и внутреннее к ней

1175

приспособление". По Ф., "греховность" истории в потенциальной возможности в ее рамках как отступничества разума от Божественного основания, так и самонадеянного "самоупора человеческого "знание". Важное место во взглядах Ф. занимала софиология. В трактовке всеединства и Софии Ф. расходился с В.Соловьёвым, строя учение о Софии на материале православной церковности (иконописи, литургики и др.), а явления эмпирической реальности и самую материю мира, вещество трактуя не отъединенными от смысла, а выражающими его, духовно значимыми и ценными. Характерными чертами религиозно-философской мысли Ф. являлись тяга к платонизму и к духовному строю греческой античности; тенденция к максимальному сближению эллинского и православного духовных стилей; "конкретность" — неприятие спиритуализма и отвлеченной метафизики, стремление дополнить религиозно-философские тезисы экскурсами в различные области знания; интеграция идей и методов современного ему естествознания в рамки религиозного мировоззрения. Метафизика Ф. ("конкретная метафизика") — это "метафизика всеединства" на новом этапе, обогащенная феноменологическим методом исследования и рядом выдвинутых Ф. идей философского символизма и семиотики. Ее задача — выявление первичных символов, базисных духовно-материальных структур, из которых слагаются различные сферы реальности и в соответствии с которыми организуются различные области культуры. В социально-политической области Ф. был убежденным сторонником монархии: "...Самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт, — милость Божия, а не человеческая условность, так что самодержавие Царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из вне-религиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу". Ф. был убежден, что подобно тому как дьявол — обезьяна Бога, кроме истинных единоначальников существуют "суррогаты такого лица" (Муссолини, Гитлер и др.). Подлинная же власть, по Ф., должна быть осенена свыше: она не должна быть результатом человеческого выбора, право на истинную власть — "нечеловеческого происхождения" и заслуживает "названия божественного". [См. "Столп и утверждение истины" (Флоренский).]

А.А. Грицанов

ФЛОРЕНТИЙСКИЙ ПЛАТОНИЗМ — направление философской мысли эпохи Ренессанса,

ФЛОРЕНТИЙСКИЙ ПЛАТОНИЗМ — направление философской мысли эпохи Ренессанса, связанное с возрождением интереса к философии Платона и ориентированное в этом контексте против схоластики и особенно схоластизированного Аристотеля. Временной период развертывания: 1459—1521. Деятельность Ф.П. носила крайне противоречивый характер: борьба с церковной схоластикой уживалась с поисками новой религии будущего, открывающей путь к подлинной истине. Основателем Академии Ф.П. стал грек-византиец Плетон (Плифон), активно пропагандировавший идеи Платона для создания новой универсальной религии. М.Фичино (1433—1499) начинает свою деятельность как переводчик текстов Платона, Плотина и Прокла на латинский язык. В собственном сочинении "Платон. Теология о бессмертии души" (1469—1474) и др. разработал учение, представляющее

собой творческое переосмысление идей неоплатонизма с добавлением мистических учений поздней античности. Бог рассматривался как бесконечное высшее существо, деятельность которого порождает мир вещей в процессе поспешного творения. Мир состоит из ряда ступеней, среди которых ниже всего располагается безжизненная пассивная материя, затем идет разумная душа, ангелы и Бог. Интересны рассуждения Фичино о человеке и его особом месте в мире, о срединном положении души между божественным и материальным. Именно душа, по мнению Фичино, олицетворяет связь между телами в природе, помогая им подняться до ангелов и даже высшего божественного существа. Душа наделена способностью к познанию, благодаря чему все ступени бытия вновь возвращаются в божественное единство. Человек — это микрокосмос, познающий макрокосмос, а способность к познанию представляет собой главное достоинство человека, сливающегося с Богом на высшей ступени познания. Идеи Фичино об историческом характере всех существующих религий и религиозно-философских учений, представляющих собой лишь этапы развития некоей всеобщей, естественной религии, сыграли определенную роль в развитии философии Нового времени. Крупным представителем Ф.П. является П. делла Мирандола (1463—1494), прославившийся главным образом своей речью "О достоинстве человека", в которой он развил и придал новые черты учению о срединном положении человека. Человек — микрокосмос, он соединяет в себе земное, животное и небесное начала, из которых первое состоит из воздуха, воды, земли и огня; животное — тело и пища человека; небесное — его способность к познанию и разум. Глубоко гуманистично звучит идея Мирандолы о человеке как кузнеце своего счастья и будущего ("мы рождены с тем условием, что мы становимся тем, чем мы желаем быть"): он может уподобиться и животному, и стать наисовершеннейшим существом; только от него зависит, опустится ли он до животного или вознесется до божественного. Эти идеи Мирандолы стали своеобразным гимном человеку, в котором слились во-

1176

едино многие особенности ренессансного восприятия гуманистической идеи, перекрещивающейся в его творчестве с мистикой и теологией. Так, изучая европейские и арабский языки, он увлекся каббалой и "натуральной магией", верил в действие в природе сверхъестественных сил и в то, что путем манипуляций с буквами и цифрами можно оказать влияние на сверхъестественное, лежащее в основе всех вещей и предметов. Представители Ф.П. оказали большое воздействие на многих последующих философов — Ф.Патрици, Бруно, а также Спинозу и Лейбница. Своей активной переводческой и издательской деятельностью они значительно расширили истоковедческую базу для ознакомления европейских интеллектуалов того времени с идеями Платона и античного неоплатонизма.

Т. Г. Румянцева

ФОМА АКВИНСКИЙ (Thomas Aquinas) (1225/1226—1274) — средневековый теолог и философ, один из крупнейших представителей схоластики 13 в. Родился в Италии,

ФОМА АКВИНСКИЙ (Thomas Aquinas) (1225/1226—1274) — средневековый теолог и философ, один из крупнейших представителей схоластики 13 в. Родился в Италии, близ Аквино, в семье графа Ландольфо Аквинского. С пяти лет воспитывался в бенедиктинском монастыре, затем учился в Университете в Неаполе. В 1244 Ф.А. постригается в монахи доминиканского ордена ("псов господних"). Изучал богословие в Парижском университете у Альберта Великого. В последствии сам преподавал в Париже, Риме, Неаполе. Доктор теологии (1257). Около десяти лет проводит при папском дворе. Оживление латинского аверроизма (Сигер Брабантский) побудило папу вновь отправить Ф.А. в Парижский университет. Затем Ф.А. возвращен в Неаполь. Во время поездки на собор в Лион заболел и умер. Получил титул "Ангельского доктора" (doctor angelicus). В 1323 причислен католической церковью к лику святых. В 1567 признан "Общим учителем Церкви". Основные произведения: "Философская сумма (об истинности католической веры против язычников)" (1261—1264) и "Сумма теологии" (1265—1273). Ф.А. — основатель особого течения в схолистике, томизма. Первое, что Ф.А. считал необходимым сделать, — трансформировать аристотелевское понимание науки, знания, познания применительно к основной гносеологической проблеме средневековой философии (проблема соотношения веры и знания). Уже в 12 в. начинается бурная переводческая деятельность, в ходе которой Запад знакомится с философией Аристотеля (до этого были известны главным образом его логические произведения). Но знакомство осуществляется прежде всего с арабской интерпретацией Аристотеля, где ведущим авторитетом являлся Ибн-Рушд (Аверроэс). Между тем эта интерпретация не согласовывалась с христианской доктриной. Так, признавалась вечность материи и ее способность порождать формы; единичные вещи рассматривались лишь как косвенный продукт божественного интеллекта; отрицалось индивидуальное бессмертие душ; сущность обладала приматом над существованием. Как известно, у Аристотеля выделяются четыре последовательных ступени: опыт (empeiria), искусство (techne), знание (episteme), мудрость (sophia). Ф.А. всемерно теологизировал последнюю в качестве независимой от других ступеней высшей науки о Боге. Она у Ф.А. целиком зиждется на Откровении. Точнее, у Ф.А. можно выделить три иерархически соподчиненных типа мудрости: мудрость Благодати, мудрость богословская (мудрость веры, использующей разум), мудрость метафизическая. Они различны как формальным объектом, так и характерным для них "светом истины". Для метафизической

мудрости (мудрости разума) формальным объектом является не Бог в сокровенной тайне Его триединства, а бытие. Три первые ступени у Аристотеля, напротив, нельзя было оставить независимыми от высшей мудрости, ибо это могло повести к теории двойственной истины. Поэтому у Ф.А. высшая наука (теология) прибегает к помощи других как служебных в отношении нее — прибегает для разъяснения истин Откровения. Источник всех прочих наук — опыт и разум. Некоторые истины Откровения могут быть доказаны рационально, а некоторые нет. Отсюда Ф.А. выводит необходимость различать теологию сверхъестественную, основанную на истинах Откровения; и теологию рациональную, основанную на "естественном свете разума". Соответственно, в томизме различаются истины *revelata*, которые необходимо были явлены в Откровении и к которым человек собственными силами дойти не мог; и истины *revelabilia*, раскрытие которых не было чем-то необходимым. К последним человеческий интеллект может прийти сам при условии дисциплины и напряженного труда. Все это означает, что имеется какая-то общая сфера между теологией и другими науками. Главный принцип, отстаиваемый Ф.А., — истины науки и истины веры не могут противоречить друг другу. Между ними существует гармония. Мудрость, таким образом, состоит в стремлении постичь Бога, наука же — способствующее этому средство. И хотя человеческий интеллект, по Ф.А., является наиболее слабым на шкале рассудков, это не означает, что он не может быть "судьей самому себе". Другое дело, что такой суд не может считаться высшим судом. Смелость же Ф.А. проявилась в том, что в области философии (естественной теологии) он не принимает авторитет Откровения, Св. Предания, учения св. отцов за исходные предпосылки и безусловные аргументы. В философии как таковой решающим оказывается, согласно Ф.А., интеллектуальное рассуждение. Одна и та

1177

же истина может один раз являться нам как истина веры, а другой раз как истина знания. По проблеме универсалий Ф.А. противопоставляет позиции крайнего реализма, опирающегося на платонизм в его августиновской версии, позицию умеренного реализма, которая опирается на аристотелевский гилеморфизм. По Ф.А., универсалии существуют трояко: в божественном интеллекте до всяких вещей, как архетипы (*universalia ante rem*); в субстанциях или вещах, как их сущность (*universalia in rebus*); в нашем уме, как абстрагированная форма (*universalia post rem*). В онтологии Ф.А. придерживается тезиса о безотносительном примате бытия. Акт бытия (*esse*), будучи актом актов и совершенством совершенств, пребывает внутри всякого "сущего" как его сокровенная глубина, как его подлинная действительность. Эссенциализм Ф.А. считал и философски, и теологически ошибочным. В каждой вещи ее существование несравненно более важно, чем сущность. Ведь именно существование ("действительность всякой действительности") есть то, что связывает существо с Богом. Поэтому в единичных вещах сущность никак не имплицитно существует. Только в Боге сущность и существование не просто связаны, а тождественны. Тем самым, всякая вещь существует не благодаря своей сущности, а через сопричастность акту творения, т.е. воле Бога. Значит, и весь мир — совокупность субстанций — зависим в своем существовании. Таким образом, Ф.А. различает существование самосущностное, безусловное (*ipsum esse subsistens*), и существование случайное, зависимое (*esse contingens*). Для первого *essentia* = *esse*. Ф.А. впервые применяет к Богу аристотелевское понятие *actus purus* (чистое действительное, чистый акт; у Аристотеля означало энергию). Усвоив аристотелевское *actus purus* в качестве базисной характеристики Бога, Ф.А. подчиняет волю в Боге интеллекту. Соответственно он утверждает: "Говорить, что справедливость зависит от простой воли Бога, значит говорить, что воля Божия совершается не в порядке мудрости, а это уже богохульство". (Напротив, у Дунса Скота берет начало выдвижение на первый план элемента динамики в Боге и возвышения воли над интеллектом.) Позже понимание Бога как "*actus purus*" обвинили в отсутствии динамизма; это якобы статичный Бог, а не живой. В самом деле, *actus purus* — чистая актуальность; но как тогда говорить о Боге как живом, если жизнь есть процесс перехода потенциального в актуальное и немыслима без их сепарации? Онтология Ф.А. разрушает "платоновский мир чистых объектов" в пользу мира "экзистенциальных субъектов". Бог творит не сущности, чтобы потом заставить их существовать, но "существующие субъекты, или основания, бытийствующие в своей индивидуальной природе" (Маритен). Ф.А. не просто заимствует, а переосмысливает гилеморфизм Аристотеля в духе креационизма. Материя сотворена. Но будучи сотворенной, она как и у Аристотеля, выступает основой индивидуации, пассивным субстратом, чьи потенции актуализируются формой. Иначе говоря, в материи Ф.А. усматривает не только негативный (отрицание всякой определенности), но и позитивный момент (потенция к определенности). Что касается формы, то Ф.А. различает, с одной стороны, субстанциальную (через нее субстанция как таковая утверждается в своем бытии) и акцидентальную формы; с другой — материальную (имеет бытие лишь в материи) и субсистентную (имеет собственное бытие и деятельна без всякой материи) формы. Так, все духовные существа являются субсистентными формами, хотя и сложными. Чисто духовные — ангелы; в них следует различать сущность и существование. Человеческие души не нуждаются в материи для своего существования, но она нужна им для завершенности специфичного для них рода бытия. Человек, таким образом, обладает двойной сложностью; в нем различаются не только сущность и существование, но также материя и форма. Одна из проблем, с которой сталкивалась схоластика, проблема индивидуации. С одной стороны, субстанциальная форма определяет существенные свойства множества индивидов, с другой — сущность каждого. Но, согласно Ф.А., форма — не единственная причина вещи (в противном случае все индивиды одного вида были бы неразличимы). Принцип индивидуации

можно охарактеризовать так: в духовных существах формы индивидуализируются через самих себя (они не подводятся под *genus*, каждое из них есть отдельный вид, *species*). В телесных же индивидуализация происходит не через их сущность, а через *materia signata* (*materia signata* — в противоположность *materia communis* — количественно ограниченная, принадлежащая определенному индивиду). Отсюда — различие в телесных вещах, так называемый *quidditas* ("quo est"; сущность относится к отдельному существу как его *quidditas*) и *suppositum* ("quod est"), т.е. самого индивида. Кроме того, субстанции рассматриваются Ф.А. сквозь призму категорий потенции и акта (бытия возможного и бытия действительного). Без них нельзя объяснить становление и развитие. Оперативные возможности субстанций определяются их действиями, а они — их предметами. Томистская онтология предстает как восходящая иерархия все более концентрированных и спонтанных субъектов существования. Так мы восходим к наиболее благородному и возвышенному во всей своей природе, к личности. Чем более та или иная форма подобна (причастна) Богу, тем она совершеннее. Иерархия форм позволяет в христианском духе истол-

1178

ковать и аристотелевский перводвигатель, "форму всех форм". Но это подводит нас к выводу о том, что Провидение правит миром. Тем самым Бог ответственен за зло. Чтобы избежать этого, Ф.А. вводит понятие естественных (инструментальных) причин. Бог правит миром не непосредственно, а через эти естественные причины. Так, резец скульптора — инструментальная причина статуи, а сам скульптор — основная (хотя и вторичная, в свою очередь подчиненная причинности архитектора, который строит здание, украшаемое скульптором). В силу сказанного, получает оправдание императив, обязывающий нас к активной деятельности, ибо сам Бог непосредственно не вмешивается в каждое единичное событие. Теодицея Ф.А. противостояла в том числе и ереси катаров, которые рассматривали весь материальный мир как зло. Для Ф.А. зло — это только неполнота добра и лишено самостоятельной реальности. Все сущее как сущее есть благо, и зло существует лишь в благе как своем субстрате (в этом смысле добро есть субъект зла). Мир задуман так, чтобы в вещах существовало определенное неравенство для осуществления всех степеней добра. Именно в силу этого неравенства, позволяющего реализоваться всем степеням совершенства, возможна мировая гармония, которая конкретизируется в универсальной иерархии. Если Бог и является творцом зла, то лишь как наказания, а не как вины. Что существует, есть добро. Но Бог — абсолютная полнота существования; следовательно, Бог — абсолютное добро. Из слов Иисуса Христа ("Я есмь Путь, Истина и Жизнь") следуют фундаментальные "качества" Бога; это так называемые трансценденции, надкатегориальные определения: Единство, Истина, Благо. Они постулируются вместе с самосущным бытием как не связанные (в отличие от категориальных определений) с опытом. При этом Ф.А. подчеркивает тайность не только Бога, но и всей действительности. Поскольку "познание самого субстанциального бытия свойственно лишь интеллекту Бога и превышает возможности какого бы то ни было сотворенного интеллекта, ибо никакое творение не есть свое собственное бытие, но участвует в бытии", нам остается путь аналогии. Так как существование — это самое глубокое в каждой вещи, а Бог и есть источник и причина всякого существования, то Он ближе к нам, нежели мы — сами себе. Таким образом, Ф.А., избегая всякого пантеизма, решает вопрос об имманентности Бога, согласуемой с его же абсолютной трансценденцией. Таинство божественной первопричины в том, что будучи причиной всех причин, она не упраздняет необходимости, но и не отрицает, не уничтожает свободы. По Ф.А., "лишать вещи их собственных действий — это значит препятствовать доброте Бога". По существу, это тезис, отстаивающий "права творения" — без посягательства на "права Творца". Ф.А. отвергает онтологический аргумент. Понятие Бога — самое сложное; не зная всех его признаков, нельзя логически заключать о Его бытии. В принципе Ф.А. признает тройное познание Бога: *cognitio intuitiva* (оно сверхъестественно и уготовано для будущей жизни; это прямое познание Бога *per speciem propriam*); *cognitio per fidem* (через веру); *cognitio per rationem naturalem* (через творение, в свете нашего естественного разума). Естественная теология вообще отправляется от следствий, восходя к причинам. Поэтому все "доказательства бытия Бога" у Ф.А. косвенны и апостериорны, предпочтительнее называть их "путями". Таких "путей" Ф.А. приводит пять; и все они в своей основе имеют финалистский тип мышления. Первый "путь" — от наличия движения в мире к его божественному первоисточнику; второй — от цепи причин в мире к первопричине; третий — от мирской случайности к божественной необходимости; четвертый — от различных степеней совершенства в творении к абсолютному совершенству творца; пятый — от иерархии целей в творении к высшей финальной цели. Вся система этих "путей" или "доказательств" держится на принципе аналогии (все вещи существуют лишь через причастность божественному Бытию и содержит в себе его "отблеск" или "печать"; таково онтологическое основание самого этого принципа). В гносеологии Ф.А. принимает тезис, согласно которому наше познание свой необходимый исток имеет в чувственности. Однако, чем выше духовность, тем выше степень познания. Ангельское познание осуществляется с помощью так называемых присущих понятий; т.е. это умозрительно-интуитивное познание, не опосредованное чувственным опытом. Что касается человеческого познания, то оно, по Ф.А., есть обогащение души субстанциальными формами познаваемых предметов. Но здесь необходимо допустить некое связующее начало, через которое познаваемый предмет как бы "входит" в познающий субъект. Это — "*species*", "презентативные (или познавательные) формы" (их можно рассматривать равно как и модификации души, и как "викарии", посланники объекта). Если угодно, *species* — образ познаваемого предмета, "формальный предмет"

предмета реального, буквального. Именно "познавательная форма" данного предмета "входит" в меня в акте познания. Ф.А. говорит об "импрессивных специях" ("полученные формы", при помощи которых на уровне внешних чувств создаются первоначальные познавательные образы) — и об "экспрессивных специях" чувственного же порядка (после обработки первоначальных образов при помощи внутренних чувств). К внутренним чувствам Ф.А. относит

1179

общее чувство (*sensus communis*), главная функция которого — собирать воедино все ощущения (поэтому оно обладает некоторым разграничительным суждением); пассивную память (*imaginatio sive phantasia*), которая является хранилищем впечатлений и образов, созданных общим чувством; активную память (*memoria, reminiscencia*), функция которой — извлечение сохраненных образов и представлений; инстинкт (*vis aestimativa*), как наивысшую чувственную способность, которую можно даже назвать *ratio particularis* (разум особенный, приложимый к абсолютно единичным существам). Итак, под *species* можно понимать формальный принцип познания, его форму; не столько то, что познается, сколько то, через что познается предмет. Благодаря этому способность познания переходит в акт. Наряду с чувственным *species* Ф.А. пишет и об интеллигибельном. Вслед за Аристотелем он различает пассивный и активный интеллект. До той работы, которую производят внешние и внутренние чувства, интеллект подобен *tabula rasa*. Таким образом, Ф.А. отрицает врожденные идеи и понятия. Зато нам прирождены "общие схемы" (*conceptiones universales*), которые начинают действовать в момент столкновения с чувственным материалом. Они не могут рассматриваться как врожденные понятия, но без них мы вообще не могли перейти к умственному познанию. Процесс перехода образа в понятие предполагает его дематериализацию и обобщение. Этот переход — абстрагирование — совершает актуальный интеллект, в котором Ф.А. также различает "импрессивные специи" (абстрагированные от чувственных) и "экспрессивные специи" интеллектуального порядка. Только благодаря этому из потенциального интеллекта (в который и попадает чувственный образ) возникает понятие. Под *intentio* же понимается результат познавательного акта, внутреннее слово, в котором душа высказывает предмет самой себе. Проще говоря, вначале активный разум извлекает (абстрагирует) интеллигибельный *species* из чувственного; затем (уже пассивно) воспринимает первый и информируется им, познавая предмет по его интеллигибельному бытию. Так получается понятие предмета, носителем которого служит возможный разум. Лишь впоследствии душа познает самое себя, направляя на себя свое мышление. До познания же Бога разум возвышается при помощи умозаклучений (т.е. это не прямое, а косвенное богопознание). Таким образом, Бог познается не первым, а последним. Интеллектуальное познание продвигается от общего к частному, опираясь на некий врожденный *habitus* принципов. Ф.А. говорит о трех умственно-познавательных операциях: создание понятия и задержка внимания на его содержании; суждение (позитивные, негативные, экзистенциальные), или сопоставление понятий; умозаклучение, или связывание суждений друг с другом. Из этих трех операций (созерцание, суждение, рассуждение) европейская культура, по мнению некоторых современных томистов, развивала главным образом именно третью — в ущерб двум первым. В томизме различаются ум (вся сфера духовных способностей), интеллект (способность умственного познания), разум (*ratio*, способность к рассуждению). Отсюда можно вывести требование поворота от рационализма в узком смысле к интеллектуализму. В свете эсхатологической перспективы познания следует упомянуть и знаменитое учение Ф.А. о "*lumen gloriae*", "свете славы". Это то в порядке любовного познания, что позволяет познать нам божественное через реальное участие в Его Природе, которая радикальным образом отлична от духовного строя нашей земной жизни. Как писал Ф.А., "жизнь человека состоит в любви, которая укрепляет его больше всего на свете и в которой он находит самую большую радость". Человек — высшее в ряду телесных созданий. Его отличает от них нематериальная разумная душа и свободная воля. В силу последней он ответственен за свои поступки. Но корень свободы — разум; таким образом, и здесь мы находим примат интеллекта над волей. Поскольку у каждого естества, по Ф.А., только одна субстанциальная форма, конституирующая его, то человек не состоит отдельно из тела и "вложенной" в него души. Душа понимается Ф.А. как субстанциальная форма тела, но она — не личность, а только ее духовная основа. Личностью является весь человек. Поэтому смерть — разрыв, требующий Воскресения. После смерти, таким образом, сохраняется лишь основа личности, но не полная личность (что возможно только после Воскресения). Душа соотнесена к строго соответствующему ей телу (учение Ф.А. о так называемом *commensuratio*, "соответствии"), их единством и конституируется личность. Как чувства (внешние и внутренние) обращены к интеллекту, так страсти (вожделение и пылкость) обращены к воле. Но воля — это не погашение страстей, а их "сублимирование"; чувственные страсти, подчиняясь воле, преобразуются в духовные. Воля же тем более свободна, чем более подчинена интеллекту. Добродетели появляются там, где есть духовные способности — интеллект и воля. Предпринимая анализ поступка, Ф.А. выделяет в нем интенцию (намерение); рассудительность, приводящую нас к практическим суждениям (здесь относится к средствам воли); согласие, дающее разрешение на некоторые из этих суждений, т.е. сам акт воли; свободный выбор. Нет морально безразличных поступков. Интеллект, управляющий волей — практический, а познающий добро (бытие) — спекулятивный. Отсюда — деление добродетелей на моральные и ин-

теллектуальные. Главные интеллектуальные добродетели — познание первых принципов, знание, мудрость; главные моральные добродетели — познание практических первооснов (к ним относятся и естественные права человека), совесть, благоразумие. Если добавить к благоразумию добродетели мужества, умеренности и справедливости, то они дают нам как бы общую структуру нашей моральности. Но совершенное их единство дает только любовь (три богословские добродетели: вера, надежда, любовь). Ф.А. различает справедливость обменную (*commutativa*) и разделяющую (*distributiva*), а также справедливость *humana* (относится к конкретным отношениям между людьми) и *institia legalis* (относится к законам и функционированию институтов). Частная собственность — не одно из естественных прав, но один из первых выводов или следствий из этих прав. Поэтому не всякое лишение собственности есть кража. Человек, далее, есть "политическое животное". Как таковое, он может существовать только в государстве, которое есть бытие логически более раннее, чем его граждане. Государство происходит от Бога и суть его — быть единой направляющей волей. Тем не менее, Ф.А. допускает возможность ниспровержения тирана. Чтобы обойти возникающую здесь трудность (всякая власть от Бога), он вводит различие сущности власти и ее формы (способ правления). Виды государств в зависимости от способа правления — олигархия, монархия, тирания ("демократию" можно рассматривать как разновидность тирании). Наилучшая форма власти сочетает элементы монархические, аристократические и демократические. Ф.А. развивает целую систему права. Оно есть разумное распоряжение подданными, направленное ко всеобщему благу. Вечное право — совокупность общих божественных принципов управления миром. Естественное — совокупность правил вечного права, отраженного в уме человека. Позитивное право — применение принципов естественного права к общественной жизни. Как уже отмечалось, из различия форм, каждая из которых суть подобие Бога в субстанциях, Ф.А. выводит универсальную иерархию бытия. Она является онтологическим основанием иерархии общественного порядка. Каждый, таким образом, должен выполнять определенные функции в составе целого. Следовательно, общественное разделение труда предопределено телеологией божественной деятельности. При трактовке человека с богословской точки зрения надо иметь в виду то, что Ф.А. писал в своей "Summa contra gentiles": "Если богословие занимается существами, то постольку, поскольку оно вкладывает в них известное подобие Божие, и постольку, поскольку ошибка по отношению к ним ведет к ошибке в вещах божественных". Современные томисты усматривают в концепции гармонии веры и разума, ведущей также к гармонии интеллекта и воли, интеллектуальных, моральных и телеологических добродетелей, базу для созидания гармоничной и целостной культуры. В 1879 учение Ф.А. было признано официальной философской доктриной католицизма (Энциклика Льва XIII "Этерни патрис").

Н.С. Семенов

ФОНОЛОГИЗМ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее такое свойство классической культуры, как характерный для нее акцент на вокально-голосовой презентации языка

ФОНОЛОГИЗМ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее такое свойство классической культуры, как характерный для нее акцент на вокально-голосовой презентации языка (см. **Язык**), фундированный базисной для культуры данного типа презумпцией субъекта (см. **Автор**). Согласно видению постмодернистских авторов (Р.Барт, Деррида, Кристева и др.), классическая культура может быть определена как фоноцентричная, т.е. основанная на презумпции неразрывной связи голоса (как естественного репрезентанта естественного языка) и стоящего за голосом значения (как непосредственного репрезентанта десигната и денотата соответствующего понятия), т.е. фактически связи знака (означающего) и означаемого (см. **Знак**, **Означающее**, **Означаемое**, **Трансцендентальное означаемое**). Согласно постмодернистской ретроспективе, собственно традиция философской классики (как и вся классическая традиция западной культуры), пронизанная иллюзией референции, фактически фундирована Ф.: "когда я говорю, ...не только означающее и означаемое кажутся сливающимися в единство, но в этом смешении означающее как бы растворяется, становится прозрачным, чтобы позволить концепту предстать самому таким, каков он есть без отсылки к чему-либо другому, кроме своего присутствия... Естественно, опыт этот — обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая культура или целая эпоха... от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т.д." (Деррида). Именно на основе Ф., таким образом, внетекстовое "трансцендентальное означаемое" становится "последним референтом", так называемой "объективной реальностью", конвенционально якобы предшествующей процедуре означивания (см. **Означивание**), т.е. "семантическим содержанием или формой присутствия, гарантирующей извне движение общего текста" (Деррида). Очевидность данного обстоятельства применительно к традиционной культуре теряется в контексте культуры классической, ориентированной на письменный (точнее — печатный) текст (ср. трактовку европейской классики как "галактики Гуттенберга" у Мак-Люэна и относимый к ней же тезис М.Бахтина о том, что "фонема... уступает свои служебные функции — обозначать значение — ...графеме" — см. **М.Бахтин**).

Однако неочевидность ситуации не меняет ее сути: текст по-прежнему мыслится как предназначенный к прочтению; чтение трактуется как понимание его автохтонной семантики, актуализация соответствующего (автором заложенного) исходного смысла текста, реконструкция означаемого по означающему (см. **Чтение**,

Герменевтика); соответственно, письмо мыслится в этом контексте лишь как языковой симулякр: графический знак, замещающий знак вокальный (см. **Симулякр, Письмо**). Согласно постмодернистской оценке, восходящей к Хайдеггеру ("язык — дом бытия"), фоноцентричная культура (охватывающая в своих границах по иному критерию выделенные традиционную и классическую культуры) в основе своей фундаментально метафизична, — не случайно Деррида связывает в единый мировоззренческо-культурный комплекс (см. **Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм**) фоноцентричность европейской классики и такие ее параметры, как: 1) метафизичность, фундированная презумпцией универсального логоса (см. **Логоцентризм, Метафизика**); 2) онтологичность, проявляющаяся в установке на конституирование универсальных картин бытия (см. **Бытие, Онтология, Тожества философия**); непосредственно вытекающие из них 3) презумпция аутономизма универсума, неизбежно приводящая к идее Бога как финальной детерминанты любого процесса и теологизации культуры в широком смысле этого слова, ибо, согласно оценке Деррида, "эпоха знака, в сущности, теологична" (см. **Гетерономизм, Бог, Теология**) и 4) презумпция телеологичности мирового процесса (см. **Телеология**), а также 5) связанная с ними (выражающая их) семантико-аксиологическая доминанта мужского начала в культуре западного образца. Согласно оценке Деррида, "логоцентристская метафизика, метафизика, детерминирующая, определяющая смысл Бытия как присутствие", могла быть и была конституирована лишь в контексте культуры, фундированной "системой языка, ассоциирующей с фонетически-алфавитной письменностью", и фонетическое Письмо в этом контексте может рассматриваться как "арена великих метафизических... происшествий Запада" (Деррида). В свете радикального постмодернистского отказа от презумпции референции (см. **Пустой знак**), неизбежно влекущего за собой и отказ от метафизического стиля мышления, предполагающего универсализм, логоцентризм и теологичность (см. **Метафизика отсутствия, Постметафизическое мышление, Различия философия, "Смерть Бога", Неодетерминизм**), происходит переосмысление и феномена вокально-голосовой презентации языковых структур, — постмодернистская парадигма фундирована радикальным отказом от Ф. и

фоноцентризма. Это связано с тем, что центральный акцент, применительно к фундаментальным процедурам по отношению к тексту, постмодернизм делает не на чтении, а на письме (см. **Письмо**), ориентированном не на парадигму "тождества", а на парадигму "различия" (не случайно Деррида конъюнктивно объединяет концепты "письма" и "различия" в заглавии одной из своих книг). В данном контексте важно, что за письмом как процессом стоит не Автор (согласно Р.Барту, автор отнюдь не является тем субъектом, по отношению к которому текст мог бы "быть предикатом"), но Скриптор как внепсихологический и личностно не артикулированный носитель языка (см. **"Смерть Автора", Скриптор**). В контексте процессуальности нарратива, т.е. "если о чем-либо рассказывается ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, то есть в конечном счете вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой" (см. **Нарратив**), *"голос начинается от своего источника /выделено мною — М.М./*, для автора наступает смерть, и здесь-то начинается письмо" (Р.Барт). Таким образом, базисным прецедентом языковой презентации в постмодернистском пространстве выступает не речь, непосредственно завязанная на личностно артикулированного субъекта (см. **Анти-психологизм, "Смерть субъекта"**), но как текст (с заглавной буквы — "Текст" — у Р.Барта), понятый в качестве объективированно-безличного пространства операциональных семиотических трансформаций (см. **Текст, Конструкция**). И, согласно деконструктивистской программе Деррида, в этом контексте "грамматология должна деконструировать все то, что связывает концепты и нормы научности с онто-теологией, с логоцентризмом, с фонологизмом" (см. **Деконструкция, Difference**). Таким образом, в свете постмодернистской парадигмы письмо предстает в качестве спонтанной процессуальности, т.е. как *performance* языка: "уже не "я", а сам язык действует, "перформирует"..." (Р.Барт). И бытие языка в целом понимается в этом контексте как письмо, т.е. "жизнь текста", не продуцирующая "деятельностью сознания субъекта — автора или читателя", но предстающая имманентной процессуальностью языка — вне каких бы то ни было личностных проекций и аппликаций (П. де Ман), что отражает фундаментальную установку постмодернистской философии на рассмотрение языка как самоорганизующейся среды. В этом плане любая вербальная процессуальность — это, в итоге, "не правда человека... а правда языка" (Р.Барт), — и Ф. в таком парадигмальном контексте оказывается невозможным, ибо даже голосовая презентация языка лишается прежнего ореола внешней, субъектной детерми-

1182

нации: по оценке Р.Барта, современная лингвистика (см. **Лингвистика**) показала, что "высказывание как таковое... превосходно совершается *само собой* /выделено мною — М.М./, так что нет нужды наполнять его личностным содержанием говорящих". Таким образом, постмодернистская трактовка письма не просто снимает с Ф. традиционный для западной культуры аксиологический акцент, но и разрушает саму возможность семантических оппозиций голоса и взгляда, речи и текста в современном культурном пространстве; и поскольку, согласно постмодернистскому видению, в целом "наша цивилизация, более чем любая другая, является цивилизацией письма" (Р.Барт), постольку в современном культурном пространстве устраняется возможность парадигмального противоречия между "культурой зрения" и "культурой слуха" (см. **Бинаризм**).

**"ФОРМИРОВАНИЕ НАУЧНОГО ДУХА: ВКЛАД В ПСИХОАНАЛИЗ
ОБЪЕКТИВНОГО ЗНАНИЯ" — работа Башляра (1938), центральный труд
первого периода его творчества.**

"ФОРМИРОВАНИЕ НАУЧНОГО ДУХА: ВКЛАД В ПСИХОАНАЛИЗ ОБЪЕКТИВНОГО ЗНАНИЯ" — работа Башляра (1938), центральный труд первого периода его творчества. Во Вступительном слове Башляр вводит отвлеченное понятие: "нормальное и плодотворное действие научного духа". Башляр констатирует, что если наблюдать развитие научного духа, можно заметить, что он характеризуется "рывком от более или менее эмпирического к полной абстракции". По его мнению, абстракция высвобождает дух, облегчает его и придает ему динамику. Конкретный и реальный опыт о феноменах, который у нас есть, оказывается препятствием для их научного понимания. Необходимо постоянное полемизирование по поводу этих представлений, чтобы подняться до абстракции. Сопряженные с этими процедурами научные решения являются лишь критикой спонтанного восприятия. Башляр выделяет три основных этапа в формировании "научного духа": первый период представляет собой "донаучное состояние", протяженностью от классической античности до 17—18 вв; второй период представляет собой "научное состояние" и длится с конца 18 до начала 20 в.; третий период представляет собой "состояние нового научного духа" и начинается в 1905 теорией относительности Эйнштейна. Эти три состояния, согласно Башляру, необходимо соотнести с тремя этапами формирования научного духа: 1) "конкретное состояние", когда духу интересно получить первые изображения феномена; 2) "конкретно-абстрактное состояние", когда к физическому опыту дух добавляет геометрические схемы — абстракция располагается в сфере чувственной интуиции; 3) "абстрактное состояние", "когда дух берется за информацию, намеренно отвлеченную от интуиции реального пространства, намеренно отделенную от непосредственного опыта и даже в открытой полемике — от первичной реальности, всегда загрязненной и всегда искаженной". Башляр не забывает также три различные психологические установки, которые характеризуют историю "научного терпения": 1) "детская или светская душа", которая удивляется малейшему вскрытому феномену; 2) "профессорская душа", догматическая, застывшая в своей первой абстракции, не подвергающая себя сомнению и опирающаяся на ученый авторитет; 3) "душа, страдающая тягой к абстрактному, к выделению квинтэссенции", "больное научное сознание, отданное на откуп вечно несовершенным индуктивным методам, ведущее опасную игру мысли без надежной экспериментальной поддержки". Здесь постановка под сомнение всегда возможна. По Башляру, задача научной философии — провести психоанализ интереса, разрушить любой утилитаризм, как бы завуалирован он ни был, каким бы возвышенным себя ни представлял. Научный дух должен сделать "удовольствие от духовного возбуждения в поисках истины сознательным и активным". По Башляру, любая наука должна сначала отстоять выдвигаемые идеи: эпистемолог должен прежде всего интересоваться теми идеями, которые, мало того, что истинны, должны иметь еще духовное предназначение — давать научное понимание эпохи. Проблема научного знания трактуется Башляром в терминах "препятствий". В познавательном действии, по его мнению, надо обращать внимание на медлительность и разбросанность. Эпистемологические препятствия — это те причины инерции, которые кроются в познаваемом объекте. Познание реального никогда не является стихийным. Оно — тот свет, который всегда высвечивает какую-то часть предмета. По Башляру, "реальное — это всегда не то, что можно было бы принять на веру, а то, над чем можно будет подумать". Башляр показывает, что уже имеющееся знание неизменно является препятствием для научного знания: "Получить доступ к науке — это значит духовно помолодеть, согласиться с резким сдвигом, который должен противоречить прошлому". Наука должна противопоставляться мнению, т.к. мнение мыслит неверно. Оно не думает, а выражает потребность в знаниях. На мнении ничего нельзя строить. Вначале его надо разрушить. Как подчеркивает Башляр, приобретенное знание необходимо всегда подвергать сомнению. При практическом использовании идеи расцениваются неправильно. Надо бороться против "консервативного инстинкта" людей и поощрять их "инстинкт формативный". Причем последний помогает создать себе новые умения. "Хорошо организованной" головы, уверен Башляр, недостаточно. Ее надо постоянно реор-

ганизовывать, в противном случае доступ к ней закроется. "Человек, побуждаемый научным духом, бесспорно желает знать, но знать прежде всего для того, чтобы точнее ставить вопросы". Башляр отличает позицию историка от позиции эпистемолога: факт, неверно истолкованный в свое время, остается фактом для историка и как антифакт — препятствием для эпистемолога. Башляр рассматривает понятие "эпистемологического препятствия" в практике обучения. Башляр констатирует, что мастера, преподающие науки, не знают, что их не понимают. Они считают, что дух начинается как урок, что события и явления излагаются пункт за пунктом. Они не думали над тем фактом, что ошибки подростков часто возникают из уже приобретенных эмпирических знаний. Для ученика работа заключается не в приобретении культуры, а в ее изменении: "Любая научная культура должна начинаться с интеллектуального и эмоционального катарсиса. Затем встает самая трудная задача: призвать научную культуру к постоянной мобилизации, заменить закрытое и статическое познание открытым и динамическим знанием, сделать диалектическими экспериментальные переменные и, наконец, дать разуму стимулы к развитию". Башляр

предлагает построить психологию ошибки в педагогике, но демонстрирует некоторый пессимизм, т.к. у преподавателей нет того чувства, что они могут ошибаться, в основном из-за того, что они считают себя мастерами: "Я никогда в жизни не видел воспитателя, который поменял бы метод". Как полагает Башляр, "в формировании научного духа первым препятствием является начальный опыт, усвоенный до критики и вне ее, а эта критика необходимым образом является составным элементом научного духа". Такая ситуация складывается потому, что критика не могла применяться до тех пор, пока не установился этот начальный опыт. Башляр развивает тот тезис, что научный дух должен формироваться против Природы, против всего того, что как внутри, так и вне нас является импульсом и уроком этой Природы. Научный дух формируется, реформируясь. Понять Природу — значит, по мысли Башляра, сопротивляться ей. Среди факторов, которые противостоят научному духу, можно отметить, по убеждению Башляра, школьные учебники, которые постоянно переиздают, не вдаваясь серьезно в их анализ. Напротив, не хватает настоящих учебников, популяризирующих науку, считает Башляр. Одной из ошибок школьных учебников является желание представить науку органически, как единое целое. Они построены в логическом порядке, запрещающем перескакивать через главы. Но наука вовсе не это. И тем не менее Башляр констатирует, что с 18 в. идет настоящий прогресс в науках и в их преподавании. В 18 в. корни научных книг уходили в повседневность. В качестве примера Башляр приводит книгу аббата Понселэ о громах, которая должна была ответить на вопросы людей того времени, боявшихся молнии и связанных с ней опасностей. В свою очередь, автор научных книг, по мысли Башляра, должен был определить свою позицию относительно власти. Башляр считает, что сегодня все обстоит иначе и прогресс научного духа достиг с тех пор таких высот, что "расстояние от Плиния до Бэкона меньше, чем от Бэкона до современных ученых", в частности в том, что касается автономного характера научного выступления относительно других социальных выступлений. Как полагал Башляр, существовавшая еще в 17 в. донаучная мысль не является "правильной", ибо в официальных лабораториях она была одна, а в школьных учебниках — другая. Проблема 18 в., согласно Башляру, заключалась в том, что, отстраивая науку от жизни, ее проводники отдалялись от смысла проблемы, которая ставилась перед научной мыслью, следовательно, они отдалялись и от нерва прогресса. Свое умозаключение Башляр иллюстрирует примером об электричестве в 18 в. Он размышляет о трудности, которая заключалась в "отказе от живописности первичного наблюдения, в оголении электрического феномена, в освобождении опыта от всего лишнего, от неверных выводов". Эти доктрины были признаком очевидного эмпиризма: "интеллектуальной лени удобно размещаться в эмпиризме, называть факт фактом и запрещать поиск закона". Донаучная мысль не стремится исследовать достаточно описанный феномен. Она ищет не изменение, а разнообразие. Поэтому отсутствует метод. В то же время все интересуются наукой. О ней всюду говорят: считается, что каждый должен ставить эксперименты. Но если наука и приобретает светский характер, то этот факт не превращает мир в ученый город. Светскость не способствует правильному формированию научного духа, считает Башляр. По его мысли, люди 18 в. больше увлекаются постановкой опытов, взрывов, демонстрацией явлений, а не их причинами. Современное обучающееся молодое поколение впадает в ту же ошибку. Они более склонны романтизировать науку как таковую, а не ее законы. "Без придания рациональной формы опыту, который определяет состояние проблемы, без постоянного обращения к четкой рациональной структуре мы позволяем утвердиться подобию неосознанного научного духа, для развенчания которого впоследствии требуется медленный и тщательный психоанализ". Этой опасности неосознанного, по Башляру, могут также подвергаться научные идеи: "Поэтому необходимо оживить критику и столкнуть знание с условиями, которые его породили, постоянно возвращаться к тому этапу зарождения, который соответствует

1184

состоянию наивысшей психической силы, к тому моменту, когда ответ вытекал из проблемы". Чтобы стать рациональным, опыт должен включиться в "игру многообразных доводов". Недостаточно найти причину факта, чтобы все объяснить. Башляр советует остерегаться фактов и доминирования их упрощенных толкований. Свои рассуждения Башляр иллюстрирует пространством рассуждением по поводу алхимии. "Как объяснить то, — вопрошает он, — что эта дисциплина смогла просуществовать с Н по 19 век?" Объяснение этому феномену Башляр видит в том, что не научная цель интересовала данный предмет, а нравственная и воспитательная перспектива, которая и поддерживала ее. В настоящее время ситуация мало изменилась: "Так, в современном классе химии, как в мастерской алхимика, ученик и адепт не являются прежде всего чистыми листами бумаги. Сам предмет не дает им достаточно оснований сохранить спокойную объективность. Наблюдая самые интересные и самые захватывающие демонстрации химических явлений, человек естественным образом всей своей душой отдается желаниям и страстям. Поэтому не надо удивляться тому, что первое объективное знание окажется и первой ошибкой". Философия, по мнению Башляра, требует от науки обобщенности. Но эта наука общности в той мере, в какой она всегда является тормозом опыта, представляет собой крах творческого эмпиризма. Башляр остерегается таких опасных интеллектуальных наслаждений, которые испытывают некоторые ученые, обобщая быстро и легко. Научный дух не должен поддаваться искушению легкости и простоты. Для доказательства данного высказывания, Башляр обращается к исследованию Академией в 1699 понятия сворачиваемости. Оно становится таким общим, что начинают говорить и о сворачиваемости крови, молока, подсолнечного масла, воды. И таким образом скатываются со сворачиваемости до замораживания. В данных обстоятельствах Башляр наблюдает тот

ущерб, который нанесло слишком быстрое применение принципа идентичности: "Позволительно сказать, что Академия, столь легко применяя принцип идентичности к разрозненным, достаточным образом не уточненным фактам, понимала феномен сворачиваемости. Но надо сразу же добавить, что такой способ понимать является антинаучным". Башляр приводит еще один пример ферментации у Макбрайда (1766). Он показывает скачки научного духа, которые были связаны с Л.Пастером, ибо исследование ферментации выводило на ознакомление со своей противоположностью — стерилизацией. Башляр делает вывод: "Объективность заключается в уточнении и в связи признаков, а не в сборе более или менее аналогичных предметов... Сегодня над всем главенствует идеал ограничения: знание, данное без точных определяющих себя условий, не является научным знанием. Общее знание почти неизбежно оказывается расплывчатым". Башляр показал, что привлекательность универсального сбивает нас с истинного пути точно так же, как привлекательность частного. Такое высказывание он подтверждает также изучением губки — это пример словесного препятствия. Здесь еще раз автор разоблачает засилье принципа единого объяснения, порой сведенного к простому изображению, а то и просто к слову Так, губка у Декарта оказывается столь общей эвристической категорией, что уводит его в сплошные дебри "метафизики губки". Башляр предупреждает о двух других препятствиях на пути научного знания: философские системы толкования, обобщенное видение мира, как, например, рассматривалась природа в 18 в., и допущение наличия общей структуры, переносимой из одной области в другую, например аналогии, которые некоторые авторы смогли провести между космологией и структурой металлов. Надо быть очень осторожным, по мысли Башляра, с этими сверхопределениями, которых великое множество в истории формирования научного знания. Среди них можно назвать такие, как естественность, полезность, общая понятность базовой категории (электричество к 1780). Как подчеркивал Башляр, сущностное (или реалистическое) препятствие является одним из самых архаических и, следовательно, одним из самых сложных препятствий, мешающих доступу к научному знанию. Это склад ума, который нацелен на выяснение свойств существ путем постоянного обращения к сущности, другими словами, к "мифу внутреннего содержания" или к "мифу глубинной сути". Центр, сердце является у Башляра очагом постоянного процесса оценки, гласящей: "В сущности есть внутренний мир". Анимистическое препятствие, которому в "Ф.Н.Д." посвящается вся восьмая глава, является тому естественным основанием. Оно заключается в бессознательном навязывании своей любимой модели человеческого тела всем остальным природным явлениям. Башляр показывает, например, как пищеварение управляет историей химических и биологических объяснений. Но миф зарождения еще более неисправимый. "Бытие и обладание — ничто относительно становления". Миф зарождения взаимодействует со всеми научными приемами: так достаточно, чтобы два различных тела вступили в химическую реакцию, чтобы им тотчас же присвоили сексуальную роль. Кислота, например, активна и играет мужскую роль. Основание — пассивное, играет женскую роль. Пусть продуктом является нейтральная соль, это не должно беспокоить здравый смысл, ибо он точно знает только одно положение, отмечает Башляр, разве не говорил Бергаав еще

1185

в 18 в. о "солях-гермафродитах"? Этот перенос полового влечения на объективные факты является постоянным в истории науки, которая вполне серьезно считала, что видит, например, сексуальность у минералов. Причиной тому, согласно Башляру, тот факт, что, человек проецирует себя на природу, видит мир сквозь "призму своей высокой ответственности прародителя и носителя бессознательного". Воспитатели еще более стимулируют эту тенденцию: "Они не ведут учеников к знанию предмета, они ничего не делают для того, чтобы снять сомнения, которые возникают в любом уме перед необходимостью скорректировать свою собственную мысль и выйти за свои рамки, чтобы найти объективную истину". В области качественных знаний имеются многочисленные западни и препятствия на пути формирования научного знания. По Башляру, "мы непременно ошиблись бы, если бы посчитали, что количественному знанию не грозят в принципе опасности, подстерегающие качественное знание. Нельзя согласиться с тем, что величина является объективной, ведь как только мы отойдем от обычных предметов, мы начнем соглашаться с самыми невероятными геометрическими определениями". "Опасными" являются неверные уточнения, экспериментальные ошибки, очарование быстрыми измерениями: "Излишество в уточнении в области количества очень точно соответствует излишеству в живописности в области качества". Если принять, что цифровая точность — это часто бунт чисел, то живописность, как сказал в свое время Бодлер, — это бунт деталей. И в этом можно разглядеть один из самых явных признаков ненаучного духа даже тогда, когда этот дух претендует на научную объективность. Башляр поясняет, что забота о точности приводит некоторые умы к постановке незначимых проблем. Например, отец Мерсен говорит: "Прошу сказать мне, насколько больший путь проделает человек ростом шесть футов головой, нежели ногами, если он совершит путешествие вокруг земного шара". Башляр показывает, что, учитывая неточность знаний того времени о земной окружности, вопрос лишен смысла. Он заявляет, что зрелость любой науки может измеряться техническим способом, который она избирает сама. Использование точной математики оправдывается лишь в определенной сфере проблематики. Последняя глава "Ф.Н.Д." демонстрирует, как научный дух вынужден строиться в виде "совокупности исправленных ошибок", которая предопределяет психоанализ нашего интеллектуального поведения и позволяет в конце концов прийти к настоящей этике рациональности: "Давайте вместе порвем с гордыней общей достоверности, с корыстолюбием частной достоверности и

совместно приготовимся к тому интеллектуальному аскетизму, который подавляет любую интуицию, замедляет любое предвещие и защищает от умственных предчувствий. И в свою очередь, шепнем на ухо всей интеллектуальной жизни: ошибка, ты не являешься злом". Речь идет, по мысли Башляра, вовсе не об отказе от эмоциональности, а о критическом взгляде на свою интеллектуальность с тем, чтобы бороться с собой, думать своей собственной головой и постоянно обращаться к жизни, сочетая интерес к ней с интересом к духу. Здоровый научный дух должен отдавать предпочтение новому вместо старого, непрерывной культуре вместо приобретенной уверенности и менять традиционные общественные интересы. В школе науки можно любить все, что разрушаешь. Мы продолжаем прошлое, отрицая его. Мы почитаем своего учителя, противореча ему. Поняв, наконец, что научный дух выковывается лишь "перманентной школой", мы сможем построить мир, принцип которого "общество для школы, а не школа для общества". Башляр создает историю наук "в обратном направлении". Этой историей он показывает, как дух увязает в препятствиях, которые воздвигает его бессознательное. По мнению Башляра, исходить из настоящего — значит прояснить прошлое. Если мы хотим двигаться вперед, надо вернуться в прошлое, чтобы посмотреть, как были преодолены препятствия, стоявшие на пути знания, и вернуться в настоящее с выводами этой исследовательской работы. Башляр описал трудности, с которыми сталкивается человек на пути овладения научным духом, который позволил науке добиться столь выдающихся успехов в 20 в.

А.А. Грицанов

ФРАНК Семен Людвигович (1877—1950) — русский философ.

ФРАНК Семен Людвигович (1877—1950) — русский философ. Учился на юридическом факультете Московского университета. За участие в студенческих волнениях после ареста выслан из Москвы. Уехал в Германию. В это время познакомился со Струве, определившем во многом круг первоначальных теоретических интересов Ф., воспринявшего идеи "легального марксизма" и увлекшегося социологией. В 1901 вернулся в Россию и сдал выпускные экзамены в Казанском университете. Занимался переводами, часто выезжал за границу, участвовал в первом съезде Конституционно-демократической партии. В это время началось становление Ф. как самостоятельного мыслителя. С 1905 обосновывается в Петербурге, где совместно со Струве редактировал еженедельник "Полярная звезда", сотрудничал в журналах "Новый путь" и "Вопросы жизни", входил в редколлегию "Русской мысли" (с 1906, когда владельцем и главным редактором журнала стал Струве). С 1912 — приват-доцент Петербургского университета. В 1917—1921 профессор и декан исто-

1186

рико-философского факультета Саратовского университета. В 1921—1922 — в Москве, работает в Академии духовной культуры (созданной Бердяевым), избирается членом "Философского института", выделившегося из Московского университета. В 1922 высылается из России. Ф. участвовал в издании всех трех книг — "манифестов" первой четверти 20 в.: "Проблемы идеализма" (1902, где опубликовал программную для него статью "Фр. Ницше и этика любви к дальнему"), "Вехи" (1909), "Из глубины" (1918). Это был период резкого разрыва Ф. с увлечениями юности (как с марксизмом, так и с социологией), поворота к идеализму, увлечения религиозной проблематикой. Доминирующее духовное влияние на Ф. этого периода оказала философия всеединства В.С.Соловьева, он выступил одним из основных деятелей "русского религиозного ренессанса". Основной круг интересов этого периода — гносеология, логика, методология, создание собственной концепции познания. Переосмысление опыта революции и вынужденной эмиграции окончательно предопределили поворот Ф. к метафизике человеческого существования, религиозной проблематике и уход от проблематики социальной. В это время он пишет ряд работ, придавших завершающую целостность его философии. Многие его идеи этого периода близки философии Н. Гартмана и Хайдеггера. Из русских философов наибольшая близость позиций в этот период обнаруживается у Ф. с Н.О.Лосским. Внешняя канва жизни Ф. в эмиграции отмечена преподаванием в Берлинском университете и Религиозно-философской академии (основанной Бердяевым) до запрещения преподавания, работой в Русском научном институте (до его закрытия в 1932), сотрудничеством в научных журналах, участием в работе Всемирного философского конгресса в Праге (1934). С 1937 по 1945 Ф. жил во Франции, с 1945 — в Великобритании. Широко цитируется в литературе оценка, данная Ф.Зеньковским: "По силе философского зрения Ф. без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, — не только среди близких ему по идеям... Я без колебания должен сказать, что считаю систему Франка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии". Основные этапные работы Ф.: "Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд" (1900), "Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры" (1910), "Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания" (1915), "Душа человека (Опыт введения в философскую психологию)" (1917), "Очерк методологии общественных наук" (1922), "Крушение кумиров" (1924), "Живое знание" (1923), "Духовные основы общества" (1930), "Непостижимое" (1939), "Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии" (1949), Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия" (1956), "С нами Бог" (1964) и др. Реальность, согласно Ф. рационально-сверхрациональна. Она не редуцируется только к опытно данному для субъекта ("доступное"), действительности (эмпирической реальности), существующей вне и

независимо от сознания. Она также и трансцендентна субъекту ("непостижимое"), целостно и нерасчленимо обнаруживаема как внутренний мир человека и его сознание, соединяющие его с основой всего сущего. Это духовная (подлинная) реальность, для себя сущая и в себе самой открывающаяся. Тем самым, по Ф., обнаруживаются два различных рода бытия, а также "промежуточный" между нами "слой" идеальных сущностей, "чистых форм", ценностно закрепленных в культуре. Соответственно различимы два типа активности, образующие многообразие человеческого опыта, — преобразующая активность субъекта, направленная на предметное бытие, и самоорганизовывающаяся активность познаваемого объекта, определяющая структуру духовной реальности, возможные типы отношений человека в мире (религиозное, эстетическое и т.д.). В отношениях с предметным слоем бытия объект противопоставлен субъекту. В духовной реальности он внутрисложен субъекту, открывается ему (другому) через воздействие на него. Человек же открывается другому только в диалоге понимания, в "акте откровения". Понять другого, обрести новый внутренний опыт можно, только изменяя себя самого, т.е. превращая себя в "онтологический инструмент", открывая себя самого для понимающего воздействия другого, его "акта откровения". Соответственно разные слои реальности предполагают в качестве адекватных себе различные типы знания и способы его получения. Есть предметное знание, рационально выражаемое в понятиях и суждениях, добываемое внешними по отношению к предмету средствами. Его эталон презентует классическая наука, в частности специально анализируемая по этому поводу Ф. социология (как воплощение позитивистски-натуралистических программ социальной науки). Но есть и знание-переживание (знание-понимание, знание-общение), схватывающее предмет в целостности и значимости для человека, открывающий ему доступ к сокровенным глубинам бытия. В этом случае неприемлемы средства науки, необходимо обращение к философии и выработка специальной методологии социального познания. В предметном познании человек действует как "чистый ум", в познании духовной реальности человек действует как личность, т.е. как целостность и уникальная индивидуальность, со всеми своими способностями и опытом. Личность нередуцируема к социальному, несводима к своему "внешнему" бы-

1187

тию в мире. Но без нее невозможно социальное бытие, она в нем незаменима. Внутренний мир человека и его сознание предполагают акты трансцендентирования, выхода за собственные пределы, что может быть обнаружено и в событиях предметного слоя бытия, но адекватно проявляется лишь в актах самосознания, общения ("Я" и "Ты" через "Мы"), познающей интуиции и т.д., т.е. тех, в которых человек открывает в себе идеальное бытие, выходит на предельные основания абсолютных ценностей и Бога, преодолевая собственную конечность и ограниченность. Следовательно, определяющим для человека оказывается его индивидуальное самоопределение в мире, взятие на себя личной ответственности за происходящее с ним и вокруг него. Он не может в этом случае занимать позицию отстранения, единственно возможным для него оказывается "ответственное участие". Личность (как индивидуальная неповторимость) соразмерна и сопряжена Богу, неразрывно связана с ним. В свою очередь, Бог сроден человеку, позволяет ему укорениться в мире, выступает трансцендентным "гарантом" его бытия, но и все тайны мира заключены в человеке — мир очеловечен и непостижим вне человека. Бог в нас самих и всегда с нами (хотя бы потенциально). Так Ф. вводит одна из центральных идей его философии — идея Богочеловечества: за различными родами бытия обнаруживается всеединство как их божественная первооснова. Подлинная реальность (духовное бытие и первооснова бытия) трансрациональна, непостижима рациональным (научным) познанием во всей своей полноте, выражима только как сверх- (транс-) рациональное знание. Последнее не предметно, а методологично, обращено не во "вне" (на предмет), а "внутри" (на самого человека). Трансрациональное трансдефинитивно (выше всяких определений) и трансфинитно (предполагает целостное схватывание, "нерассеченность" дисциплинарными рамками), обладает "избыточной полнотой". Эти характеристики предопределяются неустранимостью трансцендентного начала из мира, безграничностью "потенциального бытия", принципиальной непознаваемостью до конца ("непостижимостью") бытия. Одновременно рационально-понятийно не выражается индивидуальная неповторимость конкретной личности. Свою ограниченность (конечность) и свое "внешнее" (социально-зафиксированное, "предметное") бытие человек может преодолеть только в трансцендировании, устремленном как "вовне", так и "внутри" (прорыв от "Я есмь" к "самости"). "Вовне" ограничения снимаются через включение отношения "Я" — "Ты" в контекст "Мы", как первичное единство многих субъектов, имплицитно присутствующее в любом "Я". "Страх" и "вражда" "Я" — "Ты" эксплицируется в "любви" и "мы". Трансцендирование "вовнутрь" характеризуется взаимопроникновением "души" и "духа", собственно и образующем личность как устремленность к "всеединству". Только на этом пути безличное и непостижимое "Божество" обретает в конкретном единстве с каждым отдельным человеком имя "Бог", становясь близким, но по-прежнему непостижимым. "Удерживать" это единство можно только в актах веры. В позднем творчестве Ф. акцент смещается с вопросов "сродства" человека и Бога к анализу ситуации ослабления связи человека с Богом и феномену утраты веры. Это ведет, по Ф., к усилению стихийного "внешнего" начала в человеке, росту его греховности, формированию мнимого, "самочинного Я". Ф. усиливает всегда у него присутствовавший мотив антиномичности человека, переинтерпретируя его из гносеологической в этической терминологию. В мирской жизни (социальности) задается антитеза стремления к добру и невольного (самочинного) впадения в грех, в духовной жизни антитеза внешне орга-

низованного устройства жизни, сдерживающего зло, но неспособного преодолеть человеческую греховность, и сферы духовно-нравственной жизни. Конкретное взаимодействие этих начал и определяет характер и векторную направленность исторического процесса. Исторические эпохи, по Ф., различаются в конечном счете тем, как человек осознает свое отношение к Богу. Если Средневековье потеряло личностное начало, то Новое время утратило начало божественное, что со всей очевидностью обнаружилось в 20 в. Поэтому, "удерживая" личность, необходимо вернуться к христианским истокам европейской культуры. Этот итог философских размышлений Ф. привел к чисто религиозной проблематике его работ "Свет во тьме" и "С нами Бог" и выводу о предназначенности социокультурной жизни к конечному "обожению" человека. Отдельный интерес представляет разработанная Ф. концепция возможности социогуманитарного знания (и познания). Как ее всестороннее обоснование можно рассматривать все творчество Ф., специально же она проанализирована в стоящей у него несколько особняком работе "Очерк методологии общественных наук" (1922), положения которой в переинтерпретированном виде были "вписаны" Ф. в его общую концепцию, в частности, в "Духовных основах общества" (1930). Противопоставляя предметное и трансрациональное знания и способы их получения, Ф. вскрывает ограниченность традиционного рационализма и логики "предметного" принципа построения знания. Для классических познавательных схем, по Ф., оказываются принципиально недоступны: 1) глубинные пласты реальности; 2) целостное схватывание проблем и многоаспектность жизни; 3) адекватное описание индивидуальности.

1188

Неверны исходные онтологические картины, ведущие или к предзаданным "финитным" схемам социального прогресса, или к признанию многообразия социокультурных форм без усмотрения за ними сущностных оснований. Ничем не обосновано и перенесение в обществоведение естественно-научных принципов анализа и их объяснительных схем. Из так трактуемого знания неустранима антиномичность, задаваемая ориентацией на универсализм (органицизм) или индивидуализм (атомизм). Ф. предложил как исходную схему "идеал-реализма", двухслойности бытия, в котором единство задается не субстанциально, а через систему связей и отношений, существующих во времени реальных ситуаций с их каузальными зависимостями и представленными во вневременных формах, телеологически продуцирующих смыслы и цели деятельности. Тогда установка на анализ конкретных предметных данностей с необходимостью предваряется философской рефлексией смыслов и методологической проработкой целей как предзадающих работу в "предметностях". Отсюда вытекают еще в "Предмете знания" (1915) введенные: трактовка всеединства как "методологического единства", развертываемая в программу социальной философии как методологии; задача ограничения области притязаний предметного знания, в плоскости которого невозможно решение вставших проблем; требование замены категориально-логицистских схем анализа "живым знанием" (погружение субъекта в объект, открытие их друг другу в понимающем диалоге, в "актах откровения", сочувственного переживания и т.д.); установка на трансрациональное (непосредственное, конкретное, доступное переживанию), интуитивное усмотрение сокрытых смыслов (знание благодаря "умудренному неведению", аналогичному "ученому незнанию" Николая Кузанского) в ходе самопознания (самопостижения) человеческого духа. В конечном итоге, для Ф. понять общество, телеологически предуказанное или предписанное его сущностью и его имманентными функциями, и наметить его конечный идеал — суть одна и та же задача.

В.Л. Абушенко

ФРЕГЕ (Frege) Готлоб (1848—1925) — немецкий логик, математик и философ. **Профессор Йенского университета**

ФРЕГЕ (Frege) Готлоб (1848—1925) — немецкий логик, математик и философ. Профессор Йенского университета. Оказал формирующее влияние на современную формальную логику, основания математики и аналитическое направление философии в 20 в. Основные труды: "Запись в понятиях" (1879), "Основы арифметики" (1884), "Значение и смысл" (1892), "Основные законы арифметики" (в двух томах, 1893—1903) и др. Ф. преобразовал символичный аппарат логики, сформулировал принципы аксиоматического построения исчис-

лений и на этой основе разработал первую аксиоматическую систему исчисления высказываний. Он ввел круг понятий, получивших дальнейшую интенсивную разработку и употребление. В логике — это прежде всего понятия логической переменной и истинностного значения, а фактически и понятия пропозициональной функции и квантора, эксплицированные позднее Расселом. В логической семантике — понятия денотата (номинатума) и смысла. Ф. положил начало реализации глобальной программы обоснования математики, получившей название логицизма. Он ставил своей задачей: 1) определить исходные понятия математики в терминах одной лишь логики, 2) доказать ее принципы, исходя лишь из принципов и средств самой логики. Пробным камнем стала арифметика и понятие числа. Ф. рассчитывал применить для формализации арифметики специально разработанное им расширенное исчисление предикатов. Однако, предложенная им система оказалась в конечном счете противоречивой, что было обнаружено Расселом и инициировало разработку им теории типов. Однако, несмотря на это, "Основные законы арифметики" послужили интеллектуальным образцом для поколения последующих исследователей. Программа логицизма обнаружила свою утопичность только много позднее. Логическая деятельность Ф. была мотивирована философским и методологическим

противостоянием психологизму и релятивизму. В подходе Ф. весьма сильны мотивы платонизма. Ф. отстаивал взгляд на мышление как на объективную идеальную сущность, не зависящую от субъективных диспозиций. Психология и история не могут быть положены в основу логики и эпистемологии. По Ф., "это объяснение все делает субъективным, и если мы будем следовать ему до конца, то порвем с истиной". Понятия у Ф. реальны и объективны, это интеллектуальные идеалы, к которым человеческое познание пробивается с большим или меньшим успехом. Задача логики — представить понятия в их чистой форме, свободной от всех посторонних наслоений, скрывающих их от очей разума. Если психологизм низводил логику до уровня технической дисциплины, то в подходе Ф. логика становилась подлинной эпистемологией, учением о мышлении. В этом плане особое место занимает статья "Смысл и значение" (иногда ее переводят как "Смысл и денотат"). Ретроспективно ряд исследователей оценивают ее как манифестационную и программную для аналитической философии работу. Именно в ней Ф. формулирует собственно эпистемологическую проблематику анализа языка. Ф. показал, что в перспективе развития новой "символической" логики традиционная гносеологическая проблематика должна быть трансформирована. Чтобы показать это различие, Ф. возвращается к

1189

кантианскому различению аналитических и синтетических суждений: $a=a$ и $a=b$. Новое знание или новое мыслительное содержание выражается суждениями второго типа. Однако, как устанавливается их истинностное значение? Как возможно отождествление различных a и b . Традиционная аристотелевская логика трактовала a как субъект или имя объекта, b — как предикат или свойство. Т.е. a и b не были равноправны, предикат не представлял объект знания и относился к нему только через посредство субъекта. Синтетическое суждение было основано на том, что свойство b , не содержащееся в понятии " a ", обнаруживалось в объекте, подразумеваемом a . Таким образом, синтетическое суждение обнаруживало двойственную функцию субъекта: как чистого представителя объекта, и как определенного понятия, имеющего смысл. Но что же отождествлялось в синтетическом суждении — понятия, свойства или объекты? Если a рассматривать как чистое обозначение, то суждение лишалось синтетического характера, если же a трактовать содержательно, то отождествление становилось невозможно, поскольку a и b имели разный смысл. Вопрос об истинности оказывался формально неразрешимым в субъектно-предикатной форме. Решение, предложенное Ф. состоит в следующем: все языковые выражения следует рассматривать прежде всего как имена, т.е. как обозначения для внеязыковых объектов. С этой точки зрения a и b совершенно равноправны и могут быть отождествлены как обозначения для одного и того же предмета. Синтетический же характер суждения проявляется в том, что смысл языковых выражений, обозначающих один и тот же предмет, различен. Таким образом, знак как имя имеет две стороны: 1) денотат или обозначаемый именем предмет (сам Ф. говорил о "номинатуме"). Именно он образует значение языкового выражения; 2) смысл или способ, которым имя указывает на свой предмет. Денотат дан только через смысл выражения. Только усвоив смысл, мы в состоянии определить денотат. Например, выражения "победитель при Аустерлице" и "побежденный при Ватерлоо" имеют один и тот же денотат — человека по имени Наполеон Бонапарт, но предпосылкой этого выступает усвоение различного смысла этих выражений. Этот же подход переносился Ф. и на все повествовательные предложения, только их денотатом объявлялось истинностное значение — истина или ложь, а смыслом предложения — выражаемая им мысль. Что давала теория имени для решения эпистемологических проблем? На ее основе Ф. формулирует проблему: все "неясности", "противоречия" и "парадоксы", возникающие в познании, обуславливаются неправильным употреблением естественного языка: одни и те же имена относятся к разным денотатам, различные имена заменяются по сходству смысла, но без установления эквивалентности их значений и т.п. Решением проблемы могло бы, согласно Ф., стать построение логически безупречного искусственного языка, в котором отношения между именами и денотатами оказывались бы однозначно установленными. Но поскольку язык науки не может обойтись без слов естественного языка, то необходимо упорядочение их употребления. Упорядочение создает необходимую основу для дальнейшей формализации языка. Оно предполагает, во-первых, замену слов на символы, а выражений на пропозициональные функции, а во-вторых, установление однозначности между именами и денотатами. Несмотря на то что сама идея "универсального" языка известна в философии давно, такой стиль и способ постановки проблемы был, безусловно, нов, а кроме того, реально подкреплялся успехами математической логики. Идея логико-семантического анализа языка науки, высказанная Ф., получила в 20 в. интенсивное продолжение. Однако его последователям не удалось сохранить платоновскую интенцию Ф. на исследование мышления как такового. Язык как предмет "вытеснил" мышление, это случилось именно потому, что был элиминирован целый ряд онтологических вопросов об объективном статусе мышления. Эти мотивы Ф. были эксплицированы Поппером лишь много позднее и за рамками аналитической философии. Следует специально подчеркнуть, что смысл, в понимании Ф., не имел субъективно-психологического оттенка. Ф. различал "смысл" и "представление". Речь шла об объективном мыслительном содержании языковых выражений, однако, чем именно определялась эта объективность Ф. указать не смог. По отношению к соответствующей философской традиции, концепция Ф. имела двойственный характер. С одной стороны, трактуя знаки как имена, он продолжал номиналистическую традицию, с другой стороны, связывая со знаками объективный смысл, выступал как "реалист". Как показал впоследствии Поппер, это было правильной позицией, в том

смысле, что выделяло "третий мир" мышления в его оппозиции миру состояний сознания и психологическим феноменам, а с другой стороны, связывало этот "третий мир" с двумя другими мирами (физических и ментальных состояний) посредством языковых функций.

А.Ю. Бабайцев

ФРЕЙД (Freud) Зигмунд (Сигизмунд Шломо) (1856—1939) — австрийский врач, невропатолог, психопатолог, психиатр, психолог. Основоположник психоанализа и фрейдизма.

ФРЕЙД (Freud) Зигмунд (Сигизмунд Шломо) (1856—1939) — австрийский врач, невропатолог, психопатолог, психиатр, психолог. Основоположник психоанализа и фрейдизма. В 1873 поступает на медицинский факультет Венского университета. Прослушал курс философии Brentano. Доктор медицины (1881).

1190

Приват-доцент неврологии (1885). В 1885—1886 стажировался в Париже у Шарко в клинике Сальпетриер. Под влиянием его идей пришел к мысли, что причиной психонервных заболеваний могут быть ненаблюдаемые динамические травмы психики. В 1892 разработал и использовал новый терапевтический метод — метод настояния, ориентированный на постоянное понуждение пациента к воспоминанию и воспроизведению травматических ситуаций и факторов. В 1895 пришел к выводу о принципиальной неправомерности отождествления психического и сознательного и о значимости изучения неосознаваемых психических процессов. С 1896 по 1902 разработал основы психоанализа. Обосновал новаторскую динамическую и энергетическую модель психики человека, состоящей из трех систем: бессознательного — предсознательного — сознательного. Несмотря на акцентируемый антифилософский и антифеноменологический пафос этой теоретической схемы, Ф. подходил к реконструкции бессознательного вне наличного контекста знаний о сознании и до-сознании, а также постулируя практическую невозможность в дальнейшем рассуждать о сознании самом по себе. (После Ф. о сознании стало возможным рассуждать лишь "диалектически": как о "задаче", а не о как "источнике".) Показал, что неосознаваемые мотивы обуславливают поведение человека в норме и патологии, а различного рода ошибочные действия свидетельствуют о наличии бессознательных мотивов и внутриспсихическом конфликте. Коренной поворот, заданный Ф. в европейской интеллектуальной и, в частности, психологической традиции, во многом преодолевающий представления о человеке Декарта, заключался в элиминировании феноменологических подходов из анализа бессознательного. В традиции психоанализа бессознательное трактуется как непознаваемое, но приверженность принципам эмпиризма и реализма подвела Ф. к открытию того, что оно в конечном счете познаваемо в своих "репрезентативных репрезентациях". Профессор (1902). В 1905 обосновал идеи о природе и функционировании либидо, о развитии человеческой сексуальности и вытесненных сексуальных влечениях как источнике неврозов. В 1907 дал классическое определение бессознательного. В работе "Тотем и табу" (1913) распространил парадигму психоанализа на сферы общечеловеческой культуры и ранние формы религиозных верований. Проблема культуры в целостном облике сводима, по Ф., к следующим вопросам: каков уровень низшего предела, до которого допустимо искусственно минимизировать человеческие влечения и желания; насколько этот процесс сочетаем с неотвратимыми отказами; каков механизм социальной компенсации этих жертв индивидам со стороны общества. Культура выступала у Ф., таким образом, как некий баланс процессов либидозных "инвестиций" и "контринвестиций" (что позволило в дальнейшем критикам Ф. именовать его подход к культуре как "экономическую модель"). Интерпретация Ф., анализировавшего, в частности, в данном ракурсе соотношение художественных приемов искусства и фантазмов человека, сводима к следующему: "Мы называем первым совращением, предварительным удовольствием само право на удовольствие, которое предоставляется нам, чтобы мы могли освободиться от высшего наслаждения, вытекающего из гораздо более глубоких психических истоков. Я полагаю, что любое эстетическое удовольствие, порожденное в нас творцом, имеет характер предварительного удовольствия, подлинное же наслаждение художественным произведением проистекает из того, что благодаря ему наша душа освобождается от известного напряжения. Может быть даже тот факт, что заставляет нас отныне наслаждаться нашими собственными фантазмами без стеснения и стыда, в значительной степени и ведет к такому результату". В книге "По ту сторону принципа удовольствия" (1920) изложил основы психоаналитической теории личности. В 1921 издал книгу "Психология масс и анализ человеческого "Я" — психоаналитический компендиум по проблемам личности, социальной психологии и социологии. В книге "Я и Оно" (1923) Ф. изложил психоаналитическую концепцию структуры личности и ее защитных механизмов. Вся концепция Ф. послужила основанием для его вывода: человек — это не "большое животное", как утверждал Ницше, удел человека — в неизбежных конфликтах. Человек — уникальное существо, проходящее длительный период детства и впоследствии зависящее от него на протяжении еще более долгого срока. Человек, по Ф., "доисторичен" из-за собственной инфантильной судьбы (гипотеза комплекса Эдипа и прочее). Уделял всевозрастающее внимание проблемам культурологии и философии. В 1927 опубликовал книгу "Будущее одной иллюзии" — психоаналитическую панораму прошлого, настоящего и будущего религии, трактуя последнюю в статусе навязчивого невроза. В 1929

издает одну из наиболее философических своих работ "Беспокойство в культуре". В целом для теоретической схемы Ф. в ее "философском измерении" характерно то, что не Эрос, либидо, воля, человеческое желание сами по себе выступают предметом творчества мыслителя, а совокупность желаний в состоянии перманентного конфликта с миром культурных установлений, социальными императивами и запретами, олицетворенными в родителях, разнообразных авторитетах, общественных идолах и т.д. После эмиграции из Австрии в 1938 публикует исследование "Моисей и монотеизм" (1939) — посвящен-

1191

ную дальнейшему психоаналитическому осмыслению философских и культурологических проблем. Жизнь Ф., как и его труды оказали колоссальное воздействие на радикальное изменение существовавших и формирование принципиально новых представлений о человеке и его мире (стало невозможным трактовать философию субъекта как философию сознания), на трансформацию самого облика системы гуманитарного знания, на облегчение страданий людей в их реальной жизни.

А.А. Грицанов, В.И. Овчаренко

ФРОММ (Fromm) Эрих (1900—1980) — немецко-американский философ, психолог, социолог.

ФРОММ (Fromm) Эрих (1900—1980) — немецко-американский философ, психолог, социолог. Один из основателей и главный представитель неопрейдизма. В 1922 получил в Гейдельбергском университете степень доктора философии. В 1923—1924 прошел курс психоанализа в Психоаналитическом институте в Берлине. С 1925 занимался психоаналитической практикой. В 1929—1932 — сотрудник Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, руководитель отдела социальной психологии. В 1933 — эмигрировал в США. Работал в Институте социальных исследований в Нью-Йорке, в Институте психиатрии им. У.Уайта, преподавал в Колумбийском и Йельском университетах. Основал и возглавлял Институт психоанализа при Национальном университете в Мехико. С 1974 жил в Швейцарии. Основные сочинения: "Бегство от свободы" (1941), "Человек для себя" (1947), "Здоровое общество" (1955), "Искусство любить" (1956), "Дзен-буддизм и психоанализ" (1960), "Концепция человека у Маркса" (1961), "Из плена иллюзий" (1962), "Сердце человека" (1964), "Революция надежды" (1968), "Анатомия человеческой деструктивности" (1973), "Иметь или быть?" (1976) и др. Концептуальными истоками творчества Ф. являлись идеи Фрейда, Маркса (главным образом "раннего"), а также буддизм, труды Спинозы, Ницше и др. Ф., акцентируя внимание на проблеме человека, стремился к комплексному рассмотрению ее биологических, социальных и экзистенциальных аспектов. Человек как биологический вид, по Ф., является представителем приматов, возникающим в тот момент, когда детерминация поведения инстинктами достигает минимума, а развитие мозга — максимума. Человеку присущи специфические свойства, отличающие его от животного: разум, самосознание и воображение. Их возникновение порождает ситуацию неопределенности, осознание своей отдельности, одиночества. Это осознание, по мнению Ф., становится источником тревоги, вины и стыда. Разрушение гармонии дочеловеческого существования определяет человеческую природу (натуру). По Ф., человеческая природа не может быть рассмотрена ни как биологически обусловленная сумма желаний, ни как безжизненный слепок с матрицы социальных условий; она не является ни неизменной, ни безгранично пластичной: Ф. утверждает, что человеческая природа есть результат исторической эволюции в синтезе с определенными врожденными механизмами и законами. Разрыв единства с природой, жажда обретения новой гармонии взамен утраченной порождают экзистенциальные дихотомии (неразрешимые противоречия человеческого существования): между жизнью человека и его смертностью, между человеческими возможностями и пределами их реализации. Кроме того, Ф. указывал на наличие исторических дихотомий — противоречий индивидуальной и социальной жизни, не являющихся имманентными для человеческого существования, а исторически обусловленных и в принципе разрешимых. Примером исторической дихотомии является, по Ф., институт рабства в Древней Греции. Физиологически обусловленные потребности, вытекающие из необходимости обеспечения биологического выживания, требуют, согласно Ф., удовлетворения при любых условиях и в этом смысле являются первичным мотивом человеческого поведения. Уникальность человеческого положения состоит в том, что удовлетворения потребностей недостаточно не только для счастья, но даже для психического здоровья. Потребности, порождаемые дисгармонией человеческого существования, выходят далеко за пределы животных потребностей. Их выражением является стремление восстановить единство человека с миром. По мнению Ф., источником всех движущих человеком сил, всех его страстей, аффектов, стремлений является необходимость постоянного разрешения противоречий своего существования и поиска все более высоких форм единства с природой, с другими людьми и самим собой. Независимо от удовлетворения животных потребностей актуализируются специфически человеческие потребности. В работе "Здоровое общество" Ф. дает следующую их классификацию: 1) Потребность в приобщенности (необходимость преодолеть одиночество, отделенность, изолированность). Конструктивным путем ее удовлетворения является любовь; при невозможности его реализации возникают паллиативные формы в виде "симбиоза" в подчинении или овладении. Предметом "симбиоза" могут являться люди или внешние силы. Полная неудача в обретении приобщенности выражается в нарциссизме

— патологической фиксированности на себе, неспособности к установлению связей с окружающим миром и его объективному восприятию. 2) Потребность в преодолении ограниченности собственного существования. Неудовлетворенность человека собственным положением случайного.

1192

пассивного, бессильного создания порождает стремление стать "творцом", быть созидательно активным. Негативным вариантом удовлетворения этой потребности является разрушительность, стремление к самоутверждению в деструкции. 3) Потребность в укорененности и братстве. Разрыв естественных связей, невозможность возврата к доиндивидуальному существованию вынуждают каждого взрослого человека к поиску помощи, близких межличностных отношений, защиты. Обратной стороной этой потребности является "инцест", трактуемый Ф. как некритическая связанность индивида с общностью: семьей, родом, государством, церковью. В современных обществах, по мысли Ф., распространены такие формы "инцестуальной связи", как национализм и квазипатриотизм. 4) Потребность в чувстве тождественности. Человек, с его разумом и воображением, нуждается в представлении о самом себе, в способности почувствовать себя субъектом своих действий, в обретении индивидуальности. Отсутствие подлинно индивидуального чувства тождественности компенсируется его заменителями, которыми являются чувства принадлежности к нации, религии, социальному классу, роду занятий. В этом случае имеет место, по Ф., "стадная" идентичность, при которой чувство тождественности покоится на чувстве безусловной принадлежности к толпе. 5) Потребность в системе ориентации и потребность в поклонении. Их основой является неопределенность человеческой ситуации и необходимость в силу этого сформулировать систему координат для организации восприятия мира, интеграции усилий и осмысления жизни. Ответами на эти потребности могут быть различные теистические и нетеистические системы. В таких системах, по мнению Ф., значимы не их формальные аспекты (догматы, вероучение и т.д.), а глубинные личностные мотивации. Рациональные системы стимулируют развитие зрелой, разумной, созидательно активной личности; иррациональные же поощряют непродуктивные черты характера и удовлетворяют соответствующие "религиозные" потребности. По Ф., специфически человеческим (экзистенциальным) потребностям отвечают произрастающие из характера страсти (потребность в любви, нежности, свободе, разрушении, садизм, мазохизм, жажда собственности и власти). Ф. трактует характер как замену для слаборазвитых у человека инстинктов. Характер определяется им как относительно стабильная система всех неинстинктивных стремлений, через которые человек соотносится с природным и человеческим миром. Коренящиеся в характере страсти и влечения, будучи категориями биосоциальными, историческими (в отличие от физиологически обусловленных инстинктов — биологической природной категории), не служат физическому выживанию, но обладают иногда даже большей, чем инстинкты, мотивирующей силой. Экзистенциальные потребности у всех людей одинаковы, но в то же время индивиды и группы различны по преобладающим страстям. Это различие, по мнению Ф., в значительной степени зависит от социальных условий, влияющих на биологически заданную экзистенциальную ситуацию и соответствующие ей потребности. Характер позволяет человеку действовать последовательно и "разумно" (целенаправленно), а также задает возможность его приспособления к обществу. В то же время каждое общество для своего устойчивого существования нуждается в соответствии характеров своих членов социоэкономической ситуации. Приспособление индивида к обществу первоначально происходит в семье — "психическом посреднике" общества — транслирующей нормы и ценности данной культуры от родителей к детям. По мнению Ф., факт сходства значимых черт характера у членов одной культуры, позволяет говорить о "социальном характере", формирующемся под влиянием социально-экономической структуры общества. Ф. определяет "социальный характер" как основное ядро структуры характеров большинства членов группы, развившееся как результат фундаментального опыта и образа жизни, общего для данной группы. "Социальный характер" является, по мнению Ф., основным элементом в функционировании общества и в то же время — "приводным ремнем" между экономическим базисом и идеями, господствующими в обществе. С одной стороны, "социальный характер" направляет поведение индивидов в соответствующем потребностям общества направлении. С другой стороны, он делает такое поведение нормой и формирует его внутреннюю мотивацию, зачастую неосознаваемую. Таким образом, благодаря "социальному характеру" человек хочет делать то, что он должен делать. В то же время, как полагал Ф., несоответствие "социального характера" изменившимся социально-экономическим реалиям делает его дисфункциональным элементом общества. Ф. полагает все существовавшие в истории типы обществ не отвечающими подлинным нуждам человека. Репрессивность общества проявляется, по его мысли, в манипуляции сознанием, а также в вытеснении в бессознательное нежелательных с социальной точки зрения устремлений — как негативных, так и позитивных. В связи с этим Ф. говорит о "социальном бессознательном", обусловленном действием "социального фильтра". В "социальный фильтр", согласно Ф., входят язык, присущая данному обществу логика мышления и социальные запреты — "табу". Всякое побуждение или мысль допускается в сознание только по прохождении "социального фильтра". Соответственно, символику бессознательного Ф.

связывает с социокультурно заданными внутриспсихическими конфликтами. Целью спасительной для людей психоаналитической терапии становится, согласно Ф., "дерепрессия" — осознание позитивных человеческих потенций и достижение их баланса с социальной дееспособностью. Гуманистическая концепция Ф. сыграла значимую роль в становлении комплекса идей, идеалов и подходов гуманизма эпохи постиндустриальной цивилизации. [См. также "Анатомия человеческой деструктивности" (Фромм), "Бегство от свободы" (Фромм), "Иметь или быть" (Фромм), "Человек для себя" (Фромм).]

М.Н. Мазаник

ФУКО (Foucault) Мишель (Поль-Мишель) (1926—1984) — французский философ, теоретик культуры и историк.

ФУКО (Foucault) Мишель (Поль-Мишель) (1926—1984) — французский философ, теоретик культуры и историк. Окончил Высшую нормальную школу. Лицензиат по философии (1948) и по психологии (1949) в Сорбонне. Диплом по психопатологии Парижского института психологии (1952). (Ф. явился создателем первой во Франции кафедры психоанализа, приглашая к сотрудничеству сторонников школы Лакана.) Член ФКП (1950—1951). Преподаватель психологии в университете г. Лилль и в Высшей нормальной школе (1951—1955). Работал во французских культурных представительствах в Швеции, Польше, ФРГ. Вместе с Делезом в 1966—1967 отвечал за подготовку к печати французского перевода критического полного собрания сочинений Ницше. Зав. кафедрой философии в Тунисском университете (1967—1968). Зав. кафедрой философии экспериментального университета в Венсене (1968). Зав. кафедрой истории систем мысли в Коллеж де Франс (1970—1984, выиграл конкурс на право замещения этой должности у Рикёра). В 1986 была создана Ассоциация "Центр Мишеля Фуко" для изучения и публикации его творческого наследия. Основные сочинения: "Душевная болезнь и личность" (1954, переиздание в 1962 под названием "Душевная болезнь и психология"); "Безумие и неразумие: история безумия и классический век" (1961); "Генезис и структура Антропологии Канта" (1961), "Реймон Руссель. Опыт исследования" (1963), "Рождение клиники: археология взгляда медика" (1963), "Предисловие к трансгрессии" (1963), "Отстояние, вид, первоначало" (1963), "Слова и вещи: археология гуманитарных наук" (1966, к концу 1980-х было продано более 110 тысяч экземпляров книги на французском языке), "Мысль извне" (1966), "Археология знания" (1969), "Что такое автор" (1969), "Порядок речи" (1970), "Предисловие к логической грамматике" (1970), "Философский театр" (1970), "Ницше, генеалогия, история" (1971), "Это не трубка" (1973), "Я, Пьер Ривер..." (1973), "Надзирать и наказывать.

Рождение тюрьмы" (1975), "Игра власти" (1976), "Запад и истина секса" (1976), "Субъективность и истина" (1977), "Жизнь подлых людей" (1977), "Микрофизика власти" (1977), "Что такое Просвещение?" (1983), "История сексуальности" (т.1 — "Воля к знанию", 1976; т. 2 — "Опыт наслаждений", 1984; т. 3 — "Забота о себе", 1984), "Итоги курса в Коллеж де Франс, 1970—1982" (1989) и др. В 1994 было издано четырехтомное издание работ Ф. — "Сказанное и написанное. 1954—1988" (около 360 текстов). Основной линией собственного философского творчества Ф. полагал преодоление интеллигентной универсальности гегельянства, а также коренное переосмысление проблемы взаимных отношений элементов системы: "субъект — познание — мир". Оценивая духовную ситуацию послевоенной Западной Европы, Ф. отмечает: "...университет и философская традиция преподносили гегельянство как самую величественную и неизбежную форму придания интеллигентности современному миру...", у многих же представителей интеллигенции в контексте понимания мира, общества и себя самих было, по мысли Ф., "...желание чего-то совершенно другого... Вот тут-то гегельянство, которое нам предлагалось как модель непрерывной интеллигентности, сохраняющей один и тот же тип движения от самых глубин истории до сегодняшнего дня, как раз и не могло нас удовлетворить". Современная же этому периоду "философия субъекта" также оказывалась не способной снимать нарождающиеся вопросы: с точки зрения Ф., в философии Сартра, и "еще больше — в феноменологии, субъект в его основополагающей функции, субъект как то, что исходя из самого себя, дает смысл миру, — это было чем-то, что никогда не ставилось под вопрос: субъект, как основоположник значений, всегда должен был быть". Раньше или позже, согласно Ф., неизбежно должен был возникнуть спектр проблем: правомерно ли полагать субъект в качестве единственно возможной формы существования? Выступают ли самотождественность субъекта и его непрерывность в качестве его атрибутов? Осуществимы ли такие "опыты", в границах которых происходила бы утрата субъектом этих качеств — т.е. возможна ли "диссоциация субъекта"? По утверждению Ф., для всего его философствования правомерно вычленение "общности ядра" — несущей конструкции в виде "дискурса об опытах-пределах, где речь идет для субъекта о том, чтобы трансформировать самого себя, и дискурса о трансформации самого себя через конституирование знания". Как отмечал Ф., "речь идет не о том, чтобы определить формальные условия отношения к объекту; равно как и не о том, чтобы выявить эмпирические условия, которые в какой-то момент позволили субъекту вообще осуществить познание некото-

рого объекта, уже данного в реальном. Вопрос заключается в том, чтобы определить, чем должен быть субъект, какому условию он подчиняется, каким статусом он должен обладать, какую позицию он должен занимать в реальном или воображаемом для того, чтобы стать узаконенным субъектом того или иного типа по-

знания; короче говоря, речь идет о том, чтобы определить способ его "субъективации", ибо очевидно, что способ этот не является одним и тем же в том случае, когда познание, о котором идет речь, имеет форму экзегезы священного текста, или наблюдения в естественной истории, или же анализа поведения душевнобольного". (Ср. у Делеза: "Глупо утверждать, что Фуко заново открыл или снова ввел потаенного субъекта, после того как он его отверг. Субъекта нет, есть лишь порождение субъективности: субъективность еще необходимо было произвести, когда для этого пришло время, именно потому, что субъекта не существует".) Рассматривая язык, текст, дискурс уже не в качестве основания новаторских методологических схем, Ф. употреблял эти термины как метафорические обозначения универсального принципа, позволяющего соотносить, взаимосоизмерять и оптимизировать культурные артефакты, которые традиционно полагались качественно разноплановыми. Конструктивное преодоление феноменологической традиции послужило для Ф. условием возможности выработки ряда принципиально новых мировоззренческих и познавательных парадигм. По Ф., "...опыт феноменолога — что это такое? Это определенный способ устанавливать рефлексивный взгляд на пережитое, которое, в некотором роде, может быть неважно каким, может быть преходящей повседневностью. Факт встречи с другом, тот факт, что перед твоими глазами — дерево. Посмотрите на все эти пережитые опыты, к которым апеллировала феноменология, — это опыты неважно кого или неважно чего, повседневность в ее преходящей форме. И для феноменологии речь идет о том, чтобы ухватить, что это за значения, чтобы проделать некоторую работу — рефлексивную работу, которая бы позволяла бы ухватывать значения, действительно подвешенные в пережитом. Для людей вроде Ницше, вроде Батая или Бланшо проблема совершенно в другом: опыт — это, напротив, попытаться достичь такой точки жизни, которая была бы возможно ближе к тому, что нельзя пережить. Что, стало быть, здесь требуется, — это максимум интенсивности и максимум невозможности. Тогда как опыт, феноменологическая работа состоит, напротив, в том, чтобы размещать в поле возможного, чтобы развертывать все поле возможностей, связанное с повседневным опытом... В феноменологии пытаются ухватить значение этого повседневного опыта для того, чтобы обнаружить то, в силу чего субъект, каков я есть, действительно — в своих трансцендентальных функциях — есть основоположник этого опыта и этого значения; тут действительно есть выявление субъекта постольку, поскольку он есть основоположник. Тогда как у Ницше, у Батая или у Бланшо опыт — это опыт, функция которого, в некотором роде, — вырвать субъекта у него самого, делать так, чтобы он больше не был самим собой, или чтобы он был совершенно иным, нежели он есть, или чтобы он был приведен к своему уничтожению или к своему взрыванию, к своей диссоциации. Это предприятие, которое десубъективирует. Идея некоторого опыта-предела, функцией которого является вырвать субъекта у него самого, — именно это и было для меня самым важным в чтении Ницше, Батая и Бланшо; и именно это привело к тому, что какими бы академичными, учеными и скучными ни были книги, которые я написал, я всегда писал их как своего рода прямые опыты, опыты, функция которых — вырвать меня у меня самого и не позволять мне быть тем же самым, что я есть". Приверженность молодого Ф. проблемам психиатрии и экспериментальной психологии позволила ему (в ходе перевода работы Бинсвангера "Сон и существование", издана в 1954) ощутить пределы, ограниченность как феноменологии, так и психоанализа как форм организации мысли и опыта. "Из столкновения Гуссерля и Фрейда, — отмечал Ф., — возникла двоякая проблема: нужно было найти такой метод интерпретации, который восстанавливал бы во всей их полноте акты выражения... Плана "говорения", связанного с выражением, не заметил ни психоанализ — поскольку он рассматривал сновидение как речь, ни феноменология — поскольку она занималась непосредственно анализом смыслов. Для экзистенциального же анализа "выражение" становится центральным моментом — в силу того, может быть, что сновидение рассматривается здесь как "манифестация души в присущем ей внутреннем", как "антропологический опыт трансцендирования". По мысли Ф., выражение должно само "объективироваться в сущностных структурах обозначения" — следовательно, главной проблемой экзистенциального анализа правомерно полагать поиск некоего общего основания для "объективных структур обозначения..., значащих совокупностей..., актов выражения" (инструментария понимания психоаналитического типа). С точки зрения Ф., идея экзистенциального психоанализа ("антропологического изучения воображаемого", по Ф.) о том, что "движение экзистенции находит решающую точку раздела между образами, где она отчуждается в патологическую субъективность, и выражением, где она осуществляется в объективной истории", задает ситуацию, в рамках которой "воображае-

1195

мое и есть среда, "стихия" этого выбора". Характеристика, данная Ф. природе сновидений ("...если сновидение и является носителем глубочайших человеческих смыслов, то вовсе не в силу того, что оно раскрывает их скрытые механизмы и показывает их нечеловеческие пружины, но, напротив, в той мере, в какой оно выводит на свет изначальнейшую природу человека... в той мере, в какой оно высказывает судьбу, одиссею человеческой свободы"), проливает некоторый свет на формирование у него в данный период нетрадиционного "проекта антропологии" — такой формы анализа, которая "не была бы ни философией, ни психологией" и принципы и метод которой обуславливались бы лишь "абсолютной исключительностью его объекта, каковым является человек, или точнее — человеческое бытие, Menschsein". Новая антропология — "антропология выражения", призванная, по мысли Ф., "по-новому определить отношение между смыслом и символом, образом и выражением", должна была преодолеть концепты "психологического позитивизма", стремящегося

"исчерпать все содержание человека редуцирующим понятием *homo natura*". Такая антропология, по Ф., может центрироваться на чисто "онтологическом размышлении, важнейшей темой которого берется присутствие в бытии, экзистенция, *Dasein*". Как отмечал Ф., "приоритет сновидения является абсолютным для антропологического познания конкретного человека; однако задачей будущего по отношению к человеку реальному — задачей этической и необходимостью истории — является задача преодоления этого приоритета". Тем не менее, в 1960-е данная программа (как и идеи других авторов, сопряженные с ней) не то что не была осуществлена Ф., а, напротив, стала объектом его разрушительной критики. По мысли Ф., в начале 1960-х ("Генезис и структура Антропологии Канта", глава "Антропологический сон"), философия вновь окажется в состоянии мыслить лишь в пространстве, освобожденном от человека: "Ницшевское предприятие могло бы быть понято как точка остановки, поставленная наконец разрастанию этого вопрошания о человеке. Смерть Бога — разве не обнаруживает она себя в жесте, вдвойне убийственным, который, кладя конец абсолюту, является в то же время убийцей и самого человека. Поскольку человек — в своей конечности — неотделим от бесконечного, отрицанием и, одновременно, провозвестником которого он является. Именно в смерти человека и исполняется смерть Бога". (Ср. с более поздней мыслью Ф. в "Словах и вещах": "человек — это изобретение недавнее"; с изменением "основных установок знания" "человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке".) Исследование образования медицинских и психиатрических понятий, в частности — нормальности и патологии (безумия), осуществленное Ф. в книгах "Рождение клиники. Археология взгляда медика" и "Безумие и неразумие: история безумия и классический век", способствовало переосмыслению им проблемы "субъективности" человека: отказавшись от экзистенциалистских подходов "присутствия-в-мире" и "изначального присутствия", а также от марксистской онтологии "отчуждения", Ф. приходит к парадигме собственной "археологии", выясняющей условия возможности происхождения и существования различных феноменов человеческой культуры. Ф. стремился преодолеть ограниченность исследовательской ситуации, когда "действительно, западный человек смог конституировать себя в своих собственных глазах в качестве объекта науки, он взял себя внутри своего языка и дал себе в нем и через него некоторое дискурсивное существование лишь в соотношении со своей собственной деструкцией: из опыта неразумия родились все психологии и самая возможность психологии; из размещения смерти в медицинской мысли родилась медицина, которая выдает себя за науку об индивиде". Безумие, по Ф., — вуаль на облике "подлинного" безумия, несущего в себе важные догадки для уразумения природы человека и его культуры: "нужно будет однажды попытаться проделать анализ безумия как глобальной структуры, — безумия, освобожденного и восстановленного в правах, безумия, возвращенного в некотором роде к своему первоначальному языку". (Ср. с идеей Ф. о том, что мысль — это "сумасшедший человек Ренессанса, ввергнутый в море в своей лодке... он "вставлен" во внутреннее внешнего и наоборот, он узник внутри того, что является наисвободнейшим, самым открытым из маршрутов, прочно привязанный к перекресткам бесконечности. Он пассажир *rag excellence*, т.е. узник пути".) "Трансгрессия" — преодоление пределов, устанавливаемых диктатом разума, выступает, по мысли Ф., как одна из ипостасей высшего философского творчества у Арто, Р.Русселя, Гельдерлина, Ницше, Батая и др. Подвергая осмыслению введенное в философский оборот постмодернизмом понятие "трансгрессии" (Батай, Делез, Гваттари и др.), Ф. выступает своего рода метатеоретиком озаменованной финалом традиционной (по Ф., "диалектической") философии, на смену которой приходит философия трансгрессии — выхода за и сквозь предел, тот предел, за которым теряют смысл базовые оппозиции, ценности и смыслы западного культурного мира. (По прогнозам Ф., понятие "трансгрессии" может и должно послужить краеугольным камнем в становлении новой культуры и нового мышления подобно тому, как в свое время понятие "противоречие" выступило фундаментом мышления "диалектического".) По опреде-

1196

мое и есть среда, "стихия" этого выбора". Характеристика, данная Ф. природе сновидений ("...если сновидение и является носителем глубочайших человеческих смыслов, то вовсе не в силу того, что оно раскрывает их скрытые механизмы и показывает их нечеловеческие пружины, но, напротив, в той мере, в какой оно выводит на свет изначальнейшую природу человека... в той мере, в какой оно высказывает судьбу, одиссею человеческой свободы"), проливает некоторый свет на формирование у него в данный период нетрадиционного "проекта антропологии" — такой формы анализа, которая "не была бы ни философией, ни психологией" и принципы и метод которой обуславливались бы лишь "абсолютной исключительностью его объекта, каковым является человек, или точнее — человеческое бытие, *Menschsein*". Новая антропология — "антропология выражения", призванная, по мысли Ф., "по-новому определить отношение между смыслом и символом, образом и выражением", должна была преодолеть концепты "психологического позитивизма", стремящегося "исчерпать все содержание человека редуцирующим понятием *homo natura*". Такая антропология, по Ф., может центрироваться на чисто "онтологическом размышлении, важнейшей темой которого берется присутствие в бытии, экзистенция, *Dasein*". Как отмечал Ф., "приоритет сновидения является абсолютным для антропологического познания конкретного человека; однако задачей будущего по отношению к человеку реальному — задачей этической и необходимостью истории — является задача преодоления этого приоритета". Тем не менее, в 1960-е данная программа (как и идеи других авторов, сопряженные с ней) не то что не была осуществлена Ф., а, напротив, стала объектом его разрушительной критики. По мысли Ф., в

начале 1960-х ("Генезис и структура Антропологии Канта", глава "Антропологический сон"), философия вновь окажется в состоянии мыслить лишь в пространстве, освобожденном от человека: "Ницшевское предприятие могло бы быть понято как точка остановки, поставленная наконец разрастанию этого вопрошания о человеке. Смерть Бога — разве не обнаруживает она себя в жесте, вдвойне убийственным, который, кладя конец абсолюту, является в то же время убийцей и самого человека. Поскольку человек — в своей конечности — неотделим от бесконечного, отрицанием и, одновременно, провозвестником которого он является. Именно в смерти человека и исполняется смерть Бога". (Ср. с более поздней мыслью Ф. в "Словах и вещах": "человек — это изобретение недавнее"; с изменением "основных установок знания" "человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке".) Исследование образования медицинских и психиатрических понятий, и частности — нормальности и патологии (безумия), осуществленное Ф. в книгах "Рождение клиники. Археология взгляда медика" и "Безумие и неразумие: история безумия и классический век", способствовало переосмыслению им проблемы "субъективности" человека: отказавшись от экзистенциалистских подходов "присутствия-в-мире" и "изначального присутствия", а также от марксистской онтологии "отчуждения", Ф. приходит к парадигме собственной "археологии", выясняющей условия возможности происхождения и существования различных феноменов человеческой культуры. Ф. стремился преодолеть ограниченность исследовательской ситуации, когда "действительно, западный человек смог конституировать себя в своих собственных глазах в качестве объекта науки, он взял себя внутри своего языка и дал себе в нем и через него некоторое дискурсивное существование лишь в соотношении со своей собственной деструкцией: из опыта неразумия родились все психологии и самая возможность психологии; из размещения смерти в медицинской мысли родилась медицина, которая выдает себя за науку об индивиде". Безумие, по Ф., — вуаль на облике "подлинного" безумия, несущего в себе важные догадки для уразумения природы человека и его культуры: "нужно будет однажды попытаться проделать анализ безумия как глобальной структуры, — безумия, освобожденного и восстановленного в правах, безумия, возвращенного в некотором роде к своему первоначальному языку". (Ср. с идеей Ф. о том, что мысль — это "сумасшедший человек Ренессанса, ввергнутый в море в своей лодке... он "вставлен" во внутреннее внешнего и наоборот, он узник внутри того, что является наисвободнейшим, самым открытым из маршрутов, прочно привязанный к перекресткам бесконечности. Он пассажир *par excellence*, т.е. узник пути".) "Трансгрессия" — преодоление пределов, устанавливаемых диктатом разума, выступает, по мысли Ф., как одна из ипостасей высшего философского творчества у Арто, Р.Русселя, Гельдерлина, Ницше, Батай и др. Подвергая осмыслению введенное в философский оборот постмодернизмом понятие "трансгрессии" (Батай, Делез, Гваттари и др.), Ф. выступает своего рода метатеоретиком озаменованной финалом традиционной (по Ф., "диалектической") философии, на смену которой приходит философия трансгрессии — выхода за и сквозь предел, тот предел, за которым теряют смысл базовые оппозиции, ценности и смыслы западного культурного мира. (По прогнозам Ф., понятие "трансгрессии" может и должно послужить краеугольным камнем в становлении новой культуры и нового мышления подобно тому, как в свое время понятие "противоречие" выступило фундаментом мышления "диалектического".) По опреде-

1196

дению Ф., "трансгрессия — это жест, который обращен на предел; там, на тончайшем изломе линии, мелькает отблеск ее прохождения... Возможно даже, что та черта, которую она пересекает, образует все ее пространство... Трансгрессия раскрывается сверкающему, уже утвержденному миру — без мрака и сумерек, без этого скольжения "нет", которое вгрызается в плоды и углубляет в их сердцевине противоречие". Ф. фиксирует три знаменующие собой современную культуру и взаимосвязанные тенденции. Во-первых, это формирование нового языка (равно как и нового отношения к языку), связанного с радикальным отказом от однозначной сопряженности языковой реальности с определенным и стабильным тезаурусом культурной традиции, задающей языковым феноменам внеязыковую размерность, причем имплицитность данной процедуры, как правило, приводит к тому, что содержание культурной традиции получает возможность претендовать на статус "естественного" условия дискурса. Современная культура может быть выражена, по мнению Ф., только в ином языке, не связанном с традицией (и не связанным традицией): "этот непреклонный, этот неминуемый язык, тот язык, чьими существенными элементами будут разрыв, крутизна, растерзанный профиль, оказывается кругообразным языком — тем, что отсылает к самому себе и замыкается на постановке под вопрос своих пределов". Подобная трансформация языка не может не повлечь за собой и трансформацию стиля философствования, феноменологически проявляющейся в "охватившем нашу философию" "замешательстве слова", но реально связанной с глубинными сдвигами в самом типе мышления, знаменующими "не столько потерю языка, на что, казалось бы, указывает конец диалектики, сколько именно погружение философского опыта в язык и открытие того, что в нем, в языке, и в том движении, что совершает язык, когда говорит то, что не может быть сказано, — именно там совершается опыт предела как он есть, как должна его отныне мыслить философия". (По Ф., "язык... говорит как бы сам собой — без говорящего субъекта и без собеседника"; "язык раскрывает свое бытие в преодолении своих границ... язык говорит то, что не может быть сказано".) Носитель такого языка являет собой "Я" совсем иное, нежели субъект классической философии: "может быть, язык определяет то пространство опыта, где субъект, который говорит, вместо того, чтобы выражать себя, себя выставляет, идет навстречу своей собственной ко-

нечности и в каждом слове посылает себя к своей собственной смерти" (один из многочисленных аспектов характерной для постмодернизма презумпции "смерти субъекта" — см. Смерть субъекта). Это напрямую выводит ко второй отмеченной Ф. тенденции современной культуры: тенденции, которую Ф. обозначает как "привязанность к смерти Бога". По Ф., "язык, если он неуступчив, высказывает отнюдь не природную тайну человека, отнюдь не антропологическую его истину, он может сказать, что человек остался без Бога". Трансгрессией открывается "опыт невозможного", который не связан и не ограничен внешним и возможным бытием: "убить Бога, чтобы освободить существование от существования, которое его ограничивает, но также, чтобы подвести его к тем пределам, которые стирают это беспредельное существование". Таким образом, "смерть Бога обращает нас не к ограниченному и позитивному миру, она обращает нас к тому миру, что распускает себя в опыте предела, делает себя и разделяется с собой в акте эксцесса, излишества, злоупотребления, преодолевающих этот предел, проступающих через него, нарушающих его — в акте трансгрессии". С точки зрения Ф., важнейшим ("третьим") моментом является то обстоятельство, что тем объектом и тем инструментом, посредством которых феномен трансгрессии реализует себя в современной культуре, является сексуальность. В оценке Ф., современная сексуальность (сексуальность в современной культуре) отнюдь не может рассматриваться как пребывающая в своей "природной истине", напротив, — "благодаря мощи дискурсов... она "денатурализована", выброшена в пустое пространство". С точки зрения Ф., "вот уже почти два века не язык эротизируется: наоборот, сексуальность — со времен Сада и смерти Бога — поглощается языком... ставится им на место той пустоты, где он учреждает свою суверенность и где непрестанно он устанавливает Законом те пределы, которые преодолевает в трансгрессии". Сегодня статус сексуальности, по Ф., может быть определен не в контексте понятия "свобода", а именно через понятие "предел" — предел сознания, предел закона и предел языка. И, обретая свое бытие "на пределе" бытия, сексуальность вплотную подходит к трансгрессивному переходу за этот предел: "открытие сексуальности, неба безграничной ирреальности... систематические формы запрета, которыми она была захвачена... — все это... категорически указывает на невозможность заставить говорить этот фундаментальный для нас эротический опыт на тысячелетнем языке диалектики". Аналогично, с точки зрения Ф., крайне значим анализ сексуальности "как исторически своеобразной формы опыта", выяснение ее генезиса как сложного опыта, "где связываются некоторое поле познания (с различными понятиями, теориями, дисциплинами), некоторая совокупность правил (различающих разрешенное и запрещенное, естественное и монстрообразное, нормальное и патологическое, пристойное и то, что таковым не является, и так далее),

1197

модус отношения индивида к самому себе (через который он может признать себя в качестве сексуального субъекта — среди прочих)". Тема сексуальности выступила сквозной линией "Истории сексуальности" (труд был задуман в шести томах, Ф. успевает подготовить только три). Сексуальность, по Ф., сама по себе не существует и не противостоит как "биологическое" культурному; это — опыт, возможность которого задается обществом, в том числе и через институт семьи. Согласно Ф., сексуальность, дифференцируя себя с содержательными обстоятельствами, выступала как сфера "разыгрывания" отношения к себе. В контексте того обстоятельства, что в античной культуре, например, мужчина рассматривался как активный, спонтанный элемент силы, а женщина — как рецептивное начало, отношение свободного человека к себе осуществлялось как само-детерминация и сопрягалось с сексуальностью в трех аспектах: а) как "диететика" наслаждений — человек управляет собой дабы быть в состоянии активно управлять собственным телом; б) как "экономика" дома — человек управляет собой, дабы быть в состоянии управлять женой, могущей обрести необходимую рецептивность; в) как "удвоенная" форма эротизма юношей — человек управляет собой, чтобы юноша учился быть активным, был способен управлять собой, уметь противостоять власти других. По мысли Ф., в данной ситуации "отношение к себе" оказалось "удвоенным" (см. Складка) в пределах сексуальности, не оставшись как удаленная и оберегаемая зона свободного человека, независимая от любой "институциональной и социальной системы". Оно, как полагает Ф., будет в целом пониматься и реконструироваться в терминах властных отношений и отношений знания (см. Диспозитив). Особенностью современного опыта, восходящего к 17 в., является то, что при видимости молчания в нем происходит интенсивное умножение дискурсов, отслеживающих содержание этого опыта во всех его тонкостях, — "дискурсов-удовольствий", формируемых властью. Это приводит, согласно Ф., к образованию основных персонажей современного общества: истеричной женщины, мастурбирующего ребенка, супругов-производителей и взрослого извращенца. Опыт сексуальности не противостоит опыту брака, а непосредственно производится из последнего. В работе "Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы" и в первом томе "Истории сексуальности" — "Воле к знанию" Ф. противопоставляет классическому представлению о власти (наличие властвующего и подчиненного; негативный характер — подчинение, запрещение, принуждение; привилегия государства) "генеалогию власти", которая описывает современную власть — скрытую, распыленную и даже противоречивую, которая реализуется неразрывно со знанием, организует социальное пространство по принципу "всеподнадзорности" — каждый потенциально/реально под наблюдением, должен постоянно следить за собой (социальная "оптика"). Таким образом, власть дисциплинирует и нормирует индивидуальное поведение (социальные "физика" и "физиология"). Несмотря на то, что власть реализуется во всем пространстве социума, в любом учреждении, идеальным ее пространством, по мысли

Ф., остается тюрьма, которую он исследует и на практике, учреждая "Группу информации о тюрьмах" (1971—1972). Юридическим адресом "Группы..." был домашний адрес самого Ф., в рамках группы была создана первая во Франции организация заключенных "Инициативный комитет" с собственным печатным органом. Ф. говорил, что индивидуальное не является независимым, но формируется в человеке властью, дабы изучать и контролировать его. Специфические практики власти конституируют тело человека (посредством наказания, описаний удовольствий). Даже сознание человека выстраивается "научными дискурсами", одновременно прививаящими признание власти в любом качестве. Власть, таким образом, порождает познающего, способы познания и само познаваемое. Власть — и это главное — порождает то, что индивид противопоставляет власти. В "Пользовании наслаждениями" и "Заботе о себе" Ф. акцентирует внимание на историческом генезисе субъекта. Выделяются основные эпохи формирования субъекта: сократо-платоновская, эллинистическая, христианская, новоевропейская. В античности "забота о себе" — основа человеческого опыта вообще. Выделяются конкретные правила и техники такой заботы ("искусства существования"), посредством которых человек сам себя формирует. По мысли Ф., у древних греков искусства являли собой определенные формы знания — управления собой, управления собственным имуществом и участия в управлении полисом — хронологически согласуемые, изоморфные и неразрывные практики одного и того же типа. В свою очередь, упражнения, позволяющие управлять собой, расщеплялись, дифференцировались от власти как отношения и знания как кодекса добродетели или стратифицированной формы. Отношение к себе, согласно Ф., обрело в то время независимый статус как "принцип внутреннего регулирования" по отношению к составляющим власти: отношение к себе осмысливалось как само-господ-ство, т.е. власть, которую человек был принужден выносить на себе, конституировалась внутри власти, которую он осуществлял над другими. С точки зрения Ф., у греков возникло отношение, которое устанавливала сила сама с собой (власть и самость, воздействующие

1198

на себя самое: предполагалось, что только свободные люди, могущие властвовать над собой, могут властвовать над другими и обязательно наоборот — как своеобычное сложение, "заворачивание"). Обязательные правила власти, по версии Ф., дублировались необязательными правилами свободного человека, осуществляющего эту власть. По Ф., такое сложение силы и конституировало специфическую складку. В классической Греции забота о себе — в то же время забота о другом, об обществе и об истине. В период эллинизма эта связь разрушается, и это — достижение индивидуализации субъекта как уникального. В христианской культуре "искусства существования" перерабатываются в практики религиозной жизни, а в современной культуре субъект и вовсе теряет власть над практиками заботы о себе, препоручая ее медицине, педагогике, государству (в виде абстрактной заботы о человеке). И только за счет исчерпанности новоевропейских систем нормирования задается возможность возвращения к "искусствам существования", касающимся конкретных поступков, а тем самым — возможность индивидуальной свободы. Но ситуацию возвращения должна, согласно мысли Ф., подготовить мыслительная деструкция этих систем и поиск осмысленных альтернатив, поскольку любой другой ход рискует модернизировать традиционную систему установлений. Именно сексуальность ("современная сексуальность", согласно Ф.) выступает связующим звеном и истоком трех означенных тенденций, базисных для развития современного культурного мира: "из глубины сексуальности, из глубины ее движения, которому ничто и никогда не может положить предел (поскольку со своего истока и во всей своей тотальности оно есть постоянная встреча предела), из глубины дискурса, этой речи о Боге, которую Запад держал столь долго — не отдавая себе отчета в том, что... сила слова подводит нас к пределам возможности языка, — вырисовывается причудливый опыт: опыт трансгрессии", который, по мысли Ф., может оказаться "столь же решающим для нашей культуры, столь же зарытым в ее недрах, сколь в недавнем прошлом для диалектической мысли был опыт противоречия. Но несмотря на множество разрозненных знаков, еще только предстоит — почти полностью — родиться тому языку, где трансгрессия найдет свое пространство и свое озаренное бытие". Ф. всячески стремился дистанцироваться от натуралистских мотивов как в границах возможных интерпретаций идеи "изначальности" опыта безумия, так и в абсолютизации идеи "предела" и "опыта трансгрессии". По мнению Ф. ("Археология знания"), "речь не идет о том, чтобы пытаться реконструировать то, чем могло бы быть безумие само по себе — безумие, как оно будто бы дается некоему опыту, первоначальному, основополагающему смутному, едва артикулированному, а затем будто бы организуется (переводится, деформируется, переодевается и, может быть, подавляется) дискурсами..." При этом "дискурс" у Ф., согласно концепции, конструируемой впоследствии в "Археологии знания", уже трактуется им не как способ организации отношений между "словами" и "вещами", сколько как установление, обуславливающее режим существования объектов: "Задача состоит не в том — уже не в том, чтобы рассматривать дискурсы как совокупности знаков (то есть означающих элементов, которые отсылают к содержаниям или к представлениям), но в том, чтобы рассматривать их как практики, которые систематически образуют объекты, о которых они говорят". Такой, предлагаемый Ф., способ исторической реконструкции явлений, когда они осмысливались как конституируемые в рамках общественных практик (дискурсов), оказался созвучен многим новаторским интеллектуальным поискам второй половины 20 в. В "Археологии знания" Ф. систематизировал основные положения "археологического" подхода и одновременно преодолевал классический исторический подход, отменяя его понятия — "традиция", "влияние", "наука", "автор", "книга" — и установку, согласно которой история есть последовательный

переход на более высокие уровни развития устойчивых систем знания. При этом существенно значимо то, что "археологический" (или "генеалогический", по Ф.) анализ акцентированно ориентировался на бессубъектный статус "познавательного пространства": "генеалогия — это форма истории, которая должна была бы давать отчет в том, что касается конституирования знаний, дискурсов, областей объектов и так далее, без того, чтобы апеллировать к некоему субъекту — будь то трансцендентальному по отношению к полю событий или перемещающемуся в своей пустой самотождественности вдоль истории". В рамках анализа собственного подхода к процедурам трансформации "философии субъекта", Ф., как бы "разтождествляя" себя самого, отмечал (лекция в Англии, 1971): "Я попытался выйти из философии субъекта, проделывая генеалогию современного субъекта, к которому я подхожу как к исторической и культурной реальности; то есть как к чему-то, что может изменяться... Исходя из этого общего проекта возможны два подхода. Один из способов подступиться к субъекту вообще состоит в том, чтобы рассмотреть современные теоретические построения. В этой перспективе я попытался проанализировать теории субъекта (17 и 18 вв.) как говорящего, живущего, работающего существа. Но вопрос о субъекте можно рассматривать

1199

также и более практическим образом: отправляясь от изучения институтов, которые сделали из отдельных субъектов объекты знания и подчинения, то есть — через изучение лечебниц, тюрем... Я хотел изучать формы восприятия, которые субъект создает по отношению к самому себе. Но поскольку я начал со второго подхода, мне пришлось изменить свое мнение по нескольким пунктам... Если придерживаться известных положений Хабермаса, то можно как будто бы различить три основных типа техник: техники, позволяющие производить вещи, изменять их и ими манипулировать; техники, позволяющие использовать системы знаков; и, наконец, техники, позволяющие определять поведение индивидов, предписывать им определенные конечные цели и задачи. Мы имеем, стало быть, техники производства, техники сигнификации, или коммуникации и техники подчинения. В чем я мало-помалу отдал себе отчет, так это в том, что во всех обществах существуют и другого типа техники: техники, которые позволяют индивидам осуществлять — им самим — определенное число операций на своем теле, душе, мыслях и поведении, и при этом так, чтобы производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы. Назовем эти техники техниками себя. Если хотеть проделать генеалогию субъекта в западной цивилизации, следует учитывать не только техники подчинения, но также и "техники себя". Следует показывать взаимодействие, которое происходит между этими двумя типами техник. Я, возможно, слишком настаивал на техниках подчинения, когда изучал лечебницы, тюрьмы и так далее. Конечно, то, что мы называем "дисциплиной", имеет реальную значимость в институтах этого типа. Однако это лишь один аспект искусства управлять людьми в наших обществах. Если раньше я изучал поле власти, беря за точку отсчета техники подчинения, то теперь... я хотел бы изучать отношения власти, отправляясь от "техник себя". В каждой культуре, мне кажется, техника себя предполагает серию обязательств в отношении истины: нужно обнаруживать истину, быть озаренным истиной, говорить истину. Своего рода принуждения, которые считают важными, будь то для конституирования или для трансформации себя". "Техники себя", по мнению Ф., — это "процедуры, которые, несомненно, в каждой цивилизации предлагаются или предписываются индивидам, чтобы фиксировать их идентичность, ее сохранять или изменять соответственно определенному числу целей..." "Техники себя", репертуары "ведения себя", осуществляющиеся, согласно Ф., в статусе "заботы о себе", и задают в границах современной западной цивилизации реальную, расширенную рамку максиме познания самого себя". (Ср. трактовка поздним Ф. усилий Платона по созданию концепции "эпимелии" или "заботы о себе". По мысли Ф., умение "заботиться о себе" необходимо предваряло политическую деятельность как "заботу о других".) Их реконструкция и осмысление, с точки зрения Ф., только и могут способствовать решению проблемы того, "каким образом субъект, в различные моменты и внутри различных институциональных контекстов, устанавливался в качестве объекта познания — возможного, желаемого или даже необходимого? Каким образом опыт, который можно проделать в отношении самого себя, и знание, которое можно произвести в отношении самого себя, а также знание, которое в связи с этим формируют, — как все это было организовано через определенные схемы? Каким образом эти схемы были определены и приобрели ценность, каким образом их предлагали и предписывали? Ясно, что ни обращение к некоему изначальному опыту, ни изучение философских теорий души, страстей или тела не могут служить главной осью в подобном поиске". В русле идей Ф., "история "заботы о себе" и "техник себя" — это только способ писать историю субъективности; писать, однако, уже не через разделы между сумасшедшими и не-сумасшедшими, больными и не-больными, преступниками и не-преступниками, не через конституирование поля научной объективности, дающего место живущему, говорящему, работающему субъекту, — но через установление и трансформации в нашей культуре некоторых "отношений к себе", с их технической оснасткой и эффектами знания". Ф. интересуют в данном контексте такие наличные в культуре формы ("формы и способы субъективации"), посредством которых люди самоосуществляются в качестве субъектов того или опыта (ср. различие и одновременное сходство "исповеди" и "признания"). (Ср. тезис Ф.: "до 19 века не было безумия — его создала психиатрия".) Полагая философию "онтологией настоящего", "исторической онтологией нас самих", Ф. подчеркивал, что люди суть "исторически определенные существа", при этом субъекты, по мысли Ф., отнюдь не выступают

условиями возможности соответствующего опыта: "...опыт, который есть рационализация процесса, самого по себе незавершенного, — и завершается в субъекте или, скорее, в субъектах. Я бы назвал "субъективацией" процесс, с помощью которого достигают конституирования субъекта, точнее — субъективности, что является, конечно же, лишь одной из предоставленных возможностей организации сознания себя". По мысли Ф., "Просвещение" как культурная установка или "философский этос", предполагавший "постоянную критику нашего историчес-

1200

кого бытия", как раз и задал сопряженную с уяснением этих процедур познавательную установку: возникает своеобразное философское "вопрошание", пробле-матизирующее "одновременно отношение к настоящему, модус исторического бытия и конституирование самого себя как автономного субъекта". По мысли Ф., до Канта главным вопросом "критики" было уяснение границ, которые должно отказываться переступать познание, для него же самого — проблема состояла в следующем, "какова — в том, что нам дано как всеобщее, необходимое, обязательное, — доля единичного, случайного и идущего от произвольных принуждений. Речь... о том, чтобы критику, отправляемую в форме необходимого ограничения, трансформировать в практическую критику в форме возможного преодоления". Как многократно отмечал Ф., он в своем творчестве предпочитает размышлять не столько об общем и едином процессе социального освобождения, сколько о "многообразных практиках эмансипации". По его мысли, "философский *этнос*, внутренне присущий критической онтологии нас самих", может быть охарактеризован как "историко-практическое испытание границ, которые мы можем пересечь, и, следовательно, как нашу работу над самими собой в качестве свободных существ". По убеждению Ф., "что разум испытывает как свою необходимость, или, скорее, что различные формы рациональности выдают за то, что является для них необходимым, — вполне можно написать историю всего этого и обнаружить те сплетения случайностей, откуда это вдруг возникло; что, однако, не означает, что эти формы рациональности были иррациональными; это означает, что они зиждятся на фундаменте человеческой практики и человеческой истории, и, поскольку вещи эти были сделаны, они могут — если знать, как они были сделаны, — быть и переделаны". ("Одна из моих целей, — отмечал Ф., — состоит в том, чтобы показать людям, что большое количество вещей, которые являются частью их ближайшего окружения и которые они полагают универсальными, являются продуктом определенных и весьма конкретных исторических изменений. Все мои исследования направлены против идеи всеобщих необходимости в человеческом существовании. Они подчеркивают произвольный характер человеческих институтов и показывают нам, каким пространством свободы мы еще располагаем и каковы те изменения, которые мы еще можем осуществить".) Ф. как-то написал, что для Хайдеггера основным вопросом было знать, в чем сокровенное истины; для Витгенштейна — знать, что говорят, когда говорят истинно; "для меня же вопрос в следующем: как это получается, что истина так мало истинна?". [См. *Генеалогия, Складка, Тело, Дискурс, Диспозитив, Постметафизическое мышление, "Смерть субъекта", Трансгрессия, Хьюбрис, Эпистема, "Фуко" (Делез), "Археология знания" (Фуко), "Надзирать и наказывать" (Фуко).*]

А.А. Грицанов, М.А. Можейко

"ФУКО" ("Foucault", 1986) — сочинение Делеза. Книга состоит из двух частей. В первой — "От архива к диаграмме" — размещены две статьи ("Новый архивариус", "Новый картограф"), написанные Делезом еще при жизни Фуко

"ФУКО" ("Foucault", 1986) — сочинение Делеза. Книга состоит из двух частей. В первой — "От архива к диаграмме" — размещены две статьи ("Новый архивариус", "Новый картограф"), написанные Делезом еще при жизни Фуко и явившиеся, соответственно, откликами на работы "Археология знания" (1969) и "Надзирать и наказывать" (1975). Вторая часть, в рамках которой идеи Фуко служат лишь отправной точкой собственным размышлениям Делеза, — "Топология: мыслить по-иному" — включает статьи: "Страты, или Исторические формации: видимое и высказываемое (знание)", "Стратегии, или Нестратифицируемое: мысли извне (власть)", "Складки, или Внутренняя сторона мысли (субъективация)". Приложение книги имеет название "О смерти человека и о сверхчеловеке". Книга "Ф." создана в жанре "поэтического мышления" или "метафорической эссеистики" и поэтому в ней акцентированно отсутствует стремление любой ценой достичь терминологической четкости и однозначности. Желание логически отстроить понятийные ряды не является для Делеза самоцелью. Предельно жесткой выступает лишь его установка на необходимость принципиально иного взгляда на природу субъектности и знания, о чем рассуждает и Фуко. Согласно Делезу (статья "Новый архивариус"), работы Фуко "Слова и вещи" и "Археология знания" произвели эффект, сравнимый с тем, как если бы в город был "назначен новый архивариус". Его появление не осталось незамеченным: был даже осуществлен компаративный психоанализ между первым из этих сочинений и "Mein Kampf А.Гитлера: тезис Фуко о "смерти человека" оказался неприемлемым для многих философствующих ортодоксов. По мысли Делеза, Фуко осознанно отказался от рассмотрения того, что являлось предметом размышлений предшественников: анализ предложений с точки зрения их истинности/ложности либо как объектов веры были вынесены им за скобки философского интереса. С точки зрения Фуко, "высказывания" (его обозначение "предложений") и де-факто и де-юре встречаются крайне

редко: они неотделимы от закона и от "эффекта редкости". Фуко утверждает: "Клавиатура пишущей машинки — не высказывание, тогда как последовательность букв А, Z, Е, R, Т, приведенная в учебнике машинописи, является высказыванием о порядке букв, принятом для французских пишущих машинок". Как отмечает Делез, "такие *множества* не имеют правильной

1201

языковой структуры, и тем не менее это высказывания". Особо значимым для понимания сути проблемы является, по мысли Делеза, то обстоятельство, что "редкость де-факто" того, "что сказано на самом деле" обусловлено тем, "что одна фраза уже своим наличием отрицает другие, мешает им, противоречит другим фразам, вытесняет их; в итоге получается, что каждая фраза, вдобавок, чревата еще и всем тем, чего в ней не сказано: виртуальным или латентным содержанием, приумножающим ее смысл и предлагающим такую ее интерпретацию, при которой образуется "скрытый дискурс" со всем его богатством де-юре. Диалектика фраз всегда несет в себе противоречие, существующее по крайней мере для того, чтобы его можно было устранить или углубить; типология же пропозиций /инвариантная семантическая структура, охватывающая коммуникативную и модальную парадигмы предложения; задает значение истинности или ложности последнего, либо исполняет в этом же контексте роль объекта веры — *А.Г./* предполагает абстрагирование, которое на каждом уровне находит определенный тип, стоящий выше его элементов. Однако и противоречие и абстрагирование являются способами приумножения фраз и пропозиций, поскольку дают возможность противопоставить одну фразу другой или сформулировать пропозицию о пропозиции". В конечном счете, по мысли Фуко, вообще "мало, что *может* быть сказано"; высказывания "редки, редки по самой своей сути", высказывание "всегда представляет собой излучение единичностей, сингулярностей, единичных точек, распределяющихся в соответствующем пространстве" (см. **Событийность**). Делез обращает внимание на то обстоятельство, что применительно к "высказываниям" неправомерен вопрос об их "происхождении" либо "оригинальности": как отмечал Фуко, "противопоставление "оригинальность-банальность" иррелевантно: между первоначальной формулировкой и фразой, которая повторяет ее спустя годы, а то и столетия, с большей или меньшей точностью [археологическое описание] не устанавливает никакой ценностной иерархии; между ними нет радикального различия. Оно лишь стремится к установлению регулярности высказываний". Делез отмечает, что вокруг каждого высказывания мы должны различать "три круга, как бы три пространственных среза": 1) пространство *коллатеральное*, прилегающее или смежное: его образуют прочие высказывания, относящиеся к той же группе; 2) *коррелятивное* пространство, вмещающее взаимосвязи высказывания с его собственными субъектами, объектами и понятиями; 3) *дополнительное* пространство, или нескурсивные формации ("политические институты и события, экономические методы и процессы"): любой общественный институт включает в себя высказывания, такие, например, как конституция, хартия, договоры, регистрационные и протокольные записи. Дискурсивные отношения с недискурсивными средами образуют границу, "определенный горизонт, без которого те или иные объекты высказываний не могли бы появиться, равно как не определились бы и места высказываний. Согласно Фуко, "разумеется, нельзя сказать, что политическая практика навязала медицине с начала XIX века такие новые объекты, как повреждения тканей или анатомопатологические корреляции; однако, она открыла новые поля выявления медицинских объектов (... массы населения, включенные в административные рамки и находящиеся под надзором... огромные народные армии... институты, выполняющие больничные функции применительно к экономическим потребностям эпохи и социально-классовым взаимоотношениям). Эту связь политической практики с медицинским в равной степени можно обнаружить и в статусе врача..." Особое значение Делез придает тому обстоятельству, что "как целая группа высказываний, так и каждое единичное высказывание представляют собой множества... Существуют лишь редкие множества с единичными точками, с пустыми местами для тех, кому случается некоторое время выполнять в них функцию субъекта: накапливающиеся, повторяющиеся и сохраняющиеся в самих себе регулярности. Множество — это понятие не аксиоматическое или типологическое, а топологическое. Книга Фуко представляет собой решающий шаг в развитии теории-практики множеств". Фуко (наряду с Бланшо) продемонстрировал, что современные философские дискуссии ведутся не столько по поводу структурализма как такового, не только по поводу существования или отсутствия моделей и реалий, которые принято называть структурами, сколько "по поводу места и статуса субъекта в тех измерениях, которые выглядят не полностью структурированными" (Делез). И далее у Делеза: субъект суть "субъект речи, он диалектичен, ему присущ характер первого лица, которым начинается дискурс, тогда как высказывание является первичной анонимной функцией, которая позволяет субъекту существовать только в третьем лице, причем лишь в виде производной функции". Анализируя новаторство "археологического" подхода Фуко, Делез отмечает его противопоставленность "формализации" и "интерпретации", которые, как правило, смешивались в предшествующей традиции анализа смысла текстов. Речь идет о поиске либо "сверхсказанного" во фразе, либо "невыведенного" в ней: действительно, методологически очень трудно придерживаться того, что говорится на самом деле, придерживаясь одной лишь записи сказанного. Это, по мысли Делеза, не получается даже у линг-

1202

вистики (и в первую очередь у лингвистики), единицы членения которой никогда не находятся на том же уровне, что и сказанное. Фуко ставит своей целью достичь уровня, где фигурирует сказанное, через позитивность высказывания. По мысли Фуко, археология "не пытается очертить, обойти словесные речевые употребления, чтобы открыть за ними и под их видимой поверхностью скрытый элемент, скрывающийся в них или возникающий подспудно тайный смысл; однако высказывание не видимо непосредственно, оно не проявляется столь же явным образом, как грамматическая или логическая структуры (даже если последняя не полностью ясна, даже если ее крайне сложно разъяснить). *Высказывание одновременно и невидимо и нескрыто*". Как отмечает Делез, на "самых важных" страницах "Археологии знания" Фуко доказывает, что никакое высказывание не может обладать латентным существованием, поскольку оно касается действительно сказанного; встречающиеся в высказываниях "пропуски" или пробелы не следует путать с "потайными" значениями, ибо они обозначают лишь присутствие высказывания в пространстве рассеивания, где образуется его "семейство". Так трудно добраться до записи того же уровня, что и сказанное; происходит это потому, что высказывание не дано непосредственно, а всегда прикрито фразами и пропозициями. Следует обнаружить или даже придумать "цоколь" высказывания, вычленив упоминавшиеся выше три пространственных среза; и только в множестве, которое предстоит воссоздать, мы сможем обнаружить высказывание как *простую* запись того, что говорится. По Фуко, "для того, чтобы язык можно было исследовать как объект, разделенный на различные уровни, описываемый и анализируемый, необходимо, чтобы существовало некое высказывательное данное, которое всегда будет определенным и не-бесконечным: анализ языка всегда осуществляется на материале слов и текстов; интерпретация и упорядочение имплицитных значений всегда основываются на ограниченной группе фраз; логический анализ системы включает в повторную запись, в формальный язык данную совокупность пропозиций". Оригинальность Фуко, по мнению Делеза, состоит в способе, которым он определяет для себя свод слов или текстов: не из функции их частотности; не из личных заслуг тех, кто говорит или пишет (неважно, кто их "субъект-автор"). Имеет значение та простая функция, которую базовые слова, фразы и пропозиции исполняют в своем "семействе" (например, на основе правил помещения в психиатрическую больницу). Одним из выводов, вытекающих из размышлений Фуко, является следующий: знание — это не наука и даже не познание; его объект составляют ранее уже определенные множества или чet-кое множество со своими единичными точками, местами и функциями, которые и описывает само знание. По мнению Фуко, "дискурсивная практика не совпадает с научным развитием, которому она может дать место; знание, которое она образует, не является ни необработанным наброском, ни побочным продуктом повседневной жизни, образованным наукой". Как пишет Делез, Фуко "удалось преодолеть научно-поэтическую двойственность, еще обременявшую труды Башляра": главное достоинство "Археологии знания" состоит "в открытии и размежевании тех новых сфер, где и литературная форма, и научная теорема, и повседневная фраза, и шизофреническая бессмыслица, и многое другое являются в равной мере высказываниями, хотя и несравнимыми, несводимыми друг к другу и не обладающими дискурсивной эквивалентностью... И наука, и поэзия являются в равной степени знанием". Как несколько позже ("Новый картограф") отмечал Делез, "Археология знания" предложила "новый взгляд на все предшествующие книги": Фуко ввел различие между двумя типами "практических формаций" — "дискурсивными", или высказываниями, и "недискурсивными", или средами. (Медицина конца 18 в. была дискурсивной, но как таковая взаимодействовала с группами населения, зависевшими от иного типа формации и предполагавшими тем самым существование недискурсивных сред: "общественные институты, политические события, экономические практики и процессы".) По мысли Фуко, эти две формации различны, хотя и пронизывают друг друга: между ними нет ни соответствий, ни изоморфизма, ни прямой причинно-следственной связи, ни символизации. В статье "Новый картограф" Делез делает вывод, что Фуко "стал автором той новой концепции власти, которую искали многие, но не смогли ни обнаружить, ни сформулировать". Ранее власть считалась "собственностью" того класса, который ее завоевал. Фуко доказывает, что власть является не столько собственностью, сколько стратегией, "она — не столько владение, сколько действие, и представляет собой не приобретенную или сохраненную привилегию господствующего класса, а следствие совокупности ее стратегических позиций". Этот "новый функционализм", по Делезу, рисует нам нетрадиционную картину природы власти: "неисчислимы пункты противостояния, очаги нестабильности, каждый из которых по своему чреват конфликтами, борьбой и, по меньшей мере, временной инверсией соотношения сил"; власть "не обладает гомогенностью". Власть не является централизованной властью государства: по мысли Фуко, само Государство возникает как результат совместного действия множества механизмов и очагов, расположенных на ином уровне и самостоятельно об-

1203

разующих "микрофизику власти". Современные общества можно определить как общества "дисциплинарные", "дисциплина" представляет собой тип власти, технологию, которая пронизывает все возможные аппараты и институты, связывая их между собой, продлевая их существование, побуждая их к конвергенции и проявлению в новом режиме. Как отмечает Делез, "функционализму Фуко соответствует современная топология, которая не указывает на привилегированное место в качестве источника власти и не допускает точечной локализации". Пирамидальному образу власти функциональный микроанализ противопоставляет строгую имманентность, где очаги власти и дисциплинарные технологии образуют соответствующее

количество неразрывно связанных друг с другом сегментов, через которые проходят либо пребывают в них душой и телом (в семье, в школе, а по необходимости и в тюрьме) принадлежащие к массе индивиды. Для власти характерны имманентность ее поля без трансцендентной унификации, непрерывность ее линии без какой-либо глобальной централизации, смежность сегментов без отчетливой тотализации: т.е. серийное пространство. Власть является не свойством, а отношением: "власть проникает в подвластные силы, проходит через них и сквозь них, опирается на них, так же как и они в борьбе с нею в свою очередь опираются на все "точки опоры", которые она образует среди них" (Фуко). Власть не осуществляется посредством идеологии, даже в тех случаях, когда она направлена на души, а в тот момент, когда власть оказывает давление на тело, она не обязательно действует путем насилия и репрессий. Прежде чем подавлять, власть "порождает действительность". И она также порождает истину, прежде чем начинает идеологизировать, абстрагировать или маскировать. По словам Делеза, "одной из наиболее глубоких тем" в рассматриваемой книге Фуко стала замена ... чересчур грубой оппозиции "закон-беззаконие" более тонкой корреляцией "незаконности-законы". Закон всегда представляет собой сочетание незаконностей, которые он, формализуя, дифференцирует. Закон — это способ управления незаконностями, теми, которые он допускает, делает возможными или же придумывает в качестве привилегий для господствующего класса, и другими, которые он терпит как своего рода компенсацию для подавляемых классов, в то же время используя их в интересах господствующего класса; наконец, по Фуко, это способ управления такими незаконностями, которые он запрещает, изолирует и пользуется ими, как объектом, но одновременно и как средством господства. В "Надзирать и наказывать" Фуко совершенствует собственную модель и уже не ограничивается негативным определением од-

ной из форм (формаций) как "недискурсивной". Согласно Фуко, тюрьма, например, представляет собой формацию среды ("карцеральной" среды) и одновременно выступает "формой содержания" (содержимым является узник). Но эта форма отсылает не к "слову", которое могло бы ее обозначать, равно как и не к означающему, для которого она была бы означаемым. Она отсылает к словам "преступная деятельность" или "правонарушитель", в которых выражается новый способ высказывания (новая форма выражения) о нарушении законности, наказаниях и их субъектах. Две эти формы, возникшие в одно время, кардинально различаются. Уголовное право формулирует высказывания в контексте "защиты общества", задавая код ассоциации идей между правонарушением и наказанием. Это некий *строй языка*, классифицирующий правонарушения, привлекающий правонарушителей к судебной ответственности и "отмеряющий" наказания; это одно из семейств высказываний, а также еще и порог. Тюрьма же становится новой формой воздействия на тело, имеет дело со зримым, не только делает наглядно видимым преступление и преступника, но и сама образует некую видимость. Тюрьма до того как стать образом камня, формирует "режим света", специфический "паноптизм" (центральная башня, камеры по кругу, надзиратель *видит все без риска быть увиденным*). Итак, согласно Фуко, "строй языка" и "режим света" не обладают одной и той же "формой" и относятся к разным формациям. "Недискурсивные среды" (см. "Археология знания") обретают позитивную форму: зримая форма в ее противопоставлении форме высказывания. Как подчеркнул Делез, в таком контексте книга "Надзирать и наказывать" выдвигает "две проблемы, которые не могла сформулировать "Археология", так как она основывалась на знании и на примате высказывания в знании. С одной стороны, существует ли вообще в социальном поле какое-либо общее основание, независимое от форм? С другой стороны, насколько взаимодействие, подгонка двух форм и их взаимное проникновение гарантированы в каждом конкретном случае?" По мысли Делеза, схема размышлений Фуко такова: форма заявляет о себе в двух направлениях: она образует или организует разные виды материи; она формирует функции или ставит перед ними цели. К оформленным видам материи относятся не только тюрьма, но и больница, школа и т.д. Наказание является формализованной функцией, равно как лечение и воспитание. Фуко определяет паноптизм либо конкретно как световую организацию, характеризующую тюрьму, либо абстрактно, как некую машину, которая способна пронизывать вообще все высказываемые функции. Абстрактной формой паноптизма

1204

будет уже не "видеть, не будучи видимым", а *навязывать какой-либо тип поведения любому человеческому множеству*. Множество при этом должно быть уменьшено, помещено в ограниченное пространство; навязывание определенного типа поведения осуществляется путем перераспределения в пространстве, расположения и классификации во времени, компоновки в пространстве-времени. Такое неформальное измерение Фуко обозначает термином "диаграмма" — "функционирование, абстрагированное от любого препятствия или трения, от всякого конкретного использования". Диаграмма — это уже не архив, это карта, картография, равнообъемная любому социальному полю; это некая абстрактная машина. Любая диаграмма интерсоциальна и находится в становлении, она производит новый тип реальности, новую модель истины. Она не является ни субъектом истории, ни чем-то находящимся над историей. Она удваивает историю становлением. Диаграмма у Фуко суть выражение соотношений сил, образующих власть согласно ранее проанализированным признакам; "паноптический аппарат — ...это способ заставить функционировать отношения власти в рамках функции и функцию — через отношения власти". Диаграмма действует как имманентная и неунифицирующая причина: абстрактная машина выступает в роли причины внутренней организации конкретных взаимодействий, осуществляющих с ее помощью эти соотношения... в самой ткани

формируемых ими схем взаимодействия. Согласно Делезу, "Надзирать и наказывать" — это книга, где Фуко явным образом преодолевает очевидный дуализм предшествовавших книг: если знание состоит в переплетении зримого и высказываемого, то власть выступает как его предполагаемая причина, и наоборот. По мысли Фуко, "не существует отношения власти без коррелятивного формирования поля знания, как знания, которое не предполагало бы и не конституировало бы одновременно отношений власти... Не существует такой модели истины, которая не отсылала бы к какому-нибудь типу власти; нет ни знания, ни даже науки, которые не выражают или не вмешивают в свою практику какую-либо осуществляющую свои функции власть". Неформальная диаграмма выступает как абстрактная машина. Делез особо подчеркивает: "машины бывают социальными прежде, чем стать техническими. Или точнее, прежде, чем появляется технология материальная, существует некая человеческая технология". Инструменты и материальные машины должны быть отобраны диаграммой и приняты в схемы взаимодействия: например, "развитие от палки-копалки к мотыге, а затем к плугу не выстраивается линейным образом, а "отсылает" к соответствующим коллективным машинам, видоизменяющимся в зависимости от плотности населения и времени распашки пара". Винтовка как инструмент, по Фуко, существует только в рамках "совокупности устройств, принципом которых является уже не подвижная или неподвижная масса, а геометрия отделяемых и составляемых сегментов". Технология представляет собой явление прежде всего социальное, и только потом — техническое. Тюрьма может существовать в самодержавных обществах как явление маргинальное (письма с королевской печатью о заточении без суда и следствия); как аппарат она начинает существовать лишь с того момента, когда новая диаграмма, диаграмма дисциплинарная, дает ей возможность переступить "технологический порог". Как ниже отмечает Делез, резюмируя ход рассуждений Фуко, "это общеметодический вопрос: вместо того, чтобы идти от видимого внешнего, к какому-либо существенному "ядру внутреннего", следует предотвратить иллюзорность внутреннего, чтобы вернуть слова и вещи к конститутивности внешнего". В статье "Страты, или Исторические формации: видимое и высказываемое (знание)" Делез анализирует представления Фуко об "исторических формациях" — специфических проявлениях функционирования культурного бессознательного в конкретную историческую эпоху в виде различных дискурсивных практик, характерных для каждого времени. Как отмечает Делез, никакая "эпоха" не предшествует ни выражающим ее высказываниям, ни заполняющим ее видимостям. Таковы два самых важных аспекта: с одной стороны, каждая страта, каждая историческая формация подразумевает перераспределение зримого и высказываемого, которое совершается по отношению к ней самой; с другой стороны, существуют различные варианты перераспределения, потому что от одной страты к другой сама видимость меняет форму, а сами высказывания меняют строй. (Высказывания 17 в. регистрируют безумие как крайнюю степень неразумия, психиатрическая больница или тюремное заключение включают его в ансамбль представлений, в котором душевнобольные объединяются с бродягами, с разного рода извращенцами.) Каждая страта состоит из сочетания двух элементов: способа говорить и способа видеть, дискурсивностей и очевидностей. Соответственно, знание, по "совершенно новой" модели Фуко, определяется присущими каждой страте и каждой исторической формации комбинациями зримого и высказываемого. Знание — это схема практического взаимодействия, "устройство", состоящее из дискурсивных практик высказываний и недискурсивных практик видимостей. Знание не является наукой и неотделимо от тех или иных порогов, с которых оно начинается, даже ес-

1205

ли оно представляет собой перцептивный опыт или ценности воображаемого, идеи эпохи или данные общественного мнения. Согласно Фуко, высказывания никогда не бывают скрытыми, но и никогда не прочитываются или даже не выражаются. Сравнивая викторианскую эпоху с ситуацией сегодняшних дней, Фуко отмечал: "Под прикрытием заботы о языке, который старались очистить так, чтобы секс в нем больше не назывался прямо, секс был как бы взят под опеку дискурсом, который, третируя его, одновременно претендовал на то, чтобы лишить его какой бы то ни было неясности, равно как и какого бы то ни было подобия воли... Что же касается современных обществ, то они дали себе обет не то чтобы держать секс в тени, а, напротив, говорить о нем, но постоянно делая из него тайну". Высказывание остается скрытым, но только в тех случаях, когда не удастся подняться до условий, допускающих его извлечение. С точки зрения Делеза, "все всегда, в любую эпоху проговаривается — это, возможно, наиболее важный исторический принцип Фуко: за занавесом нет ничего интересного". Существование скрытых высказываний означает лишь то, что в зависимости от политического режима или условий существования бывают разные говорящие и разные адресаты сообщений. Предельно общим условием построения высказываний или дискурсивных формаций, по Фуко, выступала бессубъектность: субъект трактуется им как "ансамбль переменных высказываний". Субъект представляет собой место или позицию, которые сильно меняются в зависимости от типа высказывания, да и сам "автор" в некоторых случаях является не более чем одной из таких возможных позиций. На первом плане оказывается некое "ГОВОРЯТ", безымянное бормотание, в котором размещаются позиции для возможных субъектов: "громкое, непрерывное и беспорядочное жужжание дискурса". Язык либо дан весь целиком, либо его нет вообще. У каждой эпохи свой способ сборки языка, зависящий от корпуса ее высказываний. Делез отмечает, что немаловажна и мысль Фуко о том, что существуют "игры истины", или процедуры обнаружения истины. Истина неотделима от устанавливающей ее процедуры. В книге "Использование удовольствий" Фуко, согласно Делезу, "подведет итог всех предшествующих книг, когда продемонстрирует, что истина дается знанию только через

"проблематизации", и что эти проблематизации складываются только лишь из "практик", практик видения и практик говорения. Эти практики (процесс и метод) образуют процедуры обнаружения истины, "историю истины". Статья "Стратегии, или Нестратифицируемое: мысли извне (власть)" начинается рассуждениями Делеза о содержании понятия "власть" у Фуко. Делез подчеркивает, что всякие взаимоотношения сил являются "властными взаимоотношениями". Власть не является формой (например формой-государством), всякая сила уже является отношением, то есть властью: у силы нет ни другого объекта, ни другого субъекта, кроме силы. Насилие представляет собой один из сопутствующих моментов или одно из следствий силы, но никак не одну из ее составляющих. Насилие разрушает или деформирует определенные тела или объекты; у силы нет других объектов, кроме других сил, нет иного бытия, кроме взаимоотношений: "это действие, направленное на действие, на возможные или актуальные действия в настоящем или в будущем", это совокупность действий, направленных на возможные действия". Согласно Фуко, 1) власть не является чем-то сугубо репрессивным (она "побуждает, вызывает, производит"; 2) она осуществляется в действии прежде, чем ею овладевают (ею владеют лишь в детерминированной форме, как, например, класс, и в детерминирующей форме, как, например, Государство); 3) она проходит через тех, кто находится под властью не в меньшей степени, чем через властвующих (она проходит через все силы, участвующие во взаимоотношениях). По Фуко, главный вопрос в том, как осуществляется Власть. В книге "Воля к знанию" он отмечает, что в конце 18 в. в обществе конституируется функция управлять и распоряжаться жизнью в рамках какого угодно множества при условии, что это множество будет многочисленным (население), а пространство — протяженным или открытым. Двумя чистыми функциями в новом обществе станут "анатомо-политическая" и "биополитическая", а двумя видами голой материи — любое тело и любое население. Власть и знание в таком контексте гетерогенны, но с элементами взаимодопущения и даже примата одного над другим (по удачному замечанию современника, "власть как осуществление, знание как упорядочение"). Науки о человеке неотделимы от делающих их возможными отношений власти, которые к тому же поощряют знания, более или менее способные к преодолению эпистемологического порога или к формированию познания. По мысли Фуко, "между техниками знания и стратегиями власти не существует никакой экстеринности, даже они играют свою специфическую роль, и сочленяются друг с другом, исходя из различия между ними": "власть — знание" выступает как некий комплекс. Если мы попытаемся, в соответствии с комментируемой Делезом мысли Фуко, определить "свод фраз и текстов с тем, чтобы извлечь из него высказывания, то это можно сделать не иначе, как определив очаги власти (и сопротивления), от которых этот свод зависит ... вступая во взаимоотношения со знанием, власть порождает какую-то истину, поскольку показывает и заставляет говорить". Анали-

1206

зируя идею Фуко о "смерти человека", Делез пишет: "речь не идет о человеке, как о чем-то составном, будь то концептуальном, существующем, воспринимаемом или выразимом. Речь идет о составляющих силах человека: с какими другими силами они сочетаются и какое соединение из этого получается? В классическую эпоху все силы человека соотносились с одной-единственной силой, силой "репрезентации", которая притязала на то, чтобы извлечь из человека все, что в нем есть позитивного или же возвышаемого до бесконечности. В результате получалось, что совокупность таких сил образует Бога, а не человека, и человек мог предстать только между порядками бесконечного... Для того чтобы человек предстал как специфическое составное явление, нужно, чтобы составляющие его силы вступили во взаимоотношения с новыми силами, которые уклоняются от контакта с силой репрезентации и даже устраняют ее. Эти новые силы являются силами жизни, труда и языка в той мере, в какой жизнь обнаруживает "организацию", труд — "производство", а язык — "филиацию", которые ставят эти силы за пределы репрезентации. *Эти смутные силы, порожденные конечностью, изначально не являются человеческими*, но они входят в контакт с силами человека, чтобы вернуть его к его собственной конечности и наделить его историей, чтобы он делал собственную историю как бы во второй раз... В новой исторической формации XIX века именно человек оказывается сформированным из множества составляющих его "растиражированных" сил. Если... силы человека войдут в контакт еще с какими-нибудь силами... на этот раз получится "нечто иное", что уже не будет ни Богом, ни человеком: похоже, что смерть человека следует за смертью Бога в интересах новых составляющих... То, что человек представляет собой фигуру из песка между морским отливом и приливом, следует понимать буквально: такая композиция может появиться между двумя другими — композицией из классического прошлого, которое не знало человека, и композицией из будущего, которое уже не будет его знать". Цитируя последнее предложение (заключительную фразу книги Фуко "Слова и вещи"), Делез вопрошает: силы человека, вступившие во взаимоотношения с силами информации и образовавшие совместно с ними неделимые системы "человек-машина", — может это "союз человека уже не с углеродом, а с кремнием"? Анализируя "самые блестящие страницы" "Воли к знанию", Делез отмечает: "Когда диаграмма власти уходит от модели автократии, чтобы предложить дисциплинарную модель, когда она становится "био-властью" и "биополитикой" населения, становится заботой о жизни и управлении жизнью, то новым объектом власти вдруг становится жизнь. И тогда право постепенно отказывается от того, что составляло привилегию суверена, от права на умерщвление (смертная казнь), но при этом позволяет творить тем больше гекатомб и геноцидов: не ради возвращения к стародавнему праву на убийство, а, наоборот, во имя расы, во имя жизненного пространства, ради улучшения условий

жизни, ради выживания нации... Однако, когда власть таким образом избирает своим объектом или целью жизнь, сопротивление власти тоже начинает ссылаться на жизнь и обращает ее против власти". Или словами Фуко: "жизнь как политический объект оказалась некоторым образом пойманной на слове и обращенной против системы, которая пыталась ее контролировать". Спиноза писал: "Неизвестно, на что способно человеческое тело, когда оно освобождается от навязанной ему человеком дисциплины". Фуко добавил: неизвестно, на что способен человек, "пока он жив" как совокупность "сопротивляющихся сил". Рассматривая в заключительных разделах работы идеи "складки" у Фуко и его интерпретации концепции "сверхчеловека" (см. **Складка, Сверхчеловек**), Делез видит "печаль" мыслителя в проблеме: "если власть учреждает истину, то как можно помыслить "власть истины", которая уже не была бы истиной власти, истиной, исходящей от трансверсальных линий сопротивления, а отнюдь не от интегральных линий власти?" Фуко оперирует тремя измерениями: а) отношения, наделенные формой, формализованные в стратах (Знание); б) взаимоотношения сил на уровне диаграммы (Власть); в) отношение ("не-отношение") к внешнему (Мысль). Возникает проблема: *"глубже ли внутреннее любого внутреннего мира"*, подобно тому, как внешнее более отдаленно, чем весь внешний мир? Внешнее — это не застывший предел, это движущаяся материя... это не нечто иное, отличное от внешнего, это как раз и есть *внутреннее внешнего*. По мысли Фуко, невысказанное находится не снаружи мысли, а в самой ее сердцевине, как невозможность мыслить, которая удваивает или углубляет внешнее... Начиная с XIX века наличные измерения конечного стали как бы стягивать внешнее в складки, сокращая его, образуя некую "глубину", своего рода "втянутую в себя толщину". Понимание древними греками того, что отношение к самому себе как самообладание есть "власть, которую осуществляют над самим собой в рамках власти, которую осуществляют над другими", по мысли Фуко, явилось сгибанием внешнего на практике. Было осознано то, что господство над другими необходимо удваивать господством над собой, что обязательные правила власти необходимо дублировать факультативными правилами пользующегося ими свободного человека. Греки "согнули силу, которая при этом не перестала быть силой. Они соотнесли силу с ней са-

1207

мой". Согласно Делезу, "основополагающая идея Фуко состоит в том, что измерение субъективности является производным от власти и от знания, но не зависит от них". Фуко формулирует несущую конструкцию нового проекта: субъективация свободного человека обернулась подчиненностью: с одной стороны, это "подчинение другому через подконтрольность и зависимость" со всеми вводимыми властью процедурами индивидуализации и модуляции, направленными на повседневную жизнь и интериорность тех субъектов, кого власть назовет своими подданными; с другой стороны, это "привязка (каждого) к своей собственной идентичности через сознание и самосознание", со всеми техниками моральных и гуманитарных наук, которые образуют знание субъекта. Субъективация, отношение к себе формируются непрерывно, путем — в интерпретации Делеза — образования "четырех складок субъективации": 1) складка, охватывающая материальный компонент нас самих (у древних греков — тело и его удовольствия); 2) складка, посредством которой соотношения сил превращаются в отношение к себе; 3) складка знания, или складка истины, которая "образует отношение истинного к нашей сущности и нашей сущности к истине, которая представляет собой формальное условие для всякого знания, для любого познания"; 4) складка самого внешнего: от этого внешнего субъект в своих разных модусах ожидает бессмертия или вечности, спасения или свободы, а то и смерти, отрешенности. Четыре складки подобны конечной, формальной, действующей, материальной причинам, субъективности или интериорности как отношению к себе. По Делезу, субъект каждый раз "творится заново, как очаг сопротивления, сообразно ориентации складок, субъективирующих знание и изгибающих власть". Борьба за современную субъективность происходит через сопротивление двум современным формам подчинения: 1) нашей индивидуализации согласно требованиям власти; 2) закреплению за каждым индивидуумом раз и навсегда всеми определенной, известной и познанной са-

мотождественности. В этом случае борьба за субъективность принимает вид права на несходство и вариативность, права на преображение. Как отмечает Делез, "основной принцип" Фуко заключается в следующем: "всякая форма есть соотношение сил". Речь идет о том, чтобы узнать, с какими иными силами вступают во взаимодействие силы в человеке при той или иной исторической формации и какая форма получается из этого соотношения сил... Силы в человеке не обязательно участвуют в образовании формы-Человека, но могут участвовать в ином составе, в иной форме... Для того чтобы форма-Человек возникла или обрисовалась, необходимо, чтобы силы в человеке вступили во взаимоотношения с весьма специфическими силами внешнего. В случае взаимоотношения сил в человеке с "силами возвышения до бесконечного" (модель "классической" исторической формации) происходит, по мысли Фуко, образование формы-Бога, мира бесконечной репрезентации. В 19 в. из внешнего приходят новые, при этом конечные силы: Жизнь, Труд и Язык. Когда сила в человеке начинает схватку с силами конечности как с внешними силами, она неизбежно сталкивается с конечностью за пределами самой себя. Сила в человеке творит из последней конечность собственную, одновременно осознавая ее как собственную конечность. Так начинается человек, обрисовывается форма-Человек: по Фуко, "бытие существует лишь потому, что существует жизнь... Таким образом, именно опыт жизни выступает как самый общий закон живых существ... однако онтология эта обнаруживает вовсе не то, что лежит в основе всех этих существ, но скорее

то, что облакает их на мгновение в столь хрупкую форму". Делез завершает следующими словами: "Как сказал бы Фуко, сверхчеловек — это нечто гораздо меньшее, чем исчезновение существующих людей, и нечто гораздо большее, чем изменение понятия: это пришествие новой формы, не Бога и не человека, и можно надеяться, что она не будет хуже двух предыдущих".

А.А. Грицанов

Х

ХАБЕРМАС (Habermas) Юрген (р. в 1929) — немецкий социальный философ и социолог, концепция которого выступает рубежной точкой поворота неклассической философии от модернизма к постмодернизму

ХАБЕРМАС (Habermas) Юрген (р. в 1929) — немецкий социальный философ и социолог, концепция которого выступает рубежной точкой поворота неклассической философии от модернизма к постмодернизму (см. Модернизм, Постмодернизм). Ассистент у Адорно в Институте социальных исследований (Франкфурт-на-Майне, 1956—1962). В 1962—1964 — профессор Гейдельбергского университета, в 1964—1971, 1983—1994 — профессор во Франкфурте-на-Майне, в 1971—1983 — содиректор (наряду с К.Ф.Вайцеккером) Института по исследованию условий жизни научно-технического мира им. Макса Планка (Штарнберг). Выступал последовательно представителем "второго" ("среднего") поколения Франкфуртской школы, одним из идеологов "новых левых", представителем неомарксизма; для зрелого периода творчества Х. характерна умеренная позиция традиционного либерализма и гуманизма (в самооценке — "либеральный гуманизм"), фундированная идеалом правового государства и преодоления отчуждения. В концепции Х. творчески ассимилированы идеи Франкфуртской школы, психоанализа, аналитической философии, герменевтики и структурализма. Исследовательские интересы реализуются в сфере социальной философии, теории коммуникации, методологии и философии права. Основные сочинения: "Структурное изменение общественности" (1962), "Теория и практика" (1963), "Познание и интерес" (1968), "Техника и наука как идеология" (1968), "Движение протеста и реформа высшей школы" (1969), "К логике социальных наук" (1970), "Теория общества или социальная технология" (совм. с Н.Луманом, 1971), "Культура и критика" (1973), "Теория общества или социальные технологии?" (1973), "Проблемы легитимации в условиях позднего капитализма" (1973), "К реконструкции исторического материализма" (1976), "Что такое универсальная прагматика" (1976), "Теория коммуникативного действования" (в 2 томах, 1981), "Моральное сознание и коммуникативное действование" (1983), "Ранние исследования и дополнения к теории коммуникативного действования" (1984), "Философский дискурс модерна" (1985), "Мораль и коммуникация" (1986), "Постметафизическое мышление" (1988), "Фактичность и значимость" (1992), "Разъяснение к этике дискурса" (1994) и др. Выступая в начале своей профессиональной карьеры ведущим представителем молодого поколения Франкфуртской школы, Х. осознал возможность теоретической интерпретации "овещнения" (Verdinglichung) через построение теории рационализации: "Уже тогда моей проблемой была теория модерна, теория патологий модерна, с точки зрения осуществления, деформированного осуществления, разума в истории". Анализируя "критическую теорию общества" Хоркхаймера — Адорно — Маркузе, Х. подчеркивал, что в рамках подобного подхода невозможно установить нормативные предпосылки ее собственного генезиса как акцентированно рационального интеллектуального предприятия. Рефлексивно преодолевая "критическую теорию общества", Х. придет к выводу о том, что недостатки ее сводимы к следующему: 1) непроясненность нормативных отношений; 2) абсолютистская трактовка истины и отношения философии к наукам; 3) недооценка демократических традиций правового государства. Х. возражал против сведения классической "критической теорией" общественной рациональности к рациональности трудовой деятельности, понимаемой как покорение природы и — как следствие — против редукции процесса самоосуществления человеческого рода к трудовой деятельности. По мысли Х., институциональные рамки общества ("производственные отношения" по Марксу) отнюдь не являются непосредственным результатом процесса труда. Как полагает Х., в философско-историческом плане правомерно вычленять два процесса эмансипации общества: а) от внешнего природного принуждения и б) от репрессий, проистекающих из собственной природы. В первом случае общественным идеалом выступает тотально автоматизированная социальная организация — результат на-

учно-технического прогресса. Второй сценарий предполагает увеличение публичной рефлексии, растворяющей наличные формы господства, трансформирующей институциональные ограничения и высвобождающей потенциал коммуникативного действия. Х. акцентированно разграничивал труд и языковую коммуникацию: труд в его интерпретации выступает инструментальным действием, направляемым техническими правилами, фундированными эмпирическим знанием (значимость указанных правил определяется истинностью последнего). Коммуникативное действие же является, по Х., символически опосредованной интеракцией, руководствующейся intersubjectively значимыми нормами, выступающими, в свою очередь, основанием взаимных общепризнанных поведенческих ожиданий участников. История в таком понимании

может быть описана в качестве процесса рационализации общества: 1) как рост производительных сил посредством рационализации средств и процедур их выбора; 2) как процесс рационализации действия, ориентированного на взаимопонимание: "*Рационализация* означает здесь устранение тех отношений принуждения, которые незаметно встроены в структуры коммуникации". Таким образом, общественная рационализация, по Х., выступает как процесс поступательного преодоления систематических нарушений коммуникации. При этом нормативные структуры не следуют линии развития материального производства, имея внутреннюю историю: именно эволюция этих структур выступает двигателем общественного развития, поскольку обновление принципов социальной организации ведет к возникновению новых форм социальной интеграции, а эти последние конституируют новые производительные силы. По Х., именно на коммуникативном, а не на инструментальном (как у Маркса) разуме должна центрироваться парадигма социального анализа. При этом Х. отказывается от использования философской герменевтики Гадамера: по его мнению, последний, справедливо критикуя ложное объективистское самосознание, отказал философии в необходимости методологического отчуждения предмета. По мысли Х., "Гадамер превращает проникновение в предрассудочную структуру понимания в реабилитацию предрассудка /пред-суждения — *В.Ф., М.М./* как такового". (По Х., пред-суждения действительно выступают условиями возможности познания, но оно способно выступать как философская рефлексия лишь тогда, когда прояснены нормативные основания, в которых оно осуществляется.) Х. полагал возможным использовать гадамеровскую модель языкового взаимопонимания в качестве средства для интерпретации общественных процессов, но счел необходимым учитывать также и соответствующие экс-коммуникативные социальные эффекты. По мысли Х.,

имеет смысл понимать язык как вид метainституции, от которой зависят все общественные институты... Однако эта метainституция языка как традиция, в свою очередь, явно зависит от общественных процессов, которые не раскрываются в нормативных взаимосвязях. Язык является *также* средой господства и социальной власти. Он служит легитимации отношений организованного насилия". Х. в 1970—1990-е существенно трансформировал проект "критической теории общества" на основе синтеза с аналитической философией (прежде всего, теорией речевых актов Остина — Дж.Серля), герменевтикой, психоанализом, рядом социологических концепций. Наряду с Апелем (а также — В.Кульманом, Д.Белером и др.) Х. разрабатывает модель коммуникативной рациональности, позволяющую, по его мнению, придать "проекту модерна" второе дыхание, сохранив свойственный ему пафос рациональной критики и эмансипации. ("Проект модерна не завершен"

— такой девиз можно считать одним из лейтмотивов философского творчества Х.) Х. является решительным оппонентом теоретиков постмодернизма, считая, что их концепции основаны на критике уходящего в прошлое типа рациональности, заданного моделью автономного долингвистического сознания. В то время, когда релятивистские стили мысли стали своего рода интеллектуальной модой, Х., идя против течения, обосновывает универсальность критериев разума. Целью Х. на этом этапе творчества было выявление социальных структур, полагающих социальную критику нормой. (По мнению Х., уже не правомерно рассуждать о телеологическом и подчиненном объективным законам "историческом процессе", речь может идти о контингентной и многофакторной социальной эволюции: "историческому материализму не нужно допускать какого-то родового субъекта, которым и осуществляется эволюция. Носителями эволюции являются, скорее, общества и интегрированные в них субъекты действия".) По мысли Х., именно в обществе культуры модерна формируется "общественность"

— социальный квази-субъект, ориентированный на рациональное обсуждение значимых проблем практически всеми гражданами, а также полагающий, что лишь в рамках такой процедуры выработанные сообща пути решения данных вопросов будут легитимными. (Отсюда одна из ключевых тем творчества Х. — выявление и анализ социальных патологий современных развитых обществ на основе теоретической реконструкции процесса их исторического развития.) В работе "Структурные изменения общественности" Х. отмечал, что отношения "общественности", то есть агональные взаимодействия равных с равными в сфере свободы, возникают еще в античном полисе. Юридическое же их оформление правомерно увязывать с возникновением модер-

1210

ного государства и отделенной от него сферы гражданского общества: "они служат политическому самопониманию, равно как и правовой институционализации буржуазной — в специфическом смысле — общественности". В конкретно-историческом контексте идея "общественности" нашла воплощение в институтах демократического правового государства. С другой же стороны, ограничение государственной власти парламентскими дебатами представителей общественности превращает последнюю скорее в объект социальных манипуляций со стороны средств массовой информации, нежели в субъекта осмысленного действия. Х. подчеркивает, что "общественность" — более нормативный (задающий масштаб и направление критики современных общественных реалий), нежели эмпирический феномен. Одновременно Х. подчеркивал необходимость отказа философии от претензий на абсолютную истину в пользу фаллибилистского (принципиально допускающего собственные ошибки — Пирс, Поппер) самоосознания аналогично процедурной рациональности современных опытных наук. Отдавая должное пафосу "трансцендирования", революционизма и тотального критицизма "критической теории" по отношению к

модерному обществу, Х. полагал необходимым заместить его реформистским выбором, направляемым дифференцированной рациональной критикой. Целевым вектором социальной философии Х. становится возможность конституирования принципиально ненасильственных (не-вертикальных) способов социального бытия как "универсального примирения" (ср. "пространства, свободные от господства" в миметической философии Адорно). Фундаментальным условием возможности осуществления этой программы Х. полагает радикальную трансформацию европейской рациональности, в существующих своих формах моделирующей насилие в жестких конструкциях логического дедуктивизма и технологического операционализма. Фундирующая европейское мышление субъект-объектная оппозиция обуславливает в качестве типового и субъект-объектное (т.е. "извне деформирующее") отношение к миру. В этой связи Х. полагает необходимой переориентацию на принципиально субъект-субъектную структуру, моделируемую межличностным общением, — "интеракцию", понимаемую им не просто как социальное взаимодействие (ср. интеракционизм Дж.Г.Миды), но как глубинную содержательную коммуникацию в личностно значимой ее артикуляции. Если "стратегическое поведение" ориентировано, по Х., на достижение цели, что неизбежно предполагает ас-симметричную субъект-объектную процедуру и прагматическое использование другого в качестве объекта (средства), то "коммуникативное поведение" принципиально субъект-субъектно и, предполагая принятие другого в качестве самодостаточной ценности, может рассматриваться в категориях самодостаточной процессуальности, исключающей какие бы то ни было цели, помимо самого акта своего осуществления. В этом отношении "эмансипационный интерес" человека, стремящегося к освобождению от любого насилия, может быть реализован только посредством становления подлинной "интеракции" (составляющей сферу "практического интереса"), в контексте которой должны быть сформулированы адекватные идеалы и цели, и доминирования этого "интеракционного" взаимодействия над "технологическим", выражающим себя наиболее полно в процедуре "овладения внешней природой" и экстраполирующим эту парадигму природопользования на все возможные сферы отношений. Наличные формы "коммуникативного" поведения, бытующие в реальных коммуникативных практиках, не могут быть выражены, по мнению Х., структурами социальных институтов современного общества, центрированными вокруг технических вопросов, в результате чего сфера подлинности реального жизненного мира и система легитимации и институционализации современного общества оказываются принципиально разорванными. Радикальный поворот к свободе означает, таким образом, по Х., прежде всего перенос акцентов в культуре, переориентацию ее приоритетов со сферы отношений человека, выстроенных в режиме "субъект — объект" и задающих соответствующий деформированный и одновременно деформирующий стиль мышления, на сферу межличностных коммуникаций, принципиально диалогичных, предполагающих понимание, и, в этом отношении, аксиологически симметричных по самой своей природе. Характеризуя исторические судьбы европейского "метафизического мышления", Х. подчеркивал, что его проблематизация в современной философии была инициирована новыми социальными, познавательными и аксиологическими реалиями — общественно-историческим развитием в целом. Тотализирующее мышление традиционной метафизики, ориентированное на поиск Единого, по мысли Х., было подвергнуто сомнению новым типом рациональности — рациональностью процедурной, явившейся результатом утверждения экспериментального метода в естественных науках, формализации теоретических морали и права, а также становлением институтов правового государства. Как полагал Х., конституирование в 19 в. корпуса историко-герменевтических дисциплин, осмысливающих новое соотношение необходимости и случайности в истории, а также предложивших новую, современную трактовку социального времени, не могло не результатиться утверждением в культуре нового исторического сознания. В его рамках разум трактовался как принципиально конечный: беспредпосылочность

1211

разума, присущая идеализму, оказалась замещена стартовавшей процедурой де-трансцендентализации основных понятий традиционной философии. Кроме этого, по Х., 19 в. оказался обозначен постепенным отходом философствования от субъект-объектной схемы: подвергаются критике рафинированно объективистский образ техники и науки, а также овещнение форм жизни. Философия становится философией языка. Предельно кратко основные мотивы концепции Х. — многоаспектной и достаточно сложной — могут быть переданы следующим образом: не претендуя более на роль полномочного представителя мирового разума и, соответственно, верховного судьи науки и культуры, философия находит себя в систематической реконструкции интуитивного, дотеоретического знания участников коммуникации и тем самым способствует актуализации потенциала рациональности, заложенного в коммуникативном действовании. Философ противостоит институциональному и культурному принуждению, искажающему коммуникацию и навязывающему ложное согласие. Подлинный (рациональный) консенсус достигается посредством дискурса — диалогически равноправной процедуры аргументации — и представляет собой универсальное (значимое для всех разумных субъектов коммуникации) согласие. Требование неискаженной коммуникации прочерчивает перспективу эмансипации открытой общественности, вырабатывающей рационально-прозрачные формы совместной жизни. Философия восстанавливает единство разума, утраченное с выделением в Новое время трех автономных сфер культурных ценностей — науки и технологии, морали и права, искусства и художественной критики, — выступая посредником между

коммуникативными практиками жизненного мира и оторванными от повседневного опыта экспертными культурами; тем самым философия сохраняет верность своему давнему призванию — быть хранительницей рациональности. С точки зрения Х., философия является особой формой социальной практики. При этом философская теория не нуждается в дополнении внешней ей политической практикой, а включает в действие свою имманентную практичность — энергию рациональной критики. Философский дискурс с его принципами разумного обсуждения, проблематизации, обоснования и т.п. представляет собой лишь концентрированное концептуальное выражение способа существования открытой общественности, к которой и апеллирует философская критика. Последняя направляется идеалом социальной эмансипации, отождествляемой с состоянием полной рациональной прозрачности общественных отношений. Идея эмансипации не предполагает никаких революционных актов, представляя собой осознанную утопию, — она задает нормативный стандарт поступательной рационализации наличной социальной материи. По мысли Х., при всем многообразии, которое мы замечаем при более детальном рассмотрении, в общем движении философии 20 в. выделяются четыре значительных направления, имеющие собственное лицо: аналитическая философия, феноменология, западный марксизм и структурализм. По характеру развития и влиянию эти течения мысли различаются весьма заметно, но все они являются специфически современными, что находит свое отражение в основных мотивах мышления. "Четыре мотива знаменуют разрыв с традицией. Ключевые слова звучат следующим образом: постметафизическое мышление, лингвистический поворот, локализация разума и отказ от привилегированного положения теории по отношению к практике (или преодоление логоцентризма)". 1). Европейская метафизика, основанная на принципе тождества бытия и мышления и сакрализации теоретического образа жизни, дестабилизируется идущими извне импульсами. Свойственное метафизике тотализующее мышление ставится под вопрос новым типом методической рациональности. "Философия сохраняет верность своим метафизическим началам до тех пор, пока она может исходить из того, что познающий разум снова находит себя в разумно структурированном мире или сам наделяет природу и историю разумной структурой... Разумная в себе тотальность, будь то тотальность мира или мирообразующего субъекта, гарантирует своим собственным частям или моментам причастность к разуму. Рациональность мыслится как материальная, как организующая содержания мира и угадывающая себя в них рациональность. [...] В противоположность этому, опытные науки Нового времени и ставшая автономной мораль доверяют рациональности лишь своего собственного образа действий и его метода... Рациональность сокращается до формальной именно в той мере, в какой разумность содержаний превращается в значимость результатов. Последняя зависит от разумности процедур, в соответствии с которыми решаются проблемы...". В новом типе рациональности разумным считается уже не объективный порядок вещей, а разрешение проблем, которое удастся нам в основном на опыте обращения с реальностью. Переход от материальной к процедурной рациональности поставил философию в затруднительное положение, так как потребовал преодоления метафизического мышления и нового самоопределения с учетом успехов конкретно-научного знания. Приняв фаллибилистское самосознание и методическую рациональность опытных наук, философия может отстоять в не-эксклюзивном разделении труда свою упрямо сохраняемую универсалистскую позицию благодаря использованию метода рациональной реконструкции интуитивного, дотеоретического знания

1212

компетентных субъектов речи и действия. Новый предмет философской рефлексии — жизненный мир как сфера повседневной самопонятности, не-предметная, дотеоретическая целостность — это уже не та тотальность, которую хотела отобразить метафизика: "Постметафизическое мышление оперирует другим понятием мира". 2). Лингвистический поворот, осуществленный философией 20 в., означает смену парадигмы — переход от философии сознания к философии языка. Для первой парадигматичным было отношение человеческого сознания к чему-то такому во внешнем мире, что можно отобразить в представлении и чем можно манипулировать; язык при этом считался инструментом представления. Благодаря преодолению модели картезианского долингвистического сознания область символического, занимающая промежуточное положение между мышлением и миром, приобретает самостоятельное значение. На смену анализу субъект-объектных отношений приходит исследование отношений между языком и миром; конституирование мира приписывается уже не трансцендентальной субъективности, а грамматическим структурам, а место с трудом поддающейся проверке интроспекции занимает реконструктивная работа лингвиста. Причем окончательное преодоление философии сознания происходит уже в пределах самой лингвистически ориентированной философии — благодаря преодолению абсолютизации репрезентативной функции языка, неявно отсылавшей к модели сознания, и выдвигению на передний план его коммуникативной функции. Для модели языкового взаимопонимания парадигматичным является "интерсубъективное отношение, в которое вступают способные к речи и действию субъекты, коль скоро они приходят к согласию между собой относительно чего-то в мире". 3). Благодаря понятиям конечности, временности, историчности онтологически ориентированная феноменология лишает разум его классических атрибутов: трансцендентальное сознание должно конституировать себя в практике жизненного мира, должно обрести плоть и кровь в исторических свершениях. В качестве дополнительных средств воплощения разума антропологически ориентированная феноменология добавляет тело, действие и язык.

Витгенштейновы грамматики языковых игр, действенно-исторические взаимосвязи традиции у Гадамера, глубинные структуры у Леви-Стросса, общественная тотальность западных марксистов также демонстрируют многочисленные попытки вернуть вознесенный до небес разум его земным основам. Решающее значение для преодоления беспредпосылочной трактовки разума имело развитие модели языкового взаимопонимания: "Способные к речи и действию субъекты, которые на фоне общего им жизненного мира достигают согласия относительно че-

го-то в мире, ведут себя по отношению к языку сколь автономно, столь и зависимо: они могут использовать для достижения собственных целей системы грамматических правил, которые только и делают возможной их практику [...] С одной стороны, субъекты всегда уже обнаруживают себя в мире, структурированном и открытом в языке, и используют авансированные через грамматику смысловые взаимосвязи. Тем самым язык противостоит говорящим субъектам как нечто предшествующее и объективное. С другой стороны, открытый в языке и структурированный им жизненный мир находит свою опору только в практике достижения согласия внутри некоторого языкового сообщества. [...] Между жизненным миром как ресурсом, из которого черпает коммуникативное действие, и жизненным миром как его продуктом устанавливается круговой процесс, в котором трансцендентальный субъект исчезает, не оставляя никакой брешы". 4). Прагматизм от Пирса до Куайна, герменевтика от Дильтея до Гадамера, социология знания Шелера, анализ жизненного мира Гуссерлем, антропология познания от Мерло-Понти до Апеля и постэмпирическая теория науки, начиная с Куна, выявили внутренние взаимосвязи между генезисом и содержанием знания: отвлеченные познавательные действия имеют свои корни в практике донаучного обращения с вещами и другими личностями. Тем самым оказывается поколебленным характерное для классики преимущество теории над практикой. На этой почве возникают современные формы скептицизма, в частности, радикальный контекстуализм, который все притязания на истину ограничивает областью локальных языковых игр и фактически выполняемых правил дискурса. Этот скептицизм объясняется традиционным для западной философии сужением разума — последний сперва онтологически, затем гносеологически, наконец даже в виде анализа языка редуцировался лишь к одному из своих измерений — когнитивному: к Логосу, который внутренне присущ сущему в целом, к способности представлять объекты и овладевать ими, к констатирующей речи, которая специализирована правилами истинности ассерторических предложений. Философия, которая более не поглощена саморефлексией науки и обращает свое внимание на плотность жизненного мира, освобождается от логоцентризма и открывает разум, растворенный в повседневной коммуникативной практике. "Правда, здесь притязания на пропозициональную истинность, нормативную правильность и субъективную правдивость ограничены конкретным горизонтом, но в качестве открытых для критики притязаний они одновременно трансцендируют те контексты, в которых они были сформулированы и получили значимость. В повседневной практике достижения согласия проявляется... коммуникативная ра-

1213

циональность". Именно концепция коммуникативной рациональности позволяет избежать ловушек западного логоцентризма, означающего невнимание к сложности разума, эффективно действующего в жизненном мире, и его ограничение лишь когнитивно-инструментальным измерением. "Вместо того чтобы следовать ницшевским путем тотализующей критики разума... и выплескивать ребенка вместе с грязной водой, предлагаемый подход достигает своей цели через анализ уже действующего потенциала рациональности, содержащегося в повседневных коммуникативных практиках". Таким образом, возвращение к единству разума осуществляется не через воссоздание субстанциальной картины мира, а через опору на нереифицированную повседневную практику: неявно разум уже многообразно реализуется в коммуникативном действовании, философия лишь переводит эту интуицию на концептуальный уровень. (Анализируя архитектуру собственной философской концепции, Х. подчеркивал, особое место в ней концепции "коммуникативной рациональности": "Основное понятие коммуникативного действия... открывает доступ к трем тематическим комплексам, которые пересекаются друг с другом: прежде всего, дело идет о понятии коммуникативной рациональности, которое... противостоит когнитивно-инструментальной редукции разума; далее, о двухступенчатом понятии общества, которое... связывает парадигмы жизненного мира и системы; и, наконец, о теории модерна, которая объясняет тип социальных патологий, все более зримо проявляющихся сегодня на основе допущения о том, что коммуникативно структурированные области жизни подчиняются императивам обособившихся, формально организованных систем действия".) Характеризуя проект универсально-прагматической трансформации философской рефлексии, Х. отмечал, что универсальная прагматика — это исследовательская программа, которая имеет своей задачей реконструировать универсальные условия возможности взаимопонимания. Само выражение "взаимопонимание" многозначно. Его минимальное значение состоит в том, что два субъекта идентично понимают некое языковое выражение, а максимальное значение — в том, что между обоими существуют согласие по поводу правильности высказывания в отношении общепризнанного нормативного фона, согласие относительно чего-то в мире и взаимная прозрачность намерений. Таким образом, целью процесса взаимопонимания является достижение согласия, которое определяется в интересах субъективной общности взаимного понимания, разделенного знания, обоюдного доверия и нормативного соответствия друг другу. Согласие основывается на признании четырех притязаний на значимость: на понятность выражения,

истинность знания, правдивость намерения и правильность действия. Если бы полное согласие, содержащее все четыре названных компонента, было нормальным состоянием языковой коммуникации, не было бы необходимости анализировать процесс взаимопонимания в динамическом аспекте достижения согласия. Но типичными являются как раз состояния в затемненной области непонимания и неправильного понимания, намеренной или непроизвольной неискренности, предварительного сговора и вынужденного согласия. Поэтому взаимопонимание является именно процессом достижения согласия на предпосланной основе взаимно признанных притязаний на значимость. При этом коммуникация может оставаться ненарушенной до тех пор, пока все ее участники признают, что взаимно выдвигаемые притязания на значимость они выдвигают верно. Фоновый консенсус — совместное признание обоюдно выдвигаемых притязаний на значимость — должен означать по меньшей мере следующее: 1) говорящий и слушающий обладают имплицитным знанием, что каждый из них должен выдвигать названные притязания на значимость, если коммуникация в смысле ориентированного на взаимопонимание действия вообще должна состояться; 2) обоюдно принимается, что они фактически выполняют эти предпосылки коммуникации, т.е. они правильно выдвигают свои притязания на значимость; 3) это означает совместное убеждение, что соответствующие притязания на значимость, будучи выдвинуты, или уже обеспечены (как в случае понятности речи), или могли бы быть обеспечены (как в случае истины, правдивости и правильности), поскольку выражения удовлетворяют соответствующим условиям адекватности. "Обеспечение притязания означает, что проponent (будь то через апелляцию к опыту и институтам или через аргументацию) достигает интересубъективного признания его значимости. Тем, что слушатель принимает выдвинутое говорящим притязание на значимость, он признает значимость соответствующего символического образования, т.е. он признает, что предложение является грамматически правильным, высказывание истинным, изъявление намерения правдивым, а выражение корректным. Значимость этого символического образования обоснована тем, что оно удовлетворяет определенным условиям адекватности; но смысл этой значимости состоит в гарантии того, что при надлежащих условиях может быть достигнуто его интересубъективное признание". Предлагаемая исследовательская программа — универсальная прагматика — была близка разработанной Апелем трансцендентальной прагматике (называемой им также трансцендентальной герменевтикой), однако существуют основания, удерживающие от применения термина "трансцендентальный" для характеристики анализа всеобщих и неустраняемых предпо-

1214

сылки языковой коммуникации. Во-первых, трансцендентальное исследование ориентируется на теоретико-познавательную модель конституции опыта, между тем как анализу процессов взаимопонимания надлежит, скорее, ориентироваться на модель, различающую поверхностную и глубинную структуры. Во-вторых, принятие выражения "трансцендентальный" скрадывало бы уже осуществленный разрыв с априоризмом: для анализа предпосылок коммуникации, позволяющих выдвигать претензию на объективность, значимо различие между реконструктивными и эмпирико-аналитическими методами, тогда как различение априорного и апостериорного стирается. Таким образом, выражение "трансцендентальный", с которым ассоциируется противоположность эмпирической науке, является непригодным для того, чтобы адекватно охарактеризовать такое исследовательское направление, как универсальная прагматика. Причем, за терминологическим вопросом стоит теоретический вопрос о до сих пор еще недостаточно проясненном статусе не-номологических опытных наук реконструктивного типа, образцы которых были предложены Хомским и Пиаже. Универсальная прагматика принадлежит к традиции философии языка, однако существенно отличается от других исследовательских программ, разработанных, в частности, в аналитической философии. Восходящий к Карнапу логический анализ языка нацелен, прежде всего, на синтаксические и семантические свойства языковых образований. Как и структурная лингвистика, он ограничивает свою предметную область тем, что абстрагируется от прагматических свойств языка. Вообще говоря, абстрагирование "языка" от использования языка в "речи", осуществляемое как логическим, так и структуралистским анализом языка, может быть вполне оправданным. Однако это методическое разделение еще не позволяет мотивировать воззрение, согласно которому прагматическое измерение языка, от которого мы абстрагируемся, вообще не поддается логическому или лингвистическому анализу. "Разделение двух областей анализа неправомерно воспринимать таким образом, что прагматическое измерение языка остается предоставленным исключительно эмпирическому исследованию, т.е. таким эмпирическим наукам, как психо- и социолингвистика. Я отстаиваю тот тезис, что не только язык, но и речь... доступна логическому анализу". Логический анализ при этом понимается достаточно широко и связывается не с какой-то определенной логикой (скажем, стандартной логикой предикатов), а с той методической позицией, которую мы принимаем при рациональной реконструкции понятий, правил, критериев. В этом смысле мы говорим об экспликации значений, анализе предпосылок и т.д. Реконструктивные методы особенно важны не для номологическо-

го научного знания, а для тех наук, которые заняты систематической реконструкцией дотеоретического знания. Предметная область реконструктивного исследования определяется следующими различиями: 1) различие между сенсорным опытом, или наблюдением и коммуникативным опытом, или пониманием. Наблюдение направлено на доступные восприятию вещи и события, а понимание — на смысл выражений.

Опыт наблюдателя в принципе индивидуален, даже если категориальная сеть, организующая опыт, разделяется многими (или даже всеми) индивидуумами. Напротив, интерпретатор, занятый пониманием смысла, осуществляет свой опыт как участник коммуникации на основе установленного посредством символов интересубъективного отношения с другими индивидуумами, даже если он пребывает наедине с книгой или произведением искусства; 2) этому различению подчинена понятийная пара "описание/экспликация". Правда, экспликация может выделяться в качестве самостоятельной аналитической процедуры только тогда, когда смысл символического образования неясен. Экспликация может обладать разным радиусом действия — она может применяться как к находящемуся на поверхности, так и к лежащим в основании структурам; 3) далее следует различение двух ступеней экспликации значения. Если неясен смысл письменно зафиксированного предложения, действия, произведения искусства, теории и т.д., экспликация значения направляется вначале на смысловое содержание символического образования. Пытаясь понять содержание последнего, мы занимаем ту же позицию, на которой находился и его автор. Точка зрения меняется, если интерпретатор пытается не только применить, но и реконструировать интуитивное знание говорящего. Тогда интерпретатор более не направляет свой взгляд на поверхность символического образования, а пытается проникнуть вглубь его, чтобы обнаружить те правила, в соответствии с которыми оно было произведено; 4) можно также провести различие между способностью компетентного субъекта и эксплицитным знанием. Автор образовал некоторое выражение на основе определенных правил. "Он разбирается в системе правил своего языка и в их употреблении в специфических контекстах, он располагает дотеоретическим знанием об этой системе правил, достаточным во всяком случае для того, чтобы быть в состоянии образовать соответствующее выражение. Со своей стороны интерпретатор не только разделяет это имплицитное знание компетентного речевого субъекта, но и хочет его осмыслить, должен перевести это ноу-хау в эксплицитное знание... В этом и состоит задача реконструктивного понимания или экспликации значения в смысле рациональной реконструкции порождающих структур, которые лежат в основании производства сим-

1215

волических образований"; 5) реконструкция направлена на область дотеоретического знания, т.е. не на любое имплицитное мнение, а на проверенное на деле интуитивное предзнание. Далее, реконструкция направлена на дотеоретическое знание всеобщего характера. "Если подлежащее реконструкции дотеоретическое знание выражает универсальную способность, всеобщую когнитивную, языковую или интерактивную компетенцию, тогда то, что начинается как экспликация значения, нацелено на реконструкцию родовой компетенции. Эти реконструкции по своему радиусу действия и статусу сравнимы со всеобщими теориями". Тот тип реконструктивного анализа, который предлагает универсальная прагматика, отличается от сугубо лингвистических реконструкций имплицитного знания компетентных субъектов. "Производство предложений по правилам грамматики представляет собой нечто иное, нежели использование предложений в соответствии с прагматическими правилами, образующими инфраструктуру речевых ситуаций". Отграничение универсальной прагматики от лингвистики достигается посредством различения предложений и выражений: коль скоро определенное грамматически правильное предложение выступает как выражение в определенной речевой ситуации, оно приобретает комплекс отношений к реальности, ранее в нем отсутствовавший: (а) отношение к внешней реальности того, что может выступать предметом восприятия, (б) отношение к внутренней реальности того, что говорящий мог бы выразить как свои намерения и (в) отношение к нормативной действительности того, что является социально и культурно приемлемым. Тем самым выражение обретает притязания на значимость, которые отсутствовали в грамматически правильном предложении. "Понятность является единственным имманентным языку универсальным притязанием, которое может быть выдвинуто участниками коммуникации. (...) В то время как грамматически правильное предложение выполняет притязание на понятность, удавшееся выражение должно удовлетворять еще трем притязаниям на значимость: оно должно считаться участниками истинным, коль скоро оно отображает нечто в мире; оно должно считаться правдивым, коль скоро оно выражает намерения говорящего; и оно должно считаться правильным, коль скоро оно соотносится с общественно признанными ожиданиями". Для того чтобы произвести грамматически правильное предложение, речевой субъект должен владеть лишь совокупностью лингвистических правил; это называется доступной лингвистическому анализу его способностью к языку. Но его способность к коммуникации, которая доступна лишь прагматическому анализу, представляет собой нечто иное. Она является способностью готового к взаимопониманию речевого субъекта

ставить правильно построенное предложение в определенные отношения к реальности. В той мере, в какой это решение не зависит от меняющихся контекстов, но включает предложение во всеобщие прагматические функции, в нем воплощается именно та коммуникативная компетенция, для которой предлагается универсально-прагматическое исследование. Если задача эмпирической прагматики состоит в описании ситуационно-типических речевых действий в определенной обстановке, которая, в свою очередь, может анализироваться с социологической, этнологической и психологической точек зрения, то универсальная прагматика, напротив, занята реконструкцией той системы правил, которая лежит в основе способности субъекта выражать предложение в любой возможной ситуации. "Три всеобщие прагматические функции (с помощью некоего предложения нечто отображать, выражать намерение говорящего и производить

межличностное отношение между говорящим и слушателем) лежат в основе всех тех функций, которые может принимать на себя выражение в особенных контекстах". Точке зрения универсальной прагматики была наиболее близка теория речевых актов Остина — Дж.Серля. В процессе дискуссий о речевых актах были выработаны воззрения, на которых могут базироваться основные положения универсальной прагматики, однако универсально-прагматическая позиция, по мысли Х., ведет к такому пониманию речевого акта, которое в некоторых важных пунктах расходится с его интерпретацией Остином и Серлем. Ядром теории речевых актов является прояснение перформативного статуса языковых выражений. Тот смысл, который предложение приобретает, выступая элементом речевого акта, Остин анализирует как иллокутивную силу речевых действий: "тем, что я высказываю обещание или утверждение, я не просто сообщая определенное содержание; говоря так, я нечто делаю". Эксплицитное речевое действие по своей внешней структуре соответствует стандартной форме, если оно состоит из иллокутивной и пропозициональной составных частей. Иллокутивная составная часть представляет собой иллокутивный акт, который осуществляется с помощью перформативного предложения. Эта перформативная составная часть требует дополнения в виде пропозициональной части, которая строится с помощью предложения пропозиционального содержания. Ясно, что мы можем обе составные части варьировать независимо друг от друга: мы можем некое пропозициональное содержание сохранять неизменным в различных типах речевых актов. "Иллокутивный акт устанавливает смысл употребления пропозиционального содержания". С двойной структурой речи связана внутренне присущая ей рефлексивность. Каждому речевому акту свойственна самоотнесенность: участники

1216

должны сочетать коммуникацию относительно содержания с метакоммуникацией относительно смысла употребления сообщаемого содержания. При этом речь идет вовсе не о метаязыке и метаязыковых высказываниях: "В метакоммуникативной области речи высказывания как раз и невозможны; здесь избираются иллокутивные роли, в которых должно использоваться содержание высказывания". Универсальная прагматика имеет своей задачей рациональную реконструкцию двойной структуры речи. В контексте рассуждений Х. правомерно заметить, что Остин сохранил понятие "значение" для характеристики предложения пропозиционального содержания, а понятие "силы" использовал для характеристики иллокутивного акта выражения этого пропозиционального содержания. При таком подходе иллокутивная сила отождествляется с теми аспектами значения, которые связаны с употреблением пропозиционального предложения в конкретных и негенерализируемых ситуациях и оказывается несущественной пристройкой к пропозициям. Универсально-прагматический подход позволяет систематически разработать типологию речевых действий и выделить основные модусы использования языка (и соответственно — основные притязания на значимость). Истина является лишь наиболее бросающимся в глаза, но не единственным притязанием на значимость, отраженным в формальной структуре речи. Иллокутивная сила речевого акта, которая создает между участниками коммуникации межличностное отношение, отсылает к обязующей силе признанных норм действия (или оценки) — речевое действие актуализирует уже существующий образец отношения. Когнитивному использованию языка соответствуют констативные речевые акты, а интерактивному — регулятивные, которые характеризуют определенное отношение, которое говорящий и слушатель могут занимать в отношении норм действия или оценки. Благодаря иллокутивной силе речевого действия нормативное притязание на значимость (правильность или уместность) встроено в структуру речи столь же универсально, как и когнитивное, но только в регулятивных речевых актах (приказах, запретах, обещаниях и т.п.) оно выражено эксплицитно. Аналогичным образом, нормативное притязание на значимость остается имплицитным в констативных речевых актах, в которых эксплицитно выражено притязание на истину. Исходная позиция Остина, сводящаяся к различению перформативных и констатирующих выражений, является слишком узкой, так как значимостный спектр речи этим не исчерпывается. Согласно Х., "то, что в области коммуникативного действия может выделяться таким же образом, как истинность пропозиции и правильность (уместность) интерперсонального отношения, это правдивость, с которой говорящий выражает свои намерения. Правдивость... особенно выделяется в экспрессивном использовании языка". Таким образом, универсальной прагматикой, с точки зрения Х., выделяются следующие модусы коммуникации: когнитивный, интеракционный и экспрессивный; при этом тематизируются соответственно: пропозициональное содержание, интерперсональное отношение, намерение говорящего; тематизация определяется следующими притязаниями на значимость: истина, правильность, правдивость. Наконец, универсальная прагматика позволяет прояснить рациональные основания иллокутивной силы, которую Остин и Серль анализируют таким образом, что связывают ее с удачей или неуспехом речевого акта. Посредством иллокутивного акта говорящий делает определенное предложение, которое может быть принято или отклонено. Но если иллокутивная сила не сводится к суггестивному воздействию, то что может побудить слушателя положить в основу своего действия предпосылку, что говорящий также серьезно относится к тому обязательству, которое он побуждает принять? Говорящий и слушатель своими иллокутивными актами выдвигают притязания на значимость и требуют их признания. Поскольку же притязания на значимость имеют когнитивный характер, они доступны проверке. Поэтому универсальная прагматика выдвигает, как отмечает Х., следующий тезис: "В конечном счете говорящий может

иллокутивно воздействовать на слушателя, а последний, в свою очередь, на говорящего потому, что типичные для речевого действия обязательства связаны с когнитивными и доступными проверке притязаниями на значимость, т.е. потому, что взаимные обязательства имеют рациональную основу". По схеме Х., коммуникативная практика на фоне определенного жизненного мира нацелена на достижение, сохранение и обновление консенсуса, который покоится на intersubъективном признании доступных критике притязаний на значимость. "Внутренне присущая этой практике рациональность обнаруживается в том, что коммуникативно достигаемое взаимопонимание должно быть в конечном счете обоснованным. [...] Поэтому я полагаю, что понятие коммуникативной рациональности может быть адекватно эксплицировано посредством теории аргументации". Ключевое понятие коммуникативного действия проясняется через его противопоставление инструментальному и, как его частному случаю, — стратегическому действию: "Мы называем действие, ориентированное на успех, инструментальным, если мы его рассматриваем в аспекте следования техническим правилам и оцениваем степень эффективности его воздействия на взаимосвязь событий; стратегическим мы называем действие, ориентированное на успех, если мы рассматриваем его в аспекте следования правилам рациио-

1217

нального выбора и оцениваем степень его влияния на решения рационально действующих партнеров по коммуникации. Инструментальные действия могут быть связаны с социальными интеракциями, а стратегические действия сами представляют собой социальные действия. В отличие от них, я говорю о коммуникативных действиях, если планы действия актеров координируются не посредством эгоцентрической калькуляции успеха, а через акты взаимопонимания. В коммуникативном действовании ориентация на собственный успех не является первостепенной для участников, которые преследуют свои индивидуальные цели при том условии, что они могут согласовывать планы своих действий на основе общих определений ситуации" (Х.). Для коммуникативного действования только такие речевые действия являются конститутивными, с которыми говорящий связывает доступные для критики притязания на значимость. Когда речь идет о взаимопонимании, имеется в виду экспликация дотеоретического знания компетентных речевых субъектов, в связи с чем "коммуникативное действование" и "жизненный мир" определяются как взаимодополнительные понятия: жизненный мир предстает как смысловой горизонт процессов коммуникации, являясь как бы "врожденным коммуникативным опытом". В русле логики Х., если мы отказываемся от основных понятий философии сознания, в которых Гуссерль разрабатывал проблематику жизненного мира, то мы можем мыслить жизненный мир как переданный посредством культуры и воплощенный в языке запас образцов толкования. Структуры жизненного мира определяют формы возможного взаимопонимания. "Жизненный мир является как бы той трансцендентальной областью, в которой встречаются говорящий и слушатель, где они могут обоюдно выдвигать притязания на то, что их выражения и мир (объективный, социальный или субъективный) сообразуются друг с другом, и где они могут критиковать и подтверждать эти притязания на значимость, преодолевать свои расхождения и достигать согласия". Причем только ограниченные фрагменты жизненного мира, которые включены в горизонт ситуации, образуют доступный для тематизации контекст ориентированного на взаимопонимание действия и выступают под категорией знания. Из перспективы конкретных ситуаций жизненный мир предстает как резервуар само собой разумеющихся и непоколебимых убеждений, которые используются участниками коммуникации для кооперативных процессов толкования. Ситуация действия образует для ее участников центр их жизненного мира, а жизненный мир является подвижным горизонтом, фоном актуальной ситуации. Процесс воспроизводства включает новые ситуации в уже существующие состояния жизненного мира, причем не только в семантическом измерении значений или содержаний (культурной традиции), но и в измерении социального пространства (социально интегрированных групп) и исторического времени (сменяющих друг друга поколений). Этим процессам культурной репродукции, социальной интеграции и социализации соответствуют в качестве структурных компонентов жизненного мира культура, общество и личность. Таким образом, субъекты, достигая согласия относительно чего-то в мире, одновременно участвуют во взаимодействиях, посредством чего они образуют, подтверждают и обновляют свою принадлежность к социальным группам, равно как и свою собственную идентичность. Во внутренней перспективе жизненного мира общество предстает сетью коммуникативно опосредованных коопераций, связывающих социализированных индивидов друг с другом на фоне культурных традиций и обеспечивающих тем самым социальную интеграцию. В основе общественной модернизации (перехода от примитивных к сложно организованным обществам) лежит рационализация жизненного мира. Последняя обнаруживает себя прежде всего в его структурной дифференциации, что ведет к отделению обретающей динамизм институциональной системы от образов мира, которые, в свою очередь, рационализируются, к автономизации личности по отношению к общественным институтам, к развитию рефлексивно-критического отношения личности к унаследованным традициям. Соответственно, набирает обороты генерализация ценностей, все в большей степени освобождающая коммуникативное действование от конкретных и унаследованных образцов поведения. Возникают объединения открытой общественности, в которых нормы и ценности свободно вырабатываются, а не навязываются. Тем самым рационализированный жизненный мир делает возможными такие интеракции, которые руководствуются не нормативно предписанным согласием, а аргументативно

достижимым консенсусом. Прежде автоматически принимавшиеся картины мира, нормативно-ценностные представления, общественные институты должны отныне получать оправдание через свободное аргументированное обсуждение общественностью. В понятийной перспективе жизненного мира общественная модернизация означает раскрепощение заложенного в коммуникативном действовании потенциала рациональности. Однако процесс рационализации жизненного мира сопряжен с внутренней дифференциацией общественной системы, вызывающей рост неуправляемой сложности: "Каждая новая область дифференциации системы открывает простор дальнейшему нарастанию сложности, т.е. для дальнейшей функциональной специализации и соответствующей более абстрактной интеграции произошедших дифференциаций".

1218

Обособившаяся системная интеграция общества представляет собой координацию действий через "обезмолвленные" медиумы коммуникации — Власть и Деньги. Чем сложнее становится общественная система, тем провинциальнее становится жизненный мир, который в модернизированных обществах сжимается до второстепенной подсистемы социума — области повседневной жизни. Более того, экспансия механизмов системной интеграции ведет к "колонизации" жизненного мира: проникая в жизненный мир, они на путях его монетаризации и бюрократизации принуждают коммуникативное действие принаравливать к формально организованным, регулируемым посредством экономического обмена и власти, системам действий. Высвобожденные императивы системности оказывают разрушительное воздействие на жизненный мир, вызывая овещнение жизненных взаимосвязей и инструментализацию имманентно присущей ему самоценной коммуникативности. Таким образом, процесс общественной модернизации, рассмотренный в парадигме коммуникативной рациональности, предстает как внутренне противоречивый: параллельно прогрессирующей рационализации жизненного мира идет усиление "обезмолвленных" механизмов системной интеграции общества, истощающих жизненный мир и искажающих интерперсональную коммуникацию (инспирирующих ложное согласие — достигаемое помимо дискурса). Анализ имманентной парадоксальности общественной рационализации позволяет обосновать рационально-критическую позицию философа в современном — модернизированном — обществе. Прежде всего, выявляется нормативная проекция идеи коммуникативного взаимопонимания: "В отличие от "представления" или "познания" выражение "взаимопонимание" требует дополнения "свободное от принуждения", так как это выражение должно употребляться как нормативное понятие. Из перспективы участников "взаимопонимание означает не эмпирический процесс, который обуславливает фактическое согласие, а процесс взаимного убеждения, который координирует действия множества участников на базе мотивации через обоснование. Взаимопонимание означает направленную на действительное согласие коммуникацию". Отсюда становится более понятным стремление Х. сохранить верность традициям философского рационализма и по-новому обосновать универсалистские притязания философии, учитывая их критику современными релятивистскими течениями, прежде всего — постструктурализмом. Структуралистский подход, вслед за Соссюром, исходит из модели языковой системы правил и преодолевает философию субъекта тем, что акты познающего и действующего субъекта, вплетенные в его языковую практику, он возводит к лежащим в основании структурам и грамматическим правилам; при этом субъективность утрачивает силу спонтанного производства мира. Постструктуралистские мыслители, отказываясь от остатков сциентистского самосознания, еще присутствующего у Леви-Стросса, отказываются вместе с тем и от последних остатков развитого в Новое время понятия разума. "Трансцендентальный субъект приводится к бесследному исчезновению, но вместе с тем из поля зрения исчезает внутренне присущая языковой коммуникации система отношений к миру, притязаний на значимость и речевых перспектив. А без этой системы отношений становятся абсолютно бессмысленными различия между областями реальности, фикцией и действительностью, повседневной практикой и внеобыденным опытом, соответствующими видами и родами текстов. Этот радикальный контекстуализм имеет дело с неким разжиженным языком, который существует лишь в модусе своего течения, так что все внутримировые процессы впервые возникают только из этого потока. Этот подход находит лишь незначительную опору в философском дискурсе. В основном он опирается на эстетический опыт, точнее, на факты из области литературы и теории литературы". Философский рационализм Х. имеет социально-политическую подоплеку и означает, прежде всего, неприятие консерватизма в политике: "Упрямство, с которым философия остается верной роли "хранилища разума", едва ли можно отбросить как идиосинкразию поглощенных собой интеллектуалов, особенно в такой период, когда подспудные иррационалистические тенденции превращаются в сомнительную форму политики". "Политика философии" состоит в неприятии ложного согласия, борьбе с открытым или замаскированным принуждением, искажающим коммуникацию, "коммуникативном разжижении" всех институций, не имеющих признанного общественностью аргументативного оправдания. "Универсальный дискурс отсылает к идеализированному жизненному миру, который воспроизводит себя благодаря... механизму достижения согласия, переключенному на принятие рационально мотивированной позиции "да/нет". Рационализированный в этом смысле жизненный мир никоим образом не воспроизводился бы в бесконфликтных формах, но конфликты выступали бы под их собственными именами, не были бы более замаскированы в таких убеждениях, которые не способны выдержать дискурсивной проверки". Причем идея

рациональной организации общества уже является в значительной мере воплощенной в демократических институтах современных правовых государств, поэтому критический анализ современных обществ разделяет общую основу с объектом анализа и может тем самым принять форму имманентной критики. С точки зрения Х., играя на стороне исто-

1219

щенного жизненного мира, философия стимулирует актуализацию имманентно присущей ему коммуникативности. Опираясь на спонтанно возникшие потоки коммуникации, в которые включена общественность, в принципе способная к аргументативному достижению согласия, философия помогает общественности стабилизировать и воспроизводить себя. Именно отнесенное к самому себе воспроизводство общественности обозначает тот пункт, к которому обращены надежды на суверенную самоорганизацию общества. Сплетаясь в автономную коммуникативную сеть, объединения открытой общественности становятся реальной силой, заставляющей политические институты считаться с собой и воздействующей на процессы принятия решений. Как полагал Х., именно соответствующие дискурсивные практики как способ коммуникации открывают возможность подлинного субъект-субъектного соприкосновения, актуализируя имманентные и вне дискурсивной ситуации не эксплицируемые пласты смыслов. Наряду с этим, дискурсивная коммуникация позволяет избежать идентификации дискурсивной практики с внешне изоморфной ситуацией ее протекания, т.е. критически дистанцироваться от ситуации субъект-объектной рациональности и "технического интереса" единственно реально возможным способом: не посредством позитивистского принятия предлагаемых культурой аксиологических матриц и не посредством алармизма индивидуально-личностного неприятия социальной ситуации, но на основе эксплицитного утверждения ее рациональных принципов: "лишь в освобожденном обществе, реализовавшем разумность своих членов, коммуникация могла бы развиваться в свободный от принуждения диалог всех со всеми, который является примером как взаимного формирования само-тождественности, так и идеи истинного согласия". Концепция дискурса Х. была развита в рамках радикального направления концепции нового класса ("экспертотократия"), задавая "теорию автономии" как цели и способа существования класса "интеллектуалов" (Гоулднер), базирующуюся на фигуре "культуры критического дискурса". Концепция "легитимации" Х. — наряду с идеями Фуко — существенно повлияла на концепцию "заката больших нарративов" Лиотара, фундировавшей культурные стратегии постмодерна. Сравнивая в контексте анализа регуманизации общества идеи Х. и Батая, Ж.-М. Хеймоне отмечает, что объединяющим пафосом их творчества является то, что "перед лицом опасности дегуманизации, которую влечет за собой современная техника, они почувствовали необходимость восстановить связность социальной сферы... и сообщества в их человеческих проявлениях". Основные тематизмы философского творчества Х. содержат ряд нетрадиционных для западноевропейского интеллектуализма

трактовок, оставаясь при этом вне акцентированных деструктивных процедур постмодернистского типа. Х. отстаивал идею коммуникативного равноправия философа-профессионала и публики: с его точки зрения, "профаны" вправе самостоятельно определять, что именно является для них значимым (и что есть знание как таковое); в повседневных коммуникативных достижениях согласия они /профаны — В.Ф., М.М./ совершенно самостоятельны. Философия в таком контексте не может определять *содержание* консенсуса (негенерализуемое в принципе). Удел философии — курировать формальную сторону коммуникативных практик, актуализировать имманентный рациональный потенциал последних и в режиме диалога отслеживать систематические нарушения коммуникаций. Вместо тотальностей философского обоснования приходит тотальное опосредование посредством философской медиации различных формообразований культуры и структур повседневной коммуникации. Х. стремится преодолеть трансцендентальную модель философствования, формулируя концепцию "притязаний на значимость". Последние, по мысли Х., способны трансцендировать любой локальный контекст ввиду собственной универсальности, но при этом добиваться фактического признания своего статуса они обязаны "здесь и теперь", ибо призваны координировать действия участников интеракции. Согласно Х., именно современное развитие как процесс всевозрастающей рационализации коммуникативного действия только и способно к адекватной эмансипации структур жизненного мира (трактовавшегося в классической философии как трансцендентальное сознание) из парциальных контекстов. (Хотя при этом Х. не удалось преодолеть скрытую этноцентричность модели коммуникативной рациональности, фундируемой вестерналистской схемой общественной рационализации.) Предложенная Х. теория коммуникативного действия в известной мере легитимирует амбиции определенных философских учений на статус "большой теории" в актуальной философии и — более того — обосновывает саму достижимость выработки таковой теории в системе современного профессионального философствования. Кроме этого, переход от модели сознания к модели языковой коммуникации (и, соответственно, от "производительной" к "солидаристской" парадигме в социальной теории), осуществленный Х., сделал возможным преодоление теоретического антропоморфизма — понимания комплексов социальных явлений наподобие действующих человеческих субъектов. В частности: а) общественная рационализация трактуется Х. не как рост человеческого разума и не как экспансия целерационального действия, а как структурная трансформация жизненного мира, делающая возможным повышение уровня рациональности че-

ловческого действия; б) Х. отвергает трактовку социальных процессов на основе отношений между общественными классами, понимаемыми как коллективные субъекты действия; с его точки зрения, социальные силы анонимны: социальное подавление суть структурные ограничения коммуникативных практик, затрагивающих в конечном счете все слои общества; в) в схемах Х. отсутствует "народ" — макросоциальный квазисубъект-суверен, "волеизъявление" которого выступает конечной инстанцией при определении легитимности общественных институтов, ориентации социального действия или образов мысли. Субститутом "народа" — своеобразного "бессубъектного субъекта" суверенности — является у Х. "общественность" ("публика") — сеть многообразных и разнородных, но родственных формальным принципам собственного существования объединений. Именно поступательное преодоление антропоморфизма в социальных науках позволяет рассматривать в качестве ключевого условия адекватного теоретического понимания радикализирующегося модерна. (См. также **Modern.**)

В.Н. Фурс, М.А. Можейко

ХАЙДЕГГЕР (Heidegger) Мартин (1889—1976) — немецкий философ, один из крупнейших мыслителей 20 в.

ХАЙДЕГГЕР (Heidegger) Мартин (1889—1976) — немецкий философ, один из крупнейших мыслителей 20 в. Родился и воспитывался в небогатой трудовой католической семье. Такое происхождение в преимущественно протестантской Германии некоторые исследователи склонны рассматривать как сыгравшее принципиальную роль во всем философском становлении Х. Принципиально неискоренимая провинциальность мышления, почвенничество, смесь католицизма с протестантизмом, критика метафизики, поиски идеального языка в языке мифа и диалекта традиционно увязываются с этими обстоятельствами жизни философа. Учился в гимназии иезуитов в Констанце, с 1909 в университете Фрайбурга слушал теологию, естественные науки, философию. Среди мыслителей, оказавших влияние на становление Х. как философа, — Августин, Лютер, Кьеркегор, Гегель, Шеллинг, Ницше, Гуссерль. В 1915 Х. окончил Фрайбургский университет и был зачислен приват-доцентом на философский факультет. Читал курсы лекций по логике. В 1914 Х. опубликовал докторскую работу "Учение о суждении в психофизиологии", в 1916 — диссертацию "Учение о категориях и значении у Дунса Скота". После защиты диссертации — доцентура под руководством Риккерта и ассистирование у Гуссерля. К началу 1920-х Х. документально и принципиально оформляет свой разрыв с католицизмом. В 1922, благодаря ходатайству Гуссерля, Х. становится (после длительной борьбы за это место и двух отказов) экстраординарным профессором Марбургского университета.

Гуссерль считает Х. своим главным учеником и последователем. Гадамер слышит от Гуссерля в 1924 следующие слова: "Феноменология — это я и Хайдеггер". Текст "Бытия и времени" ("Sein und Zeit"), основного труда первого периода творчества Х., был написан уже в 1925. Сочинение выходит в свет в 1927 с посвящением Гуссерлю — с чувствами "величайшего уважения и дружбы". Однако Гуссерль книгу не принял, более того, между Гуссерлем и Х. постепенно наступает охлаждение. В 1933 Х., воодушевленный национал-социалистическим движением, принимает пост ректора Фрайбургского университета; в мае 1933 вступает в члены Национал-социалистической рабочей партии (где официально остается до 1945). (Впрочем, надо отметить, что в принципе, идеология нацизма была в значительной мере созвучна самой философии Х.: тема метафизики как судьбы европейской философии, темы Ничто, европейского нигилизма, элементы почвенничества, провинциализма, популизма (философия Х., несмотря на ее внешнюю эзотеричность, была типично популистской), сам характер хайдеггеровского мышления и языка (властность, тоталитарность, императивная принудительность, жесткость, техничность, скрытая идеологичность, агрессивный антропоцентризм и своеобразный "расизм") — все это в известном смысле роднит философию Х. с национал-социалистической идеологией.) В этот период Х. выступает за глубокую — в его понимании поистине революционную — реформу немецких университетов. Ректорская речь Х. называлась "Самоутверждение немецких университетов". Претензии Х. к системе обучения в университетах были таковы: в них много бесполезной "учености", псевдоэлитарности, науки разрозненной, обучение фрагментарно, давление религии и веры чрезвычайно велико. Х. настаивал на том, чтобы "академическая свобода" была изгнана из немецких университетов, ибо эта свобода неподлинная, уничтожающая сам немецкий дух. Эта псевдосвобода означала, по Х., преимущественно беспечность, произвольность намерений и склонностей, освобождение себя (то есть студентов) от каких-либо обязанностей в деле и досуге. Подлинное понимание свободы, считает Х., должно включать в себя следующее: повинность, служение, обязательство. Свобода должна включать в себя, по мысли Х., три составляющие служения: трудовую повинность, воинскую повинность и обязанность вносить духовный вклад в судьбу немецкого народа благодаря знанию. Тем не менее уже в 1934, тяготясь зависимостью от нацистской политики и идеологии, Х. оставляет ректорство и целиком отдается преподаванию. Своеобразным компендиумом хайдеггеровского творчества 1930-х правомерно полагать "Доклады по философии. О событии" (1936—1938). Х. разрабатывает (1936—1940)

курс лекций и готовит ряд статей по творчеству Ницше, которые впоследствии составят два огромных тома

("Ницше", 1961). Примечателен тот факт, что во времена своего ректорства, то есть с 1933 вплоть до начала 1935 Х. вообще ничего не пишет. В этот период (до 1945) Х. публикует текст курса лекций "Основные проблемы феноменологии" (1927), работу "Кант и проблема метафизики" (1929), "Гельдерлин и сущность поэзии" (1937), "Учение Платона об истине" (1942), "Сущность истины" (1943) и др. После войны, весной 1945 в рамках процессов по делам нацистов и их пособников создается специальная комиссия, расследующая связи Х. с нацистами. Приговор: отстранение Х. от преподавательской деятельности во Фрайбурге будет сопровождено временным запретом преподавать вообще где бы то ни было в Германии. Решающую роль в том, что Х. не предстал перед более строгим судом, сыграло то обстоятельство, что за него заступаются его выдающиеся современники. Х. переживает несколько чрезвычайно тяжелых для него лет. С 1949 Х. вновь начинает выступать перед публикой — сначала в клубах: 1949—1950, клуб в Бремене, доклады "Кто есть Заратустра?", "Закон основания". Начиная с 1951, во Фрайбургском университете и Баварской академии изящных искусств Х. ожидает настоящий триумф. С 1951 Х. вновь возвращается к преподаванию: читает курс "Что называется мышлением?", ведет семинары по Гераклиту, Пармениду, Гегелю, Канту (во Франции), по феноменологии Гуссерля. Основные сочинения Х. этого периода: "Неторные тропы": (1950, сборник: серия докладов "Исток художественного творения", 1935—1936, "Время картины мира", 1938, статьи "Гегелевское понятие опыта", 1942—1943, "Слова Ницше "Бог мертв", 1947, "Зачем поэт", 1946, "Изречение Анаксимандра", 1946 и др.), "На пути к языку" (1959, включает доклады: "Язык", 1950, "Из разговора о языке", 1953—1954, "Путь к языку", 1959), "Вехи на пути" (1967, были включены работы: "Замечания к "Психологии мировоззрений" Карла Ясперса", 1919—1921, доклад "Феноменология и теология", 1927, лекция "Что такое метафизика", 1929 и примыкающие к ней "Послесловие", 1943 и "Введение", 1949; трактат "О сущности основания", 1929; доклад "О сущности истины", 1930, "Письмо о гуманизме", 1946, "К вопросу о бытии", 1955) и др. С 1973 Х. начал готовить полное собрание своих сочинений, которое в конечном итоге составило около 100 томов. Библиография работ о Х. насчитывает десятки тысяч наименований. Итак, с 1930 в мышлении Х. наступает перелом: эпоха "Поворота" (die Kehre); тематика его творчества (в сравнении с идеями труда "Бытие и время") существенно изменила свои акценты. Известный исследователь У.Ричардсон говорит о раннем "Х. первом" и позднем "Х. втором" как о двух совер-

шенно разных фигурах, которые и разделяет "поворот". Аналогичной точки зрения придерживались Бланшо, Деррида и другие, интерпретирующие "поворот" Х. в постструктуралистском смысле — как поворот лингвистический. С другой стороны, Рикер считал, что уже введение в "Бытие и время" содержит в себе все основные направления мышления позднего Х. и никакого радикального разрыва между "ранним" и "поздним" Х. нет. Тем не менее существует определенное различие в расстановке акцентов в ранний и в поздний период работы Х. С 1930-х годов в творчестве Х. появляются новые темы, а старые проблемы переформулируются в новом ключе: все более явно формулируются проблемы техники, науки, языка; Х. подвергает переинтерпретации чуть ли не всю историю философии, дает новые характеристики практически всем философам и предшествующим ему мыслителям. Основную цель своего творчества Х. по-прежнему видит в обнаружении смысла бытия, но в поздний период эти задачи он пытается решать уже не при помощи аналитики конкретного человеческого существования, а опираясь на деструкцию метафизики. Последняя выливается в деструкцию языка метафизики и попытки его преодоления. Х. обнаруживает неразрывную и изначальную связь языка, бытия и человеческого существования. До 1930 Х. отождествлял переживание временности с острым чувством личностного начала. После 1930 он отказывается от такого отождествления. Из произведений Х. исчезают такие понятия, как "ужас", "решимость", "совесть", "вина", "бытие-к-смерти", "забота", "самость" и другие — то есть понятия, которые выражали духовный опыт самой личности, чувствующей свою неповторимость, однократность своего бытия и свою конечность. На смену этим понятиям, которые выражали экзистенциальную, личностно-этическую реальность (что связывало Х. с ранним христианством и протестантским мирозерцанием), приходят понятия мифологическо-космического порядка: "бытие", "ничто", "сокрытое", "открытое", "основа", "безосновное", "земное", "небесное", "человеческое", "божественное". Христиански-этическое мироощущение Х. уступает место эстетически-языческому. У Х. меняются философские "кумиры": интерес Х. к Кьеркегору сменяется интересом к Ницше и Гёльдерлину, а занятия Августином и апостолом Павлом — изучением философии досократиков. Систематическая форма философствования, которая присутствовала в раннем творчестве Х., заменяется эссеистски-афористической, философские понятия сменяются "намеком", сказанное — несказанным и недосказанным. В стремлении Х. найти смысл бытия и смысл человеческого существования язык становится главной и единственной силой, а тема языка становится основной в его позднем творчестве, даже темы челове-

ка, науки, техники и искусства переформулируются в понятиях языка, привязываются к этой проблематике. Понимая язык не лингвистически (как замкнутую автономную систему знаков, действующую по своим собственным, независимым от внешней реальности законам), а онтологически, обнаруживая в словах языка глубокую изначальную бытийную основу, Х., по существу, срывает язык и бытие, обнаруживает их изначальное единство, взаимосвязь и взаимозависимость. Тема языка в "фундаментальной онтологии" занимает ничуть не менее важное место, чем тема бытия, традиционно считающаяся главной в философии

Х. В позднем же творчестве Х. тема бытия "приглушается", в то время как тема языка "доминирует". Это "доминирование" языковой проблематики объясняется следующим: 1) В поздней философии Х. наиболее отчетливо прослеживается та "позитивная негативность", при помощи которой и ведется обнаружение смысла бытия. Речь идет о деструкции, "методе", который позволяет проникнуть сквозь явления метафизики к предельным основаниям, причем не только к основаниям самой метафизики, но одновременно и к основаниям бытия. Для Х. очевидно, что деструкция метафизики — это одновременно и прежде всего деструкция языка метафизики: метафизические принципы прежде всего закреплены в языковых процедурах. Так, например, субъект-объектная структура мира, берущая свое начало от Платона, в языке закреплена в субъект-предикатной структуре выражения. Анализ текстов и языка предшествующей философии позволяет Х. выделить основные характеристики мышления метафизики и основные признаки языка метафизики. Гадамер в статье, посвященной анализу лекции "Что такое метафизика?" отмечает, что видя своей целью преодоление метафизики, Х. ставит по существу вопрос о языке метафизики, "до-спрашивает" язык метафизики; точнее, сам язык метафизики ставит себя под вопрос. Язык (тексты предшествующих мыслителей) является единственным полем деструкции, и его анализ является единственным способом обнаружения смысла бытия. 2) Отрекаясь от неподлинного метафизического языка, модусы которого (болтовня, двусмысленность, любопытство) Х. рассматривал в "Бытии и времени", философ пытается обнаружить аутентичные характеристики языка: его жизнь вне разделения на теоретическое и практическое, где не существует субъект-объектного противопоставления; метафоричность и поэтичность. Х. обращался к языкам дометафизических ("мифологических") обществ: древней Германии, древней Греции, к языку поэзии (в широком смысле слова, включающего в себя весь язык искусства) как наименее технизированным, менее всего метафизичным сферам человеческой культуры. Х. понимает подлинный язык не как лингвистическое или историческое образование; язык, по Х., обладает онтологическим статусом (Х. даже пытается выявить предельные основания языка: неизменные, аутентичные, бытийные слова); язык напрямую связан с бытием, существует "изначальная принадлежность слова бытию". Более того, бытие как самое неуловимое (бытие в отличие от сущего не поддается предметному схватыванию), только и дает о себе знать, "просвечивает" сквозь язык. Именно поэтому Х. называет язык "домом бытия". Язык и проблемы языка приобретают решающее значение во всем последующем творчестве Х. Язык — это то пространство, где бытие "чувствует" себя в безопасности; язык это "ближайшее". Именно как ближайшее, как самораскрытие бытия язык приобретает в творчестве позднего Х. основное звучание. 3) По Х., онтологическая характеристика языка говорит о его "самовластности". Язык не представляет собой человеческое установление с его грамматической структурой "субъект — объект", с его субъективизмом "Я". Язык — это самостоятельная сила; не человек говорит на языке, говорит сам язык, самовластно, а через него и само бытие. Таким образом, язык, по Х., это и "дом бытия", и "кров", "жилище самого человека", и самостоятельная смыслопорождающая сила, и единственное пространство, где обитает истина бытия. Язык становится главной темой творчества позднего Х., которого справедливо называют не только философом бытия, но, наравне с этим, и философом языка: согласно Х., "все пути мысли более или менее осязаемым образом загадочно ведут через язык". Весь поздний Х., чем бы он ни занимался: статусом и сущностью человеческого существования, философией ли техники, анализом ли науки, европейского нигилизма, проблемами искусства и истины, всегда, постоянно и прежде всего обращается к проблемам языка, всегда прежде всего рассматривает данные области, сферы исследования в связи с языковыми проблемами. Х., по сути, дела стал родоначальником этой новой уникальной стратегии, которую затем подхватил Деррида. Оценивая хайдеггеровский стиль философствования, правомерно вспомнить слова Деррида, который оценивал мышление Х. как переходное, как одновременно и радикальное, и метафизическое: "текст Хайдеггера для меня чрезвычайно важен, он составляет прорыв небывалый, необратимый и пока еще далеко не использованный во всех его критических ресурсах". С другой же стороны, Деррида отмечал: "...в хайдеггеровском тексте, который, как и всякий другой, неоднороден, дискретен, не везде на высоте наибольшей силы и всех последствий его вопросов, я пытаюсь распознать признаки принадлежности к метафизике и к тому, что он называет онто-теология...". Эта метафизичность хайдеггеровского языка проявлялась и в его политической и идеологической ан-

1223

гажированности. Сам философ явно претендовал на создание и использование им совершенно нового языка, преодолевающего метафизичность обыденного человеческого языка. Обращение позднего Х. к языку поэзии было продиктовано тем, что, по существующему до сих пор мнению, последняя является наименее ангажированным языком, наименее включенным в сеть политических, идеологических и других социальных доминаций. Анализируя словарь философии Х., некоторые исследователи, в частности, П.Гэй в своем исследовании по культуре нацизма, отмечают, что в словаре типичных хайдеггеровских философских идиом — таких, как сущность бытия (*Wesen des Seins*); человеческое существование (*menschliches Dasein*); воля к существованию (*Wesenwille*) — нашел свое отражение типичный словарь нацистской идеологической пропаганды, разработанный в речах Геббельса. Схожесть этих словарей заключается в их экстремальности, тираничности и закрытости; в их диктатуре и претензии на истинность в последней инстанции. Другие авторы (французские исследователи Ф.Федье, А.Патри, Ф.Бонди и другие) не согласны с этой точкой зрения. По их мнению, существует различие между жизнью философа, критическим

осмыслением реальных фактов его биографии и текстуальной герменевтикой, критическим осмыслением его философии. Тем не менее в своей книге "Политическая онтология Мартина Хайдеггера" Бурдые, анализируя хайдеггеровский конформизм, называет весь стиль его мышления "консервативной революцией", "стратегией, которая состоит в том, чтобы прыгнуть в огонь, не сгорев при этом; изменить все, не изменив ничего...". С другой стороны, тот же Бурдые считает, что Х. обладал редким полифоническим даром, который позволил ему связать проблемы политической и философской сфер и выразить их более "радикальным" способом, чем кто-либо до него. Язык философии Х. представлял собой парадоксальный сплав закрытого для непосвященных священного языка поэзии типа поэзии Ш.Георга, академического и рационалистического языка неокантианства и, наконец, языка "консервативной революции". Анализируя проблему человеческого бытия Х. признавал, что человек существовал не всегда. До Сократа, который знаменует собой так называемый "гуманистический поворот", в учениях Гераклита, Парменида, Анаксимандра присутствуют лишь размышления о бытии; все принадлежит бытию. По их представлениям, человек есть равноправная часть (наряду с другими) бытия, он со-принадлежен, растворен в бытии. Источником краха подобного мышления, основных принципов античной мифологии и философии выступило, по Х., мышление Платона. Следствием этого явилось размывание бытия, изменение существа истины, рождение "ценности" и уродливого теоретического человека. Х. отмечает, что следствием этого явилось расщепление человеческого существа на дух и тело, а в теоретическом плане — раскол мира на субъект и объект. В своей статье "Учение Платона об истине" (1930) Х. показывает, как такая метафизическая установка изменяет существо целостного досократовского человека, способствуя появлению западноевропейского субъекта. Х. видит двойственность понимания истины у Платона в следующем: с одной стороны, истина предстает как "алетейя", непотаенность. Путь, который должен привести человека к свету истины (способствовать изменению всего человека в его существе) есть "образование", пайдейя. С другой стороны, обнаруживается совершенно иное понимание истины. Х. замечает, что у Платона "непотаенное заранее уже понимается как воспринятое при восприятии идеи, как узнанное в познании". Истиной теперь является цель познания, идея идей: "Алетейя попадает в упряжку идеи... существо истины утрачивает непотаенность как свою основную черту... истина превращается в правильность восприятия и высказывания." В этом изменении существа истины происходит одновременно смена места истины. Как непотаенность она есть еще основная черта самого сущего. Как правильность "взгляда", однако, она становится характеристикой человеческого отношения к существующему. Таким образом, истина приобретает характер гуманистической ценности, более того, моральной ценности (идея добра). Установлением этой истины как ценности занимается западный человек. Х. подтверждает это цитатами из истории западной метафизики: "истина в собственном смысле находится в человеческом или божественном рассудке" (Фома Аквинский), "истина или ложь в собственном смысле не могут быть нигде, кроме как в рассудке" (Декарт). Задолго до Декарта человек Платона получает свое существование в качестве субъекта представления. Вещь, явление, событие имеют место, обладают бытием только если они истинны, то есть удостоверены субъектом представления. Уже у Платона человек предстает обеспечивающим существование субъектом познания, тем сущим, на котором основывается все иное сущее. Платон, по Х., оказывается обеспокоен заботой о человечности и о позиции человека среди сущего: "Начала метафизики в мысли Платона есть одновременно начало "гуманизма"; это слово здесь пусть будет существенным и потому осмысленным в самом широком значении. Соответственно, "гуманизм" означает тот смыкающийся с началом, разворачиванием и концом метафизики процесс, что человек в разных аспектах, но каждый раз со своего ведома выдвигается в середину сущего, без того чтобы быть тем самым уже и верховным сущим". Итак, человек рождается при разложении древ-

1224

негреческого со-мышления с бытием; "создателями" человека становятся фигуры Сократа и Платона. Но по настоящему, по мысли Х., оформление субъекта происходит в Новое время у Декарта. Секуляризация 17 в. вырывает человека из его внутренних связей с миром, которые были достаточно прочными в Средние века. Для человека Нового времени достоверным является не мир, не благо, не Бог, а лишь он сам. Свобода, добытая человеком Нового времени в мышлении и в науке, вынуждает его опираться лишь на самого себя, быть уверенным, удостоверенным лишь в самом себе. Эта ситуация описывается тезисом Декарта *ego cogito, ergo sum*, "мыслю, следовательно, существую". Из этого положения следует: 1) *cogito ergo sum* означает, что всякое сознание вещей и сущего в целом возводится к самосознанию человеческого субъекта как непоколебимому основанию всякой достоверности. Всякое знание, всякая истина восходит к самодостоверности человека. Человек сам собственными средствами удостоверяется и обеспечивает себя, захватывает центральное место посреди сущего, и в силу своего господствующего положения задает антропологическое понимание сущего. Антропологическая мысль требует, чтобы мир был истолкован по образу человека, который должен стать и становится мерой всех вещей. Всякое сущее является таковым лишь в силу того, что оно удостоверяется и очеловечивается человеком. Таким образом, по мысли Х., в тезисе Декарта прежде всего выражается первостепенная роль человеческого Я и тем самым новое привилегированное центральное положение человека, представляющего собой то сущее, в котором бытие наиболее достоверно и является основой всякой истины и знания. 2) Декарт изменяет не только положение, но и существо человека. Древнегреческий человек определяется своей принадлежностью к истине сущего,

человеческая сущность всегда в своем бытии опирается на эту надежность. Средние века трактуют человека как творение Бога. Именно потому, что все сотворено личным Богом-творцом, им хранимо и направляемо, оно (сущее, человек) и получает смысл и ценность своего существования. Достоверность такого вторичного образования как человек обеспечивалась достоверностью Бога. В Новое время человек становится субъектом. Sub-iektrum означает под-лежащее, лежащее в основе, само собою заранее уже подлежащее. Sub-iektrum — это то, что всегда уже лежит в основе сущего и служит этому сущему основанием. Subjekt дает санкцию всякому человеческому намерению, он само-обеспечивает человека. Кроме этого, субъект в качестве первой высшей истины удостоверяет и все сущее в целом. Действительность определяется как объективность, как совокупность объектов, как то, что понимается через субъекта и для него. Действительность, чтобы получить право на существование, должна выступить и выступает в качестве предметного, в качестве объекта, предстоящего перед субъектом. Но такое господствующее положение человека — лишь надводная часть айсберга. Х. показывает скрытую ущербность этого понимания человека, и критикуя человека-субъекта, считает, что метафизика, особенно в поздних своих проявлениях вообще не знает, что есть человек. "Превращение", которое занимает Х. видно уже в декартовской трактовке человека. Декартовский представляющий субъект заключает в себе парадоксальным образом два противоположных момента. С одной стороны, по мысли Х., человек как субъект в принципе распоряжается всем сущим, задает меру для существования. С другой стороны, субъект, чтобы иметь возможность удостоверить сущее, должен удостовериться прежде в себе самом, представить себя самого. Сам представляющий субъект в акте cogito тоже (и прежде, чем сущее) превращается в предмет представления. Эти положения утверждаются в современную техническую эпоху и приводят к последствиям, которые трудно предвидеть, глядя на господствующее положение западноевропейского человека. Что происходит с человеком в эпоху техники? — вопрошает Х. Человек всегда оказывается заранее уже втянут, захвачен сущностью техники, причем настолько решительно, что лишь в силу своей захваченности он и может быть человеком. Человек отвечает на вызов техники всегда, даже когда он противоречит ему. Этот вызов предопределен, он нацеливает человека на поставление действительного как состоящего в наличии: современный человек есть человек технический, человек производства. Х. фиксирует принцип современной жизни — "по-став", суть которого заключается в том, что вся действительность репрезентируется как состоящий в наличии материал. Очевидно, что и сам человек втянут в по-став, он скрыто задет сущностной основой по-става. Проблема состоит в том, что избежать этой захваченности, по мнению Х., невозможно. Отрицание техники (по-става как ее сущности) или желание овладеть техникой само входит в орбиту технического. Более того, в какой-то степени именно техника и создает современного человека. По-став становится судьбой, "миссией" современного человека. В сфере по-става мы вновь сталкиваемся с "превращением" существа человека. Техника как свидетельство величия и власти человека одновременно является и причиной его "падения" и порабощения. С одной стороны, должно казаться, что если человек репрезентирует все сущее, удостоверяет, обосновывает его, если все, предстоящее человеку, существует постольку, поскольку оно по-ставлено им, то человек снова и снова встречает лишь себя самого, представляет самого себя. Между тем на самом деле с

1225

самим собой, то есть со своим существом, человек сегодня как раз нигде уже не встречается. Человек настолько втянут в по-став, что не воспринимает его как обращенный к нему вызов, просматривает самого себя как захваченного этим вызовом, он уже никогда не может встретить среди предметов своего представления просто самого себя. Таким образом, критическую аргументацию Х. в анализе новоевропейского субъекта можно свести к следующим положениям: 1) Прежде всего, это критика самореферентного субъекта, критика определенной привилегированной позиции абсолютного наблюдателя, собранной на фигуре субъекта. Господство субъекта в познании и культуре ведет к мышлению сущего вне бытийных основ, к антропологической стратегии, направленной на овладение сущим. В результате такого подхода мир становится "картиной мира", миром-объектом, системой, замкнутой в себе, которая дает исчисляемую меру всему сущему. 2) Втянутость субъекта в процесс представления, ситуация, когда он становится мерой всех вещей, приводит к фиксации и закреплению центрального, серединно-сопрягающего положения человека. Это ведет к господству антропоцентризма и к опасности антропологизации мира, к еще большему за-бытию бытия. 3) Мышление человека как центрального сущего оказывается парадоксальным образом втянуто в логику нигилизма. Человек в период господства техники сам становится частью поставляющего производства, превращаясь из господина сущего в беспредметный наличный материал. Свою задачу Х. видит в том, чтобы "пробудить" человека от антропологического забвения. Это пробуждение должно освободить человека от власти субъекта, этой метафизической формы, претендующей на синтез всего сущего. Возможная "антропология" может быть только антропологией без субъекта. Еще в "Бытии и времени" Х. пытался показать, что предназначение человека состоит в том, чтобы быть не независимым и центральным единством всех познавательных и ценностных возможностей, а "быть на земле", так как самым изначальным в человеке является его конечность: "...более изначальной, чем человек, является в нем конечность изначального существования". Х. возвращается к осмыслению того, что человек живет на земле, и что не технически организованный мир определяет существо человека, а лишь то, от чего человек неотделим, куда он заброшен изначально — пространство самой жизни. Поздний период творчества Х. также вращается в круге этих проблем. Х. формулируется концепция мира "четверицы" (Geviert).

Человеческое существование на земле определяют модусы повседневной жизни: строить (bauen), жить (wohnen), мыслить (denken). Человек существует и обретает себя как раз в границах этих модусов, а опыт пространственности че-

ловека развивается в поле игры божественного и смертного, земного и небесного, в пространственности мира "четверицы". Х. выстраивает своеобразную топологию бытия (эта топология расходится с метафизическими приоритетами, при которых смысл человеческого существования искался вне земли, "почвы", основы — то есть в "высоте" (Бог) или "глубине" (глубины человеческого сознания, "самость"). Х. пытается обнаружить смысл на "поверхности" и видит его как раз в принадлежности человека земле, почве, в его укорененности в мир "четверицы"), возможность которой определяется тем, что человек конечен, ограничен пространством и временем. Человек принадлежит пространству, он не просто "знает" о нем (подобно кантовским категориям пространства и времени как априорным формам чувственности), но срачен с ним, существует в нем. "При"-пространственность человека, по Х., позволяет ему не быть ни господином пространства, ни его рабом, но принадлежать "власти священных пространств", пространств безвластия — принадлежать "почве", "земле", "основе". Сраченность человека с пространством осуществляет иную жизненную стратегию по отношению к миру и бытию — стратегию "близости". Подобное отношение отличается от стратегии представляющего в мире по-става, обладающего особым местонахождением в картине мира, берущим на себя функции Бога и желающим обладать божественным взглядом, видеть то, что невидимо, "захватывать" взглядом. Это стратегия от-даления, опосредования, представления. В противовес этому пространственность Dasein определяется не удаляющим взглядом, а близостью человека к бытию. "Близость" создает человеческий мир, а не образ или картину мира. Этот мир ацентричен — человек не занимает здесь господствующего центрального положения. Кроме того, этот мир беспредметный, который не нуждается в предметном соотношении с сущим: "мир мирует" ("Welt weitet"). С другой стороны, этот мир получает свое бытие, начинает быть одновременно с существованием человека. Именно через этот мир, созданный чувством "близости", изначальной заброшенностью в пространство бытия, человек получает возможность связи с бытием, существования "вблизи" бытия. Мир "четверицы" (божественное-земное-небесное-смертное), о котором пишет Х. в своих поздних работах, в силу своего игрового существования (игра близи и дали, различий и сходств) дает пространству возможность быть открытым. Так как пространство вбирает в себя все события человеческого существования, то Geviert открывает и человека, то есть делает подлинным и свободным его существование. Мир "четверицы", где самую важную роль играет элемент "земли" (почвы, основы) с его ландшафтным и "провинциальным" (без центра) прост-

1226

ранством "близости", формирует скрытый, не видимый, а слышимый, голос бытия, мир, в котором может и должен, по мнению Х., строить, жить и мыслить постметафизический человек. Анализируя позднее творчество Х., необходимо отметить как характеристики, связывающие его с метафизической традицией, так и особенности его мышления, позволяющие утверждать, что Х. ставил своей задачей и пытался преодолеть границы метафизики: 1) С одной стороны, Х. создается и разрабатывается своеобразная мифология языка и одновременно мифология человека. Миру мифа, по его мнению, принадлежит двойственное единство говорения и слушания, когда сам слушающий становится частью слушаемого (в результате процедуры вслушивания, внятия — "Hörchen"), проникается гармоническим соответствием бытия и сказанного слова, и через слово приходит к бытию вещи, раскрывает сущее как оно есть. В этом мире человеку не столько отводится какая-то особая роль и определенный статус; здесь существо человека мыслится в мифологическом симбиозе языка и бытия. Язык, человека и бытие сближает необходимость, их изначальная взаимосвязь и взаимообусловленность, единство, которое является фундаментальной основой сущего. Мышление позднего Х. мифично по своей природе, так как оно нацелено на то, чтобы всегда быть "позади" и "вне" времени истории, чтобы быть погруженным в бытие, в архаичные языки Древней Греции и Германии. Мифология Х. является, по мнению большинства исследователей, консервативной политической утопией, лишаящей человека будущего. Человек Х. нацелен не на будущее, а на прошлое, на "истоки", "первоначало" как древнейшее древнего. С метафизикой связывает Х. и внутренний "просвещенческий" оптимизм его проекта человека. Х. полагает, что изначально человек принадлежит некоему естественному (истинному) природному состоянию. Это состояние, по мысли Х., характеризуется изначальной захваченностью человека бытием, его втянутостью в бытие, их взаимосвязанностью и взаимонуждательностью, которые выражаются в термине Dasein — бытие-вот, нахождение в "просвете бытия". Отрицанием и разрушением этого "невинного" состояния выступает, согласно Х., история западноевропейского мира, развитие цивилизации. Для преодоления этого "греховного" положения современной культуры Х. не предлагает снова "вернуться в пещеры". Он строит проект приобщения к бытию через язык (слово) искусства. Сам факт построения этого проекта уже свидетельствует о внутреннем оптимизме и желании подняться над предрассудками эпохи метафизики. Х. пытается встать на позицию надвременного абсолютного наблюдателя, который в силу своей внеисторичности обладает свободой, независимостью и объективностью суждения, а, следовательно, и истинным "знанием". С одной стороны, Х. критикует подобную позицию Декарта и всех представителей метафизики, но с другой, он сам постоянно оказывается влечом идеей очистить человека от социальности. То царство неподлинности, которое отвергает философ, мир das Man, мир усредненности,

всеобщности, анонимности, мир повседневности и есть, по сути, та единственная реальность, которой обладает человек. Это то социальное, историческое, обусловленное местом и временем, эпохой, положение человека, та ситуация, в которую он изначально заброшен. Дискредитация таких модусов человеческого существования как болтовня, двусмысленность, любопытство, которые являются неизбежными элементами данной эпохи, общая критика и отрицание повседневности, профанного мира Ман ведет к отрицанию историчности человека. В растворении человека в непреходящей, априорной истине бытия виден аналог (правда, вывернутый наизнанку) просвещенческого идеала внеисторичного субъекта. Человеку в обоих случаях удастся узурпировать, захватить центральное место в пространстве истины. И если у Х. человек (в отличие от Декарта) не является автономным и автореферентным, самодостаточным субъектом, то, в своей принадлежности к бытию, он все же получает санкцию на истинность (истина бытия состоит в том, что человек осознает свою изначальную принадлежность бытию) и на выстраивание ценностной иерархии по отношению к самому себе как части этой истины. С другой стороны, Х. принадлежит к постметафизическим философам, "новым философам" — провокаторам. Можно согласиться с Фуко в том, что Х. является одним из тех, кто невольно санкционировал идею "смерти субъекта" и "смерти человека", так, например, в том же анализе *das Man* Х. дает, пожалуй, самое точное описание современного существования как мира, так и человека. По мысли Х., современность захвачена озабоченностью настоящим. Основная черта подобной заботы — это нацеленность жизни, сознания и т.д. в практически-деятельных и теоретических моментах на наличные предметы, на преобразование мира. Эта нацеленность анонимна и безлика, таким образом, и современный мир становится безличным и анонимным. В нем нет и не может быть субъектов действия, здесь никто ничего не решает и поэтому не несет никакой ответственности. В современном мире Ман происходит отказ, точнее, исчезновение свободы, все строится на желании стать "как все", на практике отчуждения. В этом мире все — "другие", даже по отношению к самому себе человек является "другим"; личность умирает, индивидуальность растворяется в усредненности язык. Х. нигде не давал полной и исчерпывающей характеристики языка метафизики со всеми необходимыми академическими выкладками

1227

ми. Однако можно выделить следующие признаки языка метафизики: 1. Прежде всего это субъект-объектная структура языка метафизики. Поздний Х. обнаруживает, что древнегреческий язык досократиков, мифология Древней Германии, восточные языки (древнекитайский и японский) существенно отличаются от современных западноевропейских языков тем, что они не строятся на основе субъект-предикатной формы выражения. Подобная структура выражения, характерная для западноевропейских языков, получает свое начало, по мнению философа, который здесь полностью согласен с Ницше, с антропологического поворота Сократа. Субъект-объектная структура мира, понятийно оформленная Платоном, разрушает синкретический, мифологичный мир и производит западное мышление, которое как раз и опирается на структуру Субъект (активное, центральное, творческое начало) и Объект (пассивное, нетворческое, периферийное); в языке эта структура получает свое закрепление в субъект-предикатной форме предложения. Полное оформление субъект-предикатной формы выражения мы обнаруживаем в формальной логике Аристотеля с его силлогистикой, правилами вывода, которые представляют собой своеобразный прототип синтаксиса и пунктуации современного языка. Грамматика и логика подчиняют себе язык. 2. Следующая характеристика языка метафизики — господствующая в нем корреспондентная (референциальная) теория значения. Хотя Х. и не актуализировал проблему знака и значения в своем позднем творчестве, в его работах явно присутствует критика корреспондентной (референциальной) теории значения. Буквы указывают на звуки, звуки — на душевные переживания, а душевные переживания указывают на вещи, предметы, которые так или иначе затрагивают нас. Язык (речь, но в особенности письмо) предстает "слепком" реальности. Слова относят нас к вещам и предметам; у означающего всегда есть конкретное означаемое. 3. Превращение человека в субъект познания, оформление субъективности приводит к тому, что человек становится также и субъектом языка. Следующая особенность языка метафизики: метафизика считает, что человек — автор, ответственный субъект языка, он свободно манипулирует словами, придавая им значение и смысл на свой вкус; язык же представляет собой лишь средство передачи мыслей, послушное орудие в руках человека, способ передачи информации. Это — субъективность языка, точнее, антропологизация языка. "Мы, — пишет Х., — обычно осмысливаем язык из его соответствия сущности человека, представляемой как *animal rationale*, т. е. как единство тела-души-духа". Это телесно-духовное истолкование языка. Антропологизация языка приводит к тому, что язык понимается как создание человека, как пассивное орудие для выражения человеческих мыслей и желаний. Подобное трактование языка лишь как средства передачи мыслей является следствием понимания языка как посредника, как связующего звена между двумя совершенно автономными и независимыми сферами: миром реальности и миром сознания, мышления. 4. Сущность метафизического взгляда на мир, на язык Х. определяет также с помощью понятия "постав" (*Ge-stell*). Постав — это метод представления всего противостоящего субъекту как состоящего-в-наличии. Не как объект, предмет, который независим от субъекта, самостоятелен, но как "наличный материал", целиком определяемый субъектом и рассматриваемый только с точки зрения "потребления", использования, утилитаристски, в качестве средства, не имеющего самостоятельного значения. Таким образом, пассивный материал — слова и выражения языка — используются активным субъектом в качестве послушного средства передачи

информации. Господство Постава в языке превращает последний в производство. Язык заражен процессом всеохватывающего изготовления. Как и во всяком производстве, где человек является отчужденным от труда, переставая даже быть самостоятельным субъектом деятельности, человек-говорящий также является отчужденным от языка, в принципе не "знающим", что такое язык и кто говорит на языке. 5. Одной из особенностей современного языка является его идеологическая ангажированность (впервые появляется тема языка как мощного орудия власти). Язык представляет собой не только мощное орудие власти правящей элиты, его надо рассматривать гораздо шире: язык, особенно публичный язык массовой информации исподволь выражает принципы самой метафизики, те скрытые, незаметные основания, на которых строится вся западная культура, которые, будучи исторически установленными, выдаются за природные, за естественное положение дел. Метафизический язык и своей структурой, и своей нацеленностью на однозначность, монологизм, строгость в математическом смысле представляет собой продукт социализации человека, призванный обучить человека, внушить ему и постоянно закреплять нормы морали и соответственные программы и правила поведения. (Язык — это власть). Таким образом, язык не предстает как нечто не зависящее от социальной реальности; язык оказывается вписан в структуру господствующего мировоззрения, оказывается поставлен на службу той или иной идеологии. 6. Следующая рубрика, которую можно выделить в хайдеггеровском анализе языка метафизики, — диктатура публичности. Язык метафизики это язык профанный, по мнению Х., который пожирает инфляция и девальвация слов, включенный в логику нигилизма. Язык диктатуры общественного мнения находится в рабстве у публичности, которое, в свою

1228

очередь, вырастает из господства субъективности. Кроме того, язык современной культуры обладает большим процентом "шумовых" наслоений, то есть тех текстовых кусков, которые оказываются пустыми, где в принципе не сообщается ничего нового ни в смысле информации, ни в смысле работы мышления. Х. называет это "бездумием", "болтовней" современного языка. 7. Следующий пункт, который разбирает философ, — претензия языка метафизики на естественность. Еще до Х. звучала критика формализованного языка. В противовес современному языку культуры выдвигалось понятие так называемого "естественного языка", которым человек пользовался, якобы, задолго до начала логики, техники и других следствий господства разума. Это первичное состояние невинности в языке характеризовалось и определялось как состояние вне-истории, состояние праязыка неподвластного формализации: в языке мифа еще нет субъекта и объекта, грамматики, формальной логики. "Естественный язык" трактуется как "естественное состояние". Х. категорически возражает против так называемого естественного языка, всякий язык историчен, в том числе и так называемый естественный: "Нет никакого естественного языка такого рода, чтобы он был языком неисторической, естественным образом наличной человеческой природы. Всякий язык историчен, даже там, где человек не приобщился к историографии в новоевропейском смысле... Язык как информация тоже не язык в себе; он историчен сообразно смыслу и ограниченности нынешней эпохи". Для Х. такое понимание естественности языка как неисторичности совершенно неприемлемо. Более того, в подобном разделении языка на естественный и формализованный Х. обнаруживает двусмысленность, поскольку, с одной стороны, сам формализованный язык метафизики пытается выдать себя за естественный, а так называемый естественный язык определяется лишь как неформализованный, то есть непосредственно парадоксальным образом пытается вывести себя из формализованного языка, показывая тем самым свою зависимость и предрасположенность к формализации; этот парадокс показывает, на самом деле, изначальную сращенность того разделения на формализованный и естественный языки, которое пытались провести исследователи до Х. Проанализировав вышеобозначенные характеристики, Х. выставляет свой диагноз языку современной культуры: "Упадок языка, о котором в последнее время так много и порядком уже запоздало говорят, есть при всем том не причина, а уже следствие того, что язык под господством новоевропейской метафизики субъективности почти неостановимо выпадает из своей стихии. Язык все еще не выдает нам своей сути: того, что он дом истины Бытия...". Критический анализ языка метафизики представляет собой только первый шаг деструкции, где обнаруживаются предельные основания метафизики. Вторым шагом деструкции является выход к основаниям самого бытия и к пониманию сути самого языка: путь к языку. Х. задает вопрос: "требуется ли вообще какой-то путь к языку?" Ведь язык — это основное "свойство" человека как социального существа, то, что отличает его от мира природы. Человек не был бы человеком, если бы ему было отказано в том, чтобы говорить. Сущность человека покоится в языке... человек существует прежде всего в языке и при языке. Однако такое пребывание в языке не является гарантом осознания сути самого языка. Существо языка остается скрытым в процессе повседневного использования языка как средства передачи информации. Суть языка остается скрытой. Таким образом, "путь к языку" — это путь к пониманию подлинной сущности языка и, одновременно, путь от языка метафизики к "формированию" этого подлинного языка. Как же осуществляется возвращение к подлинному языку? Основной тезис Х.: язык — это самостоятельная сила; язык говорит сам, самовластно. Из этого следуют и требования, предъявляемые Х. к человеку: во-первых, молчать и позволить говорить самому языку, а через него и самому бытию; во-вторых, слушать, что говорит сам язык, и услышать, что было сказано. Х. дает практические требования к изменению языка, сформулировав их как молчание, уместность речи,

предпочтение слушания говорению, перечеркивание и разбиение на письме. В противовес многословию метафизического языка, Х. выдвигает для бытийного языка требования уместности говорения. Право говорить необходимо заслужить. И таким "чистилищем" мысли и языка оказывается молчание. Причем, молчание оказывается не неким негативным отсутствием, а явлением позитивным и продуктивным. Молчание это не простое отрицание говорения, последнее вовсе не является источником молчания. По Х., молчание имеет онтологический статус в качестве аутентичной бытийной речи, оно уже всегда есть наш ответ на вопрошание о сущности языка, только оно, молчание, и отсылает нас к языку. Х. обнаруживает язык бытия именно в молчании, которому, по его мнению, всегда удастся избежать формализации. Суть бытийного языка заключается в его молчаливости, его неподвластности искушениям актуализированной речи. В молчании присутствует малое, но необходимое: основа (глубинная связь с бытием) и свобода (молчание — язык намеков, недосказанного, где нет никакой замкнутости и однозначности). Какие же "функции" выполняет феномен молчания? Молчание выступает в виде антитезы "захлебывающему многословию" современного языка, где слово теряет свою ценность, постоянно девальвируется. Молчание позволяет избежать инфляции языка, сохранить существую-

1229

щий аутентичный смысл Слова: по Х., "...чтобы человек мог; однако, снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать на безымянном просторе. Он должен одинаково ясно увидеть и соблазн публичности, и немощь приватности. Человек должен, прежде чем говорить, снова открыться для требования бытия с риском того, что ему мало или редко что удастся говорить в ответ на это требование. Только так слову снова будет подарена драгоценность его существа, а человеку — кров для обитания в истине бытия". Молчание "собирает" человека для мысли. Молчание выступает средством очищения от публичности языка, научает ответственности за сказанное и собирает для самой мысли. Молчание выступает радикальным отказом от языка как предмета представления, продукта производства в виде письменного текста или сказанного слова, всего того, что поневоле должно погрузить в мир анонимности, зараженной метафизичностью. Молчание является для Х. последней опорой и надеждой на обретение нового подлинного языка бытия. Молчание это и есть язык бытия. Оно не просто выступает "мостом" для подлинного бытийного языка. В какой-то степени оно и представляет собой этот подлинный бытийный язык. Вторым шагом на пути к подлинному языку выступает слушание. Приоритет слушания перед говорением вытекает из теории Х.: говорит сам язык, самовластно. Хайдеггеровское выражение скорее показывает, что возможность самого человеческого языка заложена не в монологической способности человека продуцировать осмысленные предложения, а в способности человеческого уха собирать и подхватывать все игровые возможности языка, которые в нем изначально присутствуют. Приоритет слушания и сам орган слуха — ухо — позволяет услышать, приблизиться к самой основе основ — смыслу бытия и смыслу языка, что для Х. неотделимо друг от друга. Цель всей философии Х. заключается в том, чтобы сквозь мир явлений пробраться к сути, к глубинным основаниям. По отношению к языку Х. тоже пытается отбросить мир явлений языка, его социальных и культурных наслоений и обратиться к сути самого языка. По мнению Х., человек, чтобы приобщиться к внутреннему строению вещи, к сущности сущего и таким образом обрести самого себя в пространстве истины бытия, должен принадлежать языку, раствориться в языке, отбросив свое собственное "Я", должен "собраться", "насторожить слух", сосредоточить все внимание на слушаемом и оказаться частью слушаемого, самому стать слухом. Процесс вслушивания невозможен в мире принуждения, господства закона и информации, которые царят в сферах науки, техники, современного искусства, всей современной культуры. Поэтому "вслушивание" (*Horch*) погружается в безвластную гармонию Греции

или в поэзию (музыку, живопись), которые еще существуют без принуждения. Именно через поэзию немецких романтиков (Новалис, Э.Мерике, Гельдерлина), стихи Георге и Рильке, живопись Ван-Гога, через мышление Анаксимандра, Гераклита, Парменида, неподвластных информационному давлению и стратегии поставы, еще можно услышать, согласно Х., голос самого бытия, ибо слово в поэтическом дается самому языку, самому бытию. Возвращение человека к подлинному существованию, к подлинному языку происходит посредством вслушивания-говорения и подводит к требованию изменения самого языка, умению правильно слушать и правильно говорить, слышать то, что скрыто за пеленой наслоений. Вслед за молчанием и вслушиванием, Х. выдвигается требование уместности и правильности речи. Прежде, чем говорить, надо знать, что говорить, как говорить и когда говорить. Наметив, таким образом, принципы и правила правильного обращения с языком, Х. ставит своей следующей задачей поиск тех характеристик, которые бы позволили понять существо языка. Практически во всех поздних работах Х. "определяет" подлинный язык, негативно, "от противного", противопоставляя его языку метафизики. По его мысли, бытийный язык должен быть противоположен неподлинному языку информации. Он не должен выступать инструментом подавления, власти, он не имеет логической структуры: нет разделения на субъект и объект, не работает предикативная логика, нет ни синтаксиса, ни пунктуации. Власть грамматики разрушена. На этом языке не говорят, не пишут, он не является средством передачи информации, он вообще не репрезентируется в текстах. Невозможно дать никаких позитивных характеристик этому образованию, можно указать лишь то, чем этот язык не является. Косвенным образом все указывает на то, что язык бытия — это молчание бытия. Однако это не совсем так. Молчание является в языковой концепции Х. неким

идеальным объектом подлинного языка. В представлении Х. подлинный язык выступает, с одной стороны, языком молчания, не репрезентируясь в текстах современной культуры, но, с другой стороны, бытийный язык это все же язык, который "просвечивает" сквозь любой текст метафизики. Если попытаться собрать воедино все разрозненные "позитивные" характеристики подлинного языка, которые вкраплены в работы позднего Х., о подлинном языке можно сказать следующее: 1. Прежде всего под Языком подразумевается речь: "язык сам вплел нас в говорение", "Язык — это "язык", исходящее из уст". Несомненно, что существует внутренняя связь речи и бытия. Речь, слово, говорение возникает из ничего, из пустоты, туда же, в молчание, слово и погружается, когда речь прекращается. Речь невидима, противоположна "наличности", неуловима, им-

1230

пульсивна, эмоциональна, мелодична и поэтична (то есть противоположна техничности), таинственно само рождение устного слова. Говоря о речи легче сохранить иллюзию подлинности, невключенности в механизм производства, которым так явно заражено письмо. По Х., существует некая внутренняя связь между речью и молчанием, с одной стороны, и бытием и ничто, с другой стороны. Но язык это не всякая речь. Существует различие между двумя процессами: говорить что-то и сказать что-то: "Сказать и говорить — не одно и то же. Человек может говорить; говорит без конца, но так ничего и не сказал. Другой, наоборот, молчит, он не говорит, но именно тем, что не говорит, может сказать многое". Таким образом, существо языка заключено в речи, в которой нечто "получает слово", то есть так или иначе выходит на свет, про-являет себя, объявляет, показывает: "С-казать — значит показать, об-явить, дать видеть, слышать". Итак, сущность языка Х. видит в с-казе, казе. 2. Какая же это Речь? Простая и бедная. Х. выставляет требование бедности (немногословности, молчаливости) подлинного языка в противовес многословности, "болтливости" и двусмысленности современного языка и требование простоты. В силу своей бытийной принадлежности и невовлеченности в процесс производства современной культуры, этот бедный и простой язык должен избегать всех искушений и ловушек языка метафизики: схоластики, словесного декора, украшательства, за которым так часто, по Х., прячется пустота и отсутствие мысли. "Получить бедный ответ" — это, по Х., обнаружить тот необходимый минимум, который относит нас к самой сути мира (вещей, человека, языка), сфере незыблемых оснований, непреходящего. 3. Еще одну характеристику подлинного языка Х. показывает, анализируя текст Новалиса "Монолог": "Заглавие указывает на тайну языка: он говорит один и наедине с самим собой". Эти характеристики (простота, бедность и монолог языка) указывают на то, чем бытийный язык является на самом деле. Подобный язык можно назвать "языком диалекта и языком мифа". Подобное понимание языка как провинциального ландшафта, языка диалекта, основано на самой поздней концепции Х., где человеческое существование рассматривается как мир "четверицы" (Geviert). Мир "четверицы", где самую важную роль играет элемент "земли" (почвы, основы), с его ландшафтным и "провинциальным" (без центра) пространством "близости" формирует скрытый, не видимый, а слышимый голос бытия, мир, в котором может и должен, по мнению Х., строить, жить и мыслить постметафизический человек. Отсюда, и язык этого мира, с его характеристиками бедности, простоты, приоритета голоса перед взглядом и слуха перед голосом, провинциальности, язык праслов, корней, всей своей сутью принадлежащих "земле", основе, бытию. Отказ Х. от так называемого языка "взгляда" и предпочтение им нового языка "слуха" позволяет избежать практически всех следствий метафизики. Суть языка можно сравнить с высшей точкой напряжения мышления даосского мыслителя у-вэй, которое, с одной стороны, представляет собой "недеяние", полное выключение из мира действительности, активности, игнорирование внешнего, а с другой стороны, является высшим действием, где за внешним спокойствием, недеянием, молчанием скрывается огромная внутренняя концентрация сил и внимания. Так и с языком: при всей внешней лаконичности, простоте, бедности, даже молчаливости, "внутри" языка скрывается все его поэтическое богатство, которое наиболее полно сообщается в языке через намеки, "непрямые сообщения". 4. По Х., все характеристики и требования бытийного языка возможно обнаружить в языке поэзии: "Язык не потому — поэзия, что в нем — прапоэзия, но поэзия потому пребывает в языке, что язык хранит изначальную сущность поэзии... истина направляет себя вовнутрь творения...", — говорил Х. в одном из своих интервью. Именно язык поэзии остается невинным и наивным по отношению к современной культуре, неисчислимым рационально; в нем сохраняется образность мышления, метафоричность, где совершенно неприменимо референциальное истолкование языка, где властвует мир метафоры, многозначности слова. Метафора, по мнению Х., изначально принадлежит поэтической сфере, первоисточку языка, где слово было открытым и многогранным. Действительно, для Х. метафора, являясь неотъемлемым свойством языка, показывает его мистическую сущность, изначальную онтологичность языка и человека. Однозначность слова, сужение его приходит с наукой и логикой. Подлинный язык, чтобы не существовать во власти рационально исчислимого и актуализированного, должен быть языком не прямых сообщений, намеков, по возможности невербальной коммуникацией. "Намек — основная черта слова... Намеки нас приближают к тому, от чего они неожиданно до нас доносятся". Намеки препятствуют образованию одного какого-нибудь понятия, в которое можно будет уложить суть языка, с другой же стороны, намек (метафоричность, неоднозначность) как внутренняя характеристика языка говорит об изначальной интерпретируемости, самоинтерпретируемости языка. Языку поэзии в философии позднего Х. отводится роль обнаружения смысла бытия: "судьба мира дает о себе знать в поэзии", "высвобождение языка из-под

грамматики на простор какой-то более исходной сущностной структуры препоручено мысли и поэзии". Под поэзией Х. имеет в виду не поэзию как результат, как застывшее творение поэта или художника, а мысль и поэзию вместе, то есть поэтичес-

1231

кое творчество, которое он называет "поэтическим мышлением", Dichten (не Dichtung — нем. "поэзия как результат, как поэтическое произведение"), а именно Dichten (нем. "поэзия как процесс сочинения, создания стихов и т.п."). Характеризуя в своих поздних работах мышление, мысль, Х., прежде всего, имеет в виду именно поэтическое мышление и поэтическую мысль: "Мыслью осуществляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием. От-ношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты — хранители этого жилища. Их стража — осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в своей речи, тем сохраняя ее в языке... Мысль... допускает бытию захватить себя, чтобы с-казать истину бытия". Поэтическое мышление не есть ни "чистое" мышление, принадлежащее лишь области теории, ни чисто практическое мышление. Поэзия и поэтическое мышление оказываются выше всех метафизических делений на теоретическое и практическое, они существуют до подобных разделений и противопоставлений; более того, именно в поэтическом мышлении и преодолеваются подобные оппозиции теоретическое-практическое, субъект-объект, поэт-читатель, молчание-речь и др. Поэтическое мышление не относится ни к теории, ни к практике. Оно имеет место прежде их различения. В понимании Х. поэтическая мысль представляет собой память о бытии, она осмысливает бытие. Такая мысль не выдает никакого результата. Она не вызывает воздействий. Суть ее существования, отмечает Х., в том, что "она допускает Бытию — быть". 5. Однако главное свойство поэзии и главное свойство языка вообще можно определить как "проектирование" будущего. Проектирование как свойство поэзии проявляет себя в набрасывании, загадывании будущего, таким образом не только участвуя в истории, но и непосредственно творя ее. Характеризуя хайдеггеровский стиль философствования, необходимо отметить его позитивную двусмысленность. Позитивность этой двусмысленности вытекает как из ее неустранимости, неизбежности, так и из ее диалектичности, ее роли стимула к мышлению. Позитивность двусмысленности, неоднозначности у Х. обнаруживает свою связь с мышлением Ницше и затем продолжается в деконструкции Деррида, который именно Х. и Ницше считал в равной степени родоначальниками философии провокации и риска. Амбивалентность терминов, которая постоянно присутствует в философии Деррида, обнаруживается и в терминологии Х. Понятия Х. двусмысленны в позитивном смысле: они амбивалентны, полисемичны. Так, например, совершенно спокойно уживаются борьба с

"техникой" как символом мира производства, где правит механистичность, повторяемость, унифицируемость и одновременная механистичность и техничность языка самого Х., которые неизбежно роднят его с этим критикуемым миром поставляющего производства. Наряду с претензией языка Х. на поэтичность (некоторые статьи Х. написаны в поэтической форме), в нем присутствует некая квази-поэтичность, которой свойственны искусственность и натянутость и которые отличают плохую, искусственную поэзию, не-поэзию, не-искусство от подлинных образцов последнего. Двусмысленность и проявляется в том, что претендуя на обнаружение подлинного языка (языка бытия, который и обнаруживается в языке "вечной", подлинной поэзии), поэтическое творчество самого Х. нередко оказывается суррогатом поэзии. Основной характеристикой хайдеггеровских текстов является их строгая сознательная анонимность, которая вытаскивает философствование из антропологической, этической, эпистемологической и эстетической плоскости (на это и рассчитывает сам Х.). Эта анонимность представляет собой радикальный ход, направленный против антропологизма. За анонимностью языка у Х. можно обнаружить размывание, разрушение субъекта языка. Автор (философ) больше не является ответственным голосом, возвещающим сквозь ткань текста принадлежащие ему истины. Х. указывает на то, что автор (мыслитель, поэт) не обладает более собственностью на язык. Язык (слово) становится самовластным, а автор как собственник языка "умирает". Через произведение искусства или мысли, по Х., говорит сам язык или бытие как нечто лишённое индивидуальных человеческих характеристик. Личность, желания самого автора исчезают, автор превращается в "медиума", который не несет ответственности за написанное и не обладает собственностью на интерпретацию. При этом одновременно хайдеггеровская анонимность относит нас и к миру техничности, где все (от деталей техники до произведений искусства) поставлено на поток производства и широкого потребления и поэтому не имеет своего "лица", и именно поэтому анонимно. Анонимность и техничность хайдеггеровского языка — это неизбежная зараженность этим миром производства, свидетельствующая о том, что несмотря на все ухищрения Х. так и не удалось до конца преодолеть метафизичность языка мира *das Man*. И действительно, проповедуя, с одной стороны, простоту, бедность и поэтичность, как основные свойства языка, сам хайдеггеровский язык, с другой стороны, являет нам свою сложность, тяжеловесность, любовь к словесному декору и квази-поэтичность, которая пытается завуалировать изначальную техничность и механистичность хайдеггеровского языка и стиля. Характерной чертой хайдеггеровского языка является также его лю-

бовь к этимологии. Стратегия позднего Х. состояла в этимологическом разборе (деструкции) слова, которое он разнимает на составные части, пытаясь добраться до истинного, изначального значения; философ пытается показать "историю" наслоения всех социальных смыслов и раскопать, восстановить забытый, стершийся аутентичный смысл слова. Аутентичный смысл слова понимается не как генетически, исторически первичный, а первичный в ином смысле: "искомыми является отнюдь не временная, не историческая, не генетическая, но смысловая "изначальность" слова: такое начало, которого, если угодно, никогда не было, но которое всегда есть, есть как "первоначально", как *princípio* ("принцип"). Сам философ явно претендовал на создание и использование им совершенно нового языка, преодолевающего метафизичность обыденного человеческого языка. Обращение к поэзии было продиктовано еще и тем, что, по существующему до сих пор мнению, последняя является наименее ангажированным языком, наименее включенным в сеть политических, идеологических и других социальных доминаций. Среди мыслителей, на философское становление которых Х. оказал влияние, его непосредственные последователи (Гадамер), его критики (Ясперс, Карнап, Хабермас, Адорно) и отталкивающиеся от его мышления философы (Сартр, Деррида, Рорти, Ш. Ширмахер, Х.Аренд и др.). [См. также **das Man**, **Событие**, **"Бытие и время"** (Хайдеггер).]

В.Н. Семенова

ХАОС (греч. chaos — зияние; от chasco — разеваю) — в современной культуре понятие, связанное с оформлением в неклассической европейской культуре парадигмальной матрицы исследования нелинейных процессов.

ХАОС (греч. chaos — зияние; от chasco — разеваю) — в современной культуре понятие, связанное с оформлением в неклассической европейской культуре парадигмальной матрицы исследования нелинейных процессов. В сфере естествознания это проявляется в рамках синергетического подхода, основанного на идее креативной самодостаточности Х., заключающейся в способности случайных флуктуации на микроуровне порождать новые организационные порядки на уровне макроструктур (Х. как фактор самоструктурирования нелинейной среды: "порядок из Х.", по определению И.Пригожина и И.Стенгерс). Аналогично, в гуманитарной сфере установка на восприятие Х. как креативной среды, актуализировавшаяся в свое время в эстетике модернизма (Х. как сфера поиска первоначал бытия в раннем экспрессионизме, например: "Идиллия южных морей" Э.Х.Нольде, "Борьба форм" Марка; саморефлексия П.Клее: "Есть логика в том, что я начинаю с хаоса, и это наиболее естественное начало" и др.), развивается в философии постмодернизма в фундаментальную парадигму отношения к тексту (миру), мыслимому как плюральная и подвижная семантическая среда, открытая для бесконечного числа интерпретаций: текст (мир) как Х. семантических центров может быть подвергнут систематизации или означиванию, понимаемым в качестве террористического акта по отношению к исходному асемантическому пространству (см. **Нарратив**). Предметность реализует себя как аструктурная ризома, каждое плато которой может быть прочитано — для того, чтобы в тот же момент рассыпаться, сменившись новым (ср. с айоном античной космологии: он возникает, чтобы реализоваться и погибнуть, давая места новым айонам: "свершение, отнимающее время жизни каждого, зовется айоном" — у Аристотеля). Аналогичен концепт "тела без органов" в методологии постмодернизма: не структурно дифференцированный организм как стабильная система, но моделирующая Х. целостность как "постоянно созидаящая себя среда", оформляющая те или иные органы в соответствии с ритмами внешних импульсов, — "интенсивная зародышевая плазма" или "яйцо — среда чистой интенсивности" (Делез и Гваттари) — ср. с архаическо-мифологическими или позднеорфическими трактовками Х. Таким образом, в современной традиции понятие Х. обретает значимый общекультурный статус, а при его интерпретации на передний план выдвигаются такие семантические аспекты, как внутренняя активность и креативный потенциал. (См. **Хаосмос**, **Космос**.)

М.А. Можейко

ХАОСМОС — понятие постмодернистской философии, фиксирующее особое состояние среды, не идентифицируемое однозначно ни в системе отсчета оппозиции хаос — космос

ХАОСМОС — понятие постмодернистской философии, фиксирующее особое состояние среды, не идентифицируемое однозначно ни в системе отсчета оппозиции хаос — космос (см. **Космос**, **Хаос**), ни в системе отсчета оппозиции смысл — nonsens, но характеризующееся имманентным и бесконечным потенциалом упорядочивания (смыслопорождения) — при отсутствии наличного порядка (семантики). Термин "Х." был введен Д.Джойсом ("Поминки по Финнегану") как продукт контаминации понятий хаоса, космоса и осмоса. В классическом постмодернизме понятие "Х." тесно связано с концептами "nonsens" и "нестабильности". Согласно рефлексивной оценке классиков постмодернизма, сам феномен постмодерна "порожден атмосферой нестабильности": культура эпохи постмодерна ориентирована на осмысление именно нестабильности как таковой, — или, по Лиотару, "поиск нестабильностей". Феномен "нестабильности" осмысливается постмодернистской рефлексией над основаниями современной культуры в качестве фундаментального предмета интереса постмодерна: собственно, по формулировке Лиотара,

"постмодернистское знание... совершенствует... нашу способность существовать в несоразмерности" (ср. с современным синергетическим видением мира, которое рефлексивно обозначается Пригожиным как "Филосо-

1233

фия нестабильности"). И если синергетика рассматривает в качестве непосредственного предмета своего анализа неравновесные системы, характеризуемые таким течением процессов самоорганизации, при которых принципиально невозможно любое невероятное прогнозирование будущих состояний системы, то постмодернизм демонстрирует практически изоморфную парадигмальную установку, ориентируясь на исследование принципиально непредсказуемых нелинейных динамик как способа бытия нестабильных хаотизированных систем (например, трактовка Делезом и Гваттари такого феномена, как "тело без органов": последнее интерпретируется как обладающее "лишь интенсивной реальностью, определяющей в нем уже не репрезентативные данные, но всевозможные аллотропические вариации" — см. **Тело без органов**). Именно исходя из презумпции креативного потенциала нестабильных (неравновесных) сред трактует постмодернизм и проблему источника самоорганизационных процессов: например, в номадологическом проекте постмодернизма (см. **Номадология**) таковым источником выступает "потенциальная энергия" системы, которая оценивается в качестве "метастабильной" (Делез, Гваттари). Важно при этом отметить то обстоятельство, что хаос в постмодернистском контексте трактуется, как и в синергетике, в первую очередь, в аспекте своей креативности: отсутствие наличной организации понимается как открытость различным возможностям конфигурирования, — например, лишенный изначального смысла текст предстает как принципиально незамкнутое поле актуализации плюрално множасьихся потенциальных семантик (см. **Означивание, Пустой знак, Хора**). — Постмодернистский хаос трактуется в аспекте своей креативности: акцент делается не на отсутствии наличной упорядоченности, но на потенциальной плюралной версифицированной космичности. "Метастабильность" постмодернистски понятой предметности заключается в том, что последняя, строго говоря, не может быть интерпретирована ни в качестве просто хаотичной, ни в качестве космически упорядоченной (если понимать эту упорядоченность как окончательное обретение структуры и смысла). Согласно постмодернистской версии видения реальности, налично данное бытие представляет собой "имманентное тождество космоса и хаоса", "некий хаос-космос", "игру смысла и нонсенса" (Делез). Очевидно, что данная семантическая фигура не только семантически изоморфна базовому постулату синергетики — "порядок из хаоса", — но и выражает зафиксированный синергетикой осцилляционный механизм осуществления процесса самоорганизации (см. **Синергетика**). Подобно тому, как в современном естествознании креативность хаоса связывается с пониманием последнего в качестве достигнутого, постмодерн также признает достижение хаоса" содержательно необходимым этапом процедур смыслопорождения. В частности, для постмодернизма характерна идея сознательного создания хаотичности, понимание хаоса как достигнутого в результате целенаправленной процедуры по отношению к семантическим средам: от предложенного в свое время А.Жарри в контексте "патафизики" принципа "внесения хаоса в порядок" — до сформулированного Д.В.Фоккема принципа "нонселекции" как преднамеренного создания текстового хаоса. В контексте постмодернистской номадологии понятие "Х." обретает фундаментальный статус: согласно Делезу и Гваттари, в современной картине мира "хаосмос-корешок /подчеркнуто мною — М.М./ занял место мира корня" (т.е. мира линейно выстроенных осей и линейно понятых закономерностей — см. **Ризома**). В постмодернистском контексте понятие "Х." интерпретируется уже не просто как контаминация "хаоса", "космоса" и "осмоса", — хаос мыслится как чреватый космосом, и возможность этой космизации (упорядочивания) реализуется в актах переходов его из одного осмотического состояния в другое: бытие ризомы как реализующее себя посредством осцилляции между этими состояниями (по формулировке Делеза и Гваттари, "меж-бытие, интермеццо").

М.А. Можейко

ХЕНГСТЕНБЕРГ (Hengstenberg) Ханс-Эдуард (р. в 1904) — немецкий философ, представитель теологической версии философской антропологии.

ХЕНГСТЕНБЕРГ (Hengstenberg) Ханс-Эдуард (р. в 1904) — немецкий философ, представитель теологической версии философской антропологии. Свою концепцию Х. определял как "синтетическую антропологию". В ней заметно влияние идей феноменологии, неотолизма и неоавгустинианства. Воспринял круг идей Шелера, но заявил о необходимости "дистанционно-критического отношения к нему там, где этого требуют интересы дела". С 1948 — профессор Педагогической академии в Оберхаузене. Основные работы: "Между Богом и творением" (1948), "Автоматизм и трансцендентальная философия" (1950), "Тело и предельные вещи" (1955), "Философская антропология" (1957), "Бытие и первоначало" (1958), "Свобода и порядки бытия" (1961), "Эволюция и творение" (1963) и др. Исходным пунктом, главной идеей и целью современного способа философствования Х. провозглашает человека ("принцип персональности"). "Философская антропология, по Х., есть учение о человеке с точки зрения самого бытия человека. Этим она отличается от всех наук, которые хотя и имеют дело с человеком, но рассматривают его с частных точек зрения: физиологической, биологической, психологической, лингвистической и т.д.". Человек есть единство

"реально-психического" (включая мышление) и "тела", т.е. жизненное начало ("жизнь"), соединенное

1234

с "духом". Основная его характеристика — способность быть объективным (отсюда установка на построение "антропологии объективности"). Человек может быть беспристрастен на основании доразумного, интуитивного согласования ("предзнания") индивидуальной духовной активности с бытием и ценностными характеристиками предметов мира, но прежде всего — с другими личностями. Согласно Х., "под объективностью мы имеем в виду ту позицию, которая предполагает обращение к предмету ради его собственной самости, свободное от соображений пользы. Такое обращение к объекту может быть реализовано в случаях созерцающего постижения, практического действия или эмоциональной оценки". Предметы и явления мира суть для личности "конкретное" ("реальное") эмоционально-интуитивно (нравственно и религиозно) переживаемое данное, суть "встречающееся сущее". Они онтологически положены Богом по отношению к индивидуальному сознанию. В структуре любого сущего (личности) "части стоят по отношению друг к другу таким образом, что строят целое индивидуально определенной мощью и при этом с самого начала уже предполагают целое в его действующей мощи". В основе этой целостности лежит феноменологически обнаруживаемая "прафеноменальность", для которой нельзя указать основания в природе. Человек постоянен и охватывает постоянство. Однако "сущность" "есть то, что она есть, лишь в ее связи с соответствующими реальностями". Она развивается и осуществляется в культуре, будучи уже в ней заложена. Игнорирование этого аспекта, по мысли Х., ведет к "вневременности" и "внеисторичности" экзистенциализма. В свою очередь, необходимо учитывать и то, что "историчность в истории определяется не только изменением, но и постоянством". Как отмечал Х., "таким образом, если человеческой природе свойственно постоянство, то это может быть лишь "постоянство-в-изменении". Человек имеет естественные основополагающие константы (как раз и "выражающие" себя в его склонности, в отличие от животных, к объективности), которые интерпретируются исходя из примата человеческого поведения. Он схватывает (переживает) это постоянство вне себя как целостность в ее самоочевидности, как феномены. Но сами его переживания есть также феномены. Более того, единство (соотнесенность) того и другого само есть также феноменальная целостность. Следовательно, целостность как таковая может иметь только духовную природу — положенность Богом. Целостность всего сущего, по мнению Х., аналогична божественной Троице, сущее всегда есть соотнесенность трех частей в соответствии с "троичной" жизнью Бога. "Троякое" соотношение частей и задает неизменность существующих "порядков" как отношений: 1) одной из частей к двум другим, 2) любой из частей к общему для них событию бытия, 3) частей к тому, что они сами и конституировали, т.е. к целостности, которая есть дух, имманентно существующий в конституированном. Последнее осуществляется через деятельность человека как также "троякого" существа: 1) телесного, 2) социального, 3) открытого для "ничто" и для бесконечности. Соответственно, по Х., объективным человек выступает в полной мере лишь в своем третьем модусе (он утилитарен в тенденции в модусе тела и склонен к необъективности в модусе социума), когда он только и может понимать смыслы и обязан задавать вопросы о смыслах. Реальные личностно-контекстуальные смыслы порождаются на основе нравственно-религиозного переживания онтологических идеальных смыслов. Принимая решение в пользу любого из трех возможных способов поведения, человек делает свой выбор, но тем самым он принуждается к свободе, а следовательно и к ответственности за сделанное. По версии Х., "человек должен прежде всего принять решение в пользу объективности и лишь после этого он приобретает личную объективную позицию". В этом отношении сделанное (конституированное) начинает предопределять (исторически) последующее (по принципу наследования, а не причинной обусловленности). Тем самым личность как бы продолжает (в метафизическом смысле) сотворение мира Богом из "ничто" (но в таковом качестве и не нуждается во внешних предпосылках для своего творения). Сотворенное в этом смысле не есть нарушающее задаваемое целостное постоянство мира. Конституирование сущего происходит в двух "горизонтах": 1) целостности бытия как такового, 2) целостности определенного бытия (соответственно первый и второй "ранги" целостности действительности). В первом "горизонте" целостность задается через полагание сущности (Wesen), наличное бытие (Dasein) и принцип экзистенции в их "гипостатическом" единстве. Сущие "разных способов бытия", согласно Х., участвуют в бытии друг друга "без смещения", как в бытии их целого, которое участвует во всех трех, а они, соответственно, совместно участвуют в целом. Это есть проявление онтологического принципа "соучастия" (как взаимного присвоения бытия при сохранении целостности "частей"), конкретизирующегося в онтологическом же принципе "выражения" ("одного через другое"). В этом "горизонте", с точки зрения Х., выстраивается "ступенчато-целевой порядок" бытия, в котором каждая промежуточная ступень есть средство для онтологического и надвременного "выражения" следующей, а каждая последующая ступень "выражает" себя в предыдущей. В "горизонте" же "целостности определенного бытия" речь идет о "существенности" (Wesenheit) как "человечности" отдельного человека.

1235

Здесь реализуется свободно-личностное "выражение" бытия в единстве его синхронно-диахронных аспектов, во "временных формах". По мысли Х., "в конечном счете каждая поведенческая целостность есть временная форма". "Ступенчато-целевой порядок" является здесь как "порядок актуализации человека".

Будучи противоположными, два "ранга" конституирования сущего участвуют друг в друге. В своей совокупности "ступенчато-целевой порядок" и "порядок актуализации человека" задают "проект бытия и смысла человека", т.е. индивидуально варьируемую сущностную и экзистенциальную норму человека. Благодаря этому любое сущее имеет не только бытие-существованием, но и бытие-смыслом, по поводу которого обязан вопрошать человек. В границах подхода Х., личность при этом конституируется как уникальная инвариантность эмоционально-интуитивных переживаний существования (в участии друг в друге) сущности и существенности. Тем самым в ней сливается (не теряя самостоятельности) "хтоническое" (то, что "задается" данным, чем можно только "овладеть") и "духовное" ("выражающий себя дух"). Выбор же в пользу объективности актуализирует экзистенциальное "личностное начало", которое собственно и конституирует личность. Таким образом сущность (Wesen) и существенность (Wesenheit) опосредуются существованием (Dasein). Это соотношение, задаваемое онтологически, на феноменологическом уровне самообнаруживается, по Х., в событиях целостной соотнесенности бытия вообще (Sein), действительности и смысла. "Человек постоянно онтологически действует в самом себе, исходит из самого себя и идет к самому себе, и тем не менее он не теряет своего постоянства и самости". Соотношение же личностей друг с другом осуществляется через "онтологическое участие", через "созвучие с эмоциональным состоянием другого" (то, что в другом языке может быть обозначено как эмпатия). Реализуется "онтологическое участие" через прафеноменальную способность людей к коммуникации, понимаемой как ко-экзистенциальное конституирование "Я" и "Ты" в "личной встрече". (Ко-экзистирование понимается при этом как такое отношение, когда одно не может существовать без другого, но одно не может быть выведено из другого, хотя каждое из них и способствует существованию другого, т.е. речь здесь идет о единстве с "неизгладимостью различий"). Ценностным критерием объективного отношения людей друг с другом выступает любовь (как направленная на возвышение ценности "Ты"). В ней объективность находит свое завершение, она имплицитно присутствует во всяком нравственном поступке. Полнос "необъективности" презентует ненависть как "сублимированная форма произвола" (как направленность на понижение ценности "Ты"). Высшее прояв-

ление самой любви — религиозное поклонение. Таким образом, концепция аналогии сущего, акта и потенции томизма заменяется Х. августинианской концепцией участия, принципом "триединого" строения сущего. "Стягивающим" отношения Бога и человека оказывается принцип конституирования (как соучастия в творении и его "выражении"). С точки зрения Х., "...итак, выражаясь кратко, можно сказать следующее: человек есть личность, которая каждый раз неповторимо конституируется духом, областью витального и личностным началом и в силу своей личности может проявлять свободные инициации".

В.Л. Абушенко

ХОРА — понятие философии постмодернизма, фиксирующее в своем содержании феномен самодвижения семиотических сред, характеризующегося имманентными пульсационными версификациями своего направления и форм.

ХОРА — понятие философии постмодернизма, фиксирующее в своем содержании феномен самодвижения семиотических сред, характеризующегося имманентными пульсационными версификациями своего направления и форм. Данное понятие было введено в философский оборот Платоном для обозначения перманентного круговорота бытия в себе самом: "вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него возникающее" — вне выхода за собственные пределы ("Тимей"). В контексте постмодернистской концепции текста понятие Х. обретает новую трактовку: парадигмальный отказ постмодернизма от идеи референции влечет за собой интерпретацию бытия текста как бытия сугубо семиотического, т.е. как движения исключительно в сфере означающего (signans) — вне какой бы то ни было отсылки к означаемому (signatum). Постмодернистская презумпция "пустого знака" (см. **Пустой знак**) и отказ от фигуры трансцендентального означаемого (см. **Трансцендентальное означаемое**) моделируют любые текстовые трансформации как движение в сфере означивания (см. **Означивание**). Контекстные значения, возникающие в своей множественности в процессе смысловой динамики текста, есть движение внутри текста, в принципе не выходящее за его пределы: "в бесконечности означающего предполагается ... игра, порождение означающего в поле Текста" (Р.Барт). Таким образом, в содержании концепта "Х." фиксируется характерная для постмодернизма интенция усматривать в языковых (и в целом семиотических) процедурах не проявление целепологающих действий субъекта, но феномены самодвижения текста (см. **"Смерть Автора"**, **"Смерть субъекта"**). Процессуальность смыслопорождения мыслится постмодернизмом как феномен самодвижения текста, автохтонный и имманентный "разговор самого языка" с самим собой. Последний обладает несомненным креативным потенциалом или, по выражению Кристевой, "безличной продуктивностью", за которой признается самодостаточный характер и имманентная спо-

собность порождать семантические вариации означивания — независимо от субъекта письма и чтения (см. **Диспозитив семиотический**). — Кристева вводит понятие "письма-чтения" как условия возникновения структуры, которая не "наличествует, но вырабатывается": внутри текста осуществляется автохтонная "текстуальная интер-акция", выступающая в качестве механизма, посредством которого "текст прочитывает

историю и вписывается в нее". Соответственно, применительно к анализу человеческой субъективности постмодернизм смещает акценты в сторону признания значимости сферы *signans* (в сравнении с традиционно доминировавшим в классической культуре *signatum*) — вплоть до постулирования примата "судьбоносного означающего" над означаемым у Лакана. В этом контексте презумпция тотальной семиотичности бытия фиксируется Кристевой посредством понятия "X.": "если наше заимствование термина "хора" связано с Платоном..., то смысл, вкладываемый нами в него, касается формы процесса, который для того, чтобы стать субъектом, преодолевает им же порожденный разрыв и на его место внедряет борьбу импульсов, одновременно и побуждающих субъекта к действию, и грозящих ему опасностью". Моделируя процессуальность субъективности, Кристева использует понятие "X." для обозначения исходной "неэкспрессивной целостности, конструируемой импульсами в некую постоянную мобильность, одновременно подвижную и регламентированную". Пытаясь прочертить взаимосвязи между "воображаемым" и "символическим" (в лакановском смысле этих терминов), Кристева постулирует в качестве источника указанных выше "импульсов" не что иное, как "пульсационный бином "либидо". Характерны в этом контексте и попытки Кристевой материализовать X. в "эрогенном теле", персонифицируемом в фигуре Матери ("X. разворачивается в теле и посредством тела Матери-женщины, но — в процессе означивания"), или в теле ребенка как ориентированного на Мать, знаково объективирующую все, что является для него предметом желания (см. **Желание**). В отличие от Кристевой, Деррида делает акцент на ином семантическом оттенке понятия "X.": прежде всего, он фиксирует такую характеристику ее пульсаторной процессуальности, как неподчиненность стационарному ритму (по его мнению, у Платона концепт "X." вводится именно как альтернатива демокритовскому концепту "ритма" как жестко заданного). Важнейшим параметром X. выступает, по оценке Деррида, имманентная ее способность версифицировать эволюционные перспективы движущейся предметности, задавая своего рода точки ветвления возможной траектории процесса (ср. аналогичные "сеть" и "ветвящиеся расширения" ризомы — см. **Ризома** — у Делеза и Гваттари, "решетка" и "перекрестки бесконечности" у Фуко, смысловые перекрестки "выбора" у Р.Барта, "лабиринт" у Эко и Делеза, "перекресток", "хиазм" и "развилка" у Деррида, и т.п.). Как пишет Деррида, "все проходит через... хиазм... — ...род вилки, развилки (это серия перекресток, *carrefour* от лат. *quadrifurcum* — двойная развилка, *grille* — решетка, *claire* — плетенка, *clé* — ключ)". Важнейшим источником переосмысления понятия "X." в данном ключе выступает для постмодернизма трактовка Х.Л.Борхесом пространства событийности (см. **Событийность**) как "сада расходящихся тропок". — В контексте художественного сюжета Борхес фактически моделирует механизм разворачивания событийности, который в современном естествознании осмыслен как бифуркационный: "скажем, Фан владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить. Есть, видимо, несколько вероятных исходов: Фан может убить незнамого гостя; гость может убить Фана; оба могут уцелеть; оба могут погибнуть, и так далее. Так вот, в книге Цюй Пэна реализуются все эти исходы, и каждый из них дает начало новым развилкам". — Последовательное нанизывание бифуркационных ситуаций, каждая из которых разрешается принципиально случайным образом, задает сугубо вероятностный мир с принципиально непредсказуемыми вариантами будущего (в синергетике подобный феномен получает название "каскада бифуркаций"): "в большинстве... времен мы не существуем; в каких-то существуете вы, а я — нет; в других есть я, но нет вас; в иных существуем мы оба. В одном из них. когда счастливый случай выпал мне, вы явились в мой дом; в другом — вы, проходя по саду, нашли меня мертвым... Вечно разветвляясь, время идет к неисчислимым вариантам будущего". Классическая мифология, нелинейный характер которой широко обсуждается в современной литературе (Ж.-П.Вернан, Голосовкер, В.Я.Пропп и др.), также обращает на себя пристальное внимание философии постмодернизма. В свете этого Деррида обращается в этом контексте к идее Ж.-П.Вернана о том, что "миф вводит в игру логическую форму, которую, по контрасту с непротиворечивой логикой философов, можно назвать логикой двойственности, двусмысленности, полярности", — и в этом отношении "структурная модель логики, которая не была бы бинарной логикой "да" и "нет", отличающейся от логики логоса", с очевидностью выступает для современной культуры в качестве "недостающего инструмента". Именно в этом контексте Деррида переосмысливает понятие "X.": как он пишет, "речь о хоре в том виде, в каком она представляется, обращается не к логосу, природному или легитимному, но к некому гибриднему, незаконнорожденному и даже развращенному рассуждению (*logismo polho*)". Собственно, по оценке Деррида,

1237

уже "то, что Платон в "Тимее" обозначает именем "хора", ...бросает вызов той "непротиворечивой логике философов", о которой говорит Вернан, — "бинарной логике "да" и "нет". — В противоположность последней Деррида конституирует "паралогику", "металогику" или логику "сверх-колебания", которая не только основана на "полярности", но даже "превышает полярность". Движение внутри этой логики "сверх-колебания" не подчинено линейным закономерностям и в силу этого возможные его перспективы не подлежат прогнозу, который в современном естествознании обозначается как прогноз "от наличного": по словам Деррида, "в плане становления... мы не можем претендовать на прочный и устойчивый логос", а то, что в рамках классической терминологии имен оставалось логосом, носит принципиально игровой характер ("скрывает игру"). Деррида предлагает интерпретацию X. как феномена снятия "колебательных операций бинаризма", и именно такой внебинарный *logismo polho* и фундирует собою постмодернистский стиль

мышления, основанный на радикальном отказе от бинарных оппозиций (см. Бинаризм). (См. также Означивание, Пустой знак, "Смерть Автора", Трансцендентальное означаемое.)

М.А. Можейко

ХОРКХАЙМЕР (Horkheimer) Макс (1895— 1973) — немецкий философ и социолог.

ХОРКХАЙМЕР (Horkheimer) Макс (1895— 1973) — немецкий философ и социолог. Директор Института социальных исследований (1931—1965). В 1934—1949 — в эмиграции в США. Один из авторов программной работы Франкфуртской школы "Диалектика просвещения" (в соавторстве с Адорно, 1948). Основные сочинения: "Штудии о семье и авторитете" (1936), "Традиционная и критическая теория" (1937), "Затмение разума. Критика индустриального разума" (1947), "Исследования предрассудка" (в 5 томах, 1949— 1950), "Ностальгия по совершенно Иному" (1961), "Социология" (в соавторстве с Адорно, в 2 томах, 1962), "Критическая теория" (в 2 томах, 1968), "Заметки с 1950 по 1969 и сумерки" (1974) и др. Придерживаясь благородного принципа идейного противодействия тоталитаризму в любых его обличьях, опираясь на ценности либерального общества, Х. опасался избыточного усиления механизмов социального контроля также и в рамках современной демократической индустриальной цивилизации (эволюция капитализма от либерализма рыночного типа до монополистического капитализма, всегда чреватого тоталитаризмом, которую проследил и прокомментировал Х., — по его мнению, предоставляла для этого достаточный материал). По Х., эта тенденция неизбежно сковывает свободную инициативу, воспроизводит социальные характеры авторитарных ориентации и поэтому пагубна для механизмов общественного самобновления. В контексте этих исследований Х. в известной мере опирался на парадигму марковского типа: законы капитализма, по его убеждению, предполагают фашизм: "Фашистская идеология на манер старой идеологии гармонии маскирует истинную суть: власть меньшинства, владеющего средствами производства. Стремление к прибыли выливается в то, чем всегда было, — в стремление к социальной власти". Задача же философии 20 в., согласно Х., — оказать содействие индивиду в его противодействии тем формам тотальной организации социального бытия, которые оказываются иницированными авторитарными режимами. Развивая учение Фромма о социальных характерах, Х. обратил особое внимание на статичную и достаточно косную суть этих "сложившихся систем реакций общественного индивида, исполняющих решающую роль в поддержании изживших себя социальных систем". Экспансия бюрократического аппарата во все сферы социального бытия, по Х., была сопряжена с осуществлением на практике идеалов прогресса, заданных еще с 1789: "равный и эквивалентный обмен закончился абсурдом, и этот абсурд есть тоталитарный порядок". По мнению Х., государственный капитализм в версии коммунизма — всего лишь один из вариантов авторитарного государства. Массовые организации детища буржуазного строя — пролетариата — по самим принципам своего функционирования не могли перешагнуть рамки централизованного, бюрократического администрирования. Любые попытки формирования механизмов "рабочего" или какого угодно контроля за госаппаратом снизу результировались исключительно в облике традиционной гонки за прибылью, усугубленной амбициями плановости. В "Диалектике просвещения" Х. и Адорно уделяют особое внимание метафизике власти, стремящейся как подчинить внешнюю природу, так и обусловить и предзадать репертуары формирования самости индивида в западном обществе. Претензии практически любой власти в 20 в. на оптимизацию и рационализацию социальных отношений, по мнению Х., абсурдна в корне: "Если мы хотим говорить о болезни разума, то не в смысле болезни, поразившей разум на определенном историческом этапе, а как о чем-то неотделимом от природы цивилизованного разума, так, как мы его до сих пор знаем. Болезнь разума породила жажда человека господствовать над природой". Последняя же вне контекста осмысления ее человеком обрекается на положение цели, эксплуатация которой не предполагает каких-либо пределов. Человек принуждается к функционированию в ипостаси чьего-то инструмента исключительно под флагом лозунга индустриального освоения и покорения окружающей среды. Человек становится средством для достижения этой цели. Он вынуждается к деформации под-

1238

линных человеческих устремлений: "...с рождения человек только и слышит о том, что успеха можно достичь лишь посредством самоограничения. Спасти, таким образом, возможно лишь древним способом выживания — мимикрией". Востребуется лишь мышление, готовое обслуживать исключительно эгоистические групповые интересы властвующих структур. "Придворные" мыслители аргументируют и пропагандируют идеи унифицирующего облика жизни, в котором господствует глобальная стандартизация, обожествляется производство, минимизируется свободное, личное время индивида. Разум в условиях индустриальной организации общества, по мнению Х., не может трактоваться как характеристика, внутренне присущая реальности. Его задача сводится к "способности калькулировать вероятность и координировать выбранные средства с предзаданной целью, мышление же теперь призвано служить какой угодно цели — порочной или благой. Оно — инструмент всех социальных действий, устанавливать нормы социальной или частной жизни ему не дано, ибо нормы установлены другими... Все решает "система" — власть... Разум совершенно поработан социальным процессом. Единственным критерием стала инструментальная ценность, функция которой — господство над людьми и природой". Единственной

неотчужденной формой интеллектуализма в таких условиях, по мнению Х., способно выступить "критическое мышление", которое, ослабляя в обществе "универсальную связь ослепления", сохраняет, таким образом, и значимый политический потенциал. Х. подчеркивал, что построение конкретного образа "светлой общественной перспективы" не осуществимо: "цель, которую критическое мышление стремится достигнуть — разумное состояние — коренится... в бедственном состоянии современного общества. Однако с этим бедственным состоянием еще не дан образ его преодоления". Абстрактная идея эмансипированного общества, тем не менее, содержит в себе, по мысли Х., нормативный потенциал, значимый в любом диапазоне изменений наличной социальной ситуации. Главное в этом контексте — установить и творчески воспроизводить нормативные ориентиры критики современности. Главной же целью критической теории оказывается, согласно Х., не только "умножение знания", но и "эмансипация человека из порабощающих отношений". Философия у Х. отличается от науки (особенно от социальной) тем, что не имеет социального заказа по параметру диапазона собственного проблемного поля, либо по масштабам и по глубине получаемых выводов: ее роль всегда — в оригинальном, неконформистском прочтении и интерпретации схем наличного, традиционного бытия — в оппозиции ему. Х. не скрывал, что его ранние симпатии к марксизму были обусловлены потенциальной угрозой национал-социализма. В итоге, по Х., выяснилось, что социальное положение пролетариата оказалось возможным улучшить и без революции, а всеобщий интерес оказался далеко не идеальным стимулом для общественных перемен. Надежда, по Х., может быть продиктована и обусловлена лишь осознанием того факта, что все люди "страдают и умирают". Х. полагал, что теология 20 в. может продуктивно интерпретироваться лишь в том смысле, что несмотря на характерную для мира несправедливость, она не сможет утвердиться в качестве заключительного аккорда: "Задача философии — перевести все это на язык слов, чтобы люди смогли услышать голоса, превращенные тиранией в молчание". [См. также "Диалектика Просвещения" (Хоркхаймер, Адорно).]

А.А. Грицанов

ХОРНИ (Horney) Карен (1885—1952) — немецко-американский социальный философ, психоаналитик и психолог, один из основателей и лидеров неофрейдизма.

ХОРНИ (Horney) Карен (1885—1952) — немецко-американский социальный философ, психоаналитик и психолог, один из основателей и лидеров неофрейдизма. Родилась и получила образование в Германии. Основные работы: "Невротическая личность нашего времени" (1937), "Новые пути в психоанализе" (1939), "Самоанализ" (1942), "Наши внутренние конфликты" (1945), "Неврозы и развитие человека" (1950) и др. В 1932 эмигрировала в США. Стремясь сформулировать "новые пути в психоанализе", Х. подвергла критической переработке ряд базовых положений психоаналитической парадигмы Фрейда (теорию либидо, концепцию Эдипова комплекса, учение об инстинктах, концепции бессознательного, неврозов и пр.) и отдельные техники психоаналитической терапии. Как подчеркивала Х., "поскольку многие из многих интерпретаций отличаются от фрейдовских, некоторые читатели могут спросить, надо ли считать мои теории психоанализом. Ответ зависит от того, что принимать за главное в психоанализе. Если понимать под психоанализом все до одной теории, выдвинутой Фрейдом, тогда изложенная мной концепция не есть психоанализ. Если, однако, считать, что основные идеи психоанализа заключаются в определенной системе взглядов относительно роли бессознательных процессов и путей их выражения, а также в определенной форме терапии, с помощью которой эти процессы доводятся до сознания, то тогда моя система есть психоанализ". Упрекая Фрейда за игнорирование им "культурных факторов", Х. постулировала существенное влияние культуры на бессознательное психическое, социокультурное порождение неврозов и внутриличностных конфликтов, историческую изменчивость неврозов и т.п. По мнению Х., необходимо исследовать не столько "универсальные, общечеловеческие проблемы, сколько вопросы, вызванные к жизни специфическими условиями конкретной

1239

культуры". Согласно Х., сущность человека базируется на чувстве беспокойства, формирующемся как результат раздражительности, лицемерия, жестокости взрослых по отношению к ребенку. В итоге чувство "сопринадлежности к мы", по Х., замещается комплексом ощущений "изолированности, беспомощности, одиночества и отчуждения". Согласно схемам Х., глобальными принципами, направляющими поведение человека в норме и патологии, выступают стремление к безопасности и — одновременно — борьба индивида за осуществление собственных желаний. Результирующими тенденциями оказываются определенные "стратегии" поведения: 1) "стремление к людям" (поиск привязанности к ним с целью обретения поддержки); 2) "стремление от людей" (отчуждение от социального мира, стремление построить хотя бы и иллюзорный, но самодостаточный и гармоничный мир); 3) "стремление против людей" (сценарии бунта, установка на разрушение внешнего мира как способ обретения гармонии с ним). С точки зрения Х., указанным стратегиям соответствуют "устойчивый", "устраненный" и "деструктивный" типы личности. Проблемное поле творчества Х. включало также психоаналитические трактовки сексуальности, агрессии, влечения к смерти, невротического конфликта и др. В частности, Х. выделила "великие неврозы" нашего

времени — наиболее распространенные и значимые формы современных неврозов, к которым, по ее мнению, относятся: 1) невроз навязчивости (поиск любви и одобрения любой ценой); 2) невроз власти (погоня за властью, престижем и обладанием); 3) невроз покорности (автоматический конформизм); 4) невроз изоляции (бегство от общества). Главным основанием данных неврозов Х. полагала всевозрастающий разрыв между искусственным стимулированием потребностей и физической невозможностью их полного удовлетворения, характерный для значимой части населения современных западных обществ.

А.Ю. Васкевич

ХРИСИПП (Chrysippos) из Сол (281/278—208/205 до н.э.) — древнегреческий философ. Считается "вторым основателем" стоицизма после Зенона из Китиона.

ХРИСИПП (Chrysippos) из Сол (281/278—208/205 до н.э.) — древнегреческий философ. Считается "вторым основателем" стоицизма после Зенона из Китиона. Считалось, что до того, как Х. стал слушателем Зенона, он был бегуном "дальнего бега". Предположительно, это метафорическая оценка литературного стиля философа. Ведь им было написано, по свидетельству Диогена Лаэртского, свыше 705 сочинений, из которых логике было посвящено более 300. Ни одно сочинение Х. не сохранилось. Некоторые из логических работ: "О суждениях", "О временных высказываниях" (2 кн.), "К вопросу о следствии", "О возможном" (4 кн.), "О повелениях" (2 кн.), "Краткое изложение об общем и частном вопросе", "Краткое изложение об ответе", "О сказуемых" (10 кн.), "Об именах собственных" (2 кн.), "О софизме "Куча" применительно к звукам" (3 кн.), "Об элементах речи и слов" (6 кн.), "О построении слов" (4 кн.), "Введения к двусмысленностям" (5 кн.), "Пособия по рассуждениям и оборотам" (5 кн.), "К Агафону, или о последовании вопросов", "Об умозаключении и связанной или связанных посылах", "О заключениях", "О рассуждениях с заключением", "О первичных недоказуемых умозаключениях", "О разрешении умозаключений", "Об умозаключениях по ложным фигурам" (5 кн.). "О предположениях" (3 кн.), "Предположительные рассуждения в теоремах" (2 кн.), "Рассуждения по образу "Лжеца", "О лжеце" (6 кн.), "Ответ полагающим, что в "Лжеце" есть как истина, так и ложь", "О софизме "Никто" (8 кн.), "О диалектических неразрешимостях" (5 кн.) и др. Философия, по Х., имеет три вида: логику, физику и этику. Если сравнивать философию с плодоносным полем, то ограда вокруг него будет соответствовать логике, земля и деревья — физике, а урожай — этике. Логика подразделяется на риторику (искусство красноречия) и диалектику (искусство спора или науку об истинном, ложном и ни том, ни другом). Та, в свою очередь, распадается на две области: означаемое и звук. Область означаемого имеет следующие разделы: представления, возникающие из них суждения, подлежащие и сказуемые, прямые и обратные высказывания, роды и виды, рассуждения, свертывания и умозаключения, софизмы. К разделам области звука относятся части речи, неправильные обороты и слова, поэтичность, двусмысленность и т.д. Логика для Х. имеет физические корни, всякое рассуждение оказывается возможным лишь благодаря наличию в мире причинности. Все тела распределяются по четырем категориям — это субстрат; качество; состояние, определенное изнутри; состояние, определенное извне. Каждая предыдущая категория раскрывается в последующей. Принципом, оформляющим сущее по категориям, выступает "пневма", разумное дыхание или воздухоогонь. Пневме имманентно присущ разум (логос), поскольку в ней одновременно осуществляется движение внутрь и наружу — движение, присущее только логосу. Этот особый вид движения называется тоническим, т.е. "напряжением". Напряжение есть сосуществование движения и покоя в одной и той же сингулярной системе. По мысли Х., именно таким специфическим движением обеспечивается единство космоса, т.к. в его результате происходит экспансия мельчайших количеств вещества в область более крупных количеств, вследствие чего любое место, занимаемое каждым из них, занимается ими вместе. Если пневма представляет собой действующий принцип каузальных отношений, то логос выражает конкретные причины.

1240

Тоническое же движение предоставляет причинности возможность осуществляться в каждом единичном случае. В субстрате пневма еще мало проявляет себя, тогда как в качестве имеется некая пропорция воздухоподобной и огнеподобной сущностей, а в состоянии, определяемом извне, уже полностью раскрывается существо каузальности. Благодаря наличию в мире причинности — суждения могут быть истинными или ложными. Помимо простых суждений, состоящих из одного подлежащего и одного сказуемого, бывают суждения составные, включающие два и более простых. Виды простых суждений: отрицательные ("день не стоит"), неопределенно-отрицательные ("никто не ходит"), ограничительные ("не добрый он человек"), утвердительные ("Дион гуляет"), указательные ("он гуляет"), неопределенные ("некто ходит"). Виды сложных суждений: условные ("если стоит день, то светло"), утвердительно-условные ("поскольку стоит день, то светло"), соединительные ("и день стоит, и светло"), разъединительные ("или день стоит, или ночь"), причинные ("так как стоит день, то светло"), сравнительные к большему ("день больше, чем ночь"), сравнительные к меньшему ("ночь меньше, чем день"). В логике Х. наибольшее значение имеет трактовка условий истинности условного суждения. Данный вид суждения считается, согласно Х., истинным только в том случае, если противоположность заключению противоречит началу. Так, в суждении "если стоит день, то светло" "не светло" противоречит "стоит день", следовательно, высказывание истинно.

Рассуждением (логосом) Х. называет сочетание большой посылки, малой посылки и вывода. Если противоположность выводу противоречит посылкам, то о рассуждении говорится, что оно имеет заключение. Истинным рассуждением считается тогда и только тогда, когда вывод образуется из истинных посылок. Всякое рассуждение с заключением предполагает пять недоказуемых рассуждений. Во-первых, "если первое есть, то и второе есть; но первое есть; стало быть, и второе есть". Во-вторых, "если стоит день, то светло; но стоит ночь, стало быть, день не стоит". В-третьих, "Платон не может быть сразу и жив и мертв; но Платон мертв; стало быть, Платон не жив". В-четвертых, "есть или первое, или второе; но есть первое; стало быть, нет второго". В-пятых, "или день стоит, или ночь; ночь не стоит; стало быть, стоит день". Для сведения всех рассуждений с заключением к одной из перечисленных фигур существовали четыре определенных "правила" ("темы"). Сохранились свидетельства только о двух "темах". Во-первых, "если из двух высказываний следует третье, то из наличия одного из них при наличии противоположного заключению следует противоположное другому высказыванию". Во-вторых, "если из двух высказываний следует третье и если есть другие высказывания, из которых можно вывести одну из посылок, то другая посылка вместе с этими высказываниями требует вывода (третьего высказывания)". По параметрам системной целостности и логичности философских построений Х. можно сопоставлять, среди античных мыслителей, лишь с Аристотелем, в логике же Х. превосходит даже и его. По словам современников, "если бы боги занимались диалектикой, они бы занимались диалектикой по Хрисиппу". Именно уроженец Сол явился создателем первой системы пропозициональной логики, которая обладала большими выразительными возможностями, чем силлогистика Аристотеля.

А.Н. Шуман

ХЮБРИС (франц. l'hubris — от греч. ubris — необузданность, невоздержанность, бесчинство) — термин

ХЮБРИС (франц. l'hubris — от греч. ubris — необузданность, невоздержанность, бесчинство) — термин, используемый в современной западной философии (при отсутствии соответствующего слова в обыденных языковых практиках) для обозначения предпороговых форм стихийных процессов, задающих неустойчивые параметры функционирования определенной системы и открывающих возможности новых форм ее бытия. В контексте парадигмальных установок античной культуры, чье значение актуализируется этимологией термина, понятие Х. демонстрирует очевидные коннотации, связанные с семантически изоморфными понятиями "беспредельного" в пифагореизме, "алеярона — беспредельного" у Анаксимандра, стихии неоформленного начала в целом (см. **Гилеморфизм**), с одной стороны, и с понятием хаоса, — как в смысле его неограниченности формой, так и в смысле его атрибутивного качества стихийно-катастрофической внутренней активности ("кипение", "бурление") — с другой. Понятие Х. используется в различных концептуальных контекстах, объединенных (при достаточно широком диапазоне анализируемой предметности) такими моментами, как: 1) аппликация на феномены социального (социально-политического, социально-психологического, социокультурного и т.п.) ряда, рассматриваемые с точки зрения их имманентной внутренней активности; 2) сосредоточение на аналитике таких состояний исследуемых предметов, которые могут быть оценены как нестабильные и чреватые трансгрессией системы; 3) фиксация непродуктивности механических (силовых) форм контроля и регламентации Х., навязываемых извне; 4) фокусировка внимания на механизмах рациональной самоорганизации систем, характеризующихся Х. Центральным моментом трактовки Х., таким образом, является отказ от анализа внешней детерминации процессов преодоления Х. и рассмотрение последних в качестве динамики самоорганизации социальных сред. — В подобной установке обнаруживает себя та намечающаяся в современной фило-

1241

софии тенденция формирования методологии исследования нелинейных динамик, которая может быть оценена как гуманитарная параллель соответствующего поиска в естественнонаучной сфере, обретшего свое результативное выражение в синергетике. Х. в данном контексте выступает аналогом одновременно и принципиально неупорядоченного исходного состояния среды ("хаоса" в синергетическом понимании этого термина), и неравновесного состояния системы, открывающего плюральные возможности радикально новых форм и путей ее развития — вследствие незначительных и принципиально случайных флуктуаций. Формы же самоорганизации социальной среды, путь к которым открывается посредством самоупорядочивания Х., могут быть поставлены в соответствие с диссипативными структурами, возникающими в ходе самоорганизации анализируемых синергетикой сред. Так, именно подобным образом (с акцентом на креативно-организующем потенциале) трактуется Х. в политической философии Аренд. Рассматривая специфику человеческого действия как такового, Аренд отмечает Х. в качестве его атрибутивной характеристики: "действие, каковым бы ни было его специфическое содержание, всегда ... имеет внутреннюю тенденцию разрывать все ограничения и пресекать все границы". Последние "хотя и ... могут образовать некоторую защиту от присущей действию безграничности", тем не менее в принципе не способны ограничить (ввести в рационально заданные пределы) сущностно алогичный и имманентно чреватый трансгрессией Х. Принципиальная невозможность подчинения Х. навязанной извне нормативной

детерминации неизбежно сопряжена с "неотъемлемой от него непредсказуемостью", в силу чего Аренд радикально отказывает в адекватности любому невероятному прогнозу социальной динамики. Однако непредсказуемость Х., по Аренд, "есть не просто вопрос неспособности предвидеть все логические последствия какого-либо акта (в этом случае электронный компьютер был бы способен предсказывать будущее)", — данная непредсказуемость носит сугубо принципиальный характер и основана на имманентной креативности Х.: "безграничность действия есть только другая сторона его поразительной способности к установлению отношений, то есть его специфической продуктивности". Фиксируя политический аспект данного феномена, Аренд отмечает, что "старая добродетель умеренности, удерживания в рамках есть на самом деле одна из политических добродетелей *par excellence*, точно так же, как политический соблазн есть на самом деле *hubris* (что так хорошо знали греки, полностью изведавшие возможность действия), а не воля к власти, во что мы склонны верить". Классическим примером аналитики Х. также выступает осуществленное Фуко исследование сексуальности, основанное на понимании последней в качестве Х.: "необузданность /франц. *l'hubris* — *М.М./* здесь предстает как нечто фундаментальное" (Фуко). В противовес традиционному сложившимся парадигмам (классическим образом которых выступает, например, психоанализ), человеческая сексуальность рассматривается Фуко не с точки зрения ее исторически дифференцированных ограничений извне (со стороны соответствующих социальных институтов и моральных кодексов), но через призму идеи самоорганизации, центрируя внимание на античном типе сексуальной культуры, практикующем "некоторый стиль морали, который есть овладение собой" (Фуко). Сексуальность воспринимается и оценивается такой культурой именно как Х., "как необузданность и, стало быть, проблематизируется с точки зрения трудности ее контроля". Именно в силу такой исходной установки, в рамках подобных культур (а, по мнению Фуко, к такому типу принадлежит и современная сексуальная культура — в отличие от жестко регламентированной средневековой) "необходимо создавать себе правила поведения, благодаря которым можно обеспечить ... владение собой" (Фуко), или — иными словами — "практики существования" или "техники себя", позволяющие индивиду придать своей исходной сексуальности, артикулируемой как Х., культурные формы ("эстетики существования") и конституировать себя в качестве социально адаптированного и гармоничного субъекта. Подобные "самотехники" не имеют, по оценке Фуко, ничего общего с дедуктивным подчинением наличному ценностно-нормативному канону как эксплицитной системе предписаний и, в первую очередь, запретов: "владение собой... принимает... различные формы, и нет... одной какой-то области, которая объединила бы их". Соответственно и "принцип стилизации поведения" не является универсально ригористичным, но имеет смысл и актуальность лишь для тех, "кто хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и завершенную форму" (Фуко). Фиксируя в своем содержании указанные семантические моменты (несмотря на конкретные вариации в контекстах различных философских построений), понятие "Х.", таким образом, выступает одной из важнейших категориальных структур оформляющейся в современной философии модели нелинейных динамик (см. Хаос, Постмодернизм, Неодетерминизм).

М.А. Можейко

Ц

"ЦЕНТРИЗМ" — структурный и смысловой модуль таких понятий постмодернистского дискурса, как "фоноцентризм", "логоцентризм", "фаллоцентризм" и др., результат процесса "центрации", т.е. подчинения всех элементов некоторой системы всеобщему эквиваленту,

"ЦЕНТРИЗМ" — структурный и смысловой модуль таких понятий постмодернистского дискурса, как "фоноцентризм", "логоцентризм", "фаллоцентризм" и др., результат процесса "центрации", т.е. подчинения всех элементов некоторой системы всеобщему эквиваленту, занимающему выделенное положение. В процессе "центрации" одна сторона множества отношений, из которых составлена система, приобретает преимущественное положение, а другая вытесняется на периферию ("окраину"), так что разнообразие отношений между всеми элементами заменяется их единственным отношением к "центру". Парадигма "Ц." образует каркас европейской культуры, несущие конструкции которого, как и основные уровни любой динамической системы, стремящейся стать самосогласованной, устойчивой и даже просто существующей, обязаны быть изоморфными друг другу. Иначе говоря, структура каждого из уровней европейской культуры создана первенством всеобщего эквивалента (на каждом уровне своего), вокруг которого, как вокруг "центра", расположена однотипная система элементов (также на каждом уровне своих). В явном виде понятие "Ц." в качестве структурного и смыслового модуля более сложных понятий было впервые систематически использовано в постмодернистской концепции деконструкции для характеристики европейской метафизики, определяющей структуру текста. Постепенно деконструкция как процедура, применяемая первоначально к "Ц." текста, приобретает более широкое значение и становится методом "децентрации" культуры в целом, поскольку исключительно на "Ц." возлагается ответственность за насильственный, репрессивный, тоталитарный характер культурных отношений и институций. Тем самым "Ц." приобретает отрицательный смысл структуры, которая должна быть разрушена. При всей оригинальности концепции деконструкции как, в первую очередь, "децентрации" текста, в качестве отправной точки рассмотрения

"Ц." может быть избран любой уровень, однако, наиболее наглядно, содержательно и детально этот феномен уже давно описан применительно к экономике. Анализ развития формы стоимости, т.е. экономической системы символического обмена, впервые осуществленный Марксом задолго до критики "Ц." в современном постмодернизме, далеко выходит за рамки поставленных им самим задач и, вместе с тем, позволяет увидеть те измерения этого феномена, которые в постмодернистском дискурсе анализируются и критикуются лишь на уровне их внешних проявлений. Очевидно, что деньги, превратившиеся в капитал, функционируют в системе товарно-денежных отношений как ее "центр", а разнообразие отношений между элементами системы заменяется однозначным и единственным отношением к капиталу, выполняющему функции всеобщего эквивалента и "автоматически действующего субъекта". Товары способны обмениваться друг на друга лишь потому, что считаются состоящими из некоей единой субстанции и представляют собой стоимости. У Маркса такой субстанцией, кристаллами которой является стоимость товаров, считается абстрактный труд, т.е., в конечном итоге, труд отдельных людей, но особым образом обобществленный. Соответственно, выделяются четыре формы стоимости. Во-первых, это простая, единичная или случайная форма (форма I), когда два товара в обмене приравниваются друг другу, и стоимость одного из них выражена в другом. Во-вторых, это полная или развернутая форма (форма II), когда стоимость одного товара выражается во всех других товарах, ряд которых, вообще говоря, бесконечен. В-третьих, это всеобщая эквивалентная форма (форма III), когда стоимости всего многообразия товарного мира выражаются в одном выделенном товаре (например, в золоте или серебре). И, наконец, в-четвертых, когда товар, служащий всеобщей эквивалентной формой стоимости, вытесняется из товарной среды, возникает денежная форма стоимости (форма IV). Встретившись с особым товаром — рабочей силой — деньги начинают беспрестанно воспроизводить себя и превращаются в капитал. В результате деньги как капитал становятся превращенной формой процесса взаимоотношения отдельных актов труда и обмена, и для капитала сами деньги и товары — всего лишь формы. Экономической модели "центрированной" системы в точности соответствует политическая

1243

модель, господствующая в европейской традиции понимания государства. Если субстанцией "политического тела" считается власть, то возникновение государства также может быть описано как процесс "центрации". Сначала воля и потребности одного человека выражаются в каком-то другом, вполне случайном человеке, что соответствует форме I стоимости. Затем они выражаются во многих людях и сословиях (аналогия с формой II стоимости). "Центрация" нарастает и доходит до фигуры монарха в качестве всеобщего эквивалента, т.е. аналога формы III стоимости. Наконец, когда этот всеобщий эквивалент вытесняется из системы обмена и становится над ней, можно говорить о государстве в качестве аналога денежной формы стоимости (формы IV), и оно, как и капитал, способно выступать в качестве "автоматически действующего субъекта". Что касается парадигматической теории права, то появление праформ правовых отношений связывается с господством принципа индивидуальной мести ("око за око, зуб за зуб"), а это аналогично форме I стоимости. Форме II стоимости соответствует выражение "юридической стоимости", т.е. ущерба, во многих объектах и процессах — подарках, штрафах, тюремном заключении и т.д. Форма III стоимости в правовой сфере имеет аналог в возникновении специальных судов, которые должны устанавливать эквивалентность между преступлением и наказанием, соотнося ее со всеобщим эквивалентом (чаще всего — лишением свободы). Форме IV стоимости соответствуют возрастание роли государства, создание абстрактной и универсальной правовой системы, подчиненной принципу "Ц.". В точности такую же "центрированную" систему нетрудно выявить в генезисе письменности. Письменность может быть рассмотрена как некоторая символическая система, а соотношение смысла, звука и графических знаков — в качестве процесса символического обмена. Если одно представление может быть отождествлено с другим представлением, то этому соответствует пиктографическое и идеографическое письмо, обозначающее не звук, а смысл в рисунках. Но смысл может быть выражен не только в рисунках, но и в словах. При этом в логографическом (словесном) письме налицо эквивалентность между смыслом и письменным знаком, обозначающим ситуацию или вещь с помощью определенной комбинации звуков. Звук оказывается теперь одним среди многих способов выражения смысла, тогда как переход к силлабарии (слоговому письму) особо выделяет его. Завершением этого процесса является разработка алфавитного письма, делающего звук всеобщим и единственным эквивалентом смысла ("фоноцентризм"). Аналогичным образом "центрированной" системой оказывается метафизика. В самом деле, процесс познания, как принято считать, начинается с манипулирования чувственными образами, т.е. с соотнесения и сравнения одного образа с другим, вследствие чего стираются различия и подчеркиваются подобия. В ходе этого процесса можно выделить родовые черты каждого образа, так что начинается своеобразная "игра обмена", подобная товарно-денежному обращению. Один образ конкретной вещи может выражаться только через один другой образ другой конкретной вещи, в чем-то подобной первой, и этому в сфере экономики соответствует простая, единичная или случайная форма стоимости (форма I). Далее, один образ может выражаться во множестве других образов на основе выделения у них некоторого общего признака, чему в сфере экономики соответствует полная или развернутая форма стоимости (форма II). Когда среди множества этих образов в результате абстрагирования принудительно выделяется некий особый образ ("вещь вообще"), то он становится "идеей вещи" в качестве ее сверхчувственного образа, созерцаемого "умственным взором", и в сфере экономики этому соответствует всеобщая эквивалентная форма стоимости (форма III). В результате метафизика становится онто-тео-логией, т.е. характерным образом "центрированной" системой символического обмена. Когда же всеобщий эквивалент вытесняется за пределы системы символического обмена, он обретает статус сверхчувственной сущности, выступающей в качестве "центра", и возникает форма IV стоимости ("логос", "идея идей", или, в развитых формах, — "понятие" или "абсолютный дух"). Поэтому метафизика неизменно выступает в облике "центрированной" системы

("логоцентризм"). Принципиально важно, что эта же структура присутствует в модели новоевропейской личности как "Я" (или "Эго") и в ее психоаналитической модификации. В последнем случае аналогом абстрактного труда служит либидо, кристаллизующееся в некоторых точках (органах) точно так же, как абстрактный труд "застывает" в стоимости товаров. Области кристаллизации либидо обозначаются как "эрогенные зоны", так что определенные ступки либидозной энергии фиксируются на том или ином органе, который становится средоточием удовольствия, сопровождающего, как считается в психоанализе, всякую разрядку либидо. Гипотеза о том, что либидо является субстанцией удовольствия, создает условия возможности символического обмена. Те объекты, к которым привязано либидо (а не только органы) и становятся элементами этой системы, тогда как фрейдовская схема эволюции сексуального развития выступает аналогом схемы эволюции формы стоимости. Оральной стадии соответствует форма I стоимости: при этом рот ребенка (как орган) отождествляется с каким-то одним объектом — материнской грудью, соской, собственным пальцем ребенка, причем между самими этими объектами нет какого-либо приравнивания. Анальной стадии соответствует форма II стоимости: анус отождествляется с подарком матери, с пенисом и т.д. На фаллической стадии, аналогичной форме III стоимости, появляется некий всеобщий эквивалент символического обмена — фаллос, а форме IV стоимости соответствует генитальная стадия, когда либидо фиксируется, наконец, на половых органах. Одна-

1244

ко на фоне фрейдовской концепции негативности женских половых органов и вкуче с принципиально важным для психоанализа комплексом кастрации именно фаллос становится всеобщим эквивалентом и аналогом капитала, вытолкнутым из системы символического обмена. Постулат изоморфизма уровней символического обмена требует, чтобы общественные формы, превращающие вещь в товар, были также основными формами мышления, и экономический уровень снова оказывается наиболее удобной исходной точкой анализа. Товар, находящийся в обмене, реально абстрагирован от сфер производства, распределения и потребления (пока он обменивается, он не производится, не распределяется и не потребляется). Это требует постулата абстрактной самотождественности товара в обмене (даже если реально он и претерпевает изменения): обмен основан на эквивалентности обмениваемого, на той посылке, что произведенная вещь в неизменном виде дойдет до потребителя. Поэтому абстрактное тождество и абстрактное количество оказывается вещной формой связи производства и потребления, а носитель этой связи, товар, выступает в форме предметности, т.е. абстрактной наличности. Поскольку обмен осуществляется товаровладельцами, наделенными сознанием, то абстрактные тождество, количество, наличность ("присутствие") оказываются и формами товара, и формами такого мышления, которое только и может выступать в качестве условия самой возможности символического обмена в "центрированных" системах. Основой существования описанных "центрированных" систем признается своего рода "энергетическая парадигма", согласно которой сохраняется энергетическое равновесие всех системных взаимодействий. С этой точки зрения эволюция формы стоимости является одновременно эволюцией формы компенсации. На экономическом уровне символического обмена силой, производящей некий продукт, является конкретный полезный труд, однако первоначально этот продукт не имеет стоимости, и в нем не содержится совершенно никаких свойств, которые могли бы служить условием возможности обмена. Затрата конкретного полезного труда означает "впрыскивание" в систему межчеловеческих связей некоторой порции энергии. Чтобы эта порция стала стоимостью, а система межчеловеческих отношений превратилась бы в развитую систему символического обмена, необходимо тотальное насильственное отчуждение произведенных продуктов от их производителей, что действительно происходило с возникновением рабовладения и получило законченную форму в феномене рабочей силы. Тогда "впрыскивание" порции энергии в систему оставляет после себя "след", который, впрочем, заглаживается, стирается соответствующей формой насилия. Возникновение стоимости является именно стиранием "следа", системной компенсацией отчужденной затраты конкретного полезного труда. Обобщая эту схему и распространяя ее на уровни, изоморфные экономике (политика, право, письменность, метафизика, психика), можно констатировать, что конкретный полезный труд является лишь одной из форм "частичных сил" — индивидуальных и групповых волевых актов ("социальных сил") в политике и праве, актов означения, т.е. превращения незнакомки в знак в письменности и метафизике (имеются в виду предписьменности или так называемое "архи-письмо"), частичных влечений в психике. Будучи "впрыснуты" в систему и отделены от своих носителей, все они оставляют "след". Таким "следом" в политике следует считать "личную зависимость", в праве — "ущерб", в письменности и метафизике — первичное означение в качестве "неотчужденного", а в психике — "забытое" как "бессознательные желания". Насильственному отчуждению продуктов труда на экономическом уровне соответствуют в политике — репрессии, в праве — затемнение изначальных неписаных и локальных законов, в письменности и метафизике — приведение всего и вся к абстрактному тождеству, в психике — вытеснение в сферу бессознательного. Если в области экономики стоимость является компенсацией затраченного конкретного полезного труда и потому стирает "след", то аналогом стоимости служат: в политике — общественные ценности, в праве — чуждая мести абстрактная справедливость закона, в письменности и метафизике — смысл или значение, в психике — дух. Процесс "центрации" перечисленных элементов компенсации рождает всеобщий эквивалент, так что деньгам как капиталу в экономике соответствует Государство — на уровне политики, Закон — на уровне права, Звук — на уровне письменности, Логос (Смысл) — на уровне метафизики, Фаллос — на уровне психики. В итоге становится очевидным тот факт, что на всех основных уровнях европейской культуры действительно господствует одна и та же модель "Ц." — "Ц. капитала" ("капитализм"). "Ц. государства" (этатизм, способный в ряде случаев перейти в тоталитаризм), "Ц. закона" и, наконец, "фоноцентризм", "логоцентризм", "фаллоцентризм". Учитывая принудительный, хотя и безличный, характер процесса "центрации", в ходе которого и формируются всеобщие эквиваленты, нельзя не признать, что все эти эквиваленты пропитаны насилием, обеспечивающим

принудительное тождество нетождественного. Всеобщие эквиваленты являются скрытыми резервуарами насилия и потому — центрами невидимых силовых полей, пронизывающих собой всю человеческую культуру, структурирующих ее и придающих ей вполне определенную форму единства. Поэтому для современной философии столь важно понимание сути распада "центрированной" формы единства. Точно так же понятной становится важнейшая заслуга постмодернизма, состоящая в констатации самого факта "децентрации" и в явной рефлексии над "децентрированной" культурой. Существенно, однако, что остаточным фоном постмодернистских умонастроений оказывается противополож-

1245

ная им тенденция, все еще сохраняющая верность традиции модерна и позитивно оценивающая "Ц." в качестве порождающей структуры различных уровней культуры. В соответствии с этой тенденцией должно быть пересмотрено лишь понимание сути "центра". Это — продолжение поисков эмпирического коррелята "центра" в качестве воплощения абсолютной субъективности, которые были начаты еще Фихте, в отрицании "вещи в себе" просто отождествившим, вопреки кантовскому запрету, эмпирический субъект с трансцендентальным. С самыми значимыми результатами поиски были продолжены Гегелем и Марксом: этим коррелятом стали, соответственно, "спекулятивный мыслитель" и "рабочий класс". В современной ситуации наиболее содержательными и влиятельными оказались результаты раннего Адорно, Маркузе, Хоркхаймера, абсолютизовавших силы "критически мыслящего индивида", который, впрочем, также может быть понят по-разному. Однако после опыта осуществившихся утопий продолжение подобных поисков начинает выглядеть все более подозрительно, указывая на архаизм, упрямо не желающий считаться с новыми реалиями, наивность и опасный инфантилизм. Сюда же следует отнести и традицию русской софиологии, поскольку в тех ее парадигматических вариантах, которые наиболее откровенно указывают на ее социокультурный контекст (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков) также воспроизводится схема поисков эмпирического коррелята трансцендентального субъекта. Правда, в софиологии сперва речь идет о чисто теоретической замене последнего, и лишь затем открывается, что интерес к Софии оказывается проявлением пристрастия к особому типу онтологической и социокультурной целостности ("всеединству" и "богочеловечеству" соответственно). При этом София выступает в качестве претендента на роль замены трансцендентального субъекта в качестве "центра" при сохранении общей парадигмы "Ц.". Далее необходимо упомянуть более радикальные попытки вообще отказаться от "Ц", как основания культуры и обрести "нетождественное", позволить ему затронуть нас напрямую, без опосредования "понятиями". Сюда следует отнести настойчивое стремление позднего Хайдеггера пробиться к "aletheia", истине как "нескрытости", не приведенной к насильственному тождеству и именно эту ненасильственную "распахнутость" объявить подлинным бытием, которое никогда не может быть отождествлено с сущим. Хайдеггеровский проект послужил основой приобретшей популярность постмодернистской критики европейской культуры со стороны Деррида, направленной на ее основания как "бытие-присутствие", как "фоноцентризм", "логоцентризм". Аналогичный смысл имеет постмодернистский проект "децентрации" культуры Делеза и Гваттари, равно как и сформулированные ими концепции "ризомы" и "шизоанализа". Сюда же примыкает концепция "негативной диалектики" позднего Адорно именно как "опыт нетождественного", предполагающий перестройку не только мышления, но и культуры в целом. И, наконец, самые радикальные попытки преодоления М. содержатся в различных вариантах диалогического принципа, представленных М.Бахтиным, Бубером, Э.Михелем, Розенцвейгом, Розенштоком-Хюсси, Ф.Эбнером, Эренбергом и др. Названные мыслители, предлагая реальную альтернативу постмодернистским проектам деконструкции и реконструкции культуры, в реальном времени даже опережая их, попытались освободить язык из монологического плена "Ц.", предоставить слово Другому во всей его нетождественности, не превращать его в несамостоятельного Двойника и тем самым активизировать живую диалогическую сущность речи. В результате у некоторых "диалогистов" налицо акцентирование теистической (иудаистской и христианской) модели оснований социокультурной целостности, что привело к возрождению старой проблематики "Афин и Иерусалима". (См. также Ацентризм.)

АМ. Пугалев

ЦИЦЕРОН (Cicero) Марк Туллий (106—43 до н.э.) — римский политик, философ, оратор.

ЦИЦЕРОН (Cicero) Марк Туллий (106—43 до н.э.) — римский политик, философ, оратор. Римский эдил (69), претор (66), консул (63). Убит политическими противниками. Главные сочинения: "Тускуланские беседы" в 5 книгах, "О государстве" (54—51), "О законах" (52), "О границах добра и зла" (45), "Катон Старший, или О старости" (44), "Лелий, или О дружбе" (44), "Об обязанностях" (43) и др. Ц. познакомил римлян с древнегреческой философией в собственной интерпретации. Ввел в научный оборот понятия "определение" (definitio) — "дефиниция есть краткое и исчерпывающее разъяснение отличительных признаков той вещи, которую мы хотим определить", а также "прогресс" (progressio — восхождение). В этике и теологии — сторонник стоицизма. Добродетели (мудрость, справедливость, мужество, умеренность), по Ц., — единственный источник счастья. Пытался разрешить проблему нравственного долга и личной пользы.

Истинная сущность человека постигаема, согласно Ц., через практическую философию. В эстетическом мировоззрении Ц. искусное красноречие вкупе с обоснованием высокого политико-правового и нравственного содержания ораторского искусства трактовались в неразрывном единстве. Согласно Ц., основанная на достижениях греческой культуры философская глубина — атрибут подлинного красноречия для всякого римлянина; искусство речи — неотъемлемая составляющая модернизированной системы ценностей римского общества; красноречие адекватно самому себе лишь в гармонии совершенства формы и гражданского мужества; основой ораторских изысков, по мнению Ц., может выступать только общенародный язык, снимающий противоположение традиционно дистанцирующихся речевых традиций общественных слоев-антагонистов.

А.А. Грицанов

Ч

ЧЕЛОВЕК — фундаментальная категория философии, являющаяся смысловым центром практически любой философской системы.

ЧЕЛОВЕК — фундаментальная категория философии, являющаяся смысловым центром практически любой философской системы. Сложность философского определения Ч. состоит в невозможности однозначного подведения его под какое-либо более широкое родовое понятие (например, природа, Бог или общество), поскольку Ч. — это всегда одновременно микрокосм, микротеос и микросоциум. Тем самым философское постижение Ч. всегда разворачивается не просто через реконструкцию его сущностных характеристик, но через осмысление его бытия в мире, человеческого мира, где "Ч. — это в известном смысле все" (Шелер). В рамках истории философии Ч. традиционно понимался в единстве таких его основных модусов, как тело, душа и дух. При этом тело выступает одновременно как элемент природы, в соответствии с интерпретацией которой можно говорить о его основных образах в истории философии и науки (микрокосм, механизм и организм), и как собственно человеческое тело, определяемое не только через его биологические особенности (неспециализированность, "гоминидная триада" и т.д.), но и через особый спектр таких исключительно человеческих чувств и состояний, как стыд, смех, плач и т.п. Душа также может пониматься в двух основных ракурсах: во-первых, как жизненный центр тела, "дыхание" ("прана", "псюхе"), являющееся той силой, которая, будучи сама бессмертной, очерчивает срок телесного существования (ее основные экзистенциалы здесь — это жизнь, смерть, любовь); во-вторых, как экзистенциальное начало, индивидуализирующее Ч. в обществе и описывающееся в философии через проблемы свободы воли, свободы, творчества, игры. Дух воплощает в себе фундаментальную сущностную идею "человечности" как таковой, где видовая особенность Ч. во времена Аристотеля связывалась преимущественно со свойствами разумности (Ч. как "разумное животное") и социальности ("Ч. — это политическое животное"). Вместе с тем в понятии духа отражается не только феномен "духовности" как интег-

ративного начала культуры и общества, но и личностные характеристики отдельного Ч., где личное характеризуется через индивидуальное воплощение социально-значимых качеств, преломленных в фокусе "Я", самосознания. Следует, однако, помнить, что выделение тела, души и духа, осуществляемое в рамках философского анализа, далеко не раскрывает всех сущностных особенностей Ч. Конкретный Ч. — это практически всегда исключение из общего правила, уникальная целостность, где в индивидуальном личностном опыте достаточно трудно дифференцировать телесный, душевный и духовный уровни. Идея личности, так же как и проблема Ч., оформляется в философии и культуре далеко не сразу. Для философии античности и Древнего Востока Ч. — это в первую очередь фрагмент природы, сущность которого обусловлена безличностным мировым духом или разумом (атманом, логосом, идеей и т.п.), а его жизненный путь определен законами судьбы. Вместе с тем уже на этапе древней философии можно зафиксировать некоторые существенные отличия в понимании Ч. между Востоком и Западом. Восток не знал того резкого противопоставления тела и души, которое оформилось в западной философии и культуре. Для восточной традиции Ч. является всегда органичным, но достаточно кратковременным соединением космических элементов, где душа и тело не просто взаимосвязаны, но взаимно определяют друг друга в природном колесе сансары, и где возможный путь спасения и соединения с атманом или дао предполагает специальные упражнения души и тела в целом. В западной философии, начиная с Платона, заостряется дилемма души и тела. Ч. у Платона выступает как изначально дуальное существо, своим телом принадлежа суетному миру природных процессов, а своей разумной душой ностальгируя об утерянных космической гармонии и вечных идеях. Альтернативой Платону в античности стал Аристотель, обосновавший укорененность Ч. в природе, основные потенции которой он наиболее совершенно воплощает в

вегетативной и сенситивной частях своей души. Рассматривая душу как энтелехию тела, Аристотель, в противоположность Платону, примирил Ч. не только с природным миром, но и с самим собой, ориентировав его на достижение счастья в конкретном эмпирическом опыте, а не в космических странствиях души.

Средневековая философия, провозгласив Ч. "образом и подобием Бога", впервые в истории культуры утвердила ценностный статус личности, наделив ее свободой воли и возвысив ее над миром природной необходимости и судьбы. При этом впервые у Августина Ч. действительно проблематизируется: собственная душа, отражающая неисповедимость божественного промысла, становится загадкой и тайной для Ч. Философия этого времени во многом приобретает интравертный, исповедальный характер, где через осознание уникального личного опыта мыслители стремились постичь общие законы человеческого бытия. Центральной темой в описании Ч. здесь становится феномен греховности, своеобразно заостривший дуализм души и тела, в интерпретации которого воспроизводились как платоновская, так и аристотелевская версии, связанные либо в абсолютным противопоставлением души и тела, либо с признанием их взаимной соотнесенности. Возрождение значимо обоснованием самодостаточной ценности Ч. и его земной жизни, что определило философию и идеологию гуманизма. Ч. здесь актуализирован без непременной для Средневековья соотнесенности с божеством, по сути дела он сам уподоблен Богу в своих творческих возможностях. Так же как и в античности, Ч. Ренессанса характеризуется как микрокосм, но не поглощенный макрокосмом, а органично вобравший в себя его основные свойства и качества. В философии и культуре Нового времени в соответствии с декартовской идеей *cogito* происходит акцентировка самосознания и связанных с ним процессов индивидуализации личности. Одновременно Ч. теряет ренессансный универсализм и гармоничность, многообразие его способностей редуцируется к разуму, в то время как тело механизмуется и подчиняется всеобщим естественным законам. Познание закона необходимости очерчивает границы человеческой свободы, однако, несмотря на особые полномочия разума, Ч. этого времени задан преимущественно как пассивное начало, являясь, по сути дела, производным от внешних обстоятельств, отдельным атомом в определяющих его поведение природном и социальном механизмах. Обоснование творческого статуса Ч. в истории философии связано преимущественно с романтизмом и немецкой трансцендентально-критической философией. Романтики подчеркнули иррациональную природу свободы, благодаря которой человеческий гений достигает вершин вдохновения и творчества. Немецкая трансцендентально-критическая философия через идею трансцендентального субъекта обосновала мирозозидающие возможности человеческого разума (Кант, Фихте), культурно-историческую ангажированность человеческого сознания (Гегель). Фейербах охарактеризовал потенциал чувственности в создании подлинно человеческих связей и отношений. Для неклассической философии второй половины 19—20 в. характерна своеобразная антропологическая переориентация, связанная с осознанием кризисности человеческого существования, выявлением его онтологической "бездомности" и неукорененности, признанием его творческих возможностей и одновременным пониманием неизбежных ограниченности и разрушительности его притязаний. Интерпретация проблемы Ч. осуществляется здесь в контексте таких основных подходов, как натурализаторский, экзистенциальный и социологизаторский. Современный натурализм реализуется в двух основных вариантах: 1) биологизаторские модели Ч., описывающие его по аналогии с другими сложными организмами, продолжением и развитием которых выступают общество и Ч. (позитивизм, необихевиоризм, биоэтика и др.); 2) восходящие к "философии жизни" версии Ч. как "несостоявшегося животного", обреченного своей биологической неполноценностью на поиск "противоестественных" способов существования (фрейдизм, философская антропология). Для экзистенциального подхода в современной философии характерна актуализация индивидуального человеческого существования в его принципиальной нередуцируемости к каким-либо общим, внеположенным ему законам и схемам. Абсолютная уникальность и подлинность человеческого бытия обретается здесь в ситуации экзистенциальной свободы, одновременно отталкивающей Ч. от мира обезличенного сущего и открывающей ему истинные, интимные смыслы бытия (экзистенциализм, феноменология, персонализм). Социологизаторский подход (марксизм, структурализм) ориентирован на рассмотрение Ч. в контексте более широких социальных связей, продуктом которых он выступает. Кредо этого направления можно выразить известной марксовской фразой о том, что "в своей действительности сущность Ч. ...есть совокупность всех общественных отношений". Марксизм рассматривает Ч. в первую очередь как активного субъекта и исторически: в процессе предметно-практической деятельности Ч. преобразует природу и себя самого. Структуралистские концепции Ч. анализируют его в контексте фундаментальных социальных структур (политических, идеологических, семантических и др.), отдельным элементом и функцией которых он выступает, никоим образом не претендуя на их возможную трансформацию. Современная философская ситуация характеризуется своеобразным кризисом тра-

диционной проблемы Ч., который обусловлен, с одной стороны, признанием невозможности создания целостной модели Ч., способной синтезировать основные философские и научные достижения (последняя такого рода наиболее яркая попытка была предпринята в рамках философской антропологии). Показательно, что разочарование в конструктивных возможностях философии осуществляется на фоне достаточно бурного развития более прикладных наук о Ч. (психологии, социологии, культурологии, этнографии, лингвистики и др.). С другой стороны, одним из лозунгов философии постмодерна стала идея "смерти субъекта", растворения Ч. в витальных, технических, семантических и др. процессах. Вместе с тем трудно предположить существование философии без ее центральной проблемы, каковой является проблема Ч., и

очевидно, что современная кризисная ситуация лишь предвещает новые варианты постижения природы и сущности Ч., связанные с новыми обликами культуры и философии. (См. также Гуманизм, Самосознание, Сверхчеловек, "Смерть субъекта", Тело, Философская антропология, Шелер, Я.)

Е.В. Хомич

"ЧЕЛОВЕК ДЛЯ СЕБЯ. Исследование психологических проблем этики" ("Man for Himself, 1947) — книга Фромма, характеризующая западную цивилизацию как находящуюся в моральном кризисе,

"ЧЕЛОВЕК ДЛЯ СЕБЯ. Исследование психологических проблем этики" ("Man for Himself, 1947) — книга Фромма, характеризующая западную цивилизацию как находящуюся в моральном кризисе, обусловленном потерей влияния религии и утратой веры в человеческую автономию и разум. Кризис выражается в релятивистском отношении к этическим ценностям и нормам и возобладании ложных моральных ориентиров: беспрекословном подчинении требованиям государства, лидерам, культа техники, материального успеха. Конструктивной альтернативой релятивизму Фромм считает этический рационализм, опору на разум как средство формулирования подлинных оснований человеческой нравственности. Целью является установление соответствия морали человеческой природе, естественным человеческим способностям к добру и созидательной активности. Фромм вводит разделение гуманистической этики и этики авторитарной. В авторитарной этике авторитет устанавливает, в чем состоит благо, формулирует законы и нормы поведения. В гуманистической этике человек сам создает, регулирует и соблюдает нормы. Авторитарная этика отрицает способность человека определять, что хорошо и что плохо, она основывается на страхе перед авторитетом, на субъективном чувстве слабости и зависимости и на отказе от самостоятельных решений в пользу авторитета. Существенной особенностью авторитарной этики Фромм считает ее эксплуататорский характер, ориентацию на интересы авторитета, а не субъекта. Гуманистическая этика, напротив, основана на признании моральной автономии человека, его способности различать добро и зло без вмешательства авторитета. Единственным критерием этической оценки в гуманистической этике является благополучие человека. В то же время гуманистическая этика не является абсолютизацией интересов обособленного эгоистического индивида, поскольку Фромм полагает, что человеку изначально присущи стремления к любви и солидарности с людьми. Объективация принципов гуманистической этики связывается Фроммом с познанием человеческой природы, с установлением соответствия природе жизни и человеческого существования. Фромм полагает, что цель человеческой жизни состоит в развёртывании сил человека согласно законам его природы. Соответственно, благом в гуманистической этике является утверждение жизни, развёртывание человеком своих сил, добродетелью — ответственность за собственное существование, пороком — безответственность по отношению к самому себе. Специфику человеческого существования Фромм связывает с человеческой ситуацией: человеку присуща биологическая слабость, относительная недостаточность инстинктивной регуляции поведения. Само появление человека определяется им как точка в процессе эволюции, в которой инстинктивная адаптация сводится к минимуму. Взамен развиваются специфически человеческие свойства: самосознание; способность помнить прошлое, предвидеть будущее и использовать символы для обозначения предметов и действий; разум; воображение. Человеческое существование возникает как дихотомичное, противоречивое. Укорененные в человеческой природе противоречия (экзистенциальные дихотомии — между жизнью и смертью, между человеческими потенциями и невозможностью их полной реализации) порождают, по мысли Фромма, потребность в обретении равновесия и единства человека и окружающего мира, в "системе ориентации и поклонения". Содержание этих систем различно и зависит от степени развития личности; к ним относятся различные религиозные и светские учения и системы ценностей, в частности, иррациональные влечения и неврозы. Связывая мотивацию человеческого поведения с человеческой ситуацией, Фромм формулирует концепцию социального характера. Определяя характер как относительно перманентную форму, служащую проводником человеческой активности в процессе "ассимиляции" (овладения вещами) и "социализации" (отношений с людьми и самим собой), Фромм полагает систему характера человека заместителем системы инстинктов животного. "Социальный характер" (в отличие от различающихся у разных людей индивидуальных характеров) представляет собой суть склада характера, общую большинству членов данной культуры. В качестве

основных типов "неплодотворных" ориентации характера им выделяются рецептивная (ориентированная на получение благ из внешнего мира пассивным образом), эксплуататорская (агрессивно-овладевающая), стяжательская (изолированная от окружающего мира) и рыночная (ориентированная на ценности обмена). Плодотворная ориентация, согласно Фромму, напротив, представляет тип характера, при котором центральной целью является рост и развитие всех человеческих возможностей. Фромм, обосновывая гуманистическую этику, различает эгоистическое себялюбие и любовь к себе. Им отмечается, что любовь как проявление человеческой продуктивности, предполагающее заботу, ответственность, уважение и знание, неделима между объектами и собственным "Я". Любовь к собственному "Я" как представителю человеческого рода неразрывно связана с любовью ко всем другим людям. Любовь же к одному человеку,

по мнению Фромма, предполагает любовь к человеку как таковому. Обращаясь к проблеме совести, Фромм различает авторитарную совесть как действие интериоризированного внешнего авторитета и гуманистическую совесть как реакцию всей человеческой личности на ее правильное или неправильное функционирование. Гуманистическая совесть является выражением целостности человека и его подлинных интересов, а авторитарная — подчиненности и "социальной приспособленности". Целью гуманистической совести Фромм считает плодотворность и, как результат плодотворной жизни, счастье. Счастье Фромм считает результатом реализованной плодотворности.

М.Н. Мазаник

"ЧЕЛОВЕК ПО ИМЕНИ МОИСЕЙ И МОНОТЕИСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ" ("Moses and Monotheism", 1939) — произведение Фрейда, посвященное психоаналитическому рассмотрению истории религии

"ЧЕЛОВЕК ПО ИМЕНИ МОИСЕЙ И МОНОТЕИСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ" ("Moses and Monotheism", 1939) — произведение Фрейда, посвященное психоаналитическому рассмотрению истории религии (иудаизма и отчасти христианства). Фрейд был склонен считать Моисея реальной личностью, однако подверг сомнению его еврейское происхождение. Так, Фрейд солидаризируется со специалистами, считающими имя Моисея египетским по происхождению (от Мо́зе — "ребенок, сын"). Символика жизнеописания Моисея (рождение в одной семье, предание воде, спасение и последующее усыновление другой семьей и т.п.) лежит, по Фрейду (здесь он ссылается на О. Ранка), в общем контексте мифа о рождении героя и совпадает в главных чертах с историями других мифологических персонажей (Кира, Ромула, Эдипа, Геракла и др.). Источник и направленность мифа состоят в том, что героем является тот, кто восстал против своего отца и в конце концов победоносно одолел его. В целом источником эпоса является "семейный роман" ребенка, в котором сын реагирует на изменение своих эмоциональных отношений с родителями, в особенности с отцом: в первые годы доминирует значительная переоценка отца, позднее происходит отдаление от родителей и возникает критическая настроенность в отношении отца. Соответственно две семьи в мифе — знатная и простая — являются двумя отражениями собственной семьи. В этом пункте история Моисея являет собой противоположность: его первая семья (иудейских левитов) достаточно скромна, а вторая (простая семья, в которой растут иные герои) заменена семьей царя Египта. Фрейд полагает, что, когда речь идет об исторической личности, помимо психоаналитического и мифологического уровней рассмотрения "двух семейств" существует уровень реальности. Одна семья, в которой на самом деле родился и вырос человек — "великий муж" — является реальной, другая — фиктивная, вымышленная мифом для достижения своих целей (как правило, знатная). По Фрейду, разрешить противоречие в трактовке истории Моисея позволяет подход, согласно которому первая семья, из которой был подкинут ребенок, во всех аналогичных случаях является вымышленной, а более поздняя, в которую он был принят и в которой вырос, — реальной. Принятие этого тезиса приводит к выводу, что Моисей был египтянином, возможно знатым, превращенным легендой в еврея; Фрейд считает, что этим могут быть объяснены мотивы поступков Моисея, особенности предложенных им еврейскому народу законодательства и религии, а также в определенной степени происхождение монотеистической религии вообще. Фрейд предлагает следующую гипотезу. Моисей был знатым египтянином (возможно, наместником провинции Газа), близким к фараону Эхнатону (Аменхотепу IV), адептом введенной Эхнатоном государственной религии (культа Атона). Культ Атона, по мнению Фрейда, являлся первым в истории вариантом последовательного монотеизма, развившегося как отражение египетского империализма (политическая ситуация централизованного, управляемого одним человеком государства стала прообразом единобожия). Фрейд указывает также на возможные импульсы возникновения данной религии, пришедшие из Азии. Из религии Атона исключалось все мифическое, магическое и колдовское; не существовало персонифицированного портрета божества; замалчивалось царство мертвых. Все эти черты присущи и древнееврейской религии. Кроме того, Фрейд утверждает, что именно Моисей ввел обряд обрезания, присущий в восточном Средиземноморье только египтянам. Фрейд делает вывод, что введение обрезания свидетельствует, — Моисей был египтянином, а его религия была религией Атона, и именно в нее он обратил евре-

1250

ев. Менее вероятным источником монотеизма Моисея могла быть, по Фрейду, школа жрецов в Оне. Наступившая после смерти Эхнатона реакция, по мысли Фрейда, вынудила Моисея попытаться обрести новый народ, основать новое царство и сохранить отвергнутую Египтом религию. Собственно образование еврейского народа произошло на базе различных элементов — племен, вышедших из Египта, и родственных им племен из земель между Египтом и Ханааном, поклонявшихся вулканическому богу Яхве. Фрейд принимает версию Э. Зеллина, согласно которой восставшие евреи убили Моисея и отвергли его религию (указанием на это полагается сцена поклонения золотому тельцу и приписанного впоследствии Моисею "сокрушения скрижалей"). Как полагает Фрейд, между последователями Моисея и почитателями Яхве был достигнут компромисс: с одной стороны, сохранялись обрезание и почитание Моисея, с другой — принималось новое божество (Яхве) и рассказы жрецов о нем. При этом личность Моисея слилась с

личностью другого, более позднего вероучителя (этим, по мнению Фрейда, объясняются разночтения в трактовке характера Моисея как властного, гневливого, даже жестокого и в то же время как снисходительного и кроткого), а его монотеизм превращается в маргинальную традицию. Тем не менее, влияние этой традиции постепенно расширялось и в конечном итоге победило религию Яхве (не бывшую последовательно монотеистической) в учении библейских пророков. Возрождение моисеева монотеизма, по мнению Фрейда, связано с тем, что историческая судьба еврейского народа в контексте истории Моисея и его религии близка "доисторической трагедии" отцеубийства. Иудаизм явился оживлением переживания из древнейших времен человечества: возникновение же христианства и его успех Фрейд объясняет тем, что оно, выражая в сознании вины признание "первородного греха" отцеубийства, сочетало его искупление через жертву Христа с отказом от избранничества своего народа и обрезания как его приметы. Это позволило христианству стать универсальной, объединяющей все человечество религией. Харизму Моисея Фрейд объясняет тем, что в его личности совпадали "черты отца": самостоятельность, независимость, "замечательная беспечность, способная дорастать до беспощадности". Фрейд утверждает, что основа национального характера евреев и само создание народа восходят именно к Моисею и связаны с постулированием богоизбранности, причастности к божественному величию и с развитием духовности (возникновением представлений о душе, отречением от влечений, высокой оценкой интеллектуальной деятельности).

М.Н. Мазаник

ЧИСТЫЕ ПОНЯТИЯ РАССУДКА — вычленяемые в трансцендентальной аналитике Канта элементы или начала чистого рассудочного знания,

ЧИСТЫЕ ПОНЯТИЯ РАССУДКА — вычленяемые в трансцендентальной аналитике Канта элементы или начала чистого рассудочного знания, "без которых нельзя мыслить ни один предмет". Обособив рассудок в качестве особой познавательной способности, существующей хотя и в неразрывном единстве с чувственностью, но в то же время обнаруживающей некоторую независимость от нее, Кант выделяет затем из всей области знаний лишь те, которые именно в рассудке имеют свой источник. Его трансцендентальная аналитика и являет собой попытку "расчленения" всего априорного знания на начала чистого рассудочного знания, а всей формальной деятельности рассудка на элементы, которые должны быть: 1) чистыми, а не эмпирическими, 2) принадлежать к мышлению (рассудку), 3) быть первоначальными понятиями, а не производными, 4) их таблица должна быть полной и заполнять всю сферу чистого рассудка. Причем, как считает Кант, эта полнота не может быть каким-то агрегатом знаний, полученных из опыта; она являет собой полноту только априорно-рассудочного знания как целого. Так как чистый рассудок, по Канту, сам составляет это самодовлеющее и абсолютно независимое от познания единство понятий, то и расширить его за счет каких-либо добавлений извне не представляется возможным. Вся аналитика понятий выстраивается Кантом таким образом, чтобы раскрыть "тайну" происхождения Ч.П.Р., отыскивая их исключительно в самом рассудке как месте их происхождения и анализируя их продуцирование и применение к опыту. Таким образом, трансцендентальная аналитика вообще и аналитика понятий в частности становятся своего рода каноном оценки эмпирического применения рассудка, главная функция которого, согласно Канту, и состоит в подведении многообразного чувственного материала под единство понятия. Рассматривая последние в качестве предикатов возможных суждений, Кант отыскивает единственный, как ему видится, путь к открытию основных Ч.П.Р. через исследование этих предикатов в главных видах суждений и выявление функции единства в суждениях. Каждая из четырех традиционно принятых в формальной логике форм суждений (количества, качества, отношения, модальности) и становится возможна только потому, что в ее основе лежит особое чисто априорное понятие синтеза, сочетающее данные чувственности с деятельностью рассудка. Это единство чистого синтеза, составляющее главное условие познания являющегося предмета, оказывается возможным только благодаря Ч.П.Р., которые априори относятся к предметам и которых, по Канту, столько, сколько существует основных форм суждений. Таким образом, к предметам опыта мы всегда обращаемся с помощью имеющихся в нас неких формальных образований, которые только и сооб-

1251

щают всеобщность и необходимость многообразию чувственности. Этими логическими формами нашего сознания являются Ч.П.Р. или категории, с помощью которых многообразие чувственности как бы просматривается и связывается; через присоединение все новых и новых представлений получается новое знание (как синтез многообразного в едином акте познания). Кант выделил четыре класса таких Ч.П.Р. или категорий: количества (единство, множество, цельность); качества (реальность, отрицание, ограничение); отношения (принадлежность и самостоятельное существование или субстанция и принадлежность, причинность и зависимость или причина и действие, общение, или взаимодействие между действующим и страдающим); модальности (возможность — невозможность, существование — несуществование, необходимость — случайность). Согласно Канту, эта таблица позволяет дать как бы полный план всей науки как целого, опирающейся на чистые априорные понятия, и разделить ее (эту науку) согласно определенным принципам. Она указывает все моменты и даже порядок спекулятивной науки и, более того, само чистое естествознание возможно только благодаря существованию этих категорий, являющихся субъективными условиями возможности всякого познания предметов, придающими ему объективную

ЧИТАТЕЛЬ — адресат текста, т.е. субъект восприятия (понимания, интерпретации, осмысления или конструирования — в зависимости от подхода) его семантики; субъект чтения

ЧИТАТЕЛЬ — адресат текста, т.е. субъект восприятия (понимания, интерпретации, осмысления или конструирования — в зависимости от подхода) его семантики; субъект чтения (см. **Текст**, **Чтение**, **Интерпретация**). Смещение интереса от автора и текста к фигуре Ч., имевшее место в 1960-х и длящееся по сей день, ознаменовало смену интерпретативных парадигм в западном литературоведении, а также эстетике, семиопрагматике и кинотеории. "Рождение Ч." маркировало кризис структурализма, а также американской "новой критики" и переход к постструктуралистской (постмодернистской, деконструктивистской) парадигме текстуального анализа. В более широком плане за рецептивными исследованиями 1970—1980-х в англоязычной традиции закрепилось название "reader-response criticism", а наиболее яркое воплощение этот подход получил в так называемой "рецептивной эстетике" и различных нарративных теориях. Рецептивные исследования заявили о себе гораздо раньше, чем это принято считать. Однако дело заключается в том, что на протяжении многих веков права текста и его автора казались незыблемыми, а проблема Ч. занимала весьма скромное место в просветительских по своей сути теориях однонаправленного воздействия автора и его произведения на реципиента.

Ч. оставался на периферии гуманитаристики вплоть до 1960-х (за исключением спорадических исследований, проводимых, скорее, в рамках социологии и психологии, начиная с 1920-х; в частности, эта тема привлекла к себе внимание исследователей в Советской России, когда интенсивно обсуждался вопрос о том, какие фильмы и книги нужны новому "советскому Ч." из среды рабочего класса и крестьянства). Авангардисты лишь укрепили миф о том, что настоящему искусству публика не нужна, и, как известно, их стратегия привела к настоящему коммуникативному провалу в "общении" со своими реципиентами. Сам факт подобной маргинальности свидетельствует о том, что на протяжении столетий фигура Создателя и миф Творца занимали главное место в западных интеллектуальных практиках. Идея Бога как автора всего сущего явно или неявно вдохновляла традиционную историографию, литературоведение, искусство и другие сферы с присущим им культом творческих и гениальных личностей, создающих произведения и драматизирующих историю. Позиция демиурга и идея невидимого центра, благодаря которому универсум обретает некоторую целостность и осмысленность, не были отменены в одночасье ницшеанским тезисом о "смерти Бога", поскольку центр и место Бога — это, прежде всего, эффект структуры. Поэтому культ Автора вполне логично уступил место культу Ч. — нового "сокровенного Бога" — наделяющего слова смыслом, именующего вещи и упорядочивающего мир своим взглядом. Среди текстов, которые сыграли важную роль в этом структурном "перемещении" и в общем изменении парадигмы текстуальной интерпретации, можно было бы упомянуть книги: "Риторика вымысла" Уэйна Бута (1961), "Открытое произведение" Эко (1962), тексты Р.Барта "Смерть автора" (1968), "S/Z" (1970) и работу Фуко "Что такое автор?" (1969). Р.Барт в "Смерти автора" (1968) указывал, что фигура Автора и ее значимость связаны, прежде всего, с культом картезианского самосознающего субъекта, и в целом являются наследием, доставшимся современной литературе от Нового времени. "Автор" поныне царит в учебниках по истории литературы, в биографиях писателей, в сознании как литераторов, так и Ч. Однако, по мнению Барта, в самом "письме как раз уничтожается всякое понятие о голосе, об источнике". Письмо — эта та область неопределенности, где утрачивается субъективность, и, прежде всего, исчезает "телесная тождественность пишущего". Еще Малларме полагал, что в тексте говорит не автор, но язык. М.Пруст и другие модернистские писатели чрезвычайно усложнили отношения между автором и его персонажами. Сюрреалисты провозгласили возможность не только автоматического письма, но также и письма без-личного, группового. Барт не надеялся, что

1252

сможет внести свой вклад в "дело десакрализации Автора". Барт привлекает на свою сторону современную лингвистику, отмечая, что еще Бенвенист показал, что язык знает лишь субъекта, но не личность. Свое эссе Барт заканчивает знаменитой фразой: "рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора". Со своей стороны, Фуко в работе "Что такое автор?" (1969) обозначил в качестве сферы своего интереса "условия функционирования специфических дискурсивных практик", и отметил, что сам факт указания тех или иных имен (как имен авторов) был ему интересен как факт легитимации и социализации дискурса в данной культуре. "Имя автора функционирует, чтобы характеризовать определенный способ бытия дискурса". Фуко также подчеркивает, что автор является фигурой внешней по отношению к тексту (поскольку письмо результируется в стирании "индивидуальных характеристик пишущего субъекта") — ему вменяется "роль мертвого в игре письма". Однако проблема автора (как проблема отношения текста к автору,) заслуживает того, чтобы быть проанализированной — тогда, возможно, удастся ответить на такие сложные вопросы как-то: "каким образом автор индивидуализировался в такой культуре, как наша; какой статус ему был придан; с какого момента, скажем, стали заниматься поисками аутентичности и атрибуции; в

какой системе валоризации автор был взят; в какой момент начали рассказывать жизнь уже не героев, но авторов; каким образом установилась эта фундаментальная категория критики "человек-и-произведение". Продолжая мысль Фуко о том, что "исчезновение автора — событие, которое начиная с Малларме без конца длится", можно было бы сказать, что это событие и не может быть завершено (в онтологическом смысле, по крайней мере). Не требует особых доказательств тот факт, что вся европейская культура в действительности основана на фетишизации автора как синонима аутентичности, и овладение этой идеей (идеей "смерти автора") массами было бы чревато разрушением института собственности, научных авторитетов, всей индустрии туризма, музеев и практики атрибутирования, художественной критики с созданным ею культом оригинала и т.д. Негативные последствия были бы неисчислимыми. Это как раз тот случай, когда "структуры не выходят на улицы". Однако здесь важно отметить, что для текстуальных практик концепции Барта, Фуко и других постструктуралистов имели весьма серьезные последствия. Такая постановка вопроса означала отказ от расшифровки, вычитывания в тексте некоего сакрального, окончательного смысла (который, в конечном счете, обычно присваивается автору), а также — легитимацию новых способов интерпретации — "чтения-письма", или текстуального анализа — и создания новых моделей коммуникации между автором (как автором подразумеваемым, присутствующим в тексте), текстом и Ч. в рамках нарратологии. Фуко удалось десубстанциализировать понятие Автора посредством сведения его к функции, к *одному из* способов интерпретации текста как закрепления за ним определенного смысла: "автор — это то, что позволяет объяснить как присутствие в произведении определенных событий, так и различные их трансформации, деформации и модификации (и это — через биографию автора, установление его индивидуальной перспективы, анализ его социальной принадлежности или классовой позиции, раскрытие его фундаментального проекта)". В предельно обобщенном и несколько схематизированном виде можно восстановить следующие основные этапы становления современной парадигмы интерпретации, рассматривая отношения *"автор — текст — реципиент"* в исторической перспективе. Роль автора как основного инвестора значения текста исследовалась традиционной ("школьной", начиная с романтизма) критикой: политический и социальный контекст создания произведения, биография автора и высказывания автора о своем произведении рассматривались как основание для реконструкции интенций автора, и, соответственно, в этой парадигме текст предположительно мог иметь некий аутентичный смысл. Кроме того, этому подходу была свойственна вульгарно социологическая вера в репрезентативность текста, т.е. способность отражать социальную реальность (ранняя марксистская критика) и некоторые убеждения автора, а также вера в существование некоей сквозной логики развития авторского "Я", в его самотождественность (пресловутая "красная нить", которая должна проходить через все творчество писателя). Изменяемость смысла в зависимости от контекста рецепции, изначальная гетерогенность и полифоничность текста, субъективность прочтения и отсутствие имманентного тексту смысла не входили в число допустимых различий этой парадигмы. В рамках типологии основных подходов к проблеме текстуальных стратегий, следовало бы заметить, что, если возвращение к авторским интенциям, как и к другим ценностям традиционной критики, выглядело бы сегодня непростительным анахронизмом, то спор между защитниками интенций Ч. и интенций текста все еще актуален. Именно в русле этого спора развивались в последние десятилетия основные концепции интерпретации текста. Множество различных теоретических подходов (герменевтика, рецептивная эстетика, критика читательских реакций, семиотические теории интерпретативного сотрудничества, вплоть до "ужасающе гомогенного архипелага деконструктивизма" (Эко) оказались объединены общим интересом к *текстуальным истокам* интерпретативного феномена. Иначе говоря, их интересуют не

1253

столько эмпирические данные индивидуального или коллективных актов чтения (изучаемых социологией восприятия), но скорее конструктивная (или деконструктивная) деятельность текста, представленная его интерпретатором — в той мере, в какой эта деятельность как таковая представлена, предписана и поддерживается линейной манифестацией текста. "Текст, текст и ничего, кроме текста", — так можно было бы сформулировать в двух словах кредо литературных теорий, вдохновленных ранним русским формализмом (В.Шкловский, Эйхенбаум и др.), американской "новой критикой" (Дж.Рэнсом, К.Берк, Р.Блэкмур, А.Тейт и др.) и французским структурализмом (К.Леви-Строс, А.-Ж.Греймас, Ц.Тодоров и т.д.). Невозможно представить здесь все то многообразие идей и методов, которые были предложены этими традициями, однако в целом можно было бы утверждать, что приоритет оставался за интенцией текста, его означающими структурами и способностью к порождению смысла. В рамках структуралистского подхода попытка принять во внимание роль реципиента выглядела бы как посягательство на существовавшую догму, согласно которой формальная структура текста должна анализироваться сама по себе и ради самой себя. Постепенно в процессе дискуссий об интерпретации этот структуралистский принцип трансформировался в позитивный тезис о том, что читательская реакция детерминирована прежде всего специфическими операциями текста. В то же время синтез структуралистской критики с психоанализом продемонстрировал, что в рамках этого подхода историчность восприятия отвергается самой универсальностью текстуальных процедур. В этом смысле структурализм все еще близок к традиционному пониманию процесса интерпретации как выявления заключенной в произведении абсолютной художественной ценности, в то время как, например, в рамках рецептивной эстетики, но также и социологии литературы произведение рассматри-

вается не как сама по себе существующая художественная ценность, а как компонент системы, в которой оно находится во взаимодействии с реципиентом. Вне потребления произведение обладает лишь потенциальным смыслом. В итоге произведение начинает рассматриваться как исторически открытое явление, ценность и смысл которого исторически подвижны, изменчивы, поддаются переосмыслению. Социология литературы 1960—1970-х представляла собой одну из возможных альтернатив структуралистской концепции текста и его отношений с Ч. Так, Л.Гольдман, рассматривая произведение в целостности коммуникативных процессов как на этапе создания, так и на этапе потребления, а также учитывая социальную детерминированность этих ситуаций, указал на значимость исследований контекста (при этом имеется в виду также и феномен коллективного сознания, включающего в себя идеологию). В целом же социология литературы исследует скорее социализированные интерпретации и не интересуется формальной структурой текста. Рецептивная эстетика и литературная семиотика (прагматика) 1970-х не только углубили представления о способах и процедурах анализа рецептивной ситуации, но и прояснили общую перспективу теории читательских ответов. Среди наиболее репрезентативных теоретиков этой парадигмы — В.Изер, М.Риффатер, Х.Р.Яусс, С.Фиш и др. Рецептивный подход заключается в том, что значение сообщения ставится в зависимость от интерпретативных предпочтений реципиента: даже наиболее простое сообщение, высказанное в процессе обыденного коммуникативного акта, опирается на восприятие адресата, и это восприятие некоторым образом детерминировано контекстом (при этом контекст может быть интертекстуальным, интратекстуальным и экстратекстуальным, а речь идет не только о рецепции литературных текстов, но также и любых других форм сообщений). "Странствующая точка зрения" (*Wandelnde Blickpunkt* — В.Изер) зависит как от индивидуально-психологических, так и от социально-исторических характеристик Ч. В выборе точки зрения Ч. свободен не полностью, ибо ее формирование определяется также и текстом, хотя "перспективы текста обладают только "характером инструкций", акцентирующих внимание и интерес Ч. на определенном содержании". В известной степени к этим направлениям примыкает и деконструктивизм, для которого текст выступает как "сложный букет неоформленных возможностей, стимулирующий интерпретативный дрейф своего читателя" (Эко). Примечательно то, что в предыдущие десятилетия в качестве текстов, способных обнажить намеренно и провокативно свою незавершенную сущность, рассматривались преимущественно художественные произведения (особенно те, которые принадлежат модернистской традиции), однако в настоящее время этим свойством наделяется практически любой вид текста. Семиотические теории интерпретативного сотрудничества (Эко, М.Корти и др.) рассматривают "текстуальную стратегию" как систему предписаний, адресованную Ч., образ и модель которого формируется текстом независимо от и задолго до эмпирического процесса чтения. Исследование диалектики отношений между автором и Ч., отправителем и получателем, нарратором и "наррататором" породило целую "толпу" семиотических или экстратекстуальных нарраторов, субъектов высказывания, фокализаторов, голосов, метанарраторов. Фактически каждый теоретик предлагал свою классификацию различных типов Ч., среди которых можно выделить, например, "метачитателя", "архичитателя".

1254

действительного, властного, когерентного, компетентного", "идеального", "образцового", "подразумеваемого", "программируемого", "виртуального", "реального", "сопротивляющегося" и даже Ч. "нулевой степени". Модификация, популяризация и критика этих подходов в 1980—1990-х, а также попытка перейти от образцового к "реальному" Ч., идентичность которого определяется в терминах класса, пола, этнической принадлежности, расы и других социальных и культурных категорий (в том числе речь идет и об изучении идеологий), были осуществлены феминизмом, "культурными исследованиями", а также различными теориями исторической рецепции кино и литературы. В рамках типологии рецептивных подходов, предложенной Дж.Стэйгер, рецептивные концепции, представленные работами Р.Барта, Эко, Каллера, Женетта, Риффатера, Фиша и Изера, представляют собой так называемый *textual-activated* подход, согласно которому текст устанавливает правила игры для Ч., который конституируется текстуальными конвенциями. Остальные теории могут быть условно подразделены на *context-activated* и *reader-activated* концепции, подчеркивающие либо активность Ч., либо акцентирующие роль исторического и теоретического контекста рецепции. Реконструкция развития различных интерпретативных подходов интересна, в первую очередь, тем, чтобы выяснить, насколько оригинальна ориентированная на Ч. критика. Американский семиотик Моррис в своих "Основах теории знака" (1938) обратил внимание на то, что обращение к роли интерпретатора было в высшей степени характерно для греческой и латинской риторик, для коммуникативной теории софистов, для Аристотеля, разумеется, для Августина, для которого знаки определяются тем фактом, что они порождают мысль в разуме воспринимающего. В некотором смысле вся история эстетики может быть сведена к истории теорий интерпретации и тому воздействию, которое произведение искусства оказывает на своего адресата. Можно, например, рассматривать в качестве рецептивных концепций "Поэтику" Аристотеля, средневековые учения о "правильной интерпретации" (начиная с Августина), герметические учения Ренессанса, ряд концепций искусства и прекрасного, разработанных в 18 в., эстетические идеи Канта и т.д. Современные исследователи обращают особое внимание на многообразие трактовок и глубокий интерес к рецептивной проблематике среди средневековых и ренессансных мыслителей. Так, средневековые интерпретаторы искали множественность смыслов, не

отказываясь от принципа тождественности (текст не может вызвать противоречивые интерпретации), в то время как символисты Ренессанса полагали идеальным такой текст, который допускает самые противоположные толкования. Принятие ренессансной модели породило противоречие, смысл которого в том, что герметико-символическое чтение нацелено на поиск в тексте: (1) бесконечности смыслов, запрограммированных автором; (2) или бесконечности смыслов, о которых автор не подозревал. Если принимается в целом второй подход, то это порождает новые проблемы: были ли эти непредвиденные смыслы выявлены благодаря тому, что текст сообщает нечто благодаря своей текстуальной связности и изначально заданной означающей системе; или вопреки ему, как результат вольных домыслов Ч., полагающегося на свой горизонт ожиданий. Более того, средневековые и ренессансные каббалисты утверждали, что Тора открыта бесконечным толкованиям, т.к. она может быть переписана столько раз, сколько угодно путем варьирования писмен, однако такая множественность прочтений (и написаний), определенно зависящая от инициативы Ч.я, была, тем не менее, запланирована ее божественным Автором. Иначе говоря, классические "теории рецепции" подготовили почву для современных дебатов, обозначив проблему интерпретации как попытку найти в тексте или то, что желал сказать автор, или то, что текст сообщает независимо от авторских намерений — в обоих случаях речь идет об "открытии" текста. Современный ракурс обсуждения тема Ч. впервые получила в работе американского литературоведа У.Бута, который, по существу, первым заговорил о "подразумеваемом авторе" (1961). Далее на протяжении последующих двух десятилетий можно было бы проследить параллельное развитие двух самостоятельных направлений исследований, каждое из которых до известного момента игнорировало существование другого, — *структурно-семиотическое* и *герменевтическое*. Показательно то, что этот параллелизм традиций в исследовании проблемы рецепции все еще в каком-то смысле сохраняется. *Неогерменевтическая* линия представлена немецкой школой "рецептивной эстетики" и, прежде всего, В.Изером, который начал с Бута и опирался также на других англосаксонских теоретиков нарративного анализа, однако выстроил свою концепцию на основе другой — немецкоязычной, в основном герменевтической традиции (Ингарден, Гадамер, Х.Р.Яусс). Из структуралистских авторов Изер обращается лишь к Мукаржовскому. Значительно позже Изер предпринимает попытку воссоединить обе линии, используя идеи Р.Якобсона, Ю.Лотмана, Хирша, Риффатера, ранние работы Эко. В литературной области В.Изер был, возможно, первым, кто обнаружил сближение между новой лингвистической перспективой и литературной теорией рецепции, посвятив этому вопросу, а точнее проблемам, поднятым Дж.Остином и Р.Серлем, целую главу в "Акте чтения". *Структурно-семиотическая* традиция заявила о себе в восьмом выпус-

1255

ке журнала "Коммуникации" ("Communications", 1966). В этом номере Р.Барт рассуждал о реальном авторе, который не может быть отождествлен с нарратором; Ц.Тодоров апеллировал к оппозиции "образ нарратора — образ автора" и раскапывал предшествующие теории "точки зрения" (Г.Джеймс, П.Лаббок и др.); Ж.Женетт начал разрабатывать свои категории *голоса* и *фокализации* (принявшие вид целостной концепции к 1972). Не без "помощи" М.Бахтина Крестева создает свою концепцию семанализа как модели "текстуального производства" (1970) и разрабатывает теорию интертекстуальности, затем появляются написанные в духе новых (постструктуралистских и деконструктивистских) веяний и посвященные фигуре Ч. работы М.Риффатера (теория архиччитателя, 1971), Е.Д.Хирша (1967), С.Чэтмэна (1978, концепция "подразумеваемого Ч."). В это же время Фуко задает тон новым исследованиям через проблематизацию роли авторской функции: проблема автора определялась им как *способ существования в дискурсе*, как поле концептуальной согласованности, как стилистическое единство, — что не могло не повлечь за собой предположения о том, что Ч. оказывается средством распознавания такого существования-в-дискурсе. В пост- и неструктуралистской семиотике 1960-х, которая отвечала интенции Пирса рассматривать семиотику как прагматическую теорию, проблема рецепции была осмыслена (или пере-осмыслена) как противостоящая: 1) структуралистской идее о независимости текстуального объекта от его интерпретаций; 2) жесткости формальных семантик, процветавших в англосаксонских академических кругах, с точки зрения которых значение терминов и высказываний должно изучаться независимо от контекста. Особое значение в этом контексте имеет концепция Эко, посвятившего этой проблеме немало работ, начиная с 1962 ("Открытое произведение") и продолжая работами 1990-х ("Пределы интерпретации", "Интерпретация и гиперинтерпретация", "Шесть прогулок в нарративных лесах"). Эко разрабатывал свою концепцию "образцового Ч." в духе наиболее влиятельной в тот период (начало 1960-х) структурно-семиотической парадигмы, соотнося некоторые результаты своего исследования с достижениями по модальной логике повествования (Т.ван Дейк) и с отдельными соображениями Вайнриха, не говоря уж об "идеальном Ч." Дж.Джойса ("страдающем идеальной бессонницей"). "Открытое произведение" и "Роль читателя" — ключевые работы Эко, первая из которых поставила вопрос об "открытости" текста для интерпретативных усилий Ч., а вторая — закрепила *status quo* в пользу того же Ч. Уже первая из этих книг была воспринята как интеллектуальная провокация, а Эко впоследствии пришлось взять на себя ответственность за эскалацию "открытости" и бесконечности интерпретации, ибо установленная им, казалось бы, четкая иерархия между автором и Ч. — доминанта авторского замысла, воплощенного в тексте, над восприятием Ч. — в конце концов оказалась

подвергнутой сомнению (даже если сам автор этого не желал). "Роль Ч." казалась особенно актуальной в ситуации, когда неприемлемость структуралистского подхода к тексту, а равно и "классического" герменевтического, стала очевидной для всех, и потребность в новой парадигме интерпретации буквально витала в воздухе (собственно говоря, раньше всех ее ощутили писатели, в том числе И.Калвино и Борхес). Эко неоднократно отмечал, что именно предпринятая им попытка проблематизировать Ч. более всего способствовала его расхождению со структуралистами. В 1967 в одном из интервью по поводу "Открытого произведения" К.Леви-Стросс сказал, что он не может принять эту перспективу, поскольку произведение искусства — "это объект, наделенный некоторыми свойствами, которые должны быть аналитически выделены, и это произведение может быть целиком определено на основе таких свойств. Когда Jakobson и я попытались осуществить структурный анализ сонета Бодлера, мы не подходили к нему как к "открытому произведению", в котором мы можем обнаружить все, что было в него заложено предыдущими эпохами; мы рассматривали его в качестве объекта, который, будучи однажды написанным, обладает известной (если не сказать кристальной) упругостью; мы должны были выявить эту его особенность". Тем более примечательно то, что с точки зрения Эко конца 1990-х, мнение К.Леви-Стросса, возможно, кажется более близким к истине рассуждающего о проблеме гиперинтерпретации. Эко еще раньше писал, что подчеркивая роль интерпретатора, он и мысли не допускал о том, что "открытое произведение" — это нечто, что может быть наполнено любым содержанием по воле его эмпирических Ч., независимо или невзирая на свойства текстуальных объектов. Напротив, художественный текст включает в себя, помимо его основных подлежащих анализу свойств, определенные структурные механизмы, которые детерминируют интерпретативные стратегии. Эко, но также Изер, Риффатерр, Яусс и другие теоретики, обосновавшие роль Ч., сознательно не разделяют ни идеологию, ни теоретические взгляды психоаналитических, феминистских и социологических теорий Ч., а также концепции исторической рецепции визуального или литературного текста, демонстрируя свою почти абсолютную индифферентность к социополитическому контексту восприятия и в этом смысле — к "реальному" Ч. Проблема "образцового", "абстрактного", "идеального" Ч. в семиотике и текстуальном анализе в целом противостоит, или, точнее, предшествует идее читательской аудитории как

1256

разнородной, гетерогенной, всегда конкретной и незамкнутой группе людей, границы и постоянная характеристика которой не существуют. В каком-то смысле категория "реального Ч." кажется более проблематичной (нежели, например, понятие "идеального Ч."), ибо в конечном счете мы оказываемся в порочном круге гносеологических категорий и в любом случае имеем дело с абстракциями большей или меньшей степени. В интересующем нас случае реальность "образцового Ч." задается текстом, но отнюдь не классовыми, политическими, этническими, сексуальными, антропологическими и другими признаками идентификации. Здесь Ч. напоминает, скорее, компьютер, способный обнаружить в своей памяти и соединить в безграничном гипертексте весь текстуальный универсум (и потому он — *образцовый Ч. par excellence*). Его единственной связью с миром является культурная традиция, а единственной жизненной функцией — функция интерпретации. Кстати, "идеальный Ч." или зритель может быть понят так же, как категория историческая: каждый текст, программирующий своего интерпретатора, предполагает наличие у реципиента определенной текстуальной компетенции и общность контекста коммуникации. Именно апелляция к исторически конкретным событиям или фактам иногда обеспечивает когерентность воспринимаемого текста. В конечном счете, останавливаясь именно на этой категории из всего множества существующих концептов, Эко и другие теоретики, исповедующие близкую точку зрения, используют понятие "образцового Ч." не для выяснения множества его реакций на художественное творение (что, напротив, акцентируется в понятии *имплицитный Ч.* В.Изера), а для обретения *реальности* текста, для защиты текста от множества интерпретативных решений. *Подразумеваемый Ч.* Изера, напротив, призван раскрыть потенциальную множественность значений текста. Работая с "сырым" материалом, каковым представляется написанный, но не прочитанный и, следовательно, не существующий еще текст, Ч. вправе делать умозаключения, которые способствуют раскрытию множественных связей и референций произведения. Можно, таким образом, сделать вывод о том, что провозглашенный некоторыми теоретиками "фундаментальный сдвиг в парадигме литературоведения" (Х.Р.Яусс), на самом деле отражал общее изменение интерпретативной парадигмы в целом, даже если это изменение являлось не столько недавним изобретением, сколько сложным переплетением различных подходов, вызревавших долгое время в эстетических и семиотических теориях, и которые, условно говоря, могут называться теориями рецепции, если согласиться с тем, что теория рецепции может быть понята шире, чем конкретное эстетическое направление: речь идет о специфически общем для со-временной гуманитаристики внимании к роли реципиента в процессе восприятия, интерпретации и в конечном счете *со-творения текста*.

А.Р. Усманова

ЧТЕНИЕ — совокупность практик, методик и процедур работы с текстом.

ЧТЕНИЕ — совокупность практик, методик и процедур работы с текстом. Возникает вместе с появлением

письменности, письма как формы фиксации выражаемых в языке содержаний, знаковой системы коммуникации людей, отделенной от ситуации "здесь-и-сейчас" взаимодействия. Изначально конституируется как стратегии перевода письма в устную речь, с одной стороны, как его буквальное озвучивание, а с другой — как истолкование закреплённого в нем инвариантного (надвременного и надпространственного) содержания в конкретных прагматических ситуациях востребованности этих содержаний. На первых этапах своего становления — это, как правило, элитарные и эзотерические практики, выделенная и специфицированная в раннетрадиционных обществах функция, закрепляемая как особый тип деятельности за фиксированными социальными категориями людей (жрецы, писцы), выступавших своеобразными медиумами (а то и "трикстерами"), вводящих тексты в надвременные (как правило, ритуальные) системы взаимодействия людей, поддерживавших сложно-составные деятельностно-знаковые практики-посредники, т.е. практики, которые всегда между (различными структурами, профанным и сакральным, жизнью и смертью). Исходными основными сферами применения Ч. являлись: 1) сфера хозяйственной деятельности в аспекте учета и контроля, в которой текст и его буквальное Ч. закрепляли и выражали в той или иной степени сакрализованную систему властных отношений господства и подчинения через артикуляцию накладываемых на социальных агентов прав и обязательств; 2) сфера литературы, предполагавшая обязательное озвучивание (как подлинного бытия) текста в разной мере ритуализированных пространствах; 3) сфера религии, сакрального, закрепляющая себя в том числе и в "священных текстах", предполагающих: а) свое избирательное озвучивание в культовых практиках как их смыслоконституирующий компонент, связывающий мирское с трансцендентным, с одной стороны, б) и вновь письменно фиксируемое обнаружение ("вычитывание") — истолкование ранее потаенных в них смыслов-ключей, оформляемых как комментарии к этим текстам ("комментарии" фрагментируют и процессуально проясняют подлежащее озвучиванию) — с другой. Уже в этом качестве Ч. выступало организационно-упорядочивающим началом культуры, центрируемой вокруг главного (в тенденции — единственного) культуро-конституирующего текста. В этой ретроспективе тексты литературы и искусства

1257

(фиксирующие прежде всего мифо-эпико-религиозные содержания) стремились к оформлению по образцу, по канону, внутри которого творец лишь с высшего благословения выговаривал вложенное (открывшееся в избранничестве) в него. Аналогично хозяйственные тексты не являлись простой бухгалтерией, а закрепляли собой осуществление "предустановленного порядка", санкционировали-обосновывали (освящали) действия по его поддержанию. Отсюда мистифицированное отношение в традиционных культурах к написанному и озвучиваемому с написанного слову (как наделяемому собственным онтологическим бытием, занимающим свое место в порядке мира). Таким образом, Ч. изначально выступало как особая трансляционно-истолковательская практика и как "инструментальный" компонент более широких ритуально-речевых (имеющих тем самым прямые следствия для деятельности — поведения) практик, но и как культурообразующая практика в качестве оборотной стороны письма, возникновение которого есть один из показателей перехода от варварства к цивилизации. Принципиальное значение и далеко идущие для переинтерпретации практик, методик и процедур Ч. последствия имело возникновение фонетических систем письменности, создание буквенных алфавитов, зная которые стало в принципе (потенциально) возможным прочесть любой текст, даже не зная и не понимая значений образующих его единиц (слов). Во-первых, упрощение систем письма в фонетически организованной письменности в тенденции максимально расширяет круг читателей, накладывая ограничения лишь по линии владения-невладения техниками Ч. (зачастую даже автономно от владения-невладения техниками письма). Революционизирующую роль в этом отношении сыграли становление систем массового образования, начиная с овладения элементарной грамотностью, с одной стороны, и развитие технико-технологических средств тиражирования текстов (позволившее решить проблему их доступности, массовизации и содержательной плюрализации, обеспечивших возможность выбора текстов для Ч.) — с другой. Во-вторых, была задана тенденция к постепенному вытеснению обязательного посредничества между письменным текстом и его адресатом. Посредник (медиум, "трикстер") стал либо локализоваться в особых позициях, конституированных по принципу компетентности (позволяющей читать иначе, чем все остальные) и авторитетности (стоит или не стоит принимать во внимание его прочтения), либо сливаться с самим читателем (что было манифестировано прежде всего в протестантском тезисе об отсутствии необходимости в посредничестве в общении человека и Бога). Функции посредника берет на себя, по сути, сам читаемый текст. В-третьих, была намечена тенденция к обмирщению, к де-секуляризации процедур Ч. и письма, в которых стало возможным и необходимым тренироваться (совершая ошибки) для овладения их техниками, с одной стороны, и которые стали встраиваться в профессиональные и иные прагматически-утилитарно ориентированные практики (деятельности) как их искусственно-средствовый инструментальный компонент (фиксация, селекция, хранение, передача), с другой. Эта десакрализация слова достигает своего апогея в Новое время с формированием многообразия специализированных знаниевых дискурсов, зачастую никак не связанных между собой (профессиональный дискурс в традиционном обществе не мог быть сформирован, а его тексты не могли быть прочитаны вне связи с культурообразующим текстом-мифом). Точно так же сакрально-ритуализированные практики посвящения в эзотерически-мистические знаниевые системы заменяются воспитательно-образовательными

технологиями, где отбор во многом задается через способность-неспособность прочесть данный тип текста. Методологически этот посыл был оформлен как тезис о независимости содержаний как проясненно-го рационального мышления, так и данных (фактов) процессуально организованного опыта от средств и форм его выражения (истина независима от своего языкового оформления, другое дело, что последнее может быть более или менее прозрачным по отношению к ней). В-четвертых, применительно, как правило, к текстам литературы и искусства (хотя изначально это касалось почти исключительно религиозных текстов) возникла проблематика их адекватного прочтения-интерпретации не в плане репрезентирования ими реальности (тематика, монополизированная профессиональными и особенно научными дискурсами), а в плане выявления в Ч. смыслов, вложенных в художественное произведение автором, т. е. их подлинного понимания. Тем самым первый проект герменевтики Шлейермахера формулировался во многом именно как разработка методик и процедур Ч. С этой "точки" можно начинать вести отсчет становлению проблематики Ч. и письма (в их соотношении с языком) как собственно предметности философской и научной методологической рефлексии в западноевропейской традиции, окончательно оформившейся в качестве таковой лишь в последней четверти 19 в. Дополнительный импульс исследованию данной проблематики придала социология (прежде всего культур-социология), предложившая трактовку Ч. как специфической формы языкового общения людей, опосредованного текстами, как особой социокультурной практики. При этом, если философия сосредоточилась прежде всего на исследовании языка и письма как семиотической системы (с возникновением семиотики), то социология поместила в фокус своего внимания именно специфически

1258

интерпретированную проблематику Ч. В рамках коммуникативистски ориентированной социологии последнее рассматривалось как спецификация общей модифицированной схемы коммуникации, берущей свое начало от работ Jakobson. Здесь речь шла об условиях адекватности замыслу адресанта восприятия смысла (передаваемого по определенному каналу в контексте той или иной ситуации сообщения) адресатом. Основная цель акта коммуникации виделась при этом не в обращении адресата к самому сообщению как таковому, а в тех реакциях, которые оно должно было вызвать (по замыслу) в поведении читателя. Тогда основные задачи организации Ч. определялись как техническое обеспечение снятия "шумов", могущих исказить требуемое воздействие данного сообщения на поведение через как невосприятие предлагаемого смысла, так и через возможности его множественных интерпретаций, выходящих за допустимые с точки зрения адресанта (он же — манипулятор) границы. По аналогичному сценарию строились стратегии обучения техникам Ч. в рамках контролируемых (субъектами, институтами) социализационных программ, но с возможным акцентом на Ч. как на практиках, способных (через выработку собственной позиции, личностного отношения и т.д.) блокировать навязываемый автоматизм социального поведения. Оба эти аспекта нашли отражение в современных исследованиях средств массовой коммуникации (усиленные анализом проблематики соотношения стратегий Ч. и аудиовизуальных методов работы с информацией и упаковки культурных содержаний). Но в этом случае проблематика начинает выходить как за рамки социологии, так и Ч. в собственном смысле слова. Иной тематизм в понимании Ч. был предложен в социологии литературы, где оно трактуется как один из основных видов культурной активности, связанный прежде всего с освоением произведений (текстов) художественной литературы. Кроме внешне-количественного социологического описания Ч. здесь была разработана модель традиционного понимания Ч. как взаимодействия между целостно-замкнутым произведением, за которым проступает фигура автора, и читателем. При этом имена авторов несут в себе институционально зафиксированную знаково-символическую нагрузку, указывают на определенные художественные направления, методы, стили и т. д., отсылают к означаемым иерархией их произведений-образцов смысла, которые, "правильно" читая (в процессе Ч.), обнаруживает контрагент автора — читатель. В собственно социологическом анализе интерпретационно-смысловая сторона Ч. как бы гипотетически постулируется (в этом смысле — подразумевается, учитывается), но не является собственно предметом рассмотрения, подменяется заимствуемыми из иных культурных практик (литературной критики, литературоведения и т. д.) шкалами оценок и системами образцов-эталонов, упорядочивающих процессы и задающих (ставящих) рамки для интерпретации того или иного читательского поведения. В фокусе же изучения оказываются по сути отсылающие друг к другу системы означений, маркирующие (через имена и названия, дополняемые количественными замерами выборов-предпочтений) культурное пространство и позволяющие типологизировать манифестирующих свое отношение к тем или иным знакам (именам, названиям, темам, сюжетам, жанрам и т. д.) индивидов как читателей. Дополнительно может быть сформулирована задача дифференциации Ч. как деятельности по поддержанию статуса, престижа, стиля жизни того или иного социального агента (где Ч. есть не более чем функциональная атрибуция — "был", "видел", "в курсе", "имею", "знаю" и т. д., или — "от противного" — "стыдно не знать" и т. д.) и Ч. как собственно культурной практики, направленной на обнаружение смыслов. В культур-социологии акцент в анализе Ч. переносится на его культурно-субъекто-образующие параметры (особенно в текстовых и коммуникативных подходах понимания самой культуры). Само понятие Ч. при этом универсализируется, трактуется как одна из основных культурных трансляционно-трансмутационных практик, позволяющая овладеть знаково закрепленными (данными в текстах и сообщениях), отделенными от непосредственных

ситуаций социального взаимодействия "здесь-и-сейчас", но выполняющими по отношению к ним программно-моделирующие функции, с инвариантными содержаниями. Здесь содержатся возможности как редукции Ч. к совокупности технологий работы со знаками, так и его трактовки как порождающего интерпретации механизма, а тем самым и его понимания как смыслообразующих практик. Согласно последней точке зрения, читать — значит выявлять (и порождать) смыслы, запускать автокоммуникацию, а схватывание смыслов есть конкретизирующее по отношению к человеческой индивидуальности действие. Смена типов коммуникации, языковых практик, технологий работы с информацией, стратегий Ч. и письма универсализируется в ряде куль-тур-социологических дискурсов до "системо-социо-культурно-порождающих" событий европейской истории. Близких взглядов придерживаются и теоретики информационного общества. В этом смысле говорят о третьей ("невидимой") революции (наряду с артикулированными экономической и социально-политической революциями). В этом же отношении интерес представляет концепция "галактики Гутенберга" Мак-Люэна, в которой изобретение наборного шрифта И.Гутенбергом в 15 в. рассматривается как импульс, породивший "культуру зрения", которая по сути есть "культура Ч.", гос-

1259

подствовавшая вплоть до электронной эпохи , т. е. до 1960-х. Тем не менее закрепление термина "Ч." как обозначающего универсальный культурный механизм в европейской культуре оказалось связано не с социологическими анализами, а с переосмыслением рефлексии над языком и письмом, осуществленной в структуралистски ориентированной лингвистике (начиная с Соссюра), в семиотике (начиная с Пирса), в философии языка в традиции аналитической философии (начиная с Витгенштейна), в литературоведении и литературной критике (начиная с "новой критики"). В фокусе обсуждения оказались оппозиции языка и реальности, речи и языка, речи и письма, письма и Ч. и поиск путей их преодоления. Наиболее целостно и детально эта проблематика была разработана прежде всего внутри различных вариантов французского структурализма и постструктурализма (Деррида, Р.Барт, Лиотар, Батай, Бодрийяр, Делез, Гваттари, Фуко, Гольдман, Бурдье и др.) и близких им американских версиях (Джеймисон, П. де Ман, Дж. Х. Миллер, Х. Блум и др.). Ряд близких идей, частично развиваемых в данной традиции, был сформулирован М.М. Бахтиным. Одним из основных результатов усилий этого круга авторов и явилась синтетическая концепция письма-Ч. (или Ч.-письма), фундируемая всем комплексом постструктуралистских построений, с одной стороны, и сама провоцирующая постмодернистский характер возможных дискурсов, с другой. Исходным для ее понимания является трактовка реальности мира как по преимуществу и главным образом оформляемой языком и в языке знаковой реальности, выражаемой как совокупность текстов, интертекст, гипертекст, ризомы текстов. Соответственно и человеческое сознание повествовательно по своей природе и обнаруживаемо по преимуществу и главным образом как текстовые нарративы. Мир, следовательно, открывается человеку в виде историй-рассказов о нем. Текст же приобретает смысловое единство не в своем происхождении, а в своем предназначении. Смыслы порождаются в процессе обезличенного функционирования текста, его становлении, производстве, деконструкции, интерпретации в соучаствующих актах Ч. и письма как иницирующих игру означающих, как порождающих практики означивания, но не выражающих означаемое, а отсылающих к другим означающим, к их бесконечному ряду, очерчиваемому "горизонтом" языка (письма). Тем самым постструктурализм исходит из разработанной в структурной лингвистике концепции немотивированности означающего, его произвольности по отношению к означаемому, с которым у него нет в действительности никакой "естественной связи". Соответственно формулируется несколько исходных теоретико-методологических установок концепции: 1) противопоставление замкнутости, завершенности, отграниченности, классифицированности произведения принципиальной незамкнутости, незавершенности, открытости, неквалифицируемости извне текста (тезис о "смерти произведения"); 2) отрицание единственности изначально заложенного в тексте смысла (что постулировалось по отношению к произведению), а соответственно и возможности единственно правильного его прочтения (тезис о децентрированности текста, потере им "трансцендентального означающего"; "центр" везде, текст можно читать с любого места); 3) отрицание наличия вообще какого-либо смысла в тексте вне практик работы с ним, т. е. вне процедур Ч. и письма, деконструкции и интерпретации, которые только и порождают смыслы; при этом текст, допуская любые прочтения, остается принципиально избыточным к каждому из них (принцип неразрешимости текста; смысл нельзя "снять" в гегелевском смысле слова, Ч. рано или поздно заводит в смысловой тупик, логически неразрешимый, но отсылающий к другому смыслу — такому же тупику), а любое прочтение по определению неверно (так как допустимо всегда и иное Ч.; принцип дополнения-дополнительности, отрицающий само представление о возможности полного и исчерпывающего наличия); 4) утверждение того, что смысл не может быть обнаружен в тексте, а может быть туда только вложен, так как в тексте нет и не может быть никакого объективного смысла как воспроизведения внешней реальности (текст не имеет референтов вовне себя, он нереференциален); проблема поиска референтов (точнее, Ч., "следов" как обозначений "отсутствия наличия" референтов как априорно записанного в тексте) перекладывается на читателей, в многообразии интерпретации которых порождается множество смыслов, что делает сам вопрос о референтах текста бессмысленным; 5) утверждение невозможности насильственного овладения текстом, попытка которого каждый раз повторяется при проведении над ним

аналитических операций, пытающихся подчинить текст господствующим стереотипам; основанием работы с текстом является "желание" ("историческое бессознательное" у Фуко); в свою очередь, текст сам является "машиной производства желаний"; в этом ключе интерес представляет различие Р.Бартом текстов-удовольствий и текстов-наслаждений, требующих и одновременно стимулирующих разные читательские стратегии, ориентированные на "потребление" (первый случай) и "производство" (второй случай) читаемых текстов (аналогично в американской традиции различаются "наивный" и "сознательный" читатели); 6) обоснование того, что как нет произведения в качестве сообщения автора, означающего его замысел, так нет и самого автора как порождающего смыслы текста (тезис о "смерти автора"); соответственно, зада-

1260

ние тексту некоего смыслового единства — удел читателя (тем самым основные фигуранты текстовых практик — анонимный скриптор ("пишущий") и безличный некто ("читающий")). Соответственно в перспективе Ч.-письма (письма-Ч.) общество перестает быть "прежде всего средой обмена, где самое главное — циркулировать и заставлять циркулировать, скорее, оно представляет собой записывающее устройство, для которого основное — метить и быть помеченным" (Делез и Гваттари). Тем самым социальная реальность в постструктуралистско-постмодернистской социологии может быть осмыслена как квазизнаковая, как заговорившая реальность. В этом отношении социологические дискурсы реализуют еще установку М.М.Бахтина, призывавшего трактовать человеческий поступок как "потенциальный текст", который только и может быть понят как поступок, а не физическое действие "в диалогическом контексте своего времени (как реплика, как смысловая позиция, как система мотивов)". В этом же ключе Бурдье говорит о пространстве-полях постоянно переструктурирующихся символических различий на основе символических капиталов и сформированных габитусов, перераспределяющих "власть" внутри этих полей. В этом же ключе Бауман трактует саму возможность социологии в постмодернистскую эпоху как возможность необходимого комментария к повседневным практикам означивания. (Ср. тезис о познании мира только в форме "литературного дискурса" Лиотара и Джеймисона). В позитивной формулировке этот тезис звучит как необходимость вступать в игру означающих, в процесс письма, тем самым постоянно иницируя Ч. Таким образом и под углом зрения социологии практики письма-Ч. (Ч.-письма) универсализируются (в своей нераздельности) до социо-культуро-конституирующих. Следовательно, в постструктуралистско-постмодернистской перспективе вне стратегий Ч. (как и письма) нет никаких оснований говорить о какой-либо иной реальности, кроме как о реальности процессуальности Ч.-письма (письма-Ч.). Более того, Ч. творит самого читателя (Эко). Другое дело, что в конкретных стратегиях поддержания этой процессуальности происходит (согласно Фуко) перераспределение знания-власти, стремящегося к собственной институционализации, переструктурирование проблемных смысловых полей, конституированных к данному времени различными дискурсивными практиками, вплоть до "эпистемических разрывов" с предшествующим знанием-властью, что заставляет как бы заново конституировать для себя предметы (тексты) своих интерпретаций, основываясь на новых способах различения, возникающих из иных реконструкций "архива знания". Тем самым стратегии Ч. (и письма) оказываются не только "репрезентантами" реальности, но и "средствами" организации социума, коль скоро они сами пронизаны "властью", т. е. "множественностью силовых отношений" ["воля к знанию", реализуемая в Ч. (и письме), есть одновременно "воля к власти"]. Единственное средство оппонирования власти-знанию — глобальная ревизия стереотипов "наивного читателя", ведь любое повествование не только обеспечивает через интерпретации доступ в мир, но и скрывает и искажает его. (См. также **Текст, Интертекстуальность, Означивание, Ризома, "Смерть Автора", "Смерть субъекта".**)

В.Л. Абушенко

"ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?" ("Qu'est-ce que la philosophie?", Les Editions de Minuit, 1991) — книга Делеза и Гваттари.

"ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?" ("Qu'est-ce que la philosophie?", Les Editions de Minuit, 1991) — книга Делеза и Гваттари. По мысли авторов, обозначенной во Введении, "что такое философия" — это такой вопрос, который "задают, скрывая беспокойство, ближе к полуночи, когда больше спрашивать уже не о чем. [...] Мы и раньше все время его ставили, и у нас был на него неизменный ответ: философия — это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты". Концепты, по мысли авторов, нуждаются в концептуальных персонажах, которые способствуют их определению. По мысли Кожева, именно греки окончательно зафиксировали смерть Мудреца и заменили его философами, *друзьями* мудрости, которые ищут ее, но формально ею не обладают. Философ — тот, кто "изобрел концепты и начал мыслить ими". Согласно Делезу и Гваттари, в философии под "другом" понимается нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта. *Друг* оказался соотнесен уже не с иным человеком, а с неким Существом, Объектностью, Целостностью. Как отмечают Делез и Гваттари, существует особенность, благодаря которой философия представляется явлением древнегреческих городов-полисов: в них сформировались общества друзей или равных, между которыми и внутри каждого из них стимулировались отношения соперничества. "Соперничество свободных людей, атлетизм, возведенный в общий принцип", совмещенные с "дружеством", призванным "примирять

целостность сущности с соперничеством", оказываются предпосылками мысли как таковой. И не только в античных полисах, как отмечал Бланшо. По мысли Делеза и Гваттари, философия — не просто искусство формировать, изобретать или же изготавливать концепты, ибо концепты — это не обязательно формы, находки или продукты. Философия — дисциплина, состоящая в *творчестве* концептов. "Творить все новые концепты — таков предмет философии". Искусство философа сообщает существование также и умственным сущностям, а философские концепты тоже суть "sensibilia". Согласно рассуждениям

1261

Ницше, философы должны не просто принимать данные им концепты, чтобы чистить их и наводить на них лоск; следует прежде всего самим их производить, творить, утверждать и убеждать людей ими пользоваться. До сих пор, в общем и целом, каждый доверял своим концептам, словно это волшебное приданое, полученное из столь же волшебного мира, — но такую доверчивость следует заменить недоверчивостью, и философ особенно должен не доверять именно концептам, коль скоро он не сам их сотворил (об этом хорошо знал Платон, хотя и учил противоположному...). Платон говорил, что следует созерцать Идеи, но сперва он должен был сам создать *концепт* Идеи. Чего стоит философ, по мысли Ницше, если о нем можно сказать: он не создал ни одного концепта, он не создал сам своих концептов? По Делезу и Гваттари, философия не есть ни созерцание, ни рефлексия, ни коммуникация. Философия — не созерцание, т.к. созерцания суть сами же вещи, рассматриваемые в ходе творения соответствующих концептов. Философия — не рефлексия, т.к. никому не нужна философия, чтобы о чем-то размышлять; объявляя философию искусством размышления, ее скорее умаляют, чем возвышают, ибо чистые математики вовсе не дожидались философии, чтобы размышлять о математике, как и художники — о живописи или музыке. Философия не обретает окончательного прибежища и в коммуникации, которая потенциально работает только с мнениями, дабы сотворить в итоге "консенсус", а не концепт. Созерцание, рефлексия и коммуникация — это не дисциплины, а машины, с помощью которых в любых дисциплинах образуются Универсалии. Универсалии созерцания, а затем Универсалии рефлексии, — таковы две иллюзии, через которые уже прошла философия в своих мечтах о господстве над другими дисциплинами (объективный идеализм и субъективный идеализм), и ей доставит ничуть не больше чести, если она начнет отыгрываться Универсалиями коммуникации, долженствующими-де доставить нам правила для воображаемого господства над рынком и масс-медиа (интерсубъективный идеализм). Первейший принцип философии состоит в том, что Универсалии ничего не объясняют, они сами подлежат объяснению. *Определение философии как познания посредством чистых концептов*, по мысли Делеза и Гваттари, можно считать *окончательным*. Не следует противопоставлять друг другу познание посредством концептов и посредством конструирования концептов в возможном опыте (или интуиции). Ибо, согласно вердикту Ницше, вы ничего не познаете с помощью концептов, если сначала сами их не сотворите, т.е. не сконструируете их в свойственной каждому из них интуиции. Исключительное право на создание концептов обеспечивает философии особую функцию, но не дает ей никакого преимущества, никакой привилегии. Согласно Делезу и Гваттари, философы до сих пор недостаточно занимались природой концепта как философской реальности. Они предпочитали рассматривать его как уже данное знание или представление, выводимое из способностей, позволяющих его формировать (абстракция или обобщение) или же им пользоваться (суждение). Но концепт не дается заранее, он творится, должен быть сотворен; он не формируем, а полагается сам в себе (самополагание); самое субъективное в нем оказывается и самым объективным. Наибольшее внимание концепту как философской реальности уделяли, согласно Делезу и Гваттари, посткантианцы, особенно Шеллинг и Гегель. Гегель дает концепту мощное определение через Фигуры творчества и Моменты его самополагания: фигуры стали принадлежностями концепта, т.к. они образуют тот его аспект, в котором он творится сознанием и в сознании, через преемственность умов, тогда как моменты образуют другой аспект, в котором концепт сам себя полагает и объединяет разные умы в абсолюте Самости. Гегель показал, что концепт не имеет ничего общего с общей или абстрактной идеей, а равно и с несотворенной Мудростью, которая не зависела бы от самой философии. Посткантианцы вращались в кругу универсальной энциклопедии концепта, связывающей его творчество с чистой субъективностью, вместо того, чтобы заняться делом более скромным — педагогикой концепта, анализирующей условия творчества как факторы моментов, остающихся единичными. Как отмечают Делез и Гваттари, если три этапа развития концепта суть энциклопедия, педагогика и профессионально-коммерческая подготовка, то лишь второй из них может не дать нам с вершин первого низвергнуться в провал третьего — в этот абсолютный провал мысли. В первом разделе "Философия" авторы утверждают, что не существует простых концептов. В концепте всегда есть составляющие, которыми он и определяется, в нем имеется шифр. Концепт — это множественность, хотя не всякая множественность концептуальна. Не бывает концепта с одной лишь составляющей: даже в первичном концепте, которым "начинается" философия, уже есть несколько составляющих. Декарт, Гегель, Фейербах не только не начинают с одного и того же концепта, но даже и концепты начала у них неодинаковые. У разных авторов, от Платона до Бергсона, встречается мысль, что суть концепта в членении, разбивке и сечении. Он представляет собой целое, т.к. тотализирует свои составляющие, однако это фрагментарное целое. Каждый концепт отсылает к некоторой проблеме, к проблемам, без которых он не имел бы смысла и которые могут быть выделены или поняты лишь по мере их разрешения; в данном случае это проблема множественности субъектов,

их взаимоотношений, их взаимопредставления. В философии концепты творятся лишь в зависимости от проблем, которые представляются нам дурно увиденными или дурно поставленными (педагогика концепта). По Делезу и Гваттари, "мы рассматриваем некоторое поле опыта, взятое как реальный мир, не по отношению к некоторому "я", а по отношению к простому "наличеству". В некоторый момент наличествует тихо и спокойно пребывающий мир. И вдруг возникает испуганное лицо, которое смотрит куда-то наружу, за пределы этого поля": здесь Другой предстает не как субъект или объект, а совсем иначе — как возможный мир, как возможность некоего пугающего мира. Другой — это возможный мир, каким он существует в выражающем его лице, каким он осуществляется в придающей ему реальность речи; он является концептом из трех неразделимых составляющих — возможный мир, существующее лицо и реальный язык, т.е. речь. По Делезу и Гваттари, у всех концептов есть история, у каждого концепта есть становление, которое касается уже его отношений с другими концептами, располагающимися в одном плане с ним. Концепту требуется не просто проблема, ради которой он реорганизуется или заменяет прежние концепты, но целый перекресток проблем, где он соединяется с другими, сосуществующими концептами. В случае с концептом Другого как выражения возможного мира в перцептивном поле необходимо по-новому рассмотреть составляющие самого этого поля: не будучи более ни субъектом перцептивного поля, ни объектом в этом поле, Другой становится условием, при котором перераспределяются друг относительно друга не только субъект и объект, но также фигура и фон, окраины и центр, движение и ориентир, транзитивное и субстанциальное, длина и глубина... Другой, согласно Делезу и Гваттари, всегда воспринимается как некто иной, но в своем концепте он является предпосылкой всякого восприятия, как иных, так и нас самих. Таким образом, находясь в том или ином доступном определению плане, можно как бы по мосту переходить от концепта к концепту: создание концепта Другого с такими-то и такими-то составляющими влечет за собой создание нового концепта перцептивного пространства, для которого придется определять другие составляющие. Во-первых, каждый концепт отсылает к другим концептам — не только в своей истории, но и в своем становлении и в своих нынешних соединениях; концепты бесконечно множатся и хоть и со-творяются, но не из ничего. Во-вторых, для концепта характерно то, что составляющие делаются в нем неразделимыми; каждая отличная от других составляющая частично перекрывается какой-то другой, имеет с нею зону соседства, порог неразличимости. В-третьих, каждый концепт должен, следовательно, рассматриваться как точка совпадения, сгущения и скопления своих составляющих. В этом смысле каждая составляющая... должна пониматься не как общее или частное, а просто как чисто единичное — "такой-то" возможный мир, "такое-то" лицо, "такие-то" слова. Концепт, по Делезу и Гваттари, нетелесен, хотя он воплощается или осуществляется в телах; он принципиально не совпадает с тем состоянием вещей, в котором осуществляется. Концепт — это событие, а не сущность и не вещь. Он есть некое чистое Событие, некая энтотэ, некая целостность — например, событие Другого или событие лица (когда лицо само берется как концепт). Концепт недискурсивен, и философия не является дискурсивным образованием, т.к. не выстраивает ряда пропозиций. Концепт — это ни в коем случае не пропозиция, он не пропозиционален, а пропозиция никогда не бывает интенционалом. Пропозиции определяются своей референцией, а референция затрагивает не Событие, но отношение с состоянием вещей или тел, а также предпосылки этого отношения. Концепты свободно вступают в отношения недискурсивной переклички — либо потому, что составляющие одного из них сами становятся концептами, имеющими другие, опять-таки разнородные составляющие, либо потому, что между концептами ни на одном уровне нет никакой иерархической разницы. Не будет ошибкой считать, согласно Делезу и Гваттари, что философия постоянно находится в состоянии отклонения или дигрессивности. Философия говорит фразами, но из фраз, вообще говоря, не всегда извлекаются пропозиции. По мысли Делеза и Гваттари, из фраз или их эквивалента философия добывает концепты (не совпадающие с общими или абстрактными идеями), тогда как наука — проспекты (пропозиции, не совпадающие с суждениями), а искусство — перцепты и аффекты (также не совпадающие с восприятиями или чувствами). К примеру, картезианское *cogito*, декартовское "Я"; это один из концептов "я". У этого концепта три составляющих — "сомневаться", "мыслить", "быть" (отсюда не следует, что всякий концепт троичен). Целостное высказывание, образуемое этим концептом как множественностью, таково: я мыслю, "следовательно" я существую; или в более полном виде — я, сомневающийся, мыслю, существую, я существую как мыслящая вещь. Таково постоянно возобновляемое событие мысли, каким видит его Декарт. Концепт сгущается в точке Я, которая проходит сквозь все составляющие и в которой совпадают Я' — "сомневаться". Я' — "мыслить". Я' — "существовать". Составляющие, т.е. интенсивные ординаты, отмечают Делез и Гваттари, располагаются в зонах соседства или неразличимости, делающих возможным их взаимопереход и образующих их неразделимость: первая такая зона находится между "сомневаться" и "мыслить" (я, со-

мневающийся, не могу сомневаться в том, что мыслю); вторая — между "мыслить" и "существовать" (чтобы мыслить, нужно существовать). То же самое относится и к модусам мышления — ощущать, воображать, составлять понятия. То же и в отношении типов существования (существа), вещного или субстанциального —

бесконечное существо, конечное мыслящее существо, протяженное существо. Примечательно, что в последнем случае концепт "я" сохраняет за собой лишь вторую фазу существа и оставляет в стороне прочие части вариации. И это как раз является знаком того, что концепт как фрагментарная целостность замкнут формулой "я существую как мыслящая вещь": другие фазы существа доступны только через посредство мостов-перекрестков, ведущих к другим концептам. Когда задают вопрос "Были ли у *cogito* предшественники?", то имеется в виду вот что: существуют ли концепты, подписанные именами прежних философов, которые имели бы похожие, почти те же самые составляющие, но какой-то одной не хватало бы или же добавлялись лишние, так что *cogito* не могло достичь кристаллизации, поскольку составляющие еще не совпадали в некотором "я"? Согласно Делезу и Гваттари, картезианский план состоял в том, чтобы устранить любые эксплицитно-объективные пресуппозиции, при которых концепт отсылал бы к другим концептам (например, "человек как разумное животное"). Он опирается только на пре-философское понимание, т.е. на имплицитно-субъективные пресуппозиции: все знают, что значит "мыслить", "существовать", "я" (мы знаем это, поскольку сами делаем это, являемся этим или говорим это). Это совершенно новое различие. Подобному плану требуется первичный концепт, который не должен предполагать ничего объективного. То есть проблема ставится следующим образом: каким будет первичный концепт в этом плане, или с чего начать, чтобы определить истину как абсолютно чистую субъективную достоверность? Именно таково *cogito*. Напрасно спрашивать себя, утверждают авторы, прав Декарт или не прав. Картезианские концепты могут быть оценены только в зависимости от проблем, на которые отвечают, и от плана, в котором происходят. Вообще говоря, если создававшиеся ранее концепты могли лишь подготовить, но не образовать новый концепт — значит, их проблема еще не выделилась из других, а их план еще не получил необходимую кривизну и движения. Если же концепты могут заменяться другими, то лишь при условии новых проблем и нового плана, по отношению к которым не остается, например, никакого смысла в "Я", никакой необходимости в начальной точке, никакого различия между пресуппозициями (или же возникают другие смыслы, необходимости, различия). Концепт всегда обладает той истиной, которую получа-

ет в зависимости от условий своего создания; концепт никогда не ценится по тому, чему он препятствует; он ценится только по своему собственному ни с чем не сравнимому положению и сотворению. История философии, по Делезу и Гваттари, требует оценивать не только историческую новизну концептов, созданных тем или иным философом, но и силу их становления в процессе их взаимопереходов. ("Вопрос о смерти метафизики или преодолении философии у нас до сих пор еще не был проблематизирован, были лишь тягостно-никчемные пересказы давно известного. Сегодня толкуют о крахе философских систем, тогда как просто изменился концепт системы. Пока есть время и место для творчества концептов, соответствующая операция всегда будет именоваться философией или же не будет от нее отличаться, хотя бы ей и дали другое имя".) Концепт — это, разумеется, познание, но только самопознание, и познается в нем чистое событие, не совпадающее с тем состоянием вещей, в котором оно воплощается. Философские концепты — это фрагментарные единства, не пригнанные друг к другу, т.к. их края не сходятся. Творящая их философия всегда представляет собой могучее Единство — нефрагментированное, хотя и открытое; это беспредельная Все-целость, *Omnitudo*, вбирающая их все в одном и том же плане. Это и есть план консистенции или, точнее, план имманенции концептов. Концепты и план строго соответствуют друг другу, но их тем более точно следует различать. План имманенции — это не концепт, даже не концепт всех концептов. Философия — это конструирование, а конструирование включает два взаимодополнительных и разноприродных аспекта — создание концептов и начертание плана. Концепты — это как множество волн, которые вздымаются и падают, тогда как план имманенции — это та единственная волна, которая их свертывает и развертывает. Концепты суть события, а план — горизонт событий; это не относительный горизонт, функционирующий как предел, меняющийся в зависимости от положения наблюдателя и охватывающий поддающиеся наблюдению состояния вещей, но горизонт абсолютный, который независим от какого-либо наблюдателя и в котором событие, т.е. концепт, становится независимым от видимого состояния вещей, где оно может совершаться. У плана имманенции, согласно авторам, две стороны — Мысль и Природа, *Physis* и *Nous*. План имманенции очевидным образом различен у греков, в XVII в. и в современности (притом что эти понятия расплывчаты и общи) — не тот образ мысли и не та материя бытия. Мысль о том, что любая философия вытекает из некоторой интуиции, которую она постоянно развертывает в своих концептах с разной степенью интенсивности, — эта грандиозная перспектива в духе Лейбница или Бергсона оказывается, по Де-

лезу и Гваттари, обоснованной, если рассматривать интуицию как оболочку бесконечных движений мысли, непрестанно пробегающих некоторый план имманенции. Разумеется, отсюда нельзя делать вывод, что концепты прямо выводятся из плана: для них требуется специальное конструирование, отличное от конструирования плана, и потому концепты должно создавать наряду с составлением плана. Если философия начинается с создания концептов, то план имманенции должен рассматриваться как нечто префилософское. У Декарта то было субъективно-имплицитное понимание, предполагаемое первичным концептом "Я мыслю"; у Платона то был виртуальный образ уже-помысленного, которым дублируется каждый актуальный концепт. Хайдеггер обращается к "преонтологическому пониманию Бытия", к

"преконцептуальному" пониманию, в котором, очевидно, подразумевается постижение той или иной материи бытия в соотношении с тем или иным расположением мысли. Так или иначе, философия всегда полагает нечто префилософское или даже нефилософское — потенцию Все-целости. "Префилософское" не означает чего-либо предсуществующего, а лишь нечто не существующее вне философии, хоть и предполагаемое ею. План имманенции — это как бы срез хаоса, и действует он наподобие решета. Действительно, для *хаоса характерно не столько отсутствие определенностей, сколько бесконечная скорость их возникновения и исчезновения; это не переход от одной определенности к другой, а, напротив, невозможность никакого соотношения между ними, т.к. одна возникает уже исчезающей, а другая исчезает едва наметившись*. Хаос хаотизирует, растворяет всякую консистенцию в бесконечности. Задача философии — приобрести консистенцию, притом не утратив бесконечности, в которую погружается мысль (в этом отношении хаос обладает как физическим, так и мысленным существованием). Античные греки первыми осознали, что Порядок строго имманентен такой космической среде, которая, подобно плоскому плану, делает срез хаоса. В общем, первыми философами были те, кто учредил план имманенции в виде сети, протянутой сквозь хаос. В этом смысле они противостояли Мудрецам — персонажам религии, жрецам, в понимании которых учреждаемый порядок всегда трансцендентен и устанавливается извне. Религия всегда там, где трансцендентность, вертикальное Бытие, имперское Государство на небесах или на земле, а философия, согласно Делезу и Гваттари, всегда там, где имманентность, пусть даже она служит ареной для агона и соперничества (этого не опровергают и греческие тираны, т.к. они всецело на стороне сообщества друзей, проявляющегося сквозь все их безумнейшие и жесточайшие соперничества). Авторы ставят проблему: нельзя ли рассматривать всю историю философии как учреждение того или другого плана имманенции? При этом выделялись бы физикалисты, делающие акцент на материи Бытия, и ноологи — для них главное образ мысли. Однако, по Делезу и Гваттари, сразу же возникает опасность путаницы: уже не сам план имманенции образует данную материю Бытия или данный образ мысли, но имманентность приписывается "чему-то" в дательном падеже, будь то Материя или Дух. У Платона и его последователей это стало очевидным. Вместо того чтобы план имманенции образовывал Всецелость, имманентность оказывается имманентной Единому (в дательном падеже), т.е. на то Единое, в котором простирается и которому присваивается имманентность, накладывается другое Единое, на сей раз трансцендентное; по ту сторону каждого Единого появляется еще Единое — это и есть формула неоплатоников. Всякий раз когда имманентность толкуют как имманентную "чему-то", происходит смешение плана и концепта, так что концепт оказывается трансцендентной универсалией, а план — атрибутом внутри концепта. Превратно истолкованный таким образом план имманенции вновь порождает трансцендентность — отныне он просто поле феноменов, которое лишь во вторичном владении обладает тем, что изначально принадлежит к трансцендентному единству. В христианской философии, по мысли авторов, ситуация еще более ухудшилась. Полагание имманентности осталось чисто философским учреждением, но теперь оно оказывается терпимо лишь в очень малых дозах, оно строго контролируется и обставляется со всех сторон требованиями эманативной и особенно креативной трансцендентности. Рискуя судьбой своего творчества, а то и собственной жизнью, каждый философ вынужден доказывать, что вводимая им в мир и дух доза имманентности не подрывает трансцендентности Бога, которому имманентность может быть присвоена лишь вторично (Николай Кузанский, Экхарт, Бруно). Религиозная власть требует, чтобы имманентность допускалась лишь местами или на промежуточном уровне. Можно считать, что имманентность — это актуальнейший пробный камень любой философии, т.к. она берет на себя все опасности, с которыми той приходится сталкиваться, все осуждения, гонения и отречения, которые та претерпевает. Чем, кстати, доказывается, что проблема имманентности — не абстрактная и не чисто теоретическая. На первый взгляд непонятно, почему имманентность столь опасна, но тем не менее это так. Она поглощает без следа мудрецов и богов. Философа узнают по тому, что он отдает на откуп имманентности — словно на откуп огню. Имманентность имманентна только себе самой, и тогда уж она захватывает все, вбирает в себя Всецелость и не оставляет ничего такого, чему она могла бы

1265

быть имманентна. По крайней мере, всякий раз когда имманентность толкуют как имманентную "чему-то", можно быть уверенным, что этим "чем-то" вновь вводится трансцендентное. По мысли Делеза и Гваттари, начиная с Декарта, а затем у Канта и Гуссерля, благодаря *cogito* появилась возможность трактовать план имманенции как поле сознания. Иными словами, имманентность стали считать имманентной чистому сознанию, мыслящему субъекту. У Канта этот субъект называется трансцендентальным, а не трансцендентным — именно потому, что это субъект поля имманенции любого возможного опыта, которым покрывается все, как внешнее, так и внутреннее. Кант отвергает всякое трансцендентное применение синтеза, зато он относит имманентность к субъекту синтеза как новому, субъективному единству. Он даже может позволить себе роскошь разоблачения трансцендентных Идей, сделав из них "горизонт" поля, имманентного субъекту. Но при всем том Кант находит новейший способ спасения трансцендентности: теперь это уже будет не трансцендентность чего-то или же Единого, стоящего выше всех вещей (созерцание), а трансцендентность Субъекта, которому поле имманенции присваивается лишь постольку, поскольку принадлежит некоему "я", необходимо представляющему себе данный субъект (рефлексия). Мир греческой философии, не

принадлежавший никому, все более и более переходит в собственность христианского сознания. Остается следующий шаг: когда имманентность становится имманентна трансцендентальной субъективности (в дательном падеже), то в ее собственном поле должна появиться метка или шифр трансцендентности как акта, отсылающего теперь уже к другому "я", к другому сознанию (коммуникация). Так происходит у Гуссерля и многих его последователей, которые вскрывают в Другом или же в Плоти подземную работу трансцендентного внутри самой имманентности. У Гуссерля имманентность мыслится как имманентность текущего опыта субъективности (в дательном падеже), но поскольку этот чистый и даже дикий опыт не всецело принадлежит тому "я", которое представляет его себе, то в этих самых зонах непринадлежности на горизонте вновь появляется что-то трансцендентное — то ли в форме "имманентно-первозданной трансцендентности" мира, заполненного интенциональными объектами, то ли как особо привилегированная трансцендентность интересубъективного мира, населенного другими "я", то ли как объективная трансцендентность мира идей, наполненного культурными формациями и сообществом людей. Три типа Универсалий

— созерцание, рефлексия, коммуникация — это, согласно Делезу и Гваттари, как бы три века философии

— Эйдетика, Критика и Феноменология — неотдели-

мые от истории одной долгой иллюзии: "в инверсии ценностей доходили даже до того, что убеждали нас, будто имманентность — это тюрьма (солипсизм...), из которой нас избавляет Трансцендентное". Когда Сартр предположил существование безличностного трансцендентального поля, это вернуло имманентности ее права. Говорить о плане имманенции становится возможно лишь тогда, когда имманентность не имманентна более ничему, кроме себя. Что имманентность бывает имманентна лишь себе самой, т.е. представляет собой план, пробегаемый движениями бесконечности и наполненный интенсивными ординатами, — это в полной мере, по Делезу и Гваттари, сознавал Спиноза. Оттого он был настоящим королем философов — возможно, единственным, кто не шел ни на малейший компромисс с трансцендентностью, кто преследовал ее повсюду. Он открыл, что свобода — в одной лишь имманентности. Он дал завершение философии, осуществив ее префилософское предположение. У Спинозы не имманентность относится к субстанции и модусам, а сами спинозовские концепты субстанции и модусов относятся к плану имманенции как к своей пресуппозиции. Этот план обращен к нам двумя своими сторонами — протяженностью и мышлением, а точнее, двумя потенциями — потенцией бытия и потенцией мысли. Спиноза — это та головокружительная имманентность, от которой столь многие философы тщетно пытаются избавиться. В пределе, согласно авторам, каждый великий философ составляет новый план имманенции, приносит новую материю бытия и создает новый образ мысли, так что не бывает двух великих философов в одном и том же плане: невозможно представить себе великого философа, о котором не приходилось бы сказать: он изменил смысл понятия "мыслить", или он стал (по выражению Фуко) "мыслить иначе". (Мысль невольно пытается истолковывать имманентность как имманентную чему-то, будь то великий Объект созерцания, или Субъект рефлексии, или же Другой субъект коммуникации; при этом фатальным образом вновь вводится трансцендентность.) Как отмечают Делез и Гваттари, не только в концептах, но и в образе мысли произошла большая перемена, когда при выражении негативности мысли "заблуждение" и "предрассудок" были заменены "невежеством" и "суеверием", важную роль сыграл здесь Фонтенель. Тем более, когда Кант отметил, что мышлению грозит не столько заблуждение, сколько неизбежные иллюзии, происходящие изнутри самого разума, из той его арктической области, где теряет направление стрелка любого компаса, го при этом оказалась необходимой переориентация всей мысли, и одновременно в нее проникло некое по праву присутствующее бредовое начало. Отныне в плане имманенции мысли угрожают уже не ямы и ухабы по дороге, а "северные туманы", ко-

1266

торами все окутано. Самый вопрос об "ориентации в мысли" меняет свой смысл. В классическом образе заблуждение лишь постольку выражает собой по праву наихудшую опасность для мысли, поскольку сама мысль представляется "желающей" истины, ориентированной на истину, обращенной к истине; тем самым предполагается, что все знают, что значит мыслить, и все по праву способны мыслить. Такой несколько забавной доверчивостью и одушевлен классический образ: отношение к истине образует бесконечное движение знания как диаграмматическую черту. Напротив того, новое освещение, которое проблема получила в XVIII в., — с переходом от "естественного света" к "Просвещению" — состоит в замене знания верой, т.е. новым бесконечным движением, из которого вытекает иной образ мысли: отныне речь не о том, чтобы обращаться к чему-либо, а о том, чтобы идти за ним следом, не схватывать и быть захваченным, а делать умозаключения. При каких условиях заключение будет правильным? При каких условиях вера, ставшая профанной, может сохранить законность? Этот вопрос получил разрешение лишь с созданием основных концептов эмпиризма (ассоциация, отношение, привычка, вероятность, условность...), но и обратно — этими концептами, среди которых и сам концепт веры, предполагаются диаграмматические черты, которые сразу превращают веру в бесконечное движение, независимое от религии и пробегающее новый план имманенции (напротив того, религиозная вера становится концептуализируемым частным случаем, чью законность или незаконность можно измерить по шкале бесконечности). Если попытаться столь же суммарно обрисовать черты новоевропейского образа мысли, то, согласно Делезу и Гваттари, в нем не будет торжества, даже и смешанного с отвращением. Уже в греческом образе мысли предусматривалось это

безумие двойного искажения, когда мысль впадает не столько в заблуждение, сколько в бесконечное блуждание. Среди двойственностей бесконечного движения мысль никогда не соотносилась с истиной простым, а тем более неизменным способом. Первейшей чертой новоевропейского образа мысли стал полный отказ от такого соотношения: теперь считалось, что истина — это всего лишь создаваемое мыслью с учетом плана имманенции, который она считает предполагаемым, и всех черт этого плана, негативных и позитивных, которые становятся неразличимыми между собой; как сумел внушить всем Ницше, мысль — это творчество, а не воля к истине. А если теперь, в отличие от классического образа мысли, больше нет воли к истине, то это оттого, что мысль составляет лишь "возможность" мыслить, которая еще не позволяет определить мыслителя, "способного" мыслить и говорить "Я"; необходимо насильственное воздействие на мысль, чтобы

мы сделали способны мыслить, — воздействие некоего бесконечного движения, которое одновременно лишает нас способности говорить "Я". Эта вторая черта новоевропейского образа мысли изложена в ряде знаменитых текстов Хайдеггера и Бланшо. Третья же черта его в том, что такое "Немогущество" мысли, сохраняющееся в самом ее сердце, даже после того как она обрела способность, определимую как творчество, — есть не что иное, как множество двойственных знаков, которые все более нарастают, становятся диаграмматическими чертами или бесконечными движениями, обретая значимость по праву, тогда как до сих пор они были лишь ничтожными фактами и в прежних образах мысли отбрасывались при отборе. Вопрос о том, отмечают авторы, в каких случаях и до какой степени одни философы являются "учениками" другого, а в каких случаях, напротив, ведут его критику, меняя план и создавая иной образ, — этот вопрос требует сложных и относительных оценок, тем более что занимающие план концепты никогда не поддаются простой дедукции. По мнению Делеза и Гваттари, решение этих проблем может продвигаться вперед лишь при условии отказа от узкоисторического взгляда на "до" и "после" и рассмотрения не столько истории философии, сколько времени философии. Это стратиграфическое время, где "до" и "после" обозначают всего лишь порядок напластований. Философское время — это время всеобщего сосуществования, где "до" и "после" не исключаются, но откладываются друг на друга в стратиграфическом порядке. Философия — это становление, а не история, сосуществование планов, а не последовательность систем. Например, *cogito* Декарта сотворено как концепт, однако у него есть пресуппозиции. Не в том смысле, в каком один концепт предполагает другие (например, "человек" предполагает "животное" и "разумное"). Здесь пресуппозиции имплицитны, субъективны, прекоцептуальны и формируют образ мысли: все знают, что значит мыслить. Все обладают возможностью мыслить, все желают истины... А есть ли что-то другое, кроме этих двух элементов — концепта и плана имманенции, т.е. образа мысли, который должны занять концепты одной группы (*cogito* и сочетаемые с ним концепты)? Есть ли в случае Декарта что-то иное, кроме сотворенного *cogito* и предполагаемого образа мысли? Да, по мысли Делеза и Гваттари, есть и нечто иное, несколько таинственное — это Идиот: именно он говорит "Я", именно он провозглашает *cogito*, но он же и обладает субъективными пресуппозициями, т.е. чертит план. Идиот — это частный мыслитель, противостоящий публичному профессору (схоласту): профессор все время ссылается на школьные концепты (человек — разумное животное), частный же мыслитель формирует концепт из врожденных сил, ко-

1267

торыми по праву обладает каждый сам по себе (я мыслью). Таков весьма странный тип персонажа — желающий мыслить и мыслящий самостоятельно, посредством "естественного света". Идиот — это концептуальный персонаж. По Делезу и Гваттари, "идиот" возникает вновь уже в иную эпоху, в ином контексте — тоже христианском, но русском. Сделавшись славянином, идиот остался оригиналом — частным мыслителем, но оригинальность его переменялась. Шестов обнаруживает у Достоевского зачаток новой оппозиции между частным мыслителем и публичным профессором. Прежнему идиоту требовались очевидности, к которым он пришел бы сам, а покамест он готов был сомневаться во всем, даже в том, что $3+2=5$; он ставил под сомнение любые истины Природы. Новому идиоту совершенно не нужны очевидности, он никогда не "смирится" с тем, что $3 + 2 = 5$, он желает абсурда — это уже другой образ мысли. Прежний хотел истины, новый же хочет сделать высшим могуществом мысли абсурд — т.е. творить. Прежний хотел давать отчет только разуму, новый же, более близкий к Иову чем к Сократу хочет, чтобы ему дали отчет о "каждой жертве Истории"; это разные концепты. Он никогда не согласится принять истины Истории. Прежний идиот хотел самостоятельно разобраться, что поддается пониманию, а что нет, что разумно, а что нет, что погибло, а что спасено; новый же идиот хочет, чтобы ему вернули погибшее, не поддающееся пониманию, абсурдное. Это очевидным образом иной персонаж, произошла мутация. И тем не менее оба идиота связаны тонкой нитью — как будто первый должен потерять рассудок, чтобы изначально утраченное им при обретении рассудка мог найти второй. Концептуальный персонаж

— это не представитель философа, скорее даже наоборот, философ предоставляет лишь телесную оболочку для своего главного концептуального персонажа и всех остальных, которые служат высшими заступниками, истинными субъектами его философии. Философ — это идиосинкразия его концептуальных персонажей. Судьба философа — становиться своим концептуальным персонажем или персонажами, в то время как и сами эти персонажи становятся иными, чем в истории, мифологии или же повседневном быту (Сократ у Платона, Дионис у Ницше, Идиот у Кузана). Концептуальный персонаж

— это становление или же субъект философии, эквивалентный самому философу, так что Кузанец или даже

Декарт должны были бы подписываться "Идиот", подобно тому как Ницше подписывался "Антихрист" или "Дионис распятый". Может показаться, отмечают Делез и Гваттари, что Ницше вообще отказывается от концептов. На самом деле им сотворены грандиозные и интенсивные концепты ("силы", "ценность", "становление", "жизнь", репульсивные концепты типа "обиды", "нечистой совести"), а равно и начертан новый план имманенции (бесконечные движения воли к власти и вечного возвращения), переворачивающий весь образ мысли (критика воли к истине). Просто у него замешанные в деле концептуальные персонажи никогда не остаются лишь подразумеваемыми. Правда, в своем непосредственном проявлении они выглядят несколько двойственно, и потому многие читатели рассматривают Ницше как поэта, духовидца или мифотворца. Однако концептуальные персонажи у Ницше и вообще повсюду — это не мифические олицетворения, не исторические личности, не литературно-романические герои. Дионис у Ницше столь же немифичен, как Сократ у Платона неисторичен. Концептуальные персонажи несводимы к психосоциальным типам, хотя и здесь постоянно происходит взаимопроникновение. Зиммель, а затем Гофман, много сделали для изучения этих типов — часто кажущихся нестабильными, заселяющих анклавы и маргинальные зоны общества (чужеземец, отверженный, переселенец, прохожий, коренной житель, человек, возвращающийся на родину). По Делезу и Гваттари, социальное поле, включающее структуры и функции, еще не позволяет непосредственно подступиться к некоторым движениям, которыми захвачен *Socius*. Любой человек, в любом возрасте, как в бытовых мелочах, так и в самых ответственных испытаниях, — ищет себе территорию, переживает или сам осуществляет детерриториализации, а затем ретерриториализуется практически в чем угодно — воспоминании, фетише, грезе. Психосоциальные типы имеют именно такой смысл — как в ничтожнейших, так и в важнейших обстоятельствах они делают ощутимыми образование территорий, векторы детерриториализации, процессы ретерриториализации. По мысли авторов, философия неотделима от некоей Родины, о чем свидетельствуют и априори, и врожденные идеи, и анамнесис. Роль концептуальных персонажей — манифестировать территории, абсолютные детерриториализации и ретерриториализации мысли. Концептуальные персонажи — это мыслители, только мыслители, и их личностные черты тесно смыкаются с диаграмматическими чертами мысли и интенсивными чертами концептов. Анекдоты Диогена Лаэртского показывают не просто социальный или даже психологический тип того или иного философа (Эмпедокл-властитель, Диоген-раб), скорее в них проявляется обитающий в нем концептуальный персонаж. По предлагаемой авторами схеме, философия представляет собой три элемента, взаимно соответствующих друг другу но рассматриваемых каждый отдельно: префилософский план, который она должна начертать (имманенция), профилософский персонаж или персонален, которых она должна изобретать и вызывать к жизни (инсистенция), и философские концеп-

1268

ты, которые она должна творить (консистенция). Начертание, изобретение, творение — такова философская троица. Согласно Делезу и Гваттари, философия по природе парадоксальна, но не потому, что отстаивает наименее правдоподобные мнения или принимает мнения взаимно противоречивые, а потому, что она пользуется фразами стандартного языка, чтобы выразить нечто выходящее за рамки мнения и даже вообще предложения. Концепт — это, конечно, некоторое решение, но проблема, на которую он отвечает, заключается в условиях его интенциональной консистенции, в отличие от науки, где она заключается в условиях референции экстенциональных пропозиций. Все три деятельности, из которых состоит конструирование, все время сменяют одна другую, накладываются одна на другую, выходят вперед то одна, то другая; первая заключается в творчестве концептов как видов решения, вторая — в начертании плана и движения на нем как условий задачи, третья — в изобретении персонажа как неизвестной величины. Таким образом, философия живет в условиях перманентного кризиса. План работает рывками, концепты возникают пачками, а персонажи движутся прыжками. Философия "состоит не в знании и вдохновляется не истиной, а такими категориями, как Интересное, Примечательное или Значительное, которыми и определяется удача или неудача". Как отмечают авторы, понятия субъекта и объекта не позволяют подойти вплотную к существу мысли. Мысль — это не нить, натянутая между субъектом и объектом, и не вращение первого вокруг второго. Мысль осуществляется скорее через соотношение территории и земли. Земля — это не стихия среди прочих стихий, она замыкает все стихии в единых объятиях, зато пользуется той или другой из них, чтобы детерриторизовать территорию. Движения детерриториализации неотделимы от территорий, открывающихся вовне, а процессы ретерриториализации неотделимы от земли, которая восстанавливает территории. Таковы две составляющих — территория и земля, а между ними две зоны неразличимости — детерриториализация (от территории к земле) и ретерриториализация (от земли к территории). Невозможно сказать, по Делезу и Гваттари, что из двух первично. Так, в имперских государствах детерриториализация трансцендентна; она имеет тенденцию осуществляться вверх, вертикально, следуя небесной составляющей земли. Территория стала пустынной землей, однако приходит небесный Чужеземец, который заново основывает территорию, т.е. ретерриториализует землю. Напротив того, в полисе детерриториализация имманентна: в ней высвобождается Коренной житель, т.е. потенция земли, следуя морской составляющей, которая сама приходит по морскому дну, чтобы заново основать территорию (афинский Эрехтейон — храм Афины и Посейдона). Философы — чужестранцы, однако философия — греческое явление. (Ср. с

другим фрагментом "Ч.Т.Ф.": "творчество концептов" обращено к "некоей будущей форме, оно вызывает к новой земле и еще не существующему народу... Конечно, художник или философ неспособны сотворить новый народ, они могут лишь призывать его — изо всех своих сил... Искусство и философия сходятся в этом пункте — коррелятом творчества является у них создание еще отсутствующих земли и народа". С точки зрения авторов "Ч.Т.Ф.", к этому будущему "зовут не авторы-популисты, а, наоборот, аристократичнейшие из всех... [...] Становиться чужим самому себе, своему языку и народу — не есть ли это характерная черта философа и философии, их "стиль", так называемая "философская заумь?") Что же такое нашли эти эмигранты в греческой среде? По крайней мере три вещи, послужившие фактическими предпосылками философии: во-первых, чистую общительность как среду имманентности, "внутреннюю природу ассоциации", противостоящую верховной имперской власти и не предполагавшую никакого предзаданного интереса, поскольку, наоборот, она сама предполагалась соперничающими интересами; во-вторых, особое удовольствие от ассоциации, составляющее суть дружества, но также и от нарушения ассоциации, составляющее суть соперничества; в-третьих, немислимую в империи любовь к мнению, к обмену мнениями, к беседе. Имманентность, дружество, мнение — всюду встречаются нам эти три греческие черты. Своеобразие греков проявляется скорее в соотношении относительного и абсолютного. Когда относительная детерриториализация сама по себе горизонтальна, имманентна, она сопрягается с абсолютной детерриториализацией плана имманенции, которая устремляет в бесконечность, доводит до абсолюта движения относительной детерриториализации (среда, друг, мнение), подвергая их преобразованию. Имманентность оказывается удвоена. Именно здесь начинают мыслить уже не фигурами, а концептами. Христианская мысль, по мнению Делеза и Гваттари, производит концепты лишь благодаря своему атеизму — атеизму, который она выделяет больше, чем какая-либо иная религия. Для философов атеизм не составляет проблемы, равно как и смерть Бога; проблемы начинаются лишь потом, когда уже достигнут атеизм концепта. Удивительно, что так многие философы до сих пор трагически воспринимают смерть Бога. Атеизм — это не драма, это бесстрастное спокойствие философа и неотъемлемое достояние философии. Согласно позиции авторов, философия оказалась достоянием греческой цивилизации, хоть и была принесена мигрантами. Для зарождения философии понадобилась встреча греческой среды с планом имманенции мысли. Понадобилось сопряже-

1269

ние двух совершенно разных движений детерриториализации — относительного и абсолютного, из которых первое само уже осуществлялось в имманентности. Понадобилось, чтобы абсолютная детерриториализация плана мысли прямо соединилась и сочленилась с относительной детерриториализацией греческого общества. Понадобилась встреча друга и мысли. Греки были свободные люди, и потому они первыми осознали Объект в его отношении к субъекту; это и есть концепт согласно Гегелю. Но поскольку объект оставался созерцаемым как "прекрасный", то его отношение к субъекту еще не было определено, и лишь на позднейших стадиях само это отношение оказалось отрефлексировано, а затем приведено в движение, т.е. включено в коммуникацию. Восток, по мысли Делеза и Гваттари, тоже умел мыслить, но он мыслил объект в себе как чистую абстракцию, пустую универсальность, тождественную простой личности; не доставало соотносительности с субъектом как конкретной универсальностью или универсальной индивидуальностью. Восток не знал концепта, т.к. довольствовался ничем не опосредуемым сосуществованием абстрактнейшей пустоты и тривиальнейшего сущего. И все же не совсем ясно, чем дофилософская стадия Востока отличается от философской стадии Греции, т.к. греческая мысль не сознавала отношения к субъекту — она лишь предполагала его, еще не умея его рефлексировать. Хайдеггер поставил проблему иначе, поместив концепт в различии Бытия и сущего, а не в различии субъекта и объекта. Грек рассматривается у него не столько как свободный гражданин, сколько как коренной житель (вообще, вся рефлексия Хайдеггера о Бытии и сущем сближается с землей и территорией, как о том свидетельствуют мотивы "строительства", "обитания"): специфика грека в том, что он обитал в Бытии, знал его пароль. Детерриториализуясь, грек ретерриторилизовывался в собственном языке и в своем языковом сокровище — глаголе "быть". Поэтому Восток оказывается не до философии, а в стороне от нее, т.к. он мыслил, но не мыслил о Бытии. И сама философия не столько шествует по ступеням субъекта и объекта, не столько эволюционирует, сколько поселяется в некоторой структуре Бытия. По Хайдеггеру, греки не умели "артикулировать" свое отношение к Бытию; по Гегелю, они не умели рефлексировать свое отношение к Субъекту. Гегель и Хайдеггер едины в том, что отношение Греции и философии они мыслят как первоначало, а тем самым и отправной пункт внутренней истории Запада, в которой философия необходимо совпадает со своей собственной историей. Подойдя вплотную к движению детерриториализации, Хайдеггер, по мнению Делеза и Гваттари, все же не сумел быть ему верным, зафиксировав его раз навсегда между бытием и сущим, между греческой территорией

и западно-европейской землей, которую греки якобы и называли Бытием. Гегель и Хайдеггер остаются историцистами, поскольку историю они полагают как форму внутренней жизни, в которой концепт закономерно развивает или раскрывает свою судьбу. Философия — это геофилософия, точно так же, как история по Броделю — это геоистория. Почему философия возникает в Греции в такой-то момент? История философии в Греции не должна скрывать, что греки каждый раз должны были сначала стать философами, так же, как философы должны были стать греками. Почему же философия пережила Грецию? Только на

Западе, подчеркивают Делез и Гваттари, очаги имманентности расширились и распространялись. Социальное поле здесь определялось уже не внешним пределом, который, как в империях, ограничивает его сверху, а внутренними имманентными пределами, которые все время смещаются, увеличивая систему в целом, и по мере своего смещения воспроизводят себя. Внешние препятствия оказываются не более чем технологическими, а сохраняются одни лишь внутренние соперничества. Таков мировой рынок, доходящий до самого края земли и собирающийся распространиться на целую галактику; даже небесные пространства становятся горизонтальными. Это не продолжение предпринятого греками, а его возобновление в невиданных прежде масштабах, в иной форме и с иными средствами, но все же при этом вновь реализуется сочетание, впервые возникшее у греков, — демократический империализм, колонизаторская демократия. Европа, несмотря на соперничество составляющих ее наций, несла себе самой и другим народам "побуждение ко все большей и большей европеизации", так что в западной цивилизации все человечество в целом роднится между собой, как это уже случилось в Греции. Человек капитализма, по Делезу и Гваттари, — это не Робинзон, а Улисс, хитрый плебей, заурядный средний обитатель больших городов, коренной Пролетарий или чужестранец-Мигрант, которые и начинают бесконечное движение — революцию. Сквозь весь капитализм проходит не один, а два клича, равно ведущие к разочарованиям: "Эмигранты всех стран, соединяйтесь... Пролетарии всех стран..." По мысли авторов, именно в утопии — спутнице значительной части Времени человека — осуществляется смычка философии с ее эпохой: будь то европейский капитализм или уже греческий полис. И в том и в другом случае благодаря утопии философия становится политикой и доводит до кульминации критику своей эпохи. Утопия неотделима от бесконечного движения: этимологически это слово обозначает абсолютную детерриториализацию, но лишь в той критической точке, где она соединяется с налично-относительной средой, а особенно с подспудными силами этой среды.

1270

Словечко утописта Сэмюэла Батлера "Erewhon" означает не только "No-where" (Нигде), но и "Now-here" (здесь-сейчас). Слово "утопия" обозначает смычку философии, или концепта, с наличной средой — политическую философию (возможно все же, отмечают Делез и Гваттари, что утопия — "не лучшее слово, в силу того усеченного смысла, который закрепило за ним общественное мнение"). Анализируя также и иные пересечения философии и "посюстороннего мира", авторы фиксируют: не является ошибкой говорить, что революция происходит "по вине философов" (хотя руководят ею не философы). Как показал Кант, концепт революции состоит не в том, как она может вестись в том или ином неизбежно относительном социальном поле, но в том "энтузиазме", с которым она мыслится в абсолютном плане имманенции, как проявление бесконечности в здесь-и-сейчас, не содержащее в себе ничего рационального или даже просто разумного. Концепт освобождает имманентность от всех границ, которые еще ставил ей капитал (или же которые она ставила себе сама в форме капитала, представляющего как нечто трансцендентное). В своем качестве концепта и события революция автореференциальна, т.е. обладает самополаганием, которое и постигается через имманентный энтузиазм, а в состояниях вещей и жизненном опыте ничто не может его ослабить, даже разочарования разума. Революция — это настолько абсолютная детерриториализация, что она вызывает к новой земле и новому народу. Абсолютная детерриториализация не обходится без ретерриториализации. Философия ретерриториализуется в концепте. Концепт — это не объект, а территория. И вместо Объекта у него — некоторая территория. Именно в этом своем качестве он обладает прошлой, настоящей, а возможно и будущей формой. Согласно Делезу и Гваттари, если мирового демократического государства в конце 20 ст. и не существует, вопреки мечтам немецкой философии о его основании, то причина в том, что в отличие от архаических империй, использовавших дополнительные трансцендентные кодировки, капитализм функционирует как имманентная аксиоматика декодированных потоков (денежных, трудовых, товарных и иных). Национальные государства представляют собой уже не парадигмы дополнительных кодировок, но "модели реализации" этой имманентной аксиоматики. Детерриториализация государств словно сдерживает детерриториализацию капитала и предоставляет ему компенсаторные ретерриториализации. При этом модели реализации могут быть самыми разными (демократическими, диктаторскими, тоталитарными), могут быть реально разнородными, и, тем не менее, все они изоморфны в своем отношении к мировому рынку, поскольку тот не просто предполагает их, но и сам производит определяющие их неравномерности развития. Вот почему, отмечают Делез и Гваттари, демократические государства настолько тесно связаны с компрометирующими их диктаторскими государствами, что "защита прав человека с необходимостью должна включать в себя внутреннюю самокритику всякой демократии". Следует разграничивать, согласно мысли авторов, не только принадлежащее прошлому и настоящему, но и, более глубоко, принадлежащее настоящему и актуальному. Актуальное не предвосхищает собой, пусть даже утопически, наше историческое будущее; оно представляет собой "сейчас" нашего становления. Когда Фуко с восхищением пишет, что Кант поставил проблему философии не по отношению к вечности, а по отношению к "сейчас", он имеет в виду, что дело философии — не созерцать вечное и не рефлексировать историю, а диагностировать наши актуальные становления; это становление революционным, которое, согласно самому же Канту, не совпадает ни с прошлым, ни с настоящим, ни с будущим революций. Диагностировать становления в каждом настоящем или прошлом — таков долг, который Ницше предписывал философу как врачу, "врачу цивилизации", или изобретателю новых имманентных способов существования. Второй раздел книги "Ч.Т.Ф.?" именуется "Философия, логическая наука и искусство". Повторяя собственную

концепцию хаоса (см. выше), Делез и Гваттари усматривают различие философии и науки в том, что "философия, сохраняя бесконечное, придает виртуальному консистенцию посредством концептов; наука, отказываясь от бесконечного, придает виртуальному актуализирующую референцию посредством функций". Последние, являясь предметом науки, реализуются "в виде пропозиций в рамках дискурсивных систем". Наука *парадигматична*, отмечают авторы вместе с Куном, тогда как философия синтагматична. По Делезу и Гваттари, иногда даже плодотворно "интерпретировать историю философии ... в соответствии с ритмом научного прогресса. Но говорить, что Кант порвал с Декартом, а картезианское *cogito* стало частным случаем *cogito* кантианского, — не вполне удовлетворительно, именно потому, что при этом философию превращают в науку. (И обратно, не более удовлетворительно было бы располагать Ньютона с Эйнштейном в порядке взаимоналожения.) ... Мы не проходим сквозь названное чьим-то именем уравнение, а просто пользуемся им". Науку сближает с религией, согласно Делезу и Гваттари, то, что функтивы (элементы функций) являются не концептами, а фигурами, определяемыми скорее через духовное напряжение, чем через пространственную интуицию. В функтивах есть нечто фигуральное, образующее свойственную науке идеографичность, когда увидеть значит уже прочесть. Первое различие между философией и наукой: что именно пред-

1271

полагается концептом или функцией, — в первом случае это план имманенции или консистенции, во втором план референции. Во-вторых, концепт не обусловлен, ему присуща неразделимость вариаций; функция же — независимость переменных в обусловливаемых отношениях. Как отмечают авторы, "наука и философия идут противоположными путями, так как консистенцией философских концептов служат события, а референцией научных функций — состояние вещей или смеси; философия с помощью концептов все время извлекает из состояния вещей консистентное событие... тогда как наука с помощью функций постоянно актуализирует событие в реферируемом состоянии вещей, вещи или теле". Философский концепт и научная функция различаются, по Делезу и Гваттари, двумя взаимосвязанными чертами: во-первых, это неразделимые вариации и независимые переменные, во-вторых, это события в плане имманенции и состояния вещей в плане референции. *Концепты и функции предстают как два различных по природе типа множественностей или разновидностей*. Третьим важнейшим различием выступает присущий им *способ высказывания*: в науке личные имена составляются друг с другом как разные референции, а во втором случае — накладываются друг на друга как страницы; в основе их оппозиции — все характеристики референции и консистенции. Проблема и в философии и в науке состоит не в том, чтобы ответить на какой-то вопрос, а в том, чтобы адаптировать, коадаптировать находящиеся в процессе определения элементы... В контексте сопоставления феноменологико-философских и научно-логических концептов оказывается, что первый суть не денотация состояния вещей и не значимость опыта, это событие как чистый смысл, непосредственно пробегающий по составляющим.

Анализируя в дальнейшем природу события (см. **Событие**), Делез и Гваттари подчеркивают, что вся философия оказывается подобной "грандиозному намеку", она — "всегда межвременье". И, завершая разговор о соотношении науки и философии, Делез и Гваттари фиксируют: "философия может говорить о науке лишь намеками, а наука может говорить о философии лишь как о чем-то туманном [...] Всегда скверно, если ученые занимаются философией без действительно философских средств, или же если философы занимаются наукой без настоящих научных средств". В Заключении, озаглавленном "От хаоса к мозгу", Делез и Гваттари отталкиваются от идеи названия известной книги И.Пригожина и И.Стенгерс: "Все, что нам нужно, — немного порядка, чтобы защититься от хаоса". Авторы анализируют процедуры "интерференции" трех планов, "несводимых друг к другу" и "смыкающихся" в мозгу человека: план имманенции в философии, план композиции в искусстве, план референции или координации в науке; форма концепта, сила ощущения, функция познания; концепты и концептуальные персонажи, ощущения и эстетические фигуры, функции и частичные наблюдатели. Осуществление этой задачи приводит Делеза и Гваттари к разработке пространственной модели мышления и его основных форм. Таковая модель непосредственно соотносится ими с устройством человеческого мозга, но также — не прописывая это концептуально — со слоистой структурой взаимоналожения страниц книги, а также со структурой мазков и сплошных цветовых масс, характерных картине (см. гл. 7 "Перцепт, аффект и концепт"). Топологию мысли (см. **Плоскость**) — возможно полагать главной темой "Ч.Т.Ф.?".

А.А. Грицанов, Т.Г. Румянцева

Ш

ШВЕЙЦЕР (Schweitzer) Альберт (1875—1965) — немецко-французский мыслитель-гуманист, теолог, врач, пастор, музыковед, теоретик философии культуры, общественный деятель.

ШВЕЙЦЕР (Schweitzer) Альберт (1875—1965) — немецко-французский мыслитель-гуманист, теолог, врач, пастор, музыковед, теоретик философии культуры, общественный деятель. "Негритянский доктор" в

Ламбарене (Габон, Экваториальная Африка) (1913—1917, 1924—1965). Доктор философии (тема диссертации "Философия в постановке задач очищения религии И.Канта", 1899); доктор теологии (1900); доктор медицины (тема диссертации "Психиатрическая оценка Иисуса: характеристика и критика", 1913). Лауреат Нобелевской премии Мира (1952) и франкфуртской премии Гёте (1928). Основные сочинения: "Проблема Тайной вечери на основании научных исследований 19 столетия и исторических сообщений" (1901), "Тайна мессианизма и страдания. Очерк жизни Иисуса" (1901), "И.С.Бах" (1908), "Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть I" (1923), "Культура и этика. Философия культуры. Часть II" (1923), "Христианство и мировые религии" (1924), "Отношение белых к цветным расам" (1928), "Мистика апостола Павла" (1930), "Религия в современной культуре" (1934), "Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика" (1935), "О положении нашей культуры" (1947), "Гёте. Четыре речи" (1950), "Философия и движение в защиту животных" (1950), "Идея Царства Божия в эпоху преобразования эсхатологической веры в неэсхатологическую" (1953), "Проблема мира в современном мире" (1954), "Проблема этического в развитии человеческой мысли" (1954—1955), "Гуманность" (1961, опубликована в 1966) и др. Человек, согласно Ш., приближает к себе и осваивает мир не на основе его познания, а благодаря переживанию его, которое трагично. "Два переживания омрачают мою жизнь, — писал Ш. — Первое состоит в понимании того, что мир предстает необъяснимо таинственным и полным страдания; второе — в том, что я родился в период духовного упадка человечества". Существование людей в исторической перспективе обуславливается не столько их мышлением, сколько осознанием того, что любой из нас "есть жизнь, желающая жить среди жизни". Стремясь сформулировать (в европейской интеллектуальной традиции вслед за Шопенгауэром) путь к избавлению от страданий, Ш. усматривал его в акцентированно свободном и осмысленном волеизъявлении человека. "Благоговение перед жизнью", согласно философскому миропредставлению Ш. (самообозначение — "новый рационализм"), должно выступать основанием универсальной, космической этики и мировоззрения вообще человека и человечества. (Согласно Ш., "свободное и глубокое мышление не подвержено субъективизму... мышление по самой своей природе особым образом побуждает благоговение перед жизнью вступить в бой со скептицизмом".) "Благоговение перед жизнью" содержит в себе, по мысли Ш., смирение, миро-и жизнеутверждение и соответствующую этику. Последняя у Ш. "не подчеркивает различия между высшей и низшей, более ценной и менее ценной жизнью". "Благоговение перед жизнью" постулирует безграничную ответственность за все живое на Земле. "Добро — то, что служит сохранению и развитию жизни, зло — есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей". Мировоззрение миро- и жизнеутверждения способно стать истинной культуротворящей силой лишь в гармонии с подлинными этическими ценностями. Для осуществления принципа "благоговения перед жизнью" (этот принцип — ядро, несущая конструкция антинормативистской по сути этики Ш.), не допускающего парциальных решений, "...сознательно и по своей воле я отдаюсь бытию. Я начинаю служить идеалам, которые пробуждаются во мне, становлюсь силой, подобной той, которая так загадочно действует в природе. Таким путем я придаю внутренний смысл своему существованию". Лишь в границах такого подхода, по Ш., возможно преодолеть пагубный характер воздействия современной цивилизации на человека. Конкретно-личностное начало в человеке не должно подавляться интересом "всеобщего": воля, олицетворяющая свободное и нравственное начало в человеке, безусловно, значимее знания и понимания, обосновывающих неиз-

1273

бежность подчинения людей репертуарам объективации закономерностей внешнего мира. "Организованные государственные, социальные и религиозные объединения нашего времени пытаются принудить индивида не основывать свои убеждения на собственном мышлении, а присоединяться к тем, которые они для него предназначили. Человек, исходящий из собственного мышления и поэтому духовно свободный, представляется им чем-то неудобным и тревожащим, — отмечал Ш., — ...сверхорганизация нашей общественной жизни выливается в организацию бездумья". Смысл бытия человека, полагал Ш., — непрестанное самосовершенствование с целью гармонизации и улучшения собственной природы. Иной путь не является достойным человека, его духа, освященного божественным происхождением. По мнению Ш., именно уровень гуманизма, достигнутый обществом в целом, адекватно отражает степень его зрелости и человекосоразмерности.

А.А. Грицанов

ШЕЛЕР (Scheler) Макс (1874—1928) — немецкий философ и социолог, один из основоположников аксиологии, культур-социологии и социологии знания, философской антропологии.

ШЕЛЕР (Scheler) Макс (1874—1928) — немецкий философ и социолог, один из основоположников аксиологии, культур-социологии и социологии знания, философской антропологии. Учился в Мюнхене, Берлине и Йене, изучал философию и медицину. Ученик Р.Эйкена, неофихтеанца, близкого к философии жизни, и неокантианца О.Либмана. Первоначально неокантианец. Диссертацию защищал под руководством Эйкена — "Попытка установления отношений между логическими и этическими принципами" (1899). С 1900 по

1907 — приват-доцент в Йенском университете. В 1901 встретился с Гуссерлем, стал одним из основателей "прикладной феноменологии". С 1907 по 1910 — преподавал в Мюнхене. В 1907 вошел в кружок мюнхенских феноменологов (в основном — ученики Т.Липпса). В годы Первой мировой войны пережил глубокий душевный кризис. С 1919 — профессор Кёльнского университета, в 1928 занял кафедру в университете Франкфурта-на-Майне. Внезапная смерть помешала осуществлению основных замыслов, связанных с реализацией программы переориентации философии на антропологический способ мышления. В эволюции философских взглядов Ш. выделяют ранний (прикладная феноменология, преодоление неокантианства), классический (религиозный — неокатолический; социология знания и феноменологическая аксиология) и поздний (отход от теизма и обоснование философской антропологии) периоды. Кроме неокантианства, философии жизни (Ницше) и Гуссерля на философию Ш. большое влияние оказал круг идей Паскаля, а также традиция, идущая от Августина Блаженного. Главное произведение Ш. классического периода — "Формализм в этике и материалистическая этика ценностей" (вышла двумя выпусками в 1913—1916; в 1916 вышла отдельным изданием). Главная работа позднего периода — "Положение человека в космосе" (1928), которой предшествовал сделанный в 1927 и получивший значительный резонанс доклад "Особое положение человека"; сама же она, представляя программное изложение круга идей философской антропологии, должна была предвора́ть задуманный в это время главный труд Ш. — "Сущность человека, новый опыт философской антропологии" (Ш. предполагал издать его в 1929, но реализации замысла помешала смерть). Поздние работы Ш. собраны в сборнике "Философское мировоззрение" (1929). Другие работы Ш.: "Трансцендентальный и психологический метод" (1900), "Феноменология и теория познания" (1913—1914, опубликована в 1933), "Кризис ценностей" (1919), "О вечном в человеке" (1921), "К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти" (1923), "Формы знания и общество" (1926) и др. Ш. принадлежит к числу тех европейских мыслителей, творчество которых во всей его значимости высветляется прежде всего последующим философским развитием. И хотя он не был обделен признанием и при жизни (например, считался вторым феноменологом после Гуссерля), в современных философских дискурсах он интересен главным образом своими программными установками, которые сам Ш. не успел полностью реализовать, но без которых плохо представимо современное социогуманитарное и философское знание. Несомненно его влияние на все версии немецкой философской антропологии, Хайдеггера раннего периода творчества, Ясперса, Бубера, французский персонализм, философов Франкфуртской школы, метатеорию социологии. Однако главная заслуга Ш. — конституирование новых областей знания (прикладная феноменология, аксиология, социология знания, философская антропология). При этом, при всем "разбросе" (разнообразии) интересов, при неоднократной смене языка описания, изменениях в концептуальных основаниях, даже смене типа дисциплинарности (философия, теология, социология), при так и оставшемся незавершенным проекте собственной философии, Ш. сумел "выстроить" цельную систему взглядов, отдельные подсистемы (области) которой взаимно дополняют, корректируют и фундируют друг друга. В таком ракурсе рассмотрения все творчество Ш. видится как грандиозная попытка антропологического "разворота" зашедших в "тупик" и попавшихся в свои же "ловушки" европейских способов "философствования". Об этом говорил сам Ш.: "Вопросы, что есть человек и каково его положение в бытии с пробуждением моего философского сознания стали для меня наиболее существенными, центральными среди всех других философских вопросов". Иное дело, что антропологическая проблематика, выступая в значительной степени "вторым планом"

1274

на начальных этапах творчества, лишь пройдя испытание" социологией в середине творческого пути Ш., в конце жизни постулировалась им как единственно возможный предмет философского знания и единственно возможная исходная "точка" современного способа "философствования" (в этом отношении Ш. — последовательный противник традиционного антропологизма в философии). Исходная установка антропологического дискурса Ш. задается постулированием изначальной двойственности подлинно человеческого действия. Он может акцентировать собой как идеальную, так и жизненную составляющую. Любой акт сознания интенционален, направлен на предметы, но сами эти предметы могут быть как "практическими", презентующими человеческую телесность, так и "идеальными", презентующими смысловой компонент человеческого бытия. Последнее имеет как бы два горизонта — эмпирический, ситуативный (в котором человек сопричастен миру, соизмерим с ним, в котором он "проживает" себя) и надэмпирический, объективный, задающий сущностную, независимую от обстоятельств места (пространства) и времени, составляющую человека (в котором человек противостоит миру, способен "стать над" жизнью, становится сопричастным Абсолюту — Богу). В этом, втором, горизонте человек имеет дело с трансцендентным — с ценностями, которые могут быть явлены в мире, предписывать нормативность и долженствование человеческому поведению, "значить" в нем через формируемые системы оценок, но никогда не могут быть выведены из свойств предметов и явлений этого мира и всегда остаются самосто́ждественными в своей сущности. В этом отношении Ш. "жестко" противопоставляет свое понимание неокантианскому (Виндельбанд, Риккерт) сведению ценностей к чистым значениям. Следует, однако, различать собственно ценности и их носителей, являющих их в благах и состояниях вещей. Точно также их следует отличать от их "затребованности" в человеческих потребностях и интересах, приписывающим ценностям положительные или отрицательные значимости. В этих случаях, по мысли Ш., следует говорить

о действенности явления ценностей в благах и состояниях вещей по отношению к субъектам. Причиненность к ценностям позволяет последним априорно-непосредственно видеть предметы, внешне фиксируемые как определенные порядки данностей. Тем самым Ш. вводит понятие "материального априори", позволяющего восходить к сущности через соответствие акта этого восхождения предмету (эйдической данности), противопоставляя его ("материальное априори") "формальному априори" Канта, требующему соблюдения условий необходимости и всеобщности (сущность же может являться — быть усмотрена — и отдельной личностью). "Материальное априори" задает основу феноменологического опыта, имманентного и непосредственно схватывающего "сами факты", феномены. Феноменологический опыт, согласно Ш., противопоставит нефеноменологическому опыту, исходящему из естественной установки, естественной конституции познающего субъекта. Это не имманентный опыт, он знаково-символически опосредован и "домыслен", а тем самым имеет дело не с феноменами, а с "домысленным". Таким образом, ценности являются у Ш. интенциональными содержаниями определенных (не всех) человеческих актов, выступая основанием для тех или иных целеволевых усилий (здесь Ш. вновь оппонирует неокантианству, но уже его волунтаривной трактовке ценностей). Степень открытости ценности или ценностей субъектам (типологизируя последние) позволяет иерархизировать явления априорно-тождественных ценностей, дать их типологию (тема, впервые введенная в аксиологию именно Ш.) на основании определенных критериев. В принципе, потенциально (через сопричастность Богу) человек способен неограниченно "прорываться" к ценностям, однако в силу своей "мировоззренческой ущербности" и ограничений, накладываемых современной "практицистской" цивилизацией, его возможности в этом отношении резко ограничиваются складывающимися структурами переживания ценностей (но при этом, чем полноценнее личность, тем ценностнее для нее мир, и наоборот). Это позволяет иерархизировать явление ценностей. Одна из коренных причин и "мировоззренческой ущербности", и "практицизма" современной цивилизации кроется, согласно Ш., в гипостазировании роли разума в культуре и познании. Но разум ценностно слеп, ценности логически не выразимы, их можно только чувствовать (хотя они и даны как отличное от чувствования — исчезновение чувствования не затрагивает бытия ценности). В этом пункте Ш. возвращается к "формальному априори" Канта, резко отграничивавшего мир разума и мир чувств (отождествляя содержание чувственного с материальным). Ш. же, во-первых, не считает разум конституирующим человека началом, а во-вторых, иначе трактует чувственное — через понятие "эмоционального априори" (благодаря которому только и возможен ход к "последним сущностям" вещей — ценностям, и без которого невозможен феноменологический опыт), следуя здесь во многом за Паскалем с его тезисом об особом "порядке сердца" ("логике сердца"), конкретизируемом через априорные законы "порядка любви", утверждающие: 1) примат любви над познанием, 2) примат любви над ненавистью. Личность, согласно Ш., — это прежде всего неволяющее и (или) мыслящее бытие (мышление в силу своей идентичности у всех, наоборот, обезличивает), воля же есть лишь мера явления, действительности, но не самотождественной сущности, а бытие любящее (ненависть в этом контексте понимает-

1275

ся как реакция на фальшивую любовь, как "бунт сердца" против нарушения "порядка любви"). Любовь-ненависть есть не просто "чувствование", а "направленность чувствования", "интенциональное чувствование чего-либо", "класс интенциональных функций", не требующих опосредования "объективирующими актами" представления и суждения (здесь Ш. чуть ли не буквально следует за Brentano, впервые в традиции интенционализма развернувшего дискурс "любви-ненависти"). В этом отношении акты любви-ненависти есть акты эмоциональной интуиции, непосредственного созерцания сущностей, в которых самообнаруживают себя ценности и которые можно трактовать как "встречу" и соучастие в жизни "другого" (подлинная симпатия, в отличие от неподлинной, — нарушающей экзистенцию другой личности). Однако "интенциональное чувствование чего-либо" есть лишь четвертый высший уровень в многослойной структуре чувств, остальные же уровни презентуют в ней "состояния чувств": 1) чувства чувственности (чувства ощущений), 2) чувства телесности как состояния и чувства жизни как функция, 3) чистые душевные чувства, 4) духовные чувства (чувства личности, не имеющие природы "состояний"). "Состояния" суть "эмоциональные функции" (в границах, нередуцируемых к уровню бессознательного пассивных аффектов и активно-агрессивных страстей), "базис" ("субструктура") структуры чувственности, ответственный за предпочтения-отвержения ценностей; "интенции" суть "переживания" (любви-ненависти), эмоционально нейтральные, имеющие дело с единственной ценностью, спонтанные по своей природе ("суперструктура", "настройка"). Они задают строгий, точный, объективный "порядок сердца" (акты переживания носят космический, а не психологический характер). Их задача открывать (но не создавать) самотождественные ценности, т.е. расширять "масштабы" их явления. А это, опять-таки, возможно не в ситуативном по своей природе познании, к тому же испытывающем постоянное сопротивление вещей, а только в непосредственном чисто духовном созерцании (усмотрении) в любви, свободной от: 1) инстинктов и вожделений, 2) факта существования самих вещей. "Механизмами" такого "прорыва" являются идеирующая абстракция и (вырывание из здесь-и-сейчас "тут-бытия", метафизическое усмотрение смысла) и феноменологическая редукция (как дереализация, "снятие" реальности, а не как способ постижения чистого сознания Гуссерля; как материально-экзистенциальная, а не формальная в своем основании, как постигающая экзистенциальную сопричастность бытию). Основные "сферы" проявления метафизики любви

— области действия "нравственного априори", но прежде всего — "религиозного априори". Первое "ответственно" за надэмпирические нравственные ценности (аксиология ценностей), являемые исторически изменчиво — в оценках, нормах, а прежде всего — в этосах как сменяющих друг друга структурах чувствования (аксиологическая динамика). Смена этосов связана с открытием новых ценностей, что релятивизирует (но не отменяет) прошлую структуру чувствования. Свое этическое учение Ш. конституировал как "материалистическую этику", провозглашающую не долг, а ценность своим обоснованием, своей "материальной" основой. Высших же своих проявлений любовь достигает как любовь к Богу — Абсолютной ценности, необходимому "центру", не позволяющему заполнить этот "центр" различного рода "идолам" и "фетишам". Любая любовь есть "дремлющая" любовь к Богу, делающему возможным для сущего, оставаясь самим собой, быть сопричастным другому сущему. Человека делает человеком прежде всего способность трансцендентировать себя в актах молитвы ("не человек молится — он сам есть молитва жизни, осуществленная поверх него самого, он не ищет Бога — он тот живой "Х", которого ищет Бог!"). Ценности святости, по Ш., занимают высший четвертый уровень в структуре ценностей, выстроенных по принципу "релятивности" по отношению к Абсолютной ценности Бога (первые три уровня в порядке "нарастания" приближенности к Богу: 1) гедонистические ценности полезности, 2) витальные ценности, 3) духовные ценности этики и права, эстетики, чистого познания. Ценности святости являются, по мысли Ш., как переживание предметов, априорно данных в качестве символов священного, как полагание Бога "абсолютным личным духом". Следование определенному типу доминирующих ценностей конституирует тот или иной (идеальный, "схемный", по Ш.) тип личности: Весельчака, Техника (Деятеля) или Героя, Законодателя, Артиста и Мудреца (Метафизика), Святого. Таким образом, Ш. вводит уже в своей аксиологии принципиальное различие типов познания по их возможности "приближения" к Абсолютной ценности: эмоционально-деятельностное, метафизически-созерцательное, "спасающее" (идущее от Бога). В качестве же высших родов знания, изначально данных и одинаково необходимых для прояснения человеческой сущности, но тем не менее соподчиненных, у Ш. названы наука, метафизика и религия (в порядке противоположном их расположению в "законе трех стадий" Конта, к тому же научное знание понижается здесь до уровня чисто технико-инструментального). Однако в "посттеистический" период своего творчества Ш. сдвинул свои предпочтения в пользу философии как философской антропологии. Этот переход был опосредован конституированием социологии знания и собственной версии культур-социологии. Тем самым для реализации программы реформирования философии, ее окончательного антропологического "разворота", Ш. потребовалось

1276

найти достаточно высокого уровня метатеоретическую позицию, с которой было бы возможно посмотреть как бы "со стороны" на специфику современных ему философских дискурсов и критически отразить собственную позицию. Такую возможность Ш. увидел в социологии, но понимаемой им при этом как философская социология, т.е. как последовательная оппозиция социологии позитивистской, а также номиналистической программе М.Вебера, как недостаточной для "изгнания" позитивизма из социологии. Средоточие проблем Ш. увидел в фундируемом позитивизмом нарастающем нигилизме Запада по отношению к мировоззренческому знанию (метафизике-философии), что ведет к "тупику" прагматизма и технократизма. Поэтому необходим поворот к созерцательно-умозрительному знанию, без усвоения которого невозможно никакое образование и без которого "уплощается" культура. В этом отношении социология знания и призвана описать механизмы социокультурной обусловленности "ущербности мировоззрения" и природу ограничений, накладываемых современной цивилизацией, выявить те цели (программы), которые являются в каждом из знаниевых дискурсов и в их совокупности, обосновать необходимость присутствия всех трех типов знания в "нормально" развивающейся культуре и показать реальные механизмы доминирования тех или иных типов (научных, метафизических, религиозных) знания-дискурсов как самоописаний этой культуры. (Тем самым социология знания оказывается неотделимой у Ш. от культур-социологии.) Основное внимание было уделено Ш. в этих анализах выявлению групп "прорыва", причиняющихся к смене этосов. Изменения же этосов всегда соопределены с изменениями производственных "субструктур". Применительно к истории европейской культуры знаковыми фигурами, с точки зрения Ш., явились "Метафизик" и "Деятель", через синтез "несоединимого" породившие новый этос "Исследователя" (впервые этот "опыт" был проделан античными греками, новая попытка аналогичного синтеза, но уже на новых основаниях началась в Европе в эпоху Реформации). И возникшей наукой, и реформированным христианством культуре были преданы импульсы "вовне", а не "вовнутрь", а тем самым была задана пагубная для последующих судеб Европы тенденция на "двустороннее удушение" метафизики. (Здесь у Ш. происходит своеобразное "переворачивание" исходного тезиса Зиммеля, у которого культура формализует жизнь, — наоборот, жизнь "удушает" культуру). Тем самым в извечной человеческой двойственности, в двойственности человеческих актов акцент был смещен в пользу области реального, практической жизни, инстинктивно-витального, телесной организации индивидов (что, правда, мало осознавалось) и интеллектуальной структуры человека, подчиненных "логике судьбы", т.е. "порядку рождения и смерти" (что фиксировало человека на трагичности, временности своего бытия). (Эта область человеческого бытия исследуется "реальной социологией", или "социологией базиса".) Оттесненной оказалась область идеального, "над"-жизненного, проблемы смыслообразования и

соподчинения смыслов, интенциональность на ценности. (Эта область человеческого бытия изучается "социологией культуры", или "социологией надстройки".) Все области человеческого бытия всегда соопределены друг по отношению к другу (как и все феномены человеческой жизни), однако они также всегда обуславливаются конкретными социально-историческими формами и их модификациями, что ведет в их единстве к доминированию той или иной из них. Сделанная европейской культурой доминанта завела в "тупик", начали утрачиваться смыслы культуры. Следовательно, памятуя о двуединстве "всего человеческого", следует разобраться в самой природе человека, начать исходить в своих дискурсах из него самого, найти механизм "выравнивания" сложившейся социокультурной ситуации на основе принципов солидарности, т.е. необходимо реализовать программу философской антропологии. Приняв идею Аристотеля о "лестнице существ", Ш. обосновывает "срединное" место человека между животным и Богом, его сопричастность и тому, и другому (человек есть только "между", "граница", "переход", "божественное явления" в потоке жизни, вечный "выход" жизни за пределы самой себя"). Он — сопряжение различных аксеологических порядков (человеческого и сверхчеловеческого, конечного и бесконечного, временного и вечного, естественного и сверхъестественного). С одной стороны, вслед за Ницше он склонен считать человека "больным животным", "ложным шагом жизни", заведшим *homo naturalis* в "тупик" (в этом отношении отличия *homo naturalis* от *homo farber* чисто количественны: Эдисона и шимпанзе, согласно Ш., отличает в техническом плане лишь различие степени). С другой стороны, вслед за Августином Блаженным он следует идее богоподобия человека, его необъяснимости из самого себя. С одной стороны, будучи сопричастным к жизни через свое животное начало, человек включен в отношения господства, с другой, — будучи устремленным к Богу, к Абсолюту, человек постоянно выходит за пределы самого себя в актах любви. Ш. делает предметом своего специального рассмотрения телесно-душевное (животное) единство человека, снимая проблему психофизического параллелизма. Биологическое и психическое (интеллект как способность к выбору есть и у животных — здесь Ш. ссылается, в подтверждение своего тезиса, на эксперименты с шимпанзе) слиты в *homo naturalis*, но не они, принадлежа жизни, определяют, что есть человек. В силу нисшествия божьей милости, человек трансцендирует

1277

себя, свою и всякую иную жизнь, выходит за их границы. Эта составляющая человека есть "дух", конституирующий его в личность. Дух суть внеприродный принцип персональности, а сама личность, будучи тайной, неукорененной в предметности, есть центр и условие подлинно человеческих актов. Личность опредмечивает все, сама не превращаясь в предмет, залог ее бытия — постоянное самопроектирование себя в духовных актах, обнаруживание себя через сосуществование ею же порожденных духовных актов. Личность нельзя (да и не надо) познавать, к ней можно только "прийти" и "понять" ее в любящем созерцании сущностей. Тем самым Ш. выстраивает многоуровневую "организацию" человека: 1) в основе всего живого, в том числе и человека, лежит бессознательно одушевленная основа — "чувственный порыв" (позднее в этом качестве Ш. применял понятие "все-жизнь", знаменующее "поворот" Ш. от теизма к "динамическому пантеизму"), характеризующий устремленность вовне, от себя, к "неопределенному", которое оказывается, в конечном итоге, спонтанным тяготением к "высшему" (миру ценностей), т.е. этот порыв оказывается в основании устремленности к воплощению себя в личности; 2) следующий уровень образуют "инстинкты" как целесообразная направленность на удовлетворение жизненно-витальных потребностей, которые включают в себя "привычки" (следование чему-либо) и (практический) "интеллект" (выбор чего-либо), это уровень явленности ценностей через знаки и символы; в совокупности на этом уровне конституирует себя жизнь, пронизанная отношениями господства; 3) "жизни" противостоит невыводимый из нее, но доопределяющий ее "дух", конституирующий "личность", основанную на отношениях любви как объективности (непредвзятости к вещам и другим), как умения созерцать прафеномены (абсолютные и вечные сущности — ценности). Человек как личность открыт миру, в отличие от животного, всегда говорящего миру "да", он способен говорить "нет", он — "аскет жизни", "вечный протестант", "вечный Фауст". Он локализован в одушевленном теле, но проектируется "внежизненным" духом, удерживается им в мире ценностей. Одушевленное тело, фундируемое жизненным порывом, воплощает в себе силу, конституируется в "тут-бытии" "бытия в себе", вторую составляющую которого образует "бытие в трансцендировании" на основе духа, воплощающего в себе действительную немощность, бессилие (отсюда изначальная трагичность человеческого бытия, чем выше поднимается человек в своем развитии, тем жизненно слабее он становится). Дух создает культуру, но не может сам воплотить ее в социуме, в мире действительного (он могуществен только в мире идей, "сила" которых — в их "чистоте", "незахваченности" действительностью). Поэтому векторность человеку всегда задается "снизу вверх", а не наоборот (от "порыва" к "ценности"), "низшее" всегда выступает условием для "высшего", но прогресс духа всегда осуществляется за счет аскетического отрицания жизни. "Хитрость духа" должна заключаться в умении "поставить" себе на службу "низшее", при этом дух всегда "дистанцирует" от жизни, используя склонность человека к неприятию действительности. Таким образом, человек изначально двойственен, он всегда "в мире" и "за миром". Отсюда и амбивалентность самого понятия "человек", в котором даны одновременно и "известность" и "тайна", подлежащая постоянному расшифровыванию, что позволяет приближаться к идеалу "всечеловека" — никогда не реализуемому, но всегда манящему. В расшифровке "тайны" человека и заключено собственно, согласно Ш., предназначение

современной философии (ведь "только исходя из картины человеческой сущности, которую исследует философская антропология — идя навстречу актам духа, проистекающим из самого ядра человека — можно сделать вывод об истинных атрибутах конечной основы вещей").

В.Л. Абушенко

ШЕЛЛИНГ (Schelling) Фридрих Вильгельм Йозеф (1775-1854) — один из виднейших представителей немецкой трансцендентально-критической философии.

ШЕЛЛИНГ (Schelling) Фридрих Вильгельм Йозеф (1775-1854) — один из виднейших представителей немецкой трансцендентально-критической философии. В 1790 в 15-летнем возрасте становится студентом богословия Тюбингенского университета (вместе с Гегелем и Гёльдерлином). В 1798, в 23 года, — профессор в Йене. Здесь Ш. сближается с кружком романтиков (братья А. и Ф.Шлегели, Новалис, Шлейермахер и др.). В Мюнхене (1806-1820) становится членом Академии наук и генеральным секретарем академии изящных искусств. 1820-1826 — профессор Эрлангенского, с 1827 — вновь Мюнхенского и с 1841 — Берлинского университетов. Сыграл значительную роль в дальнейшем развертывании проблематики критической философии. Начиная с Канта, критическая философия ставила перед собой задачу изучения глубочайших основ самопознания, т.е. человеческого Я, субъекта как активного творческого начала. После Канта это критическое самопознание нуждалось в систематическом завершении и единстве, но как только эта цель была достигнута, встала не менее важная задача — найти выход из области теории познания в область философии природы, как необходимого объекта самого духа. Значение Ш. в немецкой философии и определяется тем, что именно на его долю выпала задача осуществить грандиозный переход от самопознания к миропознанию, основанному на принципах кантианско-фихтеанского критицизма. Философский путь Ш. и, соответственно, порядок решаемых им проблем можно представить следующим образом: от самопознания к миропознанию, а от него — к богопознанию, что согласуется с та-

1278

кими периодами его творчества, как натурфилософия, философия тождества, трансцендентальный идеализм, философия откровения. Прежде чем выработать свою точку зрения, Ш. целиком находился под влиянием идей Фихте. Все его работы до середины 1790-х представляют собой не более чем комментарии к наукоучению последнего. Расхождение между мыслителями наметилось в понимании природы. Если Фихте направлял свой интерес главным образом на то, как субъект сам определяет и формирует себя, и оставлял вне рассмотрения бессознательно действующее и творящее природу Я, то, по Ш., такое Я и не есть еще собственно субъект; чтобы стать таким, оно должно пройти длительный путь бессознательного природного развития. Ш. был убежден, что начинать философию сразу с самосознающего Я неисторично; следует вернуться к его истокам, изобразив весь генезис самосознания и тем самым необходимость его появления. Так анализу самосознания оказался предпослан анализ природы, которая, соответственно, предстала у Ш. как бессознательное творчество самого духа, необходимый продукт его развития, им же самим — духом, и созерцаемый. При этом Ш. различал сознание, дух как субъект в качестве абсолютно свободной чистой деятельности, с одной стороны, и дух как продукт развития природы, с другой, — как сознательное и бессознательное. Эта проблема соотношения сознания и бессознательного станет в центр внимания Ш. на всех этапах его развития. Философия природы на этом этапе выступает в роли необходимой части философии трансцендентального идеализма, чего не было у Фихте, не видевшего в ней самостоятельной реальности. Основной проблематикой натурфилософии Ш. становится рассмотрение всех ступеней развития природы в направлении к ее высшей цели, т.е. порождению сознания из бессознательной формы жизни разума или, как говорит сам Ш.: рассмотрение того, как из природы возникает дух, как природа приходит к знанию? Таким образом, хотя и в специфической форме, Ш. продолжил развитие критической философии, ибо подобно своим предшественникам — Канту и Фихте он решает вопрос об условиях познания: как человек, будучи явлением природы (т.е. предшествующим познанию), начинает познавать природу, или: как природа приходит к тому, что она познается человеком. С этой точки зрения, знание возникает как необходимый продукт разума, заложенный и организованный природой в человеке. Далее цели натурфилософии конкретизируются следующим образом: исследовать организующую природу до той самой ступени ее развития, когда возникает знание. Ш. распространяет диалектический метод Фихте на анализ природных процессов, провозглашая в качестве главных принципов своей натурфилософии принцип единства природы и духа; принцип полноты (т.е. понимание всякого природного тела как продукта взаимодействия противоположно направленных сил); принцип развития или творчества природы, откуда знаменитое шеллинговское: природа не только *natura naturata* (продукт), но и *natura naturans* (продуктивность, деятельность, субъект). Развитие осуществляется в природе как своеобразная "иерархия организаций": от объективного к субъективному через так называемое потенцирование — возрастание субъективности. На развитие натурфилософских взглядов Ш. большое влияние оказало естествознание тех лет, активно исследовавшее вопросы о немеханическом принципе унификации естественных сил и экспериментально приступившее к многостороннему изучению возможности взаимопереходов различных форм движения. Это была полоса великих открытий Вольты,

Лавуазье, Пристли, Эрстеда, Фарадея и др. В свою очередь, умозрительные идеи Ш. о единстве природы и всех ее сил также вдохновили многих естествоиспытателей (например, Эрстеда в идеях о связи между электричеством и магнетизмом). А сам Ш. спекулятивным путем осуществил своеобразный синтез корпускулярной и волновой теорий света Ньютона и Гюйгенса, что только через 100 лет экспериментально подтвердил Луи де Бройль. Натурфилософия Ш. проходит два фазиса своего развития, отделенные друг от друга философией тождества, которая сама вытекает из первого и, в свою очередь, обосновывает второй фазис. На первом этапе, выясняя вопрос о том, как из природы возникает дух, знание, он приходит к выводу о том, что развитие природы осуществляется через потенцирование — постепенное динамическое возвышение ее форм в сторону возрастания субъективности. Следующий, более поздний вариант философии природы посвящен главным образом вопросам взаимоотношения природы и духа, тому, что есть природа и как она возможна. С этой целью Ш. осуществляет так называемую дедукцию природы как активного творческого субъекта, априори предшествующего всем конкретным явлениям. Природа становится в его интерпретации одновременно и объектом и субъектом, и деятельностью и продуктом, благодаря чему и является возможным ее познание. Так философия природы непосредственно перетекает в философию тождества, согласно которой существует только один мир, в котором заключено все: и природа и дух. Речь идет о некоем первоначальном единстве субъективного и объективного, служащем исходным пунктом любого развития — абсолютной индифференции, из которой через потенцирование осуществляется возвышение субъективного из объективного. Однако при этом принцип тождества субъекта и объекта сохраняет роль основного содержания развития как всего мира, так и каждой из его ступеней. Все в мире есть единство субъективного и объективного, а различия между ними обусловлены

1279

лишь количественным преобладанием одного или другого. Выходит, что природа и реальна и идеальна одновременно, т.е. и существует независимо от нашего ее познания, которое ею и обусловлено, и в то же время заключает в себе самой условия этого познания и его принципы. Так Ш. выходит за рамки субъективного идеализма Фихте, вкладывая в основу самой природы принципы ее же познания. Ш. назовет свое учение наукой об абсолютном, познающей тот принцип, из которого с необходимостью следует действительный мир, заключающий в себе и природу и дух, абсолютное тождество субъекта и объекта, идеального и реального — или абсолютным идеализмом. С самого начала философия природы была задумана Ш. как часть философии трансцендентального идеализма, включающая в себя также и теорию познания. Отказавшись от возможности использовать в качестве образца учение Фихте, Ш. пытается всесторонне развить выводы, полученные им в натурфилософии, для построения собственной философской системы как идеализма во всей его полноте в противовес ограниченному субъективному идеализму. С этой целью он пишет "Систему трансцендентального идеализма", в предисловии которой им была четко определена специфика задач трансцендентального идеализма по сравнению с задачами его философии природы. По мнению Ш., философия должна объяснить факт знания, соответствие представлений предметам. Это совпадение предметно-бессознательного (природы) и сознательного (субъекта), есть факт, который, как считает Ш., и следует объяснить. Философия природы решила только одну сторону проблемы, показав, как природа становится объектом наших представлений. Было выявлено, что интеллект сам возникает из природы, которая и есть этот развивающийся интеллект. Но есть и другая сторона проблемы — то, как интеллект приходит к природе, или как к субъективному началу присоединяется объективное, согласующееся с ним. Иначе говоря, главной задачей трансцендентального идеализма становится исследование развития самого интеллекта или воспроизведение необходимого развития интеллекта с помощью интеллектуальной интуиции (это означает, что исследуемые объекты — акты сознания — познаются непосредственно при их осуществлении, т.е. рефлексирование деятельности осуществляется в момент ее осуществления). Далее Ш. подразделяет интеллект на теоретический (копирующий) и нравственно-практический (полагающий цели), что обуславливает существование в рамках системы трансцендентального идеализма теоретической и практической философии. При этом необходимым условием того, что интеллект может быть одновременно и копирующим и созидющим, становится принцип интеллектуальной интуиции, означающий существование одной и той же творческой деятельности, созидающей объекты и одновременно копирующей их. Система теоретической философии отвечает на вопрос о том, как интеллект познает мир; практическая философия исследует то, как практический интеллект приводит этот мир в порядок. Другими структурными частями философии трансцендентального идеализма становится также философия природных целей, занятая анализом творческой, целеполагающей деятельности природы, и философия искусства, в котором, по Ш., преодолевается противоположность теоретического и нравственно-практического, наступает гармония сознательной и бессознательной деятельности, совпадение природы и свободы, чувственного и нравственного начал. Именно философия искусства становится у Ш. органом философии, ее своеобразным завершением и высшим сводом всего философского здания. Как и Фихте, Ш. был уверен в том, что система заканчивается в том случае, если она возвращается к своему исходному пункту. Так, в эстетическом созерцании, полагал он, интеллектуальное созерцание становится объективным; устанавливается гармония исследуемого объекта — Я — с самим собой через потенцирование самосозерцания. Таким образом, история самосознания, по Ш., прошла через ступени теоретического Я, созерцающего мир; практического Я, приводящего мир в порядок, и

художественного Я — творящего мир. Начиная с ощущения, через созерцание, представление, суждение и высший пункт теоретического Я — разум, когда оно начинает осознавать себя самостоятельным и самостоятельным и таким образом становится практическим, действующим сознательно, а от него к эстетическому Я — таков путь развития интеллекта. Следующий этап философского развития Ш. — его система абсолютного тождества, цель которой согласовать два противоположных момента его учения — натурфилософию и трансцендентальный идеализм, которые разными путями шли к рассмотрению одной и той же проблемы: натурфилософия показала возникновение сознания из природы (здесь "объективное есть первое"), а трансцендентальный идеализм осуществил дедукцию объекта из субъекта, т.е. зафиксировал "субъективное как начало". В философии тождества Ш. наталкивается на необходимость согласования обоих рядов, придав им единое основание в виде абсолютного тождества субъекта и объекта, природы и духа, которые предстают теперь как два порядка одного и того же непрерывного процесса. Свое учение об абсолютном тождестве он развивает главным образом в диалоге "Бруно, или о божественном и естественном начале вещей" (1802). Так, будучи тождеством субъективного и объективного, абсолют, по Ш., не есть ни дух, ни природа, а безразличие обоих — тотальная индифференция (подобно точке безразличия полюсов в центре магнита), содержащая в себе возможность всех определений, и

1280

в тоже время равное себе всеединство, исключающее всякое изменение и разнообразие. Полная развернутость и осуществленность этих возможностей, по Ш., это Вселенная, которая есть тождество абсолютного организма и абсолютного произведения искусства. Ш. даже удваивает термин, он говорит о "тождестве тождества", чтобы подчеркнуть и его абсолютное единство, и абсолютное равенство себе самому. Соответственно, сфере изысканий и принципу подхода к ней, эта ступень в развитии его философии получила название "философии тождества" как, впрочем, и все учение Ш. В этом плане чрезвычайно сложным для философа оказался вопрос о переходе от его абсолюта к миру, от сущности к явлению, от единства к разнообразному и от бесконечного к конечному. Ш. нашел здесь выход в чисто количественном различии между субъективным и объективным на каждой ступени развития, несмотря на их в то же время абсолютное тождество. Эти взгляды Ш. будут подвергнуты затем критике со стороны Гегеля, который радикально перестроит шеллинговское абсолютное, сделав его не только субстанцией, но и субъектом. В последние десятилетия своей жизни Ш. создает так называемую философию откровения или позитивную философию, основные идеи которой прозвучали и в более ранних его работах ("Философия религии", 1804; "Философские исследования о сущности человеческой свободы", 1809 и др.). Ш. много рассуждает по вопросу о том, каким образом происходит рождение мира из абсолюта, и делает вывод о невозможности рационально объяснить этот факт. Он считает его иррациональным, первичным фактом, коренящимся не в разуме, а в воле — слепой и бессознательной и потому немогушей быть предметом философии, осуществляющей рациональное выведение всего сущего из исходного принципа. Свою рациональную философию (он называет ее негативной наукой разума) он считает необходимым теперь дополнить так называемой позитивной, в которой первичным становится уже не само сущее, а его содержание — иррациональная воля, которая постигается только в "опыте", ассоциирующемся у Ш. с мифологией и религией. Так Ш. отходит от основных принципов немецкой трансцендентально-критической философии в сторону теософии и мистики. Место Ш. в истории философии определяется осуществленным им переходом от субъективно-идеалистического наукоучения Фихте к объективному идеализму и принципам развитой им диалектической натурфилософии. Ранние работы Ш. стали важным связующим звеном между философией Канта и Фихте, с одной стороны, и учением Гегеля, с другой, которому Ш. во многом передал сам принцип своей философии. Учение Ш. оказало большое влияние на философскую мысль 19-20 вв. Имея в своей основе как бы два начала — абсолютный разум и слепую сверхчувственную волю, оно явилось идейным материалом для самых различных философских систем, как рационалистических (Гегель), так и иррационалистических (Шопенгауэр), а через последнего для создателей философии жизни и экзистенциализма. [См. также "Система трансцендентального идеализма" (Шеллинг).]

Т.Г. Румянцева

ШЕСТОВ Лев (Лев Исаакович Шварцман) (1866— 1938) — российский философ и литератор, представитель русского религиозно-философского возрождения начала 20 в.

ШЕСТОВ Лев (Лев Исаакович Шварцман) (1866— 1938) — российский философ и литератор, представитель русского религиозно-философского возрождения начала 20 в. Свою философию в разное время определял как религиозную и экзистенциальную. В 1920 эмигрировал за границу. С 1921 — в Париже, профессор в Сорбонне. Основные сочинения: "Добро в изучении графа Толстого и Ф. Ницше. (Философия и проповедь)" (1900), "Достоевский и Ницше. Философия трагедии" (1903), "Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)" (1905), "Начала и концы" (1908), "Potestas clavum" ("Власть ключей") (1923), "Навлах Иова (Странствование по душам)" (1929) и др. После его смерти изданы работы: "Афины и Иерусалим" (1938), "Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)" (1939), "Умозрение и откровение. (Религиозная философия Владимира Соловьева и др. статьи)" (1964), "Sola fide —

Только верою. (Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь)" (1966) и др. Творческая деятельность Ш. началась с ряда литературно-философских работ. Исключительную роль в становлении философии Ш. сыграли, наряду с произведениями Шекспира, которого Ш. называл своим первым учителем философии, русская литература (прежде всего, в лице Достоевского и Толстого) и философия Ницше. Исходя из глубинного переживания трагичности человеческого существования, Ш. выступал непримиримым критиком рационализма, в силу своих основных предпосылок узаконивающего, по мнению Ш., человеческие страдания. Источник, порождающий ужасы жизни, Ш. усматривал в "страшной власти" необходимости над человеческой жизнью. Наука, будучи воплощением разума, в своем стремлении упорядочить мир предстает у Ш. как поклонение необходимости и, соответственно, продуцирует принудительное знание, рационализированные истины которого служат орудием управления и господства. Ш. признавал за научными, т.е. логически доказуемыми истинами только ограниченное значение, в противном случае они сами (как орудия необходимости) ограничивают человека как свободное и творящее существо, в чем собственно и заключается, по Ш., призвание человека. Ш. призывал к освобождению от довлеющей власти самоочевидного, общепринятого, общеобязательного, или, говоря иначе, к "беспочвенности", — единственному, что

1281

дарует человеку ощущение полета. Системосозидающей установке философского разума Ш. противопоставил опыт "адогматического" мышления, усматривающего истину "в единичном, неповторяющемся, непонятном, всегда враждующем с объяснением" — "случайном", куда не распространяется власть разума. Особую метафизическую значимость в философии Ш. обретают мгновения, связанные с "порывистостью и свободной внезапностью творческого роста и делания", "когда разум отказывает в своих услугах". Именно в эти редкие мгновения, писал Ш., "только наедине с собой, под покровом тайны индивидуального бытия... вспыхивают последние истины". Глубоко переживая иррациональное в бытии человека, Ш. подчеркивал невозможность ясного и отчетливого представления о великих тайнах мироздания, когда непредсказуемость, неожиданность, чудесность требуют отказа от самого усилия "быть понятыми". Философия для Ш. — не "строгая наука" (он горячо спорил с Гуссерлем по этому поводу), но "борьба за невозможное", риск и дерзновение, стремление к неведомому; дело философов "не в разрешении проблем, а в искусстве изображать жизнь как можно более таинственной и проблематической". Единственную возможность реализации свободы и творческой мощи человеческой личности Ш. находил в религиозном опыте. Вера для Ш. — это одновременно и "второе измерение мышления", преодолевающее истины разума, освобождающее от власти необходимости, и путь к тому, для кого все возможно, и упование на Бога живого, что, сметая всякую уверенность и прочность, сопряжено с ожиданием, надеждой, тоской, страхом и трепетом. Выступая против рационализации веры и полагая ее как сферу абсурда и парадокса, Ш. сам включается в русло иудейско-христианской философии, которую он, назвав философией откровения, противопоставил философии умозрительной, рациональной. Как философ Ш. был достаточно независим от окружающих течений времени. Наиболее близким себе мыслителем считал Кьеркегора. Определенная близость философии Ш. и экзистенциализма (как течения) не дает оснований к их соединению в силу обособленности, ярко выраженного своеобразия этого мыслителя.

Т.В. Щитцова

ШИЗОАНАЛИЗ (греч. *schizein* — расколоть) — одно из направлений современного постструктурализма. Программным сочинением Ш. выступил двухтомный труд Делеза и Гваттари "Капитализм и шизофрения" (1972— 1980), **ШИЗОАНАЛИЗ** (греч. *schizein* — расколоть) — одно из направлений современного постструктурализма. Программным сочинением Ш. выступил двухтомный труд Делеза и Гваттари "Капитализм и шизофрения" (1972— 1980), объединивший критику структуралистских представлений и леворадикальные политические идеи конца 1960-х — начала 1970-х (особенно том первый — "Анти-Эдип"). В рамках парадигмы Ш. затрагивается широкий спектр проблем философии, социологии, политологии, психиатрии, экономики и пр. Спектр философских аспектов Ш. содержит критику теории репрезентации и вытекающую из нее традиционную структуру знака (означающее, означаемое, референт); критику фрейдовской концепции, в частности, "Эдипова комплекса" (установка Ш. на преодоление "эдипизации бессознательного") и др. Важным пунктом размышлений теоретиков Ш. стала также критика марксистски ориентированных интерпретаторов Фрейда, в частности, раннего Маркузе и Райха. Существенным недостатком их концептуальных построений, согласно тезисам Ш., является понимание бессознательного, которое мыслится как некая символическая структура. Отождествляемое Фрейдом со снами или мечтами бессознательное, по мнению Делеза и Гваттари, тем самым неадекватно и редуцированно сводится к символическим образам и представлениям. Сторонники Ш. усмотрели причину этого заблуждения в чрезмерной роли Эдипова комплекса, которую тот исполняет в психоаналитической теории. В частности, было отмечено, что "... из-за Эдипа все оказывается завуалировано новым идеализмом: из бессознательного как завода создали античный театр, из единства производства создали совокупность представлений; из производящего бессознательного создали бессознательное, которое может только выражаться (миф,

трагедия, сновидения)". С точки зрения теоретиков Ш., структуралистские интерпретации психоанализа (Лакан) необратимо элиминируют "реальное" из механизмов бессознательного, являя собой (в стилистике образного ряда рассуждений Фрейда) возврат к Эдипу-деспоту от Эдипа-эталона. Согласно Ш., понять истинную природу бессознательного можно, только отбросив Эдипов комплекс, ограниченный рамками семейных отношений и не способный объяснить сложные социальные структуры и процессы, а также очистив понятие бессознательного от каких-либо символических форм и попытавшись понять его как "производящее желание" или, что то же самое, — "желающее производство". "Желание есть часть базиса", — констатируется в работе "Капитализм и шизофрения". (Это не марксизм — в нем "желания" являют собой компонент идеологических представлений; это не фрейдизм — в его рамках желание не может быть производительным кроме ситуаций сновидений и фантазмов.) Делез и Гваттари осмысливали посредством понятий "базис" и "либидо" ницшеанскую "волю к власти". "Деятельные силы" из книги Делеза "Ницше и философия" обрели наименование "революционного желания". Согласно Делезу и Гваттари, "подавлять желание и не только для других, но и в самом себе, быть полицейским для других и для самого себя, — вот что заставляет напрячься, и это не идеология, это экономия". Первый том книги "Капитализм и шизофрения" — "Анти-Эдип" — посвящен анализу "болезни века". Согласно более

1282

раннему Делезу ("Ницше и философия"), всеобщая история являет собой переход от предыстории к постистории. В интервале между данными полюсами процесс культурной дрессировки был призван превратить изначально первобытное животное в "индивида суверенного и дающего законы", в субъекта, способного осуществить кантовское "управляем именно мы". История не достигла своей цели: возник человек озлобленный, человек, заболевший болезнью под названием "нигилизм". Интерпретируя ход мыслей Ницше, Делез отмечает: *последний человек*, "уничтожив все, что не есть он сам", заняв "место Бога", оказался отвергнут всеми и всем. Этот человек должен быть уничтожен: настал момент перехода от *ничто воли* (болезнь нигилизма) к *воле к ничто*, от нигилизма незавершенного, болезненного и пассивного к нигилизму активному. Ш. излагает ту же модель философии истории новым языком: "болезнь века", она же "болезнь конца века" — это шизофрения. Таким образом, лечение ее предполагает замещение шизофренией пассивной (ее вылечивают в больницах) шизофренией активной. По схеме рассуждений Делеза и Гваттари, "шизофрения как процесс — это производство желания, но таковой она предстает в конце, как предел социального производства, условия которого определяются капитализмом. Это наша собственная "болезнь", болезнь современных людей. Конец истории не имеет иного смысла". По схеме Ш., нынешний недуг цивилизации выступает симптомом, являющим свой подлинный смысл в перспективе дискурса о всеобщей истории, а не о семейной психологии, как это трактуется во фрейдизме. Очевидная ориентированность Ш. на полемику с теорией капиталистического производства Маркса, с одной стороны, и установками традиционалистского психоанализа, с другой, результировалась в формулировании следующих тезисов: а) ограниченность марксовской схемы связана с недооценкой связи общественного производства и желания как такового — капитализм и марксизм игнорируют "желающую ипостась" социального; б) психоанализ оказывается не в состоянии адекватно отобразить социальное измерение желания. Эксплицируя мысль Клоссовски о позитивности и желательности конструктивного отказа от "стерильного параллелизма между Марксом и Фрейдом", Гваттари и Делез подчеркнули, что решение данной задачи возможно путем уяснения того "способа, в границах которого общественное производство и производственные отношения выступают как производство желания и того, каким образом разнообразные аффекты и импульсы конституируют фрагмент инфраструктуры... составляя ее часть и присутствуя в ней самыми различными способами, они /аффекты и импульсы — *А.Г., А.В./* порождают угнетение в его экономических измерениях вкупе со средствами его преодоления". Осуществление на уровне интеллектуальной и социальной практики принципа единства социального производства и "производства желания" — с целью достижения предельной степени раскрепощения последнего — предполагало, по Гваттари и Делезу, выявление трансцендентального бессознательного. Ш. утверждал генетическую автономность "желания" от потребностей людей вообще, от человеческих потребностей в чем-либо как таковых. Попытка объяснять желание через ощущение нехватки чего-либо, по мнению теоретиков Ш., с необходимостью приводит к фетишизации наших представлений относительно отношений индивида с миром. В контексте такого подхода (в каком бы облике — "диалектическом", "нигилистическом" и т.п. — он ни выступал) и который представители Ш. и призывали преодолеть, личные желания понимаются как проистекающие из в конечном счете коллективных запросов и интересов, что необходимо приводит к отчужденности человека и разрыву его естественных связей с природой ("реальное") и обществом ("производством желания"). По Гваттари и Делезу, "если желанию недостает реального объекта, сама реальность желания заключена в "сущности недостачи", которая и производит фантазматический объект". Отсутствие объекта, таким образом, векторизируется на внешнее, по сути своей, производство, а желание, в свою очередь, — продуцирует мысленный дубликат недостающего объекта. Тем самым человек преобразует природную среду лишь в собственном воображении, а не реально взаимодействует с ней. Теоретические концепции, пропагандирующие такой взгляд на происхождение желаний, по версии Ш., поддерживают доминирующий на Западе индустриально-потребительский общественный уклад и являются инструментом легитимизации социальных манипуляций и культурных репрессий (как, например, психоанализ по Фрейду). В аналогичном

понимании природы желаний Ш. видит основной недостаток и в учении Маркузе. Согласно Ш., коль скоро Маркузе утверждает детерминирующую роль потребностей в динамике жизни индивида и общества, то и весь корпус возводимого на этом постулате социогуманитарного знания отвечает социальному заказу буржуазного общества, а именно оправдывает внедрение такой совокупности социальных связей, при которой человек оказывается доступен максимальному числу насильственных манипуляций со стороны социума. (В рамках Ш. психоанализ и капитализм рассматриваются как компоненты единого механизма культурных репрессий.) Трактовка "желания" в Ш. состоит в провозглашении полной его дистанцированности от каких-либо социальных характеристик и в его понимании как чисто физического процесса, атрибутом которого мыслится особое "производство". Социальное производство, согласно постулатам Ш., являет собой производство желания в определенных условиях: жела-

1283

ние является производителем, производя реальное в поле реальности. По Делезу и Гваттари, "желание есть совокупность пассивных синтезов, машинным способом продуцирующих фрагментарные объекты, потоки и тела, функционирующие как производственные единицы. Именно из него проистекает реальное, являясь результатом пассивных синтезов желания как самопроизводства бессознательного...". Желание — наряду с производством — не может быть конституировано в функции отсутствующего объекта: желание само порождает состояние отсутствия и потребности, выступающие в реальности "контрпродуктами, производимыми желанием". Либи́до инвестирует способ производства ("социальное поле в его экономических, исторических, расовых, культурных и иных феноменах") вне заданности какими-либо трансформациями психической деятельности или сублимациями в какой бы то ни было форме. Согласно Гваттари и Делезу, "есть только желание и социальность, и ничего более... Самые репрессивные и смертоносные формы общественного воспроизводства продуцируются желанием...". "Желающее производство" создает, согласно Ш., и природную, и социальную среду. Только посредством "желающего производства" конструируются естественные связи индивида как с внешним миром, так и с его собственным, субъективным. Другими словами, основой всех природных и социальных связей индивида выступают, с точки зрения Ш., импульсы сексуального происхождения. Человек должен полностью доверяться именно собственным желаниям, а не репертуарам воображаемого удовлетворения. Не символический строй вещей подчиняет себе сексуальность, желания и реальное, а, напротив, он сам в пределе своем, согласно Ш., — функция сексуальности как циклического самодвижения посредством активности бессознательного. Согласно схеме Ш., "производство желания" формируется и осуществляется посредством системно организованной совокупности "машин желания", под референтами которых могут мыслиться и отдельный субъект, и социальная группа, и общество в целом. Стремясь осуществить процедуру синтеза психоаналитической концепции желания и марксовской теории общественного производства, теоретики Ш. разработали многомерную и полисмысловую концепцию "желающей машины" как субъекта некоего машинного процесса; последний же, в свою очередь, согласно Ш., может также истолковываться как модель для описания процедур деятельности бессознательного. Уподобление социального производства и "производства желания" уместно, с точки зрения Ш., постольку, поскольку первое неизбежно предполагает в качестве собственного компонента "полное тело" ("социус") вкупе с непродуктивными остановками и паузами антипроизводства. "Машина желания", по Гваттари и Делезу, представляет собой ор-

ганическое единство трех компонентов: субъекта; "машин-органов", репрезентирующих жизнь и производство; стерильного, непотребляемого, непродуктивного "тела без органов", являющего собой результат актуализации инстинкта смерти и воплощение антипроизводства. Последнее — перманентный компонент производства желания, ибо "машины желания" не функционируют иначе, нежели в поврежденном состоянии: "... в известном смысле было бы предпочтительнее, чтобы ничто не работало и не функционировало: не рождаться, остановив цикл рождений; остаться без рта для сосания; без ануса для испражнений и т.п." (Делез и Гваттари). (Как ни один биологический процесс не мыслим без временных остановок, так и "производство желания" должно быть, кроме всего прочего, представлено механизмом, прерывающим деятельность "работающих органов". Таковым и выступает, согласно Ш., "тело без органов".) Его включенность в производственный процесс неизбежно разрушает организм, инициируя перманентные напряжения в системе. На уровне общественного производства, согласно Ш., "тело без органов" может выступать в обликах "тела земли" (эпоха дикости, клинический аналог — перверсия как деспотическая сущность); "тела деспотии" (эпоха варварства, клинический аналог — параноидальный психоз как деспотическая сущность), "тела капитала" (эпоха цивилизации, клинический аналог и символ — невротический Эдип). Клиническим аналогом "тел без органов" в полном их объеме может считаться "классическая" шизофрения. Атрибуты состояния сосуществования и взаимодействия "машин желания" и "тела без органов", согласно авторам Ш., следующие: 1) перманентный конфликт, 2) взаимное притяжение, 3) единство и противостояние взаимного конфликтного отталкивания и взаимопритяжения. В первом случае рабочий шум "машин желания" невыносим для "тела, не нуждающегося в органе"; последнее воспринимает вторжение "машин желания" как преследование — в результате "оппозиции процесса производства машин желания и непродуктивного положения тела без органов" (Делез, Гваттари) незамедлительно возникают машины желания "параноидального" типа. Во втором случае, согласно мнению теоретиков Ш., "...тело без

органов обрушивается на производство желания, притягивает и овладевает им... Непродуктивное, непотребляемое тело без органов служит поверхностью записи всех процессов производства желания, — создается впечатление, будто бы машины желания им и обусловлены...". Как результат — появление "машин желания" "чудодейственного" типа. В третьем случае, как результат единства и борьбы взаимопри-тяжения и взаимоотталкивания, производится и воспроизводится бесконечная серия метастабильных состояний субъекта; субъект "рождается из каждого состояния се-

1284

рии, постоянно возрождаясь из каждого следующего состояния". В итоге конституируется "машина желания" "холостого" типа или коррелят "шизофренического опыта чистых количеств", вступающая в особые ("субъекто-творящие") отношения с "телом без органов". Схема эволюции "машин желания" в контексте динамики разнокачественных состояний взаимосвязей их компонентов позволила авторам Ш. разработать весьма нетрадиционную модель развития социального производства как процесса эмансипации "производства желания" из структуры последнего. Исторически первая, доиндустриальная "машина желаний", согласно схеме Ш., — машина "территориального" вида, базирующаяся на архаичной целостности производства и земли как жизнеформирующих начал. В границах действия "машины желаний" данного вида существует очевидный естественный предел для процессов концентрации власти в руках представителей института вождей: "как если бы дикари заранее предчувствовали сами приход к власти имперского Варвара, который все же придет и перекодирует все существующие коды". "Территориальный" тип организации социальных кодов в дальнейшем сменяется, по Гваттари и Делезу, "машиной желания" имперского типа: жестокость сменяется осознанным системным террором. Потоки желания не высвобождаются, они лишь перекодируются. "Полное тело" ("социус") выступает на этом этапе как "тело деспота", место "территориальной машины желаний" занимает "мегамашина государства, функциональная пирамида с деспотом, неподвижным двигателем, на вершине; аппаратом бюрократии как боковой поверхностью и органом передачи; крестьянами — как рабочими частями в ее основании..." (Гваттари, Делез). Создаваемая в этих условиях правовая система отнюдь не стремится к ограничению деспотизма, ее суть либо "маниакально-депрессивная" (накладывающая запрет на всякое познание), либо — "параноидально-шизоидная" (вовлекающая в сферу своего действия нетотализуемые структуры социума). В условиях капитализма, являющего собой, по Делезу и Гваттари, предельное отрицание всех предыдущих социальных формаций, степень удаленности "производства желания" от социального производства достигает высшей степени — степени полной несовместимости. Естественным продуктом детерриториализации желаний выступает "шизо-индивид", шизофреник — субъект декодированных потоков на "теле без органов". "Шизофреник расположен на пределе капитализма, представляя собой его зрелую тенденцию, прибавочный продукт, пролетария и ангела-истребителя" (Гваттари, Делез). Основанием же обстоятельства, что капитализм и шизофрения внешне выглядят как антиподы, считается стремление первого не столько кодировать и перекодировать потоки желаний, сколько установку на декодирование их. Шизо-френия в этой диаде выступает как предел более высокого порядка, "внешний" предел, ибо она осуществляет процедуры декодирования на десоциализованном "теле без органов" в отличие от капитализма, который трансформирует потоки желания на "теле" капитала как детерриториализованного социуса. Итак, всеобщая история предстает в рамке Ш. как процесс "детерриториализации". Именно последняя задает главный вектор движения капитализма: капитализм идет к концу истории, он являет собой "универсальную истину" истории. "Детерриториализация" оказывается переходом от кодирования к декодированию. Кодирование в данном контексте обозначает способ регулирования обществом производства (включающее как "общественное производство" марксистов, так и "производительное желание" Делеза). Пределы истории — первобытное племя и капиталистическое общество. В первом случае все закодировано: существуют правила для всех жестов, всех обстоятельств жизни, всех фрагментов целого; любое мгновение жизни есть социальное событие. Капитализмом изобретается приватный индивид, владелец собственного тела, собственных органов, своей рабочей силы. Генезис капитализма суть всеобщее декодирование: а) декодирование потоков производителей, т.е. пролетаризация крестьян, жестко отделенных от их *земли*, их *почвы*, их *родины*; б) конституирование торгово-финансовых (а не земельных) состояний вследствие обращения потоков богатств. Движение декодирования десакрализует бывшие священные церемонии, обычаи и т.д. Капитализм, согласно Ш., особо "циничная система", не нуждающаяся ни в чем святом для оправдания собственного существования. По схеме Делеза — Гваттари, капитализм потерпел фиаско как и культурная дрессировка, которая должна была породить суверенного индивида, а породила человека негативности. Капитализм, сверхциничный в своем декодировании, должен был бы выступить освобождением от всех социальных запретов; он же привел к беспрецедентному подавлению производства желания. Разрушая территориальные привязанности, капитализм должен был конституировать блаженный номунизм "отвязавшегося" индивида как продукта "детерриториализации". В итоге в капиталистическом мире доминируют страх и тоска. "Детерриториализации" сопутствует, по модели Ш., перманентная "ретерриториализация": капитализм все более отодвигает предел, к которому тяготеет номунизм. По Делезу — Гваттари, "все повторяется или возвращается — государства, отечества, семьи". При этом профессиональные психоаналитики являют собой существеннейших агентов

ретерриториализации: они исполняют "следующую функцию: поддерживать жизнь верований даже после их уничтожения! заставляя верить еще и тех, кто не верит ни во что!" Капитализм в результате оказывает-

1285

ся вынужденным адаптировать, аксиоматизировать и декодировать шизофренические реальности, будучи радикально идентичен шизофрении в поле декодировок и выступая ее антиподом в сфере репертуаров аксиоматизации: "Денежные потоки являют собой совершенно шизофренические реальности, но они существуют и функционируют лишь в рамках имманентной аксиоматики, которая включает и отталкивает их реальность. Язык банкира, генерала, промышленника, чиновника... является совершенно шизофреническим, но статистически он работает лишь в рамках опоясывающей его аксиоматики, ставящей его на службу капиталистическому строю..." (Делез, Гваттари). Авторы Ш., таким образом, интерпретируют свободное от нормативизирующих структур общества поведение индивида, который может свободно реализовывать свои желания как "деконструированный субъект" — как "шизоидное": но не в качестве поступков психически больного человека, а как линию поведения лица, сознательно отвергающего каноны общества в угоду своему естественному "производящему желанию", своему бессознательному. Требование слушаться голоса собственного "шизо" (т.е. "шизомолекулы" — основания человека) ведет не просто к необходимости редуцировать из психической жизни нормативные конструкты, навязанные культурой, но, что еще более важно для понимания доктрины Ш., — к постулированию желательности максимального снижения роли разума, которую тот играет, выступая арбитром во всех связях и отношениях субъекта. Именно сознание (терминологически в Ш. не осуществляется разделения сознания и разума) как первоначальный репрессивный механизм сдерживает свободную деятельность "желающей машины". Бессознательное же, выступая по сути как "желающее производство", очищено, по версии Ш., от структурирующей роли разума и таким образом может характеризоваться как машинный процесс, не имеющий других причин своего возникновения, нежели он сам, и не имеющий, кроме этого, также и целей своего существования. Согласно Гваттари и Делезу, "речь идет не о том, чтобы биологизировать человеческую или антропологизировать естественную историю, но о том, чтобы показать общность участия социальных и органических машин в машинах желания". Безумная природа творческого преобразователя социальной действительности капиталистического общества стала в дальнейшем символом множества философских версий постструктурализма, а главным этапом в определении революционного субъекта как "социального извращенца" стал провозглашенный в рамках традиции Ш. отказ разуму в его созидательной мощи и определение всей культуры, построенной по канонам рациональности, как тупиковой. Таким образом, Делез и Гваттари связали с личностным типом "шизо-" надежды на возможность освобождения человека и общества от репрессивных канонизмов культуры капитализма, являющих собой, согласно Ш., основополагающие причины процессов массовой невротизации людей. Пробуждение в индивидах имманентных "машин желания" сопряжено с высвобождением процессов "производства желания", разрушающих несвободу людей во всех ее формах (навязываемое структурное единство, индивидуализация, фиксированное тождество и т.п.). Такой освободительный потенциал, присущий "шизо-", а также его способность к критическому, отстраненному анализу реальности обуславливаются, по схеме Ш., еще и тем, что данный социально-психический тип мыслится как маргинальный субъект, не включенный в формирующую сознание систему капиталистического общества и дистанцированный от нее. Главным способом высвобождения, раскрепощения желаний, согласно Ш., выступает "ускользание" от определенностей любого рода — определенностей как негативных, так и позитивных. Любая определенность, однозначность — это социальная ловушка: борьба никогда не является проявлением воли к власти. "Ускользание" индивидов разрушает тождественность общества в целом самому себе; по утверждению Делеза и Гваттари, "...порядочные люди говорят, что убежать не нужно, что это не эффективно, что необходимо трудиться во имя реформ. Но всякий революционер знает: ускользание революционно...". Лишь в рамках таких репертуаров индивидуального поведения (наиболее типичными примерами которых являются шизофрения, искусство и наука, ориентированные на процесс и производство, а не на цель и выражение) "производство желания" способно подчинить себе социальное производство. По схеме Гваттари и Делеза, "производство желания" неоднородно и плюралистично по своей структуре: целое в принципе не может объединять части, будучи потенциально способно лишь примыкать к ним: "...целое есть продукт, производимый как часть наряду с другими частями, которые оно не объединяет и не тотализует, но применяется к ним, устанавливая типы отклоняющейся коммуникации между несообщающимися сосудами, поперечное единство элементов, которые остаются полностью различными в своих собственных измерениях...". Несущей конструкцией теоретической схемы различения "производства желания" и социального производства в Ш. является отображение и фиксация природы и динамики всего существующего в границах гипотезы о существовании "молярных" и "молекулярных" образований. Шизофрения — это граница между "молекулярной" множественностью желаний и "молярной" организацией. "Молекулярная" организация интегрирована в "молярный" макромир общественных формаций, располагаясь в его основании: именно микробессознательные "сексуальные инвестиции" фундируют сознательные ин-

1286

вестиции экономических, политических и иных общественных макроструктур. По Делезу и Гваттари, "нет машин желания, которые бы существовали вне социальных машин желания, которые заполняют их в малых масштабах". Два этих уровня организации реальности, согласно Ш., выступают как предпочтительные по отношению к различным типам желающих субъектов. Молярные ("макрофизические") совокупности, относящиеся к статистическому порядку "больших чисел", — поля действия для параноика. "Микрофизический" же уровень, лежащий вне "притоков больших чисел", — ориентир для шизофреника, при этом не менее сложный, чем в первом случае. Инвестиции в "производство желания" в контексте данного различия — оппозиционно разноразнонаправлены: "... один — это инвестиция группы-подчинения, вытесняющая желания личностей, другая — это инвестиция группы-субъекта в поперечных множественностях, относящихся к желанию как молекулярному явлению" (Делез, Гваттари). "Молярные" образования представлены индивидами, классами, государством, культурой и ее частными составляющими: наукой, искусством и т.д. К "молекулярным" же образованиям Ш. относит непосредственно сами "желающие машины", структурно разграниченные на отдельные элементы. Учитывая, что вышеохарактеризованное "тело без органов" содержит все возможные модели развития производственных связей и алгоритмы деятельности "машин желания", то, заключают Делез и Гваттари, "тело без органов" служит своеобразным агентом "молярных" образований. Оно останавливает деятельность "машин желания" или осуществляет "запись" производственных процессов на "тело без органов" таким образом, чтобы уже будучи "считываемыми", они не могли мыслиться иначе, как произведенными из "тела без органов". Вступая в эти отношения, "работающие органы" как бы "вступают в брак" со считанными моделями, технологиями или видами деятельности, а значит, "машина желания" оказывается не в силах на свободное "самопроизводство бессознательного". "Молярные" образования образуют строгие структуры, важным качеством которых становятся уникальность и специфичность, в результате чего они ускользают от воздействия "молекулярных" систем и становятся инструментами подавления желаний. Согласно Ш., "молярные" системы через агента — "тело без органов" — способны переходить на "молекулярный" уровень, т.е. возникают всевозможные проникновения этих уровней друг в друга. "Молекулярные" системы, по модели Ш., нуждаются в "молярных", в существовании на уровне специфических, а не универсальных множеств. Необходимо обнаружение у каждого индивида собственной "машины желания": "шизоаналитик — это механик, шизоанализ чисто функционален... он не может остановиться на герменевтическом (с точки зрения бессознательного) обследовании социальных механизмов..." (Гваттари, Делез). Ш. не претендует на статус политически ориентированной либо идеологически ангажированной философско-психоаналитической системы, он базируется на уверенности в абсолютном характере природы "машин желания". "Если мы призываем желание как революционную силу, то делаем это потому, что верим, что капиталистическое общество может выдержать множество проявлений интересов, но ни единого проявления желания, которое в состоянии взорвать его базовые структуры..." (Делез и Гваттари). В этом плане каждый человек, с точки зрения авторов Ш., потенциально обладает шансом начать жить согласно естественным законам желания, восстановив гармоничные отношения с природой, обществом и самим собой. В целом правомерно полагать, что Ш. выступил осуществленным достижением фрейд-марксистского синтеза. Основанием этого выступила тематизация соответствующей проблематики в духе нищезнания при достаточно произвольном употреблении ортодоксальной фрейд-марксовской лексики. (См. также **Тело без органов, Анти-Эдип.**)

А.А. Грицанов, А.В. Вашкевич

ШИЛЛЕР (Schiller) Фридрих (1759—1805) — немецкий поэт, философ, просветитель, испытавший на себе огромное влияние идей республиканской Франции

ШИЛЛЕР (Schiller) Фридрих (1759—1805) — немецкий поэт, философ, просветитель, испытавший на себе огромное влияние идей республиканской Франции. Ранние драматические произведения Ш. — "Разбойники", "Заговор Фиеско в Генуе", "Коварство и любовь" и др. — были пронизаны духом антимонархизма и роднят его с самыми радикальными французскими просветителями. Не случайно в 1792 Национальное собрание Франции присвоило Ш. звание почетного гражданина республики. Резкое выступление Ш. против феодальных предрассудков сыграло большое значение для развития немецкого Просвещения, содействовало росту передовых настроений среди немецкой интеллигенции. Однако постепенно Ш. отходит от революционного бунтарства "Бури и натиска", ослабевают и его симпатии к французской революции и к революции вообще. Даже в период своего наибольшего сочувствия революции, осознавая и перетолковывая ее в понятиях стоической этики гражданской доблести, Ш. никогда не мог оправдать (ни морально, ни юридически) террор якобинцев. Более того, в своей работе "Письма об эстетическом воспитании человека" он обосновал резко отрицательное значение революций вообще и отказал им в праве на существование. Ш. пишет, что надежду на революцию как на средство восстановить в человеке целостную человечность, попорченную историческим развитием государственных форм, следует считать тщетной и даже угрожающей самой человечности, во имя которой и совершается революция. По Ш., "есте-

ственное государство", т.е. общество, основанное не на законах, а на силе, "не должно прекращаться ни на один момент". Поэтому, уничтожая естественное государство, разум рискует физическим и действительным человеком ради проблематичного нравственного человека, рискует существованием общества ради возможного (хотя в моральном плане и необходимого) идеала общества. Сам Ш. отвергал этот "риск" решительным образом. "Нельзя же, — утверждал он, — ради того, чтобы познать достоинство человека, ставить на карту самое его сущее". Ш. полагал, что к революционному разрушению современного государства стремятся прежде всего низшие классы общества. "В низших и более многочисленных классах, — писал Ш., — мы встречаемся с грубыми и незаконными инстинктами, которые будучи разнузданы ослаблением оков общественного порядка, спешат с неукротимой яростью к животному удовлетворению". Революционные восстания масс против существующего государства Ш. трактовал как анархическую деятельность "субъективного человечества". "Разнузданное общество, — утверждал Ш., — вместо того, чтобы стремиться вверх к органической жизни, катится опять в царство стихийных сил". Поэтому, признавая необходимость уничтожения "естественного государства", Ш. не допускал, чтобы это уничтожение было осуществлено революцией. Более того, Ш. безусловно признает право государства защищаться силой против личности, поднявшейся на него во имя восстановления попорченной и разрушенной целостности и человечности. Он требует от личности беспрекословного уважения к существующим формам государственности. Отвергая революционный путь решения главной проблемы всего своего творчества и деятельности, — вопроса целостности и всесторонности индивида, Ш. находит выход в идее об эстетическом воспитании человека. Эстетика становится для него вторым (после поэзии) призванием ("О фации и достоинстве", 1793; "Письма об эстетическом воспитании", 1795 и др.). В его теоретической деятельности эстетике не приходилось соперничать ни с историей, ни с философией. Важно то, что Ш. никогда не рассматривал эстетические проблемы только как частные вопросы художественной практики: они были важнейшим элементом его мировоззрения. Решая проблему целостности, всесторонности и самооценности индивида, Ш. развивает свою теорию прекрасного. Ш. начинает с несколько отвлеченных рассуждений о возможных видах отклонения человека от идеи совершенной законченной человечности. Если совершенство человека заключается в согласной энергии его чувственных и духовных сил, то он может утратить его только или в случае отсутствия гармонии этих сил, или в случае ослабления их энергии. Там, где нарушается гармония человеческого существа, возникает состояние на-пряжения. Там же, где единство человеческой природы сохраняется ценой равномерного ослабления чувственных и духовных сил, человек впадает в состояние ослабления. Таковы два противоположных предела, к которым движется человек в результате охватившего всю область общественной жизни разделения труда. Однако движению этому может быть все же положен конец. Ш. доказывает, что оба противоположных предела (и распад цельности человека и ослабление энергии его физических и духовных сил) "уничтожаются красотой". Именно красота, и только она одна, утверждал Ш., "восстанавливает в напряженном человеке гармонию, а в ослабленном — энергию". Таким образом красота приводит нынешнее ограниченное состояние человека к безусловному и делает человека "законченным в самом себе целым". Свое восстановительное и объединяющее действие красота оказывает, по Ш., и на чувственного человека и на человека духовного: первого ведет к форме и мышлению, второго направляет обратно к материи и возвращает чувственному миру. Красота может стать средством для перехода от материи к форме, от ощущений к законам, от бытия ограниченного к бытию безусловному. Преодоление нынешней подавленности человека, разорванности его физических и духовных сил возможно только тогда, когда человек действует как художник, как творец художественной формы. По Ш., содержание, как бы возвышенно и всеобъемлюще оно не было, всегда действует на дух ограничивающим образом, и истинной эстетической свободы можно ожидать лишь от формы. Ибо только она действует на всего человека в целом. Причем Ш. считал, что действие на человека эстетической формы не есть действие только эстетическое, оно как бы возвышает человека со ступени чувственности на ступень разумности. Красота есть необходимое условие возвышения человека до разумности. "Нет иного пути, — согласно Ш., — сделать чувственного человека разумным, как только сделав его сначала эстетическим". Такое значение эстетического в жизни человека Ш. объясняет тем, что эстетическое расположение духа есть расположение, которое "заключает в себе всю человеческую природу в целом". Расположение это "благоприятствует всем функциям человеческой природы без различия". В эстетическом расположении духа находится основание всех отдельных функций человеческой природы. Все остальные виды деятельности дают духу специальное умение лишь ценой известного ограничения. Только эстетическая деятельность ведет к безграничному, и только в эстетическом состоянии человеческая природа "проявляется в такой чистоте и неприкосновенности, как будто она еще не поддалась влиянию внешних сил". Такова роль эстетической деятельности у Ш., ей он передоверил и передал функции решения всех задач общества, отнятых им у ре-

волюции. Так, от неразумной реальной действительности Ш. уходит в царство незамутненных идеалов (у Канта это будут идеалы чистого разума) — идеалов красоты. Эстетика Ш. — это не только попытка обосновать свой отказ от революционных путей решения общественно-исторических проблем, но и

специальное поле деятельности, на котором он добился серьезных результатов. Одним из центральных ее понятий стало понятие "игры" как свободного самостоятельного раскрытия всех сил человека и его сущности. Человек, по Ш., в игре творит мир более высокого порядка, чем тот, в котором он живет; он творит и себя самого как всестороннюю гармоническую личность и "эстетическое общество". Именно в игре происходит, по Ш., восстановление внутренней целостности человеческой личности, разорванной и искаженной современным ей обществом. Ш. внес большой вклад в типологизацию различных культур, выявив "наивные" и "сентиментальные" типы художественного творчества. ("О наивной и сентиментальной поэзии", 1795—1796.) Различие между наивным и сентиментальным искусством, согласно Ш., есть различие между самой природой и идеальным стремлением к ней, индивидуальностью и идеальностью. Ш. выступил непосредственным предтечей типологических построений немецких романтиков, которые впоследствии противопоставят "классическое" "романтическому" (А.Шлегель, Ф.Шлегель и др.).

Т.Г. Румянцева

ШЛЕГЕЛЬ (Schlegel) Фридрих (1772—1829) — немецкий философ, писатель, языковед, один из наиболее ярких теоретиков романтизма.

ШЛЕГЕЛЬ (Schlegel) Фридрих (1772—1829) — немецкий философ, писатель, языковед, один из наиболее ярких теоретиков романтизма. Ш. вместе с братом А.В.Шлегелем основал йенский кружок немецких романтиков и выпускал наиболее известный романтический журнал "Атенеум". Неудовлетворенность наличным состоянием культуры, ситуацией раскола между человеком и миром, прошедшим через само человеческое сознание и все его продукты, поиски абсолюта и "томление по бесконечному" предопределили не только содержательное наполнение его работ, но и их форму. Принципиальная незавершенность, фрагментарность его произведений отражают не только индивидуальные особенности стиля, но и печать романтического движения в целом, его попыток найти новые средства выражения, соответствующие романтическим представлениям о принципиальной незавершенности всякого творчества. "Пока не найдена единственно истинная система... систематический метод остается более или менее разделяющим и обособляющим; бессистемное лирическое философствование по крайней мере не настолько разрушает целостность истины". Первый период творчества Ш. отмечен сильным влиянием идей И.И.Винкельмана, предопределившим

увлечение Ш. античностью, греческой поэзией как "золотым веком" единства, господства объективно-прекрасного. Современное общество, по мнению Ш., может спасти "эстетическая революция", очищающее воздействие которой должно вернуть человечество к "объективной красоте" и изначальному единству. Первый шаг к эстетической революции — создание соответствующей эстетической теории, за которое Ш. и берется. В этом контексте он разрабатывает понятия "поэзия", "классическое", "романтическое" и др. Второй период жизнедеятельности Ш. связан с переездом в Йену (1796) и возникновением йенского кружка романтиков, и это время его творческие усилия сконцентрированы на формировании идеала, новой универсальной культуры и соответствующей ей целостной, свободной, универсальной личности, в которой "величие индивидуальности" превышает все ее отдельные дарования и произведения. Модель отношений между такой универсальной личностью и миром выстраивается Ш. через разработку понятий "ирония", "рефлексия", "цинизм", "либеральность", "игра", "остроумие". Центральным в этом списке является понятие иронии. Ирония как форма "указания на бесконечность" является у Ш. и онтологическим, и гносеологическим, и творческим принципом. Ирония — не только творческий прием, но и свидетельство незамкнутости, открытости всякой сущности. "Иронична" природа мира, и потому звания ироника достоин лишь тот человек, "...внутри которого возросло и созрело мироздание". Эта же тема развивается Ш. и в теории романтической поэзии (или иначе — "трансцендентальной поэзии", где осуществляется саморефлексия по поводу самого акта художественного творчества). Роман как самая совершенная, по Ш., поэтическая форма современности, это "соединение двух абсолютов — абсолютной индивидуальности и абсолютной универсальности". Как многие молодые немецкие философы этого времени, Ш. пережил увлечение философией Фихте и разочарование в ней, неудовлетворенность противопоставлением умозрения и жизни и внеисторичностью фихтеанской системы. Развитие собственных философских взглядов Ш. во многом конгениально творчеству Шеллинга. Интенции сближения взглядов Фихте и Спинозы, выстраивание целостной философии индивидуальности и универсума порождают учение Ш. о символе. Символы универсума (индивидуальные формы становящегося мирового целого) постижимы не в понятиях, а в образах, символах или идеях-символах (первопонятиях). В силу этого, именно поэзия, а не философия, в противоположность Шеллингу, реализует целостное видение мира. Весь мир есть поэзия, а человеческое поэтическое творчество воспроизводит ее сущность. Наиболее продуктивно поэтическое творчество, осуществляющееся как "сотворчество", ибо человек — это

прежде всего высказывающееся, находящееся в ситуации общения Я. Идеал общения-сотворчества созвучен шлегелевской трактовке любви как "жизни жизни", как того сообщительного импульса, эротического слияния, которое превращает хаос в космос. "Хаос и эрос — лучшее объяснение романтического". Но любовь — не только сущность жизни, но и единственно плодотворный путь познания, поскольку для Ш.

"всякое конечное я — это только фрагмент изначального пра-я, так что мир предстает как множество конечных производимых я, соотносящихся, общающихся между собой". Всякая возможность общения между я и пра-я, между я и ты основана на любви. В противовес односторонности рассудочного познания Ш. делает ядром своей гносеологии понятие "чувство" как единство духовных и душевных способностей человека. Зрелый Ш. трактует искомое единство как единство поэзии, философии и религии и обращает свои взоры на Восток, а именно к культуре Древней Индии как, по Ш., прародине такого единства. Интерес к индийской культуре сменился у Ш. волной разочарования, но его занятия положили начало немецкой санскритологии и сравнительному языкознанию. На поздних этапах творчества эстетизм Ш. сменяется идеями создания универсально-христианской философии (аналогом может, вероятно, служить шеллинговская идея философии откровения), проговариваемыми Ш. в "Философии жизни" (1828), "Философии истории" (1829) и "Философии языка и слова" (1830). По Ш., "эстетическое воззрение существенно коренится в духе человека, но в своем исключительном господстве оно становится играющей мечтательностью... Эта мечтательность, это немужественное пантеистическое головокружение, эта игра форм... недостойны великой эпохи и уже неуместны. Познание искусства и чувство природы останутся, пока мы остаемся немцами; но сила и серьезность истины, твердая вера в Бога и в наше призвание должны встать на первое место и вновь вступить в свои старые права..." В целом философия Ш. отвечает едкой формуле русского философа Шпета: "романтизм — падавшее христианство" и может быть рассмотрена как попытка, если не предотвратить, то хотя бы задержать падение великой христианской культуры.

И.М. Наливайко

ШЛЕЙЕРМАХЕР (Sleiermacher) Фридрих Эрнст Даниэль (1768—1834) — немецкий философ, богослов и филолог.

ШЛЕЙЕРМАХЕР (Sleiermacher) Фридрих Эрнст Даниэль (1768—1834) — немецкий философ, богослов и филолог. В философской эволюции своих взглядов испытал влияние Ф.Г.Якоби, в теологической — такого направления, как пиелизм. В 1787 он изучал богословие в университете в Галле и по окончании курса занимал должность домашнего учителя. Затем несколько лет служил в должности проповедника в Ландеберге и в Берлине. Это время (в течение 6 лет) было важным в его духовном развитии. Особенно заметным оказались его отношения с романтиками и, в частности, дружба с Ф. Шлегелем. В 1802 за противоречия с протестантской церковью, Ш. переводят придворным проповедником в Штольпе. Из этого изгнания его освободило через два года приглашение занять место экстраординарного профессора философии и богословия в Халле. После закрытия университета в Халле, Ш. отправился в Берлин, где он получил место проповедника и профессора университета (учрежденного по его плану). Результатом его академической деятельности явилась богословско-философская школа, названная по имени своего учителя. Наряду с Шеллингом и Гегелем, Ш. — равноправный представитель универсалистского образования, положенного в то время в основание философской работы. Как богослов с успехом действовал в пользу протестантской унии. Ш. был выдающимся теоретиком-филологом, автором многочисленных трудов по истории греческой философии, а своим мастерским переводом произведений Платона заложил основы немецкой школы антиковедов. Специфика работы Ш. с текстом в такой сфере теологии, как экзегетика, позволяет констатировать, что Ш. стоит у истоков современной философской герменевтики. В истории герменевтики Ш. принадлежит концепция универсальной герменевтики и конструирование ее как науки. У него проблемой становится понимание как таковое. В своих лекциях и докладах по герменевтике Ш. придерживался следующего принципа: "Понимать речь сперва так же хорошо, а потом и лучше, чем ее автор". Однако искусство герменевтики не выступало у Ш. "органом предметного исследования". В этом смысле Ш. отличает искусство герменевтики от диалектики. Именно поэтому герменевтика имеет служебную функцию и подчиняется предметному исследованию. В своем мирозерцании он оригинальным образом синтезировал принципы немецкой философии (Кант, Фихте, Шеллинг) и обосновал на них собственные убеждения. Теоретические основы учения Ш. изложены по преимуществу в сочинении "Диалектика", которое было издано на основании его лекций посмертно. Философия, по Ш., должна показать, каким образом мышление в качестве познания может приближаться к своему идеалу. В этом смысле она — диалектика и логика познающего бытия. Как кантовская трансцендентальная логика, так и диалектика Ш. является одновременно и логикой и метафизикой. В философии религии Ш. также занимает особенное и оригинальное положение. Бог как тождество мышления и бытия, идеального и реального, представляется недостижимой целью, к которой стремится все научное познание. Ш. не богослов Откровения, т.к., по его мнению, о деятельности откровения Божества мы также мало можем что-либо знать, как

1290

и о его Сущности. В то же время Ш. — противник рационализма, потому что, согласно его убеждению, Божество непознаваемо. Но он и против кантовского нравственного богословия. Его философия религии основывается не на теоретическом, не на практическом, но на эстетическом разуме. Так как Бог не может быть познан, то и философия религии является не учением о Боге, а учением о религиозном чувстве. В своей этике Ш. самым выразительным образом подчеркивает идею личности. Нравственная задача состоит в

законченном развитии индивидуума, который в равновесии своих различных сил должен изжить свою внутреннюю сущность. Однако нравственное развитие индивидуума, по Ш., возможно только на широком базисе общей культурной жизни и состоит исключительно в индивидуальной переработке всех моментов, составляющих содержание целого. Нравственно зрелый индивид должен чувствовать свое единство с целым, принявшим в нем индивидуальную форму. Занимая эту этическую точку зрения, Ш. рассматривал государство, общественность, университет и церковь. Он дал в своем учении совершенный образ собственной личности, хотя и замкнутой в самой себе, но все же соприкасающейся с общей жизнью. Корпус сочинений Ш. достаточно велик и разнообразен. Большинство из них было опубликовано после смерти мыслителя. Важнейшие из них: "Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим" (1799), "Монологи" (1800), "О различии между законами природы и законами морали" (1825), "Диалектика" (1839), "Эстетика" (1842), "Учение о государстве" (1845), "Психология" (1864), "Философия этики" (1870) и др.

А.А. Легчилин

ШЛИК (Schlick) Мориц (1882—1936, застрелен бывшим своим студентом психопатом на лестнице в здании университета) — австрийский философ, физик и логик.

ШЛИК (Schlick) Мориц (1882—1936, застрелен бывшим своим студентом психопатом на лестнице в здании университета) — австрийский философ, физик и логик. Диссертация по физике под руководством М.Планка (1904). Профессор в Ростке и Киле (1911—1922), Вене (с 1922), в Калифорнийском университете (1931—1932), ведущий представитель раннего этапа логического позитивизма, основатель и председатель Венского кружка. Основные работы: "Пространство и время в современной физике" (1917), "Всеобщая теория познания" (1918), "Вопросы этики" (1930), "Позитивизм и реализм" (1932), "Природа и культура" (1952) и др. В 1938 было издано собрание сочинений Ш. Неопозитивистская программа анализа знания, разработанная Ш. в фундаментальном труде "Всеобщая теория познания", претерпела впоследствии весьма своеобразную эволюцию: формально совершенствуясь, она значительно упростилась в своей англоязычной версии. Свою философскую концепцию Ш. именовал "последовательным эмпиризмом", к которому он пришел, отказавшись (под влиянием Карнапа и Витгенштейна) от критического реализма. Отталкиваясь от исходного понимания "знания", Ш. обрисовал разнообразные практики употребления данного термина, а также проанализировал соответствующие им познавательные процедуры. Ш. основывается на понятии "чувственно данного" — чувственного переживания познающей личности. Все научное знание, по Ш., — обобщение и уплотнение "чувственно данного", определение структурных отношений чувственного опыта, выявление повторяемости в нем порядка. С точки зрения Ш., между логикой и опытом нет никакого антагонизма; логик не только может быть одновременно эмпиристом, но должен им быть, если хочет понять собственную деятельность. ("События, насчет которых мы теперь утверждаем, что они были две секунды назад, при дополнительной проверке могут быть объявлены галлюцинацией, или вовсе не происходившими", — писал Ш.) Согласно Ш., проблема познания сущности бытия бессмысленна, ибо предмет философии — не искание истины, но "исследование значения". При этом, — настаивал Ш., — прояснение значения не может иметь форму высказывания; "в метафизике же, — по мнению Ш., — имеют место лишь псевдопредложения — звучные, но совершенно бессмысленные слова". Законы природы, с точки зрения Ш., формальные правила, определяемые синтаксисом того языка, на котором производится описание природы. Инвариантом самых различных познавательных практик Ш. полагал сопоставление имен и предметов, которое в науке реализуется в виде образования емких знаковых систем, выражающих многообразие предметных отношений. Ш. отрицательно относился к психологизму, усматривая, тем не менее (в отличие от Гуссерля), перспективной основой общей теории познания не трансцендентальную феноменологию, а общую теорию знаков. Придерживаясь концепции "понятийных функций", способных реализовываться посредством слов, понятий и представлений, Ш. видел в качестве высшего способа их конституирования — знаковую форму. Достоинствами знаковой трактовки понятий Ш. считал сопряженное с ней отсутствие необходимости в поисках "идеальных сущностей": процесс познания тем самым сводился к направляемой динамике отношений между реально существующими вещами и материально репрезентируемыми знаковыми совокупностями. Не считая нужным акцентировать внимание на феноменологических программах, опирающихся на образные механизмы познания, Ш. отдавал предпочтение гильбертовской программе формализации геометрии, в границах которой недифинируемые ("очевидные") положения замещаются формальными аксиомами. Базисом наук Ш. предлагал считать не предложения констатирующего, "протокольного" типа, а "конста-

1291

таций" ("beobachtungssatze") — акты сознания познающей личности в моменты времени, предшествующие окончательной фиксации "предложений протокольного характера". Так, Ш. подчеркивал: "А детерминирует В" означает только то, что В может быть высчитано на основании А. Это, в свою очередь, означает, что существует некая общая формула, утверждающая, что В возникает во всех случаях, когда начальные условия А получают определенные значения, и, дополнительно устанавливается некоторое конкретное значение для переменной времени... Таким образом, термин "детерминировано" означает то же самое, что и

"предсказуемо" или "может быть предварительно рассчитано". Согласно Ш., "первоначально под "протокольными предложениями" понимались, как это видно из самого наименования, те предложения, которые выражают факты абсолютно просто, без какого-либо их переделывания, изменения или добавления к ним чего-либо еще, — факты, поиском которых занимается всякая наука и которые предшествуют всякому познанию и всякому суждению о мире. Бессмысленно говорить о недостоверных фактах. Только утверждения, только наши знания могут быть недостоверными. Поэтому, если нам удастся выразить факты в "протокольных предложениях", без какого-либо искажения, то они станут, наверное, абсолютно несомненными отправными точками знания". Суждения, по Ш., также могут интерпретироваться как особый знак. Согласно Ш., в суждениях фиксируется не тождество, а связь предикатов (например, в суждении "снег белый и холодный" предикаты "белый" и "холодный" соединены; если понимать понятия как особые идеальные сущности — такое соединение неосуществимо). В таком контексте Ш. предлагал переосмыслить также и статус истины: считать ее "соответствием" знания о предмете с самим предметом, по Ш., весьма затруднительно, ибо представители эмпиризма видят ее как "отражение", а феноменологи — как "переживание очевидности". По мысли Ш., точнее говорить не о "соответствии", а об однозначном совпадении предметов и сопряженных с ними знаков. Поскольку такое "однозначное совпадение" суть формальное отношение (а не реальная связь), постольку познание есть "обозначение" (а не "отражение" или "переживание"). Ложность же суждений, с точки зрения Ш., установима в таком случае посредством использования критерия однозначности. (В рамках этого концепта Ш. снял сложный вопрос об "удвоении" предмета на образ и оригинал.) Конструктивное преодоление "образной" модели организации знания позволило Ш. весьма логично описать природу аналитических высказываний. По его мнению, из того, что в процедурах познания эти высказывания первичны по отношению именно к понятиям (а не к вещам или образам), органично вытекает следующее: аналитические суждения и конвенциональные определения суть системные, упорядочивающие правила, которые фундируют процедуры объединения признаков в понятия, понятий — в суждения, а суждений — в теорию. (Так называемые "рациональные истины", включая высказывания логики и математики, также имеют, согласно Ш., чисто аналитический характер: они суть тавтологии или схемы рассуждений, а не реальные знания о мире; они не дают возможности проникнуть в неощущаемую реальность.) Проблему априорных синтетических высказываний Ш. полагал "псевдопроблемой", т.к. она, с его точки зрения, следует из гипотезы о тождестве познающего и познаваемого. Ш. акцентированно (в отличие от Бергсона и Гуссерля) разводит познание и его предмет: постижение "красного" у Ш. — это не "переживание", а сопоставление указанного цвета с другими цветами, установление соответствующих отношений и связей. Как и Гуссерль, Ш. полагал высокоактуальной проблему преодоления дилеммы логизма и психологизма, категорически отвергая при этом процедуру наделения логического особой "бытийностью". В то же время Ш. был убежден в том, что "переживать" можно лишь "внутреннее", но отнюдь не внешнее; "вживание" в вещи или понятия, по Ш., немислимо. Теория "идеации" Гуссерля поэтому не казалась ему убедительной. Ш. принимал идею феноменологов о том, что в представлении нечто является представляемым, а в восприятии — нечто воспринимается, но, согласно Ш., "переживание" реальных и идеальных предметов в данном контексте неразводимо. Термин "интенциональность" ввиду этого оценивался Ш. как избыточный. В границах гуссерлианской схемы различения психологических переживаний ("ноэзисы") и их идеальных инвариантов ("ноэмы") и сопряженной с ней трактовки познания как взаимодействия "ноэзисов" и "ноэм" (рассматривая здание с различных дистанций и с разнообразных точек зрения, индивид убежден, что это все то же здание) Ш. полагал, что определенная некорректность психических восприятий не препятствует их роли носителей точных понятий. Угольник, как и психика человека, подчинен особым природным закономерностям, что вовсе не результируется для правил геометрии в зависимость от последних. Правила геометрии, арифметики, механики абсолютно точны вне известной условности показаний приборов, измерительных инструментов и т.д. Ш. одним из первых сформулировал принцип верифицируемости (все истинно научное знание должно быть редуцировано к "чувственно данному", "значением выражения является метод его верификации"). Осмысление значения через его "сводимость к опыту" Ш. представлял так: "Для понимания высказывания мы должны обладать способностью точно указывать те конкретные обстоятельства, при которых это высказывание было бы истинным, и те кон-

1292

кретные обстоятельства, при которых оно было бы ложным. "Обстоятельства" означают данные опыта; стало быть, опыт определяет истинность и ложность высказываний, опыт "верифицирует" высказывания, а потому критерием решения проблемы выступает ее сводимость к возможному опыту". Для Ш. "опыт" суть состояние моего сознания, изначально не данного как "мое", т.к. (ср. со схемой неокантианства) "я" само строится из опыта — лишь в процессе анализа обнаружимо, что это состояние сознания является исключительно моим. Тем самым, "верифицируемость опытом" сводима к верифицируемости ментальными состояниями, которые способен иметь я один. В итоге бессмысленно говорить о том, что кто-то иной может знать значение высказывания, верифицированного моим опытом. Ш. пытался прояснить это так: "Каждый наблюдатель вносит свое содержание... тем самым присваивая символам уникальное значение, и он заполняет структуру содержанием так же, как ребенок раскрашивает рисунок, где нанесены только контуры". (Подобная трактовка содержания немедленно была охарактеризована коллегами Ш. по

логическому позитивизму как "метафизическая".) Возможный логический алгоритм осуществления процедуры верификации Ш. характеризовал так: для того, чтобы верифицировать суждение А, необходимо вывести из него посредством истинных суждений $A_1, A_2, A_3... A_k$ — последовательную цепочку суждений $A_1, A_2, A_3... A_k$. Последний член этой последовательности должен являться суждением типа "...в таком-то месте, в такое-то время, при таких-то обстоятельствах переживается или наблюдается то-то". Согласно Ш., "наука делает предсказания, которые опыт проверяет. Ее существенной функцией является предсказание. Она говорит, к примеру: "Если в такое-то и такое-то время вы посмотрите в телескоп, направленный туда-то и туда-то, вы увидите, что световая точка (звезда) пересеклась с черной риской (перекрестием)". Допустим, что, выполняя эти инструкции, мы действительно сталкиваемся с предсказанным опытом. Это означает, что мы получаем предвиденную констатацию, мы высказываем ожидаемое суждение наблюдения, мы получаем тем самым ощущение свершения, особого удовлетворения... Когда предсказание подтверждено, цель науки достигнута: радость познания есть радость верификации". (Хотя принцип верифицируемости был выдвинут как метод установления значения высказывания, в описании Ш. он трансформировался в метод определения слова. Справедливости ради, отметим: сам Ш. рассматривал принцип верифицируемости в качестве трюизма, не сообщая нам ничего принципиально нового.) Интересуясь не только вопросами философии науки, но также и проблемами этики, Ш. разграничивал "переживание" и "познание", полагая, что познаваемые нами законы не могут предписывать людям тот или иной порядок действий, а, следовательно, не ограничивают человеческую свободу. Детерминантами поведения индивида Ш. считал чувства желания или нежелания, в идеале же — которым, по Ш., выступает состояние игры — человек действует без принуждения, ощущая чувство подлинной радости.

А.А. Грицанов

ШОПЕНГАУЭР (Schopenhauer) Артур (1788— 1860) — немецкий философ, основоположник системы, проникнутой волюнтаризмом, пессимизмом и иррационализмом.

ШОПЕНГАУЭР (Schopenhauer) Артур (1788— 1860) — немецкий философ, основоположник системы, проникнутой волюнтаризмом, пессимизмом и иррационализмом. Учился в Геттингене и Берлине, защитил диссертацию о законе достаточного основания в Йенском университете. В 30-летнем возрасте Ш. завершил свой основной труд "Мир как воля и представление" (1819). Книга не имела успеха, и большую часть тиража ее издатель Ф.Брокгауз отправил в макулатуру. В 1820 Ш. занял место доцента в Берлинском университете. Но и на почве преподавательской деятельности его ожидает провал. Враждую с Гегелем, Ш. назначал свои лекции на те же часы, что и он, однако, в результате этой конкуренции остался без студентов. Неудача всех начинаний вызвала в Ш. резкое неприятие своей эпохи, враждебное отношение к "толпе", не способной распознать подлинных гениев. Первый успех посетил Ш. после его 50-летия в виде премии Королевского норвежского научного общества за конкурсную работу "О свободе человеческой воли" (1839). С 1851 труды Ш. приобретают все возрастающую известность. Р. Вагнер посвящает ему свой эпохальный оперный цикл "Кольцо нибелунгов", во многом созвучный философии Ш. Весьма популярными в Германии и за ее пределами становятся "Афоризмы житейской мудрости". Иронически воспринимая славословия в свой адрес, Ш. до самой смерти занимается комментированием и популяризацией своего основного труда, настоящее признание которого в качестве философской классики пришло значительно позднее. "Мир как воля и представление" начинается с рассмотрения тезиса "мир есть мое представление". Опираясь на учение Канта, Ш. доказывает, что мир, являющийся нам в представлениях, выступает в форме, зависящей от познающей способности субъекта. Мир, каков он сам по себе, как "вещь в себе", не есть, однако, нечто абсолютно непознаваемое. Судя по его проявлениям в видимом мире, мир сам по себе есть не что иное, как мировая воля. Рассуждая о мире как воле, Ш. прежде всего обосновывает тезис о единстве воли и движения. Волевой акт субъекта и действие его тела — это не два различных состояния, находящихся между собой в отношении причины и следствия, а одно и то же действие. Всякое действие тела есть объективированный акт воли, а все тело — это объективированная воля. Но воля выступает, по Ш., в качестве внутренней сущности не только в явлениях психической природы, в людях и

1293

животных, но и в явлениях неорганической природы. Сила, которая образует тяготение, влекущее камень к Земле, а Землю — к Солнцу, тоже может быть объяснена как воля. И не только она, но и сила, которая обнаруживается в магните, и та, которая образует кристалл, и та, которая движет и живит растение, — все эти силы различны лишь в явлениях, по своей же сущности они обнаруживаются как воля. Если ранее понятие воли подвели под понятие силы, Ш. каждую силу стремится объяснить как проявление воли. В основе понятия силы лежит явление, наглядное представление объективного мира, в котором царят причина и действие. Воля как "вещь в себе" совершенно отлична от каждого своего явления и вполне свободна от всех его форм. Она лежит вне сферы закона основания, ничем не обусловлена и не ограничена, безоснованна и беспричинна. Материя же — это всецело причинность. Тяжесть, инерция, непроницаемость — это изначальные, необъяснимые из самой материи силы. Никому никогда не удастся открыть в материи

причину действия магнита. Все эти силы объяснимы, лишь исходя из мировой воли. Эта воля едина, хотя ее проявления во времени и пространстве бесчисленны, хотя в материи она проявляет себя как множественность отдельных волей, ведущих нескончаемую борьбу друг с другом. Всякая сила природы есть, по Ш., лишь явление мировой воли, которая в себе вездесуща, лежит вне времени и как бы неизменно выжидает условий, при которых она могла бы овладеть материей, вытеснив все другие силы. Тысячелетия может дремать гальванизм в меди и цинке, пока условия, созданные человеком, не высвободят могучую силу электрического тока. Мы постоянно видим в природе соперничество, борьбу, непостоянство победы. В этом заключается раздвоение воли, как только она овладевает материей. На низшей ступени развития в природе воля проявляется как слепое влечение, темный, глухой порыв. Но чем выше ступень объектности воли, тем больше она проявляет себя как идея, а ее бытие в себе напоминает платоновский мир идей. Наконец, на уровне человека индивид, представляющий идею, руководствуется мотивами. Безосновность воли в какой-то мере проявляется в свободе человеческой воли. Но свобода, проявляясь в мире явлений, сразу же оборачивается необходимостью, поскольку всякое отдельное действие человека вытекает из влияния мотива на характер. Каждая проявленная воля человека — это воля к чему-нибудь, она имеет объект, цель своего желания. Существо же воли в себе заключается в отсутствии всякой цели, всяких границ, в бесконечном, никогда не завершающемся стремлении. Такова натурфилософия Ш., служащая основой его оригинального учения о человеке, этике и эстетике. Будучи бессознательной, воля абсолютно безразлична к своим творениям в мире явлений, к живым существам, к людям, они брошены ею на произвол случайно складывающихся обстоятельств. Такой подход к сущности мира создает фундамент шопенгауэровского пессимизма, сознания извечной трагичности жизни человека как наиболее совершенного воплощения мировой воли в мире явлений. Этика пессимизма сама по себе означает трагический разрыв со всей предшествующей традицией европейской этики. Вся природа — это явление и осуществление воли к жизни, но в условиях, когда всякое живое существо вступает в безнадежную с самого начала борьбу со всем остальным миром за свое существование. Жизнь человеческого индивида есть, по Ш., постоянная борьба со смертью, постоянное умирание, временно прерываемое жизненными процессами — дыханием, пищеварением, кровообращением и т.д. Человек как самая совершенная объективация воли является и самым нуждающимся из всех существ, он — сплошная нужда, сплетение тысячи потребностей. Постоянная неудовлетворенность потребностей приводит к тому, что жизнь человека всегда и при всех обстоятельствах есть страдание. Беспреданные усилия освободиться от страданий приводят лишь к тому, что одно страдание заменяется другим. Над человеком постоянно довлеет нужда, забота о существовании. Если немногим людям посчастливилось изгнать страдание в этой форме, оно тотчас же возвращается в тысяче других форм, меняясь сообразно возрасту и обстоятельствам. Оно приходит к человеку в форме неудовлетворенного полового чувства, страстной любви, ревности, ненависти, гнева, страха, честолюбия, сребролюбия, болезни и т.д. Удовлетворение же главных жизненных потребностей оборачивается лишь пресыщением и скукой. Сильнее всего воля к жизни проявляется, по Ш., в половом влечении. Выражением воли к жизни является также постоянная борьба всех против всех. Сама воля к жизни проникнута тем разладом, который характеризует мировую волю в мире явлений. Раздор воли в самой себе проявляется также в войне, в убийстве людьми себе подобных. Несправедливый, злой человек утверждает свою волю к жизни путем отрицания чужой. Острое и частое страдание неотделимо от острого и частого желания, и потому уже само выражение лица злых людей носит, по Ш., отпечаток ужасного внутреннего страдания. Поведение всякого субъекта определяется его изначальной, от природы данной эгоистичностью, злобностью или сострадательностью. Воспитание может лишь смягчить внутреннюю предрасположенность, идущую от врожденной воли. Даже педагогическое искусство Песталоцци, по Ш., не может из олуха сделать мудреца, из злодея — добряка. Государство и право образуют "намордник", не позволяющий членам общества довести взаимную борьбу до всеобщего уничтожения. Ш. одним из первых подверг сомнению моральность материального прогресса общества, заговорил о

1294

цене, которую человечество платит за прогресс, дал этическое обоснование консерватизма. Оптимизм, с его точки зрения, есть просто издевательство над немислимыми страданиями человечества. Пессимистична, но не скептически теория познания Ш. Рассудок, снабженный внешними чувствами, и опирающийся на него разум по самому своему характеру приспособлены к объектному пониманию, к расстановке событий в их расположении и последовательности, к открытию видимых причин явлений. Наука как познание причинно-следственных связей между явлениями ограничена поэтому в самом объекте своего исследования. Истинная сущность вещей иррациональна по своему характеру и может познаваться лишь иррациональной философской интуицией как выражением запредельной воли к познанию. Пессимистично и учение Ш. о человеке, свободе человеческой воли, добре и зле, счастье и смысле человеческой жизни. Свобода воли опутана нуждами и потребностями. Закон мотивации действует с такой же строгостью, как и закон физической причинности, и связан поэтому с таким же неодолимым принуждением. Людям кажется, что они поступают по собственной воле, на самом же деле они являются лишь движимыми волей существами. Добро в человеческих отношениях становится возможным вопреки эгоизму лишь потому, что среди мотивов человеческой деятельности появляется сострадание. Сострадание как ощущение страдания, которое не меня постигает, возникает благодаря способности и свойству человека отождествлять себя с другим

человеком. Способность к состраданию совершенно не обусловлена миром явлений, она не основывается на опыте. Сострадание — естественное чувство, которое, умеряя в каждом индивидууме излишнюю активность себялюбия, способствует взаимосохранению всего рода. В этом естественном чувстве, а не в операциях ума, следует искать причину отвращения к содеянию зла. В основе сострадания лежит воля к сохранению рода. В свою очередь, сострадание лежит в основе справедливости и человеколюбия, из которых вытекают все человеческие добродетели. Соответственно должна строиться практическая жизнь человека. Жизнь, по Ш., есть ад, в котором нужно уметь устроить себе огнеупорное помещение. Глупец гонится за наслаждениями и приходит к разочарованию, мудрец старается избегать бед. К счастью ведет самоограничение, но счастье тоже заключается во внутреннем чувстве, а не во внешних обстоятельствах. Мудро живущий человек осознает неизбежность бед, держит в узде свои страсти и ставит предел своим желаниям. Философия Ш. оказала большое влияние на формирование философии жизни, явившись одним из теоретических истоков взглядов Ницше, Э. Гартмана и др. [См. также **"Мир как воля и представление" (Шопенгауэр).**]

Л.В. Кривицкий

ШПЕНГЛЕР (Spengler) Освальд (1880—1936) — немецкий мыслитель и философ, один из основоположников философии культуры, автор оригинальной философско-исторической концепции.

ШПЕНГЛЕР (Spengler) Освальд (1880—1936) — немецкий мыслитель и философ, один из основоположников философии культуры, автор оригинальной философско-исторической концепции. Продолжатель традиции немецкого романтизма и "философии жизни", поклонник Ницше и Гёте. Основные сочинения: "Закат Европы" (в двух томах, 1918—1922, на протяжении 1918—1920 вышло 32 издания первого тома), "Пруссачество и социализм" (1920), "Пессимизм ли это?" (1921), "Человек и техника" (1931), "Годы решений. Германия и всемирно-историческое развитие" (1933) и др. В качестве несущей конструкции философии Ш. выступает понятие "души" — субстанциального начала всех начал или иррациональной "совокупности возможностей, которые необходимо осуществить". "Душа" у Ш. менее всего способна осознать себя самое и более всего стремится к самопроявлению. "Свое иное" "душа" обретает в "жизни", органической, взаимосвязанно-целостной, противостоящей неживой природе как механической системе и "царству причинности". С точки зрения Ш., история (совокупность образов, наглядных картин, разнообразных символов — плодов "глубинного переживания") и природа (система законов, формул и жестких определений) являют собой два различных вида отображения действительности в картине мироздания. Если, по Ш., на первый план выходит "ставшее", — это миры Парменида, Декарта, Ньютона или "природа"; если "ставшее" уступает образу "становления", — это мир Платона, Гёте, Бетховена или "история". По мысли Ш., "действительность становится природой, если все становление рассматривать с точки зрения ставшего; она есть история, если ставшее подчинено становлению". (В идее приоритета становления над ставшим Ш. был последователем Гераклита.) В качестве фундамента исторического метода Ш. выступал концепт "смысла чисел", еще более дистанцирующий друг от друга природу и историю. По мысли Ш., духовная жизнь человека, наделенного "бодрствующим сознанием", разворачивается во времени и в определенном направлении. Как результат, в сознании индивида конституируется присущая только ему, его личная картина мира: либо образно-символическая, либо рационально-понятийная. Культура, подразделяемая Ш. на возможную и осуществленную (действительную), отображается в сознании человека. Посредством типа математического числа или слова фиксируется образное мирочувствование уже ставшего, осуществленного — "природа", согласно Ш., "исчислима". История же как динамичное осуществление возможной культуры сопряжена с хронологическими величинами и чужда однозначным расчетам. При этом, согласно Ш., саморазвитие культуры возможно лишь в контексте осознания ее субъектами значимости процедур измерения, счета, формирования и фик-

1295

сации образов внешнего мира и т.д. Так, в контексте концепции "смысла чисел", античная культура, базирующаяся, по Ш., на конечности, телесности числового ряда, противополжена цивилизации современного Запада, фундируемой числовой идеей бесконечности. Древнеегипетская же культура, создавшая "жуткие символы воли к длительности во времени", есть воплощение "забот" о прошедшем и о будущем: мумифицирование, по Ш., — символ отрицания неумолимости времени. Свое собственное видение истории Ш. определил как критику классического историзма: по его мнению, именно хронология и "глубинное переживание" судеб культур обуславливают систематизацию явлений по историческому методу — культурология в таком контексте выступает в качестве "морфологии" истории. По схеме Ш., все способы познания суть "морфологии"; морфология природы — это обезличенная систематика; морфология же органического — жизни и истории — есть "физиогномика" или перенесенное в духовную область подчеркнуто индивидуализированное искусство "портрета культуры". Традиционная линейная периодизация планетарного прогресса, представляющая исторический процесс как поступательное развитие человеческого общества во всемирном масштабе ("Древний мир — Средние века — Новое время") не имеет, по Ш., никакого значения для неевропейских обществ; концепция "всемирной истории" определяется Ш. как "птолемеева система истории", основанная на европоцентризме в понимании иных культур. Нивелирую-

щее единство идеи всемирно-исторического процесса Ш. предлагает заменить более богатой содержанием картиной — циклической историей возникновения, расцвета и гибели многочисленных самобытных и неповторимых культур. С точки зрения Ш., "человечество" — пустое слово, внимания заслуживает только "феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр своей страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего существования, и каждая из них налагает на свой материал — человечество — свою собственную форму, у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть". К числу "великих культур", вполне реализовавших свои потенции, Ш. относит китайскую, вавилонскую, египетскую, индийскую, античную, византийско-арабскую, западную, культуру майя, а также "пробуждающуюся" русско-сибирскую. Уникальность каждой культуры обеспечивается своеобразием ее "души": в основе античной культуры лежит "аполлоновская" душа, арабской — "магическая", западной — "фаустовская" и т.д. Постигание культурных форм, по мнению Ш., в корне противоположно абстрактному научному познанию и основано на непосредственном "чувстве жизни". Проявления той или иной культуры объединяет не только общая хронологическая и географическая отнесенность, но, прежде всего, тождество стиля, которое обнаруживается в искусстве, политике, экономической жизни, научном видении мира и т.п. Внутреннее единство культуры как живого организма выявляется изучением ее морфологии. Идея целостности культуры, "физиогномического" единства всех ее проявлений оказала значительное влияние на философию культуры 20 в. Последовательно проводимый Ш. тезис об уникальности культур, их сменяемости (не преемственности) вел к признанию их ценностной эквивалентности: все они равны по своему историческому значению и должны сопоставляться вне всяких оценочных категорий. (С точки зрения Ш., историю надо рассматривать "не глазами партийного человека, идеолога или современного моралиста, а с вневременной высоты".) Сравнительный анализ культур, как считает Ш., обнаруживает единство их судьбы: каждая культура проходит одну и ту же последовательность фаз развития, и основные черты каждой фазы тождественны во всех культурах; все культуры сходны по длительности существования (около 1000 лет) и темпам своего развития; исторические события, относящиеся к одной культуре, имеют соответствия (гомологии) во всех других. "Я надеюсь доказать, — писал Ш., — что все без исключения великие создания и формы религии, искусства, политики, общества, хозяйства, науки во всех культурах одновременно возникают, завершаются и угасают; что внутренняя структура одной вполне соответствует всем другим, но нет ни одного, имеющего в исторической картине глубокое физиогномическое значение явления одной из них, к которому бы не нашлось параллелей во всех других, притом в строго показательной форме и на вполне определенном месте". Каждая культура, исчерпывая свои внутренние творческие возможности, мертвеет и переходит в фазу цивилизации ("цивилизация", по Ш., есть кризисный исход, завершение любой культуры), для которой свойственны атеизм и материализм, агрессивная экспансия вовне, радикальный революционизм, сциентизм и техницизм, а также урбанизация. Согласно Ш., "в мировом городе нет народа, а есть масса. Присущее ей непонимание традиций, борьба с которыми есть борьба против культуры, против знати, церкви, привилегий, династий, преданий в искусстве, границ познаваемого в науке, ее превосходящая крестьянский ум острая и холодная рассудочность, ее натурализм совершенно нового склада, идущий гораздо дальше назад, чем Руссо и Сократ, и непосредственно соприкасающийся в половых и социальных вопросах с первобытными человеческими инстинктами и условиями жизни, то "panem et circenses", которое в наши дни оживает под личиной борьбы за заработную плату и спортивных состязаний, — все это признаки новой по от-

1296

ношению к окончательно завершенной культуре и к провинции, поздней и лишенной будущего, однако неизбежной формы человеческого существования". Ш. отказался от идей всемирного единства истории и прогресса как общей направленности исторического развития, отрицал какой бы то ни было высший смысл истории, а также опровергал гипотезу об эпохальном ее членении ("наподобие какого-то ленточного червя, неумоимо наращивающего эпоху за эпохой"). Культуры, по мнению Ш., возникают "с возвышенной бесцельностью, подобно цветам в поле", и столь же бесцельно уходят со сцены ("...лишь живые культуры умирают", — писал он), не оставляя после себя ничего. Морфология культуры Ш. сообщила западному миру, что он неудержимо клонится к закату: по убеждению Ш., рационалистическая цивилизация означает деградацию высших духовных ценностей культуры, обреченной на гибель. Великие культуры прошлого, по мысли Ш., как бы демонстрируют Западу его собственную судьбу, его ближайшее историческое будущее. Ш. никогда не обманывался по поводу истинной сути и исторических судеб трагического российского эксперимента 1917: "социализм, — по его убеждению, — вопреки внешним иллюзиям — отнюдь не есть система милосердия, гуманизма, мира и заботы, а есть система воли к власти... "благоденствие" в экспансивном смысле... Все остальное самообман". Ш. также открыто отказался от сотрудничества с нацистами в Германии. "Закат Европы" Ш. — одно из первых произведений, открывших тему кризиса культуры, имеющую фундаментальное значение для современного западного самосознания. Трансформация науки и философии в абстрактные и самодостаточные игры "чистыми" понятиями и функциональными числами ("утончение интеллекта"), по Ш., — пагубна для Запада. Тойнби, Ортега-и-Гассет и др. не скрывали собственного увлеченности духом прорицаний Ш.; Бердяев полагал гениальной мысль Ш. о том, что буддизм, стоицизм и социализм "фазисно однородны". По Ш., 19 век рассматривал историю как дорогу,

по которой "человечество храбро маршировало все дальше... Но куда? Как долго? И что потом..?". Ш. как метакультурный диагност, рационально предостерегающий о грядущем Апокалипсисе в Европе, разработавший многомерную и содержательную историческую концепцию, покончивший с плоским прогрессизмом рационалистического толка, оказался, прежде всего, философом будущего для любой современности.

Т.Г. Румянцева

ШПЕТ Густав Густавович (1879—1937) — русский философ и искусствовед.

ШПЕТ Густав Густавович (1879—1937) — русский философ и искусствовед. Учился на физико-математическом (с которого исключен за участие в революционной деятельности) и историко-философском у Челпанова (на который восстановился по выходе из тюрьмы) факультетах Киевского университета. Преподавал в российских частных гимназиях, с 1907 — на Высших женских курсах, в 1909 — в Народном университете Шанявского. С 1910 — приват-доцент. В 1910—1913 посещал лекции Гуссерля в Геттингене. Работал в библиотеках Берлина, Парижа и Эдинбурга. С 1916 — профессор Высших женских курсов и доцент Московского университета. В 1917 приступает к изданию ежегодника "Мысль и слово". К 1918 — профессор Московского университета (отстранен от преподавания в 1921). В 1919—1920 участвует в работе Московского лингвистического кружка (Р.Я. Якобсон и др.). В 1920 открывает кабинет этнической психологии. Работает в Российской Академии художественных наук (с 1923), где возглавлял философское отделение, с 1927 — вице-президент Академии. После закрытия Академии в 1929 занялся переводами для издательства "Academia". Ему, в частности, принадлежит перевод "Феноменологии духа" Гегеля. В 1932 был назначен проректором создававшейся К.С.Станиславским Академии высшего актерского мастерства. В 1935 арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности и сослан в Енисейск, затем в Томск, где был арестован вторично и по приговору тройки НКВД расстрелян. В 1956 реабилитирован. Основные сочинения: "Память в экспериментальной психологии" (1905), "Проблема причинности у Юма и Канта" (1907), "Явление и смысл" (1914), "Философское наследство П.Д. Юркевича (к сорокалетию со дня смерти)" (1915), "Сознание и его собственник" (1916), "История как проблема логики. Критические и методологические исследования" (ч. 1, 1916), "Герменевтика и ее проблемы" (1918, не опубликована), "Философское мировоззрение Герцена" (1921), "Антропологизм Лаврова в свете истории философии" (1922), "Эстетические фрагменты" (вып. 1—3, 1922—1923), "Театр как искусство" (1922), "Введение в этническую психологию" (вып. 1, 1927), "Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольда" (1927) и др. Наследие Ш. в полном объеме до сих пор еще не опубликовано. В начальный период своего творчества (время учебы и сотрудничества с Челпановым) Ш. увлекался психологией, разделяя в целом неокантианские установки своего учителя, но достаточно быстро пришел к осознанию неприемлемости для себя этой методологической позиции. С другой стороны, Ш. не разделял и взгляды идеологов русского религиозно-философского "ренессанса", развернутую критику которых он позже дал в своем ежегоднике "Мысль и слово" (1917—1921). Это определило его выбор в пользу феноменологии (Ш. был не только слушателем, но и учеником и другом Гуссерля). Считается, что Ш. являлся ведущим представителем феноменологии в России, однако уже в работе "Явление и смысл"

1297

заложены все предпосылки последующего ' герменевтического поворота", а также культурно-исторических анализов позднего Ш. Философия в своем развитии, считает Ш., проходит три ступени: мудрости, метафизики и строгой науки (последняя — цель его построений). В ней заложены две формы развития: отрицательная ("меоническая") философия (линия Канта), идентифицирующая себя как "научную философию", и положительная философия (линия Платона, Лейбница, Вольфа), ориентированная на знание основ бытия самого сознания. К первой форме, по Ш., могут быть предъявлены две претензии: 1) уход от конкретной данности живой жизни, засилье абстракций; 2) партикуляризация в частные направления: физицизм, психологизм, социологизм и т.п. Кант и "научная философия" не смогли преодолеть метафизику, выйти на уровень "точной науки", с трудом и постепенно добывающей свои истины. Осталась та же дилемма: или отражение природы, или предписывание ей законов. Попытки поиска "третьей возможности" приводили к эклектизму, потому что она указывалась "после", а не "до" названного разделения. В решении названной дилеммы Ш. видит большую заслугу диалектической философии Гегеля, но и последний, по его мнению, в конечном счете гипостазировал момент "тождества" в абсолютную метафизичную реальность. Следующий шаг был сделан Гуссерлем, который через понятие "идеации" вернул философию в исходную точку преодоления дилеммы, утверждая предметность и интенциональность сознания. Однако у Гуссерля Ш. усматривает опасность натурализма в утверждении первичной данности за перцептивностью и опасность трансцендентализма в утверждении "чистого Я", как единства сознания. Ш. не отрицал наличия "невыразимого", но резко протестовал против его обозначения как "вещи в себе" или как некоего "мистического единения". Все выразимо дискурсивно, и только то, что может быть рационально уяснено, есть, согласно Ш., предмет философии как точной науки. Границы возможного дискурса есть одновременно и границы философского рассуждения. Игнорирование этого приводит лишь к формам отрицательной философии: эмпиризму, критицизму, скептицизму, догматизму ("скептицизму с изнанки" — по Ш.).

Основой общего философского знания может являться только жизненное (обыденное) знание, еще не ограниченное рамками рассудочного членения (как знание дотеоретическое). Однако рефлексивная критика сознания с позиций непосредственного опыта может осуществиться лишь при условии, что опыт берется в конкретной полноте его культурно-социальных содержаний, а не в его абстрактной форме восприятия "вещи". К тому же его нельзя редуцировать к индивидуальному сознанию, которое само может быть выявлено только в

широком социокультурном контексте. Более того, если верно, что "Я обладаю сознанием", из этого не следует, что сознание принадлежит только "Я" ("сознание может не иметь собственника"), так как могут существовать и формы коллективного сознания. Формы культурного сознания выражаются в слове-понятии, первично данным не в восприятии вещи, а в усвоении знака социального общения. Живое понятие улавливается нами, по мысли Ш., не только как концепт, но и как конкретное единство текущего смысла. Смыслы понимаются, но они даны не посредством "вчувствования", а через "уразумение" их интеллигибельной интуицией как предельные (но проблемные) основания явлений (т.е. актов переживания предметов действительности или идей предметов). Внутренняя форма слова суть правило образования понятия. Эти правила, как алгоритмы, не только оформляют течение смысла, но и открывают возможность диалектической интерпретации выраженной в слове реальности. Интерпретация, раскрывая все возможности в движении смысла, превращает философию в философию культуры (как философию возможностей). Реальность конкретной действительности есть реализация, предполагающая рациональное основание, в силу которого осуществляется данная, а не иная возможность. История может быть понята, следовательно, как своего рода проективная реальность, формируемая в конкретном культурно-социальном опыте, который единственно подлинно реален. Каждый социокультурный факт (подобно слову) значен и, следовательно, подлежит диалектической интерпретации, т.е. может быть целостно осмыслен только в особых герменевтических актах логики диалектического сознания. Но, подобно слову, он оказывается и выразителем объективирующих себя в нем субъектов, как личных, так и коллективных (народ, класс и т.д.). В этом своем качестве социальный знак может быть объектом психологического изучения в социальной и этнической психологии. (Сознание получает "общность", с точки зрения Ш., не путем "обобщения", а путем "общения".) Следовательно, любую познавательную ситуацию следует рассматривать в контексте социально-онтологических связей познаваемого и познающего. Высшее знание дает "основная философия", т.е. философия как точное знание, а не мораль, проповедь или мировоззрение. Исходя из этого, Ш. полагал, что национальная специфика философии лежит не в плоскости получаемых ответов (они одни и те же), а в самой постановке вопросов, в их подборе и модификациях, вписанных в конкретный социокультурный контекст. В этом ключе русская философия рассматривается им как по-преимуществу философствование. Оригинальным в ней Ш. находит лишь введение темы России славянофилами.

В.Л. Абушенко

Э

ЭЙДОС (греч. *eidos* — вид, образ, образец) — термин античной философии, фиксирующий способ организации объекта,

ЭЙДОС (греч. *eidos* — вид, образ, образец) — термин античной философии, фиксирующий способ организации объекта, а также категориальная структура средневековой и современной философии, интерпретирующая исходную семантику данного понятия, соответственно, в традиционном и нетрадиционном контекстах. В древнегреческой философии понятие Э. использовалось для обозначения внешней структуры: вид как наружность (милетская школа, Гераклит, Эмпедокл, Анаксагор, атомисты). Соотношение Э. с субстратным архэ выступает фундаментальной семантической оппозицией античной философии, и обретение вещью Э. фактически мыслится как его оформленность, что задает тесную семантическую связанность понятия Э. с понятием формы (см. Гилеморфизм). Принципиальная изначальная оформленность структурных единиц мироздания фиксируется у Демокрита посредством обозначения атома термином "Э.". Эйдотическое оформление вещи мыслится в досократической натурфилософии как результат воздействия на пассивное субстанциальное начало начала активного, воплощающего закономерность мира и связанного с ментальностью и целеполаганием как несением в себе образа (Э.) будущей вещи (логос, Нус и т.п.). В древнегреческой философии, языке и культуре в целом, в этой связи, понятие Э. оказывается фактически эквивалентным с точки зрения семантики понятию идеи (греч. *idea* — вид, образ, наружность, род, способ). И если феномен субстрата сопрягается в античной культуре с материальным (соответственно — материнским) началом, то источник Э. — с отцовским, мужским — см. Идеализм). Если в рамках досократической философии под Э. понималась внешняя структура объекта, то у Платона содержание понятия "Э." существенно трансформируется: прежде всего, Э. понимается не как внешняя, но как внутренняя форма, т.е. имманентный способ бытия объекта. Кроме того, Э. обретает в философии Платона онтологически самостоятельный статус: трансцендентный мир идей или — синонимично — мир Э. как совокупность

абсолютных и совершенных образцов возможных вещей. Совершенство Э. (= идеи) обозначается у Платона

через семантическую фигуру неподвижности его сущности (ousia), изначально равной самой себе (ср. с "Бытием" у элеатов, чья самодостаточность фиксировалась как неподвижность). Способом бытия Э., однако, является его воплощаемость и воплощенность во множественных предметах, структурированных в соответствии с его гешталтом (Э. как образец) и потому несущих в своей структуре и форме (Э. как вид) его образ (Э. как образ). В этом контексте взаимодействие между объектом и субъектом в процессе познания интерпретируется Платоном как общение (κοινωνία) между Э. объекта и душой субъекта, результатом чего является отпечаток Э. к душе человека, т.е. поэма (поэма) как осознанный Э., — субъективный Э. объективного Э. (Парменид). В философии Аристотеля Э. мыслится как имманентный материальному субстрату объекта и неотделимый от последнего (в 19 в. этот акцент установки Аристотеля получил название гилеморфизма). Любые трансформации объекта трактуются Аристотелем как переход от лишненности того или иного Э. (акциденциальное небытие) к его обретению (акциденциальное становление). В систематике Аристотеля (в сфере логики и биологии) термин "Э." употребляется также в значении "вид" как классификационная единица ("вид" как множество объектов определенного "вида" как способа организации) — в соотношении с "родом" (genos). В аналогичном значении термин "Э." употребляется также в традиции античной истории (Геродот, Фукидид). Стоицизм сближает понятие Э. с понятием логоса, акцентируя в нем креативное, организующее начало ("сперматический логос"). В рамках неоплатонизма Э. в исходном платоновском смысле атрибутируется Единому в качестве его "мыслей" (Альбин), Нусу как Демииургу (Плотин), а многочисленные Э. в аристотелевском смысле (как имманентные гешталты объектной организации) — продуктам эманации. Семантика Э. как архетипической основы вещей актуализируется в сред-

1299

невековой философии: archetipium как прообраз вещей в мышлении Божьем в ортодоксальной схоластике (см. Ансельм Кентерберийский об исходном предбытии вещей как архетипов в разговоре Бога с самим собой, аналогичном предбытию художественного произведения в сознании мастера); Иоанн Дунс Скот о haecceitas (этовости) как предшествующей вещи ее самости, актуализирующейся в свободном креационном волеизъявлении Божьем) и в неортодоксальных направлениях схоластической мысли: концепция species (образ — лат. эквивалент Э.) в позднем скотизме; презумпция visiones (мысленных образов у Николая Кузанского) и др. В позднеклассической и неклассической философии понятие Э. обретает второе дыхание: спекулятивные формы разворачивания содержания Абсолютной идеи до объективации ее в инобытии природы у Гегеля; учение Шопенгауэра о "мире разумных идей"; эйдология Гуссерля, где species мыслится в качестве интеллектуальной, но при этом конкретно данной абстракции как предмета "интеллектуальной интуиции"; концепция "идей" Э.И.Гайзера в неотомизме и др. В современной психологии термином "эйдетизм" обозначается характеристика феномена памяти, связанного с предельно яркой наглядностью фиксируемого предмета, в рамках которой представление практически не уступает непосредственному восприятию по критериям содержательной детальности и эмоционально-чувственной насыщенности. В современной постмодернистской философии с ее парадигмальными установками "постметафизическое мышление" и "постмодернистской чувствительности" (см. **Постметафизическое мышление, Постмодернистская чувствительность, Постмодернизм**) понятие Э. оказывается в ряду тех, которые очевидно связаны с традицией метафизики и логоцентризма (см. **Метафизика, Логоцентризм**) и потому подвергаются радикальной критике. Особенно сокрушительной эта критика оказывается в контексте постмодернистской концепции симулякра (см. **Симулякр, Симуляция**) и конституируемой постмодернизмом "метафизики отсутствия": так, Деррида непосредственно связывает традиционалистскую презумпцию "наличия вещи" со "взглядом на нее как на eidos". (См. также **Гилеморфизм**.)

М.А. Можейко

ЭЙНШТЕЙН (Einstein) Альберт (1879-1955) - выдающийся мыслитель 20 в., создатель физической теории пространства, времени и гравитации

ЭЙНШТЕЙН (Einstein) Альберт (1879-1955) - выдающийся мыслитель 20 в., создатель физической теории пространства, времени и гравитации, для которой исторически утвердилось название "теория относительности Э.". Нобелевская премия по физике за заслуги в области теоретической физики и особенно за открытие законов фотоэффекта (1921). Член научных обществ многих стран мира, в том числе член Прусской Академии наук (1913—1933), почетный иностранный член Академии наук СССР (с 1927). Родился в г. Ульм (Германия) в семье инженера, переехавшего в Швейцарию (1893). Окончил Политехнический институт в Цюрихе (1900). Преподаватель гимназии (1900—1902), эксперт Федерального Бюро патентов в Берне (1902—1909), профессор Университета Цюриха (1909—1911), занимал кафедру теоретической физики в Немецком университете в Праге (1911—1912), профессор Политехнического института в Цюрихе (1912—1914), директор Физического института и профессор Университета Берлина (1914—1933). В 1933 Э. эмигрировал в США, отказавшись от германского подданства и членства в Прусской Академии наук в связи с преследованиями его со стороны идеологов национал-социализма как ученого, общественного деятеля и еврея. С 1933 и до ухода из жизни Э. — профессор Принстонского института фундаментальных ис-

следований. В конце 1940-х отказался от предложения стать первым Президентом государства Израиль. Антивоенную деятельность Э. начал в начале 1930-х совместно с А.Барбюсом, М.Горьким, Р.Ролланом. Э. — один из лидеров Пагуошского движения, соавтор "Манифеста Рассела - Э." (1934). Известны также его высказывания против применения ядерной энергии в военных целях. Главные труды: "К электродинамике движущихся сред" (1905), "Вокруг теории относительности" (1921), "О современном кризисе теоретической физики" (1922), "Мир, каким я его вижу" (1934), "Физика и реальность" (1936), "Эволюция физики" (1940, в соавт. с Л.Инфельдом), "Сущность теории относительности" (1945) и др. В бернском периоде своей деятельности Э. установил глубокую связь между диффузией и броуновским движением, разработав к 1905 фундаментальную (молекулярно-статистическую) теорию флуктуационных процессов. В квантовой теории Э. выдвинул основополагающую концепцию о том, что "световое поле представляет собой совокупность элементарных световых полей фотонов или квантов света, независимо излученных телами и независимо же поглощаемых ими", тем самым введя фотонную концепцию квантовой структуры поля излучения (1905), что позволило ему на этой основе открыть законы фотоэффекта и люминесценции. И только после создания целостной теории квантовой механики и квантовой электродинамики (1925—1928) было снято противоречие между волновой природой и квантовой структурой светового излучения. На основе фотонной теории Э. к проблемам статистической физики "были применены закономерности квантовой теории", что привело его к созданию квантовой статистики и решению многих проблем термодинамики (1907). В 1917 Э. выдвинул концепцию индуцированного светового излучения, в котором "вероятность испускания фотона возбужденным атомом суще-

1300

ственно зависит от количества таких фотонов, уже имеющих вблизи атома". Выдающимся достижением Э. явилось создание физической теории пространства, времени и гравитации — теории относительности. (Вплоть до конца 19 в. было принято считать, что объекты материального мира состоят из материальных точек, которые взаимодействуют между собой. Под воздействием приложенных сил материальные точки находятся в непрекращающемся движении, к которому сводятся все наблюдаемые явления. Такую концепцию мира Э. считал тесно связанной с наивным реализмом, сторонники которого полагали, по его мнению, что объекты внешнего мира даются человеку непосредственно чувственным восприятием. Однако введение материальных точек означало шаг к более "изошренному реализму", потому что введение подобных атомистических элементов не основано на непосредственных наблюдениях.) Господствовавшие до Э. ньютоновские представления конца 17 в. реально не противоречили фактам действительности до тех пор, пока исследователи в физических науках не приступили к изучению объектов, движущихся со скоростями V , для которых невозможно пренебречь величинами порядка $(V/C)^2$, где C — скорость света. Результаты экспериментов, противоречившие теориям классической физики (например, опыт Майкельсона измерения скорости света и др.), Э. объяснил на основании общих свойств пространства и времени, показав при этом, что одним из следствий этих свойств является изменение протяженностей материальных объектов и промежутков времени при изменениях состояния движения материальных объектов. Таким образом, следующий шаг в процессе изменения физической картины мира был и сделан самим Э. в специальной теории относительности (далее — СТО). Э. показал, что для согласования теоретических представлений с опытом следует отказаться от понятий абсолютного пространства (эфира) и времени, и ввел понятие относительного характера длины, интервала времени и одновременности. В основу СТО легли два постулата: принцип относительности и принцип постоянства скорости света. Принцип относительности состоит в том, что все законы природы одинаковы во всех инерциальных системах отсчета, т.е. в системах, движущихся с постоянной скоростью. Этот принцип имел экспериментальное обоснование, состоявшее в отрицательном результате опыта Майкельсона, в котором он пытался обнаружить движение Земли относительно абсолютного пространства (эфира). Принцип постоянства скорости света был введен Э. без экспериментального обоснования. Э. показал, что для согласования этих двух постулатов следует отказаться от идеи о абсолютном характере одновременности, длин и промежутков времени, которые, как оказалось, зависят от состояния системы отсче-

та. Таким образом, понятие эфира и абсолютного пространства стали ненужными. В рамках СТО время потеряло свой абсолютный характер и стало рассматриваться как параметр, алгебраически подобный пространственным координатам. В физику было введено понятие о четырехмерном пространстве-времени. Пуанкаре в статье "О динамике электрона" (1905, опубликовано в 1906) независимо от Э. вывел и развил математические следствия концепции ковариантности (сохранения формы) законов при преобразованиях от одной инерциальной системы отсчета к другой (постулата относительности), поэтому СТО также называют теорией относительности Э. — Пуанкаре. Предметом СТО, согласно работе Э. "К электродинамике движущихся тел", являются пространственно-временные соотношения при равномерных и прямолинейных (т.е. инерциальных) движениях систем отсчета. В СТО Э. открыл новые законы движения, сводимые к законам Ньютона только в случаях возможности пренебрежения величинами порядка $(V/C)^2$. Там же была дана и теория оптических явлений в движущихся материальных объектах. В дополнении к СТО также была показана пропорциональность массы материального объекта заключающейся в нем энергии (широко известное соотношение $E = Mc^2$, где E - энергия, M - масса). В своей книге "Сущность теории относительности" Э. писал: "Мы останемся верными принципу относительности в его наиболее широком

смысле, если придадим такую форму законам природы, что они окажутся применимыми в любой четырехмерной системе координат". Основное положение СТО постулирует полную равноправность всех инерциальных систем отсчета, что отвергает существование абсолютного Пространства и абсолютного Времени, концептуализированного в теории Ньютона. Абсолютный смысл имеют только некоторое сочетание неразрывно связанных Пространства и Времени. Математическим выражением этого принципа относительности является ковариантность законов природы. СТО утверждает, что все физические закономерности, имеющие объективное значение, сохраняют свое значение при переходе к любой системе отсчета (в том числе и инерциальной), "если в формулировке этих законов правильно учтены свойства Пространства и Времени". В СТО ковариантность законов Пространства и Времени рассматривается как отражение их объективного свойства однородности. После СТО Э. начал исследования общих пространственно-временных отношений (в случаях несводимости изменения системы отсчета к переходу из одного инерциального движения в другое и к распрстранению на этот случай принципов ковариантности законов природы). Э. открыл полную эквивалентность между переходом из инерциальной системы в систему, движущуюся прямолинейно, но неравномерно, с одной стороны,

1301

и появлением нового поля гравитирования, — с другой. Поэтому проблема ковариантности оказалась полностью включена в проблему гравитации и наоборот. К 1916 Э. создал общую теорию относительности (далее — ОТО), которая была фундирована на интеграции принципов эквивалентности и относительности как релятивистская теория гравитации, где выделена неоднородность пространства-времени. Э. доказал, что в присутствии материальных объектов, создающих поле гравитации, метрика (как количественные меры пространства и времени) становится иной, чем в отсутствие таких объектов (например, время замедляется, сумма углов треугольника больше двух прямых и пр.). Переход к другой системе отсчета (движущейся, например, прямолинейно и неравномерно, т.е. неинерциально), эквивалентный введению нового поля гравитирования, соответственно изменяет метрику пространств. Лобачевский еще в первой половине 19 в. показал, что метрика реального пространства может обладать такими отклонениями от обычно принимающейся метрики Евклида (с попытками экспериментального поиска таких отклонений). В ОТО Э. нашел (физическую) причину такого отклонения, дал его математическое выражение и показал, что такие отклонения в метрике реального Пространства невозможно отрывать от соответствующих трансформаций Времени. Теория Э. о пространстве, времени и гравитации показала их неразрывную взаимосвязь, причем в ОТО не всякое гравитирование возможно полностью свести к эффектам стандартной кинематики. Уравнения гравитационного поля в ОТО дефинируют и метрику пространства-времени, и законы движения материальных объектов, являющихся полевыми источниками. Но отклонение метрики пространства от евклидовой и законов движения от законов Ньютона проявляется лишь в сильных гравитационных полях больших масс тел. Поэтому ОТО стала основой исследований проблем космологии, а СТО и квантовая теория — основой исследований структур атома, его ядра и элементарных частиц. Изменение представлений о пространстве, времени, гравитации и их взаимосвязях означало отход от теории Ньютона, предполагавшей независимое существование Пространства и Времени, в отрыве от Материи. Э. писал: "согласно ньютоновской системе, физическая реальность характеризуется понятиями *пространства, времени, материальной точки и силы* (взаимодействия материальных точек)... После Максвелла физическая реальность мыслилась в виде непрерывных, неподдающихся механическому объяснению полей, описываемых дифференциальными уравнениями в частных производных. Это изменение понятия реальности является наиболее глубоким и плодотворным из тех, которые испытывала физика со времен Ньютона... Нарисованной мною картине чисто фиктивного характера основных представлений научной теории не придавалось особого значения в 18 и 19 вв. Но сейчас она приобретает все большее значение по мере того, как увеличивается в нашем мышлении расстояние между фундаментальными понятиями и законами, с одной стороны, и выводами, к которым они приводят в отношении нашего опыта, с другой стороны, по мере того, как упрощается логическая структура, уменьшается число логически независимых концептуальных элементов, необходимых для поддержания структуры". (По мнению Э., основной постулат ОТО, согласно которому общие законы природы должны быть выражены через уравнения, справедливые во всех координатных системах, отнимает у пространства и времени последний остаток физической предметности, и означает, что введение координатной системы служит только для более простого описания совокупности совпадений. Общая теории относительности была подтверждена опытным путем посредством объяснения ряда наблюдаемых явлений: аномального поведения орбиты планеты Меркурий, отклонения лучей света в поле тяготения Солнца и смещения спектральных линий атомов в поле тяготения.) В книге "Эволюция физики" Э., фактически принимая точку зрения Канта, писал: "Физические понятия суть свободные творения человеческого разума, а не определены однозначно внешним миром... В нашем стремлении познать реальность мы отчасти подобны человеку, который хочет понять механизм закрытых часов. Он видит циферблат и движущиеся стрелки... слышит тиканье, но не имеет средств открыть их корпус. ... он может нарисовать себе некую картину механизма, которая бы отвечала всему, что он наблюдает, но он никогда не может быть уверен в том, что его картина единственная, которая могла бы объяснить его наблюдения. Он никогда не будет в состоянии сравнить свою картину с реальным механизмом, и он не может даже представить себе возможность или смысл такого сравнения".

М.Клайн полагал, что "мы в состоянии оценить, сколь велика та часть нашей физической науки, которая была математизирована в форме геометрии... Э. подхватил их /Лобачевского, Бойяи и Римана — *В.Т., С.С.И* идеи, превратив наш физический мир в четырехмерный математический. Гравитация, время и материя наряду с пространством стали компонентами геометрической структуры четырехмерного пространства-времени. Так, уверенность древних греков в том, что реальный мир удобнее и понятнее всего выражать через его геометрические свойства и проникнутое духом Возрождения учение Декарта о том, что феномены материи и движения легко объяснить через геометрию пространства, получили убедительнейшее подтверждение". В исследованиях Э. всегда значительное место занимали общеприкладные проблемы естествознания: "Почему возможно

1302

такое превосходное соответствие математики с реальными предметами, если сама она является произведением только человеческой мысли, не связанной ни с каким опытом? Может ли человеческий разум без всякого опыта, путем одного только размышления понять свойства реальных вещей?.. Если теоремы математики прикладываются к отражению реального мира, они не точны; они точны до тех пор, пока не ссылаются на действительность... Однако, с другой стороны, верно и то, что математика вообще и геометрия в частности обязаны своим происхождением необходимости узнать что-либо о поведении реально существующих объектов" ("Вокруг теории относительности"). При этом Э., понимавшего изопытную выводимость логических принципов и математических аксиом, интересовала прекрасная согласованность с опытом тех следствий, которые вытекали из созданных человеком принципов и аксиом. Первое собственное объяснение эффективности математики Э. предлагал еще в 1918: "История показала, что из всех мыслимых построений в данный момент только одно оказывается преобладающим. Никто из тех, кто действительно углублялся в предмет, не станет отрицать, что теоретическая система практически однозначно определяется миром наблюдений, хотя никакой логический путь не ведет от наблюдений к логическим принципам теории. В этом суть того, что Лейбниц удачно назвал "предустановленной гармонией". Размышления о природе математики и потере ее прежнего статуса свода общепринятых базисных истин склонили Э. к концепции созданной человеком математики: "каждый, кто осмеливается взять на себя роль судьи во всем, что касается Истины и Знания, терпит крушение под смех Богов". Э. писал относительно существования внешней реальности и надежности нашего знания о ней: "Вера в существование внешнего мира, независимого от воспринимающего субъекта, лежит в основе всего естествознания. Но так как чувственное восприятие дает информацию об этом внешнем мире, или о "физической реальности", опосредствовано, мы можем охватить последнюю только путем рассуждений"; т.е. для Э. опыт носит личностный характер и потому не может служить доказательством существования внешней реальности. Будучи убежденным в том, что конструируемая человеком математика определяется реальностью, Э. писал: "Если бы даже оказалось, что мир идей нельзя вывести из опыта логическим путем, а что в определенных пределах этот мир есть порождение человеческого разума, без которого никакая наука невозможна, все же он столь же мало был бы независим от природы наших ощущений, как одежда - от формы человеческого тела". Концепция более поздних исследований Э. отражена в его книге "Мир, каким я его вижу", где он отмечал: "Весь предшествующий опыт убеждает нас в том, что природа представляет собой реализацию простейших математически мыслимых элементов. ...Посредством чисто математических конструкций мы можем найти те понятия и закономерные связи между ними, которые дадут нам ключ к пониманию явлений природы. Опыт может подсказать нам соответствующие математические понятия, но они ни в коем случае не могут быть выведены из него. Конечно, опыт остается единственным критерием пригодности математических конструкций физики. Но настоящее творческое начало присуще именно математике. Поэтому я считаю в известном смысле оправданной веру древних в то, что чистое мышление в состоянии постигнуть реальность". Этим тезисом Э. может только констатировать существование некоторых законов вне нас. Свое убеждение Э. основывает и на собственном широко известном неверии в то, что "Бог играет в кости" (а если бы это было и так, то по этому поводу еще Р.У.Эмерсон сказал, что "кости Господа Бога налиты свинцом"), ибо, согласно Э., "Господь Бог изощрен, но не злобен". Несмотря на то, что вероятностная интерпретация квантовой механики и принцип неопределенности Гейзенберга получили широкое распространение, Э. (совместно с М.Планком и Шредингером), согласно детерминизма и причинности классической механики, выступал против основной идеи современной ему статистической квантовой теории, мотивируя это (в 1955) приближенным характером и неполнотой квантовой теории: "*Я* не верю, что такая фундаментальная концепция может стать надлежащей основой для всей физики в целом... Я твердо убежден, что существенно статистический характер современной квантовой теории следует приписать исключительно тому, что эта теория оперирует с неполным описанием физических систем". В принстонский период (1933—1955) своей деятельности Э. занимался, в основном, развитием ОТО в направлении решения проблем космологии и единой теории поля. Однако его работы в направлении объединения поля электромагнитного с метрикой пространства-времени (аналогично полю гравитационному) оказались безуспешны.

ЭКЗЕГЕТИКА (греч. *exegethai* — истолковываю)

ЭКЗЕГЕТИКА (греч. *exegethai* — истолковываю) — 1) — Раздел фундаментальной (или систематической) теологии, занимающийся истолкованиями текстов откровения. Поскольку в рамках христианского канона исходное Божественное откровение трактуется как данное в слове Священного Писания, постольку тексты последнего выступают центральным предметом Э. Однако наличие в ее основоположениях тезиса о том, что чем ближе по времени тот или иной автор-толкователь к исходному откровению, тем более адекватна его интер-

1303

претация, — делает предметом Э. также и тексты Отцов Церкви. В этой связи, если правомерен тезис о том, что основы Э. были заложены в рамках патристики (Ориген, Григорий Нисский), то столь же правомерно и утверждение о том, что сама патристика выступает, в свою очередь, предметом экзегетической процедуры. Фундаментальной презумпцией применяемой Э. методологии является установка на имманентное истолкование текста, исключая его историческую, генетическую, символическую, мифологическую, аллегорическую и любую другую внешнюю интерпретацию: статус откровения и сакральная значимость толкуемых текстов задают интенцию на автохтонное воспроизведение их смысла как единственно возможный вариант их восприятия и как центральную задачу Э. Семантико-аксиологический вектор имманентной интерпретации оформляется в культуре еще в рамках мифологической традиции: исходная интерпретационная процедура, будучи отнесенной к сакральному тексту мифа, не допускает ни скепсиса, ни даже вольной трактовки, но требует воспроизведения имманентно заданного смысла содержания. В качестве рефлексивно осмысленного метода истолкования имманентная интерпретация оформляется в античной культуре в качестве герменевтики (греч. *hermenevo* — разъясняю, истолковываю) как способа постижения внутреннего смысла иносказаний (вначале в контексте предсказаний оракула, затем — в контексте поэтических текстов). В эпоху эллинизма герменевтика была понята как инструмент реконструкции имманентного содержания (и тем самым — понимания и истолкования) наследия античной классики (как, например, текстов Гомера в неоплатонизме). Христианство еще более актуализирует этот аспект: слово Божье, переданное в откровении, не может служить поводом для произвольного конструирования смысла или вербальных игр, — оно должно быть понято в его изначальной глубине и святости. Понимание, таким образом, конституируется как центральная процедура экзегетического акта, причем само понимание трактуется в данном случае не как наполнение текста смыслом, позволяющее разночтения и допускающее вариативность способов сделать текст осмысленным, — речь идет о понимании как правильном понимании, т.е. реконструкции исходного смысла (ср. с трактовкой понимания как верного соотношения с ценностью в Баденской школе неокантианства). Исторические формы (этапы эволюции) Э. представлены: ранней Э., ограничивающейся этимологическим анализом текста (классический вариант — "Этимология" Исихора из Севильи); зрелой Э., ориентированной уже не на вербальный, но на концептуальный анализ, в рамках которого текст воспринимается как целостность, а центральной задачей выступает реконструкция его смысла, не исчерпывающегося

языковой семантикой (классические представители — Василий Великий, Августин Блаженный); поздней (или спекулятивной) Э., культивирующей жанр интерпретации фактически в качестве предпосылки для оригинального авторского творчества; акценты интерпретационного процесса оказываются расставленными по-иному: трактовка сакрального текста реально перерастает в создание нового произведения, квазитекст, как текст о Тексте, а последний в данном случае выступает лишь поводом для свободного творчества, — авторитетным, но не авторитарным. (Известно, что многочисленные средневековые "Суммы" и компендиумы толкований, оформленные по правилам Э. как комментарии к Библии или текстам патристики, объективно являлись новаторскими трактатами в сфере теологии, философии или логики: от глубоко оригинального Иоанна Дунса Скота до канонизированного Фомы Аквинского.) Аналогичный эволюционный сценарий может быть прослежен и применительно к истории протестантской традиции: если исходной парадигмой являлась буквальная интерпретация Священного Писания (Лютер и Кальвин), то в рамках либеральной теологии была эксплицитно предложена нравственно-этическая трактовка библейских текстов (А.В.Ритчль, А.Гарнак, ранний Трельч и др.), а представителями такого направления, как диалектическая теология, уже оформляется радикальная программа "демифологизации библейской керигмы" (Р.Бультман), что в перспективе приводит к развитию в протестантском модернизме деконструктивистской парадигмы (см. "Смерть субъекта"). Даже в наиболее канонической православной Э. догматическое толкование Священного Писания смягчается до догматически-символического (без допущения, однако, возможности собственно символического его истолкования в языке логического позитивизма, что практикуется в современном протестантизме). 2) — Э. может быть рассмотрена не только в узком смысле — как раздел фундаментальной теологии и соответствующая специальная практика, но и в качестве общекультурного феномена, органически связанного с характерными для соответствующей культуры парадигмальными установками восприятия и понимания текста. Так, расцвет Э. в раннем Средневековье, с одной стороны, инспирирован свойственным средневековой культуре напряженным семиотизмом (усмотрение иносказаний в любой языковой формуле и знамений в любой комбинации событий, образ мира как книги и т.п.), с другой — традиция Э. в своем возвратном влиянии на основания

культуры может быть рассмотрена как одна из детерминант разворачивания указанного семиотизма. Позднее столь же органичную детерминационную взаимосвязь амбивалентной направленности можно проследить между Э. и философской герменевтической традицией. Собственно, класси-

1304

ческие герменевтические работы Шлейермахера, заложившие основы не только программ интерпретации Библии в теологии протестантизма, но и современной философской герменевтики, были созданы на основе и в рамках традиции Э., сохранив установку на имманентное истолкование текста как центральную аксиологическую презумпцию (см. **Интерпретация**). В этом контексте смягчение экзегетического требования предельной имманентности толкования (Тюбингенская школа, например) задает в культуре вектор развития антиавторитарных стратегий по отношению к тексту в философской герменевтической традиции. Столь же правомерна фиксация и обратного вектора содержательного воздействия философской герменевтики на современную Э., в частности, в контексте католического аджорнаменто (Э.Корет, Пуллахская школа). Заданный в культуре постмодерна импульс на децентрацию и деконструкцию текста, понятого как семантически открытая ризома, имеют своим эквивалентом в радикальном направлении протестантской теологии программу "реинтерпретации Бога" (П. ван Бурен), фактически альтернативную исходной для Э. традиции интерпретационного имманентизма. Казалось бы, программный плюрализм эпохи постмодерна, не только допускающий, но и предусматривающий полисемантическую как необходимое условие полноценной интерпретации, конституировав современность как "эпоху заката больших нарративов" (по Лиотару), должен был бы означать и закат Э. как общекультурной парадигмальной установки по отношению к тексту. Между тем именно в контексте философии постмодерна оформляется установка, которая во многом возвращает проблематику Э. в фокус значимости. Эта тенденция связана с конституированием коммуникативной программы в современной философии языка (после Апеля): поствитгенштейновская трактовка языковой игры как реализуемой не в языковой индивидуальной практике, но посредством обоюдно значимой коммуникативной процедуры (см. **Апель, Языковые игры**) предполагает отказ от идеи произвольной центрации текста по усмотрению субъекта и возврат к выработанной в Э. трактовке понимания как реконструкции имманентного смысла. Возможность коммуникации задается лишь в контексте взаимопонимания, а понимание коммуникативного партнера, в свою очередь, может основываться только на восприятии его текстов (как вербальных, так и невербальных, включая его самого как текст) в качестве подлежащих имманентному истолкованию, — в отличие от характерного для раннего постмодерна конструирования смысла, означавшего бы в субъект-субъектном контексте обрыв коммуникации. Безусловно, такая ситуация в философии постмодерна не означает реанимации Э. в качестве культурной интерпретационной парадигмы, ее универсальной аппликации на любой вербальный (в широком смысле этого слова) контекст, но — с очевидностью — инспирирует актуализацию свойственных для Э. аксиологических установок на имманентизм интерпретации и трактовку понимания как реконструкции исходного смысла. (См. также **Герменевтика**.)

М.А. Можейко

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ [позднелат. — *ex(s) istentia* — существование], или философия существования, — одно из крупнейших направлений философии 20 в.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ [позднелат. — *ex(s) istentia* — существование], или философия существования, — одно из крупнейших направлений философии 20 в. Э. возник накануне Первой мировой войны в России (Шестов, Бердяев), после нее в Германии (Хайдеггер, Ясперс, Бубер) и в период Второй мировой войны во Франции (Марсель, выдвигавший идеи Э. еще во время Первой мировой войны, Сартр, Мерло-Понти, Камю, С. де Бовуар). В середине 20 в. Э. широко распространился и в других странах, в т.ч. и США. Представители Э. в Италии — Аббаньяно, Э. Пачи; в Испании к нему близок Ортега-и-Гассет. К Э. близки французский персонализм и немецкая диалектическая теология. Получив наибольшее признание и популярность в середине 20 в., Э. стал одним из наиболее влиятельных и продуктивных культурогенных факторов эпохи, он определял интеллектуально-духовные поиски широких слоев интеллигенции, оказал сильное влияние на литературу, литературоведение, искусство и др. Немало представителей Э., плодотворно работая также в области литературы, получили широкую известность и безусловное признание и как романисты, драматурги, литературоведы. Э. — спорное, достаточно условное (в той мере, в какой почти неизбежно условна всякая типологизация, всякий "изм", тем более, как это имеет место в данном случае, применительно к мыслителям, концепции которых претерпевали существенную, зачастую радикальную, трансформацию) обозначение, которое используется для типологической характеристики большого количества концепций, в разной степени близких и родственных, хотя и расходящихся, оспаривающих друг друга по ряду принципиально важных, иногда исходных, позиций (например, Бог и проблема свободы человека в религиозном Э. Марселя и др. и в "обезбоженном" пространстве Э. Сартра; понятие бытия, трактовка человека и его отношений с бытием у Хайдеггера и Сартра; понимание сознания и конституирования значений опыта у Сартра и Мерло-Понти и др.). Большая пестрота (от левого радикализма и экстремизма до консерватизма), неоднородность и разногласия характерны и для социально-политических позиций

представителей этого направления. К тому же далеко не все они называли свои концепции Э. и были согласны с подобной квалификацией (например, Хайдеггер старался размежеваться с Э.; Марсель категорически отверг это наимено-

1305

вание применительно к своей философии после осуждения Э. папской энцикликой в 1950 и предпочел называть свои идеи "неосократизмом", "христианским сократизмом"). Тем не менее, для отнесения их к единому направлению философствования имеются определенные основания в их исследовательском почерке и стилистике — на уровне проблемного поля, характера исследовательских интенций и программ, способа (метода) их реализации. Различают Э. религиозный (Ясперс, Марсель, Бердяев, Шестов, Бубер) и атеистический (Сартр, Камю, Мерло-Понти, Хайдеггер). Среди своих предшественников экзистенциалисты указывают Паскаля, Кьеркегора, Унамуно, Достоевского, Ницше. В целом на Э. оказали сильное влияние философия жизни и феноменология Гуссерля (но в каждом конкретном случае, т.е. применительно к отдельным представителям Э. этот перечень наследований и влияний специфицируется, дополняется, например, в случае Сартра следует говорить также о влиянии на него философии Декарта, Канта, Гегеля и др.). Экзистенциалисты единодушны в своем критическом отношении к предшествующей рационалистической философии, философии рефлексивного анализа. Они упрекают классический рационализм в отрыве от живого конкретного опыта человеческого существования в мире, в сосредоточении внимания исключительно на "эпистемологическом субъекте как органе объективного познания" (Марсель) и придании абсолютного приоритета "чистому субъекту", субъекту *cogito*. Принимая кьеркегоровское понятие экзистенции и связанное с ним противопоставление явлений жизненного ряда (вера, надежда, боль, страдание, нужда, заботы и тревоги, любовь, страсть, болезнь и т.п.) и явлений познавательного ряда, они развивают идею онтологической самостоятельности, устойчивости и конститутивности явлений жизни и их нередуцируемости к познанию. В этой связи, отдавая абсолютный приоритет экзистенции, Э. противопоставляет классическому рефлексивному анализу того, каким должно сделать себя реальное индивидуальное сознание, чтобы познавать мир объективно и рационально, программу описания и анализа экзистенциальных структур повседневного опыта человека в его полноте, конкретности, уникальности и изменчивости, т.е. в реальной полноте непосредственных контактов человека с миром, на уровне нерасчлененной совокупности его интеллектуально-духовных, нравственных и эмоционально-волевых личностных структур. Осуществляя этот радикальный проблемный сдвиг, Э. использует и творчески развивает гуссерлевский метод интенционального анализа жизни сознания и гуссерлевскую идею "жизненного мира". Он видит свою задачу в дескрипции фактической жизни субъективности, в описании структур, содержаний, механизмов и режимов работы индивидуального сознания, непосредственно вплетенного в многообразные формы человеческого самоосуществления в мире, в выявлении онтологических структур экзистенции, непосредственно проартикулировавших себя в человеческих состояниях, переживаниях, действиях и кристаллизировавших себя в мире. Тем самым Э. противопоставляет рационалистической позиции *de jure* (критики) позицию *de facto*, которую Сартр и Мерло-Понти, вслед за Гуссерлем, называют "феноменологическим позитивизмом". "Абстрактному субъекту" и "возможному" сознанию рационализма Э. противопоставляет конкретного человека в его реальной ситуации в мире, с действительным "разнообразием феноменов" его непосредственного жизненного опыта, в реальном синкретизме рациональных, необходимых и случайных содержаний этого опыта. Рационалистической концепции "чистого" (беспредпосылочного, "бесплотного", автономного, абсолютного, вневременного, универсального) сознания с ее "чистыми сущностями" и "интеллектуалистскими синтезами" опыта (Мерло-Понти) Э. противопоставляет идею "первоначальных синтезов" опыта. Он исследует конститутивную деятельность объективности, которая осуществляется — до всякого объективного познания и до всякой рефлексии — на дорефлексивном, допредикативном уровне, в "наивном" контакте человека с миром, в непосредственном переживании им своей "заброшенности" в мир, в непосредственном понимании себя и своей ситуации как "бытия-в-мире". Согласно Э., вся последующая рефлексивная деятельность человека производна, вторична, она укоренена в его иррефлексивном опыте — конечном, конкретном, осуществляющемся "здесь и теперь". Субъект-объектному отношению и опосредованию как принципу мышления рационализма экзистенциалистский анализ опыта экзистенции противопоставляет идею целостности и неразложимости непосредственного переживания человеком своей ситуации в мире, и это переживание (понимание), будучи исходной единицей экзистенциально-феноменологического описания бытийных отношений человека с миром, полагается и исследуется в качестве онтологического основания, онтологической структуры мира. Выявляя и описывая механизмы конституирования фундаментальных структур повседневного опыта, фундаментальных жизнезначимых смыслов опыта человека, Э. показывает, что непосредственное "открытие мира", первоначальное его "означивание" есть движение (способ), которым человек открывает себя как "бытие-в-мире", самоопределяется в бытии, производя себя в мире как конкретную индивидуальность. Этим же движением одновременно конституируется мир в качестве "конкретного". И какие бы разные интерпретации этого движения экзистенции в мире ни предлагали различные представители Э. (исходя, например, исклю-

чительно из принципа спонтанности жизни сознания, свободного, автономного проектирования себя вовне, наделяющего данное смыслом, как это делает Сартр, или признавая, как это делает Мерло-Понти, наряду со спонтанностью, "засоренность" перцептивного сознания своими объектами, "анонимность" тела и "деперсонализацию" в сознании, что побуждает его предпочесть понятию "сознание" понятие "опыт"), в центре их внимания оказывается проблема онтологических структур экзистенции, благодаря которым "имеется мир", имеется бытие (Сартр), "имеет себя" бытие (Хайдеггер). Человек выделяется из всего состава универсума своей способностью разрывать непрерывность каузальных серий мира, трансцендировать (превосходить, выходить за пределы) данное и в этом зазоре трансцендирования, свободы — посредством собственного проекта своего способа быть в мире — самоопределяться, "давая себе факты" и беря их "на себя". Э. предпринимает попытки метафизически описать универсальные характеристики человеческого существования, определить и исследовать основные элементы, конституирующие экзистенцию и ее ситуацию в мире ("заброшенность в мир", случайность нашего присутствия, фактичность, конечность, темпоральность, трансцендирование, "направленность на...", проект, свобода, "не-знание" и др.), различные способы существования человека в мире, условия возможности экзистенции и пути достижения человеком аутентичного существования в его отношении к трансцендентному. Экзистенция, центральное понятие Э., определяется как специфически человеческий способ существовать в мире: в отличие от простого (самотождественного) бытия вещи, человек есть несовпадение с самим собой, присутствие с собой и с миром; он — не некая "устойчивая субстанция", а "беспрерывная неустойчивость", "отрыв всем телом от себя", постоянное выступание вовне, в мир. Человек должен постоянно делать себя человеком, его бытие есть постоянная постановка себя под вопрос, и он "должен быть тем, что он есть", а не "просто быть". Общим для всего движения Э. является различие аутентичного и неаутентичного существования человека, противопоставление, в этой связи, "самости" и аутентичности конформистскому — унифицированному, анонимному, безличному и безответственному — существованию "как все", отказ от наивной веры в научно-технический прогресс, стоическая вера в возможности индивида противостоять любым формам социальных манипуляций и насилия и, придавая смысл внешним обстоятельствам и своему существованию в мире, порывать с "необходимостью факта", утверждать в мире порядок экзистенции. Понимание человеком фундаментальной специфичности своего места, статуса и значения в универсуме (экзистенциальное обеспечение связей и отношений мира, ситуации, исторических событий), осознание им своей участности в бытии, признание своей конечности, хрупкости, свободы и ответственности (без чего невозможно достижение аутентичного существования) сопряжены в Э. с ощущением "тревоги", "страха", "тошноты". Однако в понимании самого смысла экзистенции, аутентичности существования и свободы человека, равно как и путей достижения их, позиции экзистенциалистов радикально расходятся. В атеистическом Э. Сартра человек, "приговоренный быть свободным", должен в одиночку нести на своих плечах всю тяжесть мира. Его трансцендирование данного "безгабаритно": оно осуществляется без отсылок к трансцендентному (любого рода), "на свой страх и риск" и "без надежды на успех". Человек у Сартра — "авантюра", которая "имеет наибольшие шансы закончиться плохо". Аутентичность, по Сартру, достигается в "чистой рефлексии", когда человек понимает "бесосновность" и неоправдываемость своего выбора, проекта и берет его на себя. "Чистая рефлексия" у Сартра — "желать то, что желаешь", и моральность связывается с "радикальным решением автономии". В религиозном Э. экзистенция устремлена к трансцендентному, сверхличному, выбор человека осуществляется перед лицом Бога, свобода человека и аутентичность его существования связываются с актом веры в Бога. Личность, по Марселю, есть ответ человека на "зов", и хотя именно от человека зависит, будет ли признан этот зов в качестве "зова", в "надежде" марселевского человека "есть нечто, что бесконечно превышает его". У Хайдеггера, с его различием "сущего" и "Бытия" и с его приматом Бытия ("при определении человечности человека как экзистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение экзистенции", пишет он в "Письме о гуманизме"), "экзистенция" человека есть его "стояние в просвете бытия"; подлинное, т.е. свободное человеческое бытие связывается с "экстатическим" отношением человеческого существа к истине бытия, с "экстатическим стоянием в истине бытия", "выступанием в истину Бытия". По-разному определяя понятие экзистенции (в ее открытости трансцендентному или, напротив, в категорическом его устраниении), Э. предлагает, соответственно, и различные варианты ориентации человека в поисках своей подлинности. При этом, в отличие, например, от Хайдеггера, специально подчеркивавшего "не нравственно-экзистенциальный", "не антропологический" характер своего различия "подлинности" и "неподлинности", Сартр предпринимал попытку — на основе собственного онтологического описания структур экзистенции и ее связи с миром — определить и обосновать новую, "нетрансцендентную" этику, "конкретную мораль", которая синтезировала бы "универсальное и историческое". Будучи радикально антиредук-

ционистским проектом исследования человеческого существования, отказываясь от каузального подхода при его описании, Э. оказался в центре самых громких дискуссий и бурных споров философов 20 в. Одним из них является спор Э. с марксизмом, психоанализом и структурализмом по вопросу о возможностях методологии детерминистского исследования человека, специфике философии и философского вопрошания о нем. Отстаивая в споре философии и науки 20 в. идею специфичности экзистенции, не познаваемости ее

традиционными методами объективного познания, нередуцируемости человека к причинам и структурам (социально-экономического и культурного полей, равно как и к структурам бессознательного), ставя во главу угла в этом споре необходимость допущения в картине мира автономной точки (зазора свободы) как способности индивида развязывать в мире новый ряд явлений и событий (по Сартру, то, что потом можно выявить как структуру, "вначале и конкретно" появляется как "поведение"), разрушать существующие структуры и создавать новые, Э. разрабатывает иной, по сравнению с научным (аналитико-детерминистским) тип рациональности. Его новаторский характер связан с введением экзистенциального измерения в происходящее в мире и с миром; его основное назначение состоит в том, чтобы в пространстве современной философской мысли, изрезанном сциентизмом и различными формами детерминистского редукционизма, сохранить, заново определить и утвердить специфику человеческого существования (творчество, свободу и личную ответственность) и специфически философский способ его рассмотрения. Осуществляя свои исследования на самых разных материалах, экзистенциалисты предложили оригинальные и масштабные варианты онтологии и антропологии, концепции истории и методологии ее познания, они оставили большое количество социально-политических работ и исследований в области истории философии, литературы, искусства, языка и др. Философские и методологические достижения Э. не ушли в прошлое вместе с "модой на Э.". Будущая философия — в согласии и (или) спорах с экзистенциалистскими построениями — уже не сможет двигаться, не учитывая пространство, контуры которого и основные пункты движения метафизического вопрошания в котором намечены Э. Следует различать Э. как собственно философское течение, позволяющее более или менее строгую локализацию и фиксацию (хронологическую, персональную, тематическую и методологическую) и сами экзистенциальные тематику и умонастроения, которые, будучи сопряженными с духовным поиском человека, его поиском смысла жизни, самоопределения и собственно человеческих способов самоосуществления в мире, всегда были широко представлены в культуре в ее различных исторических, национальных и художественных формах. (См., к примеру, А.Тарковский, В.Высоцкий в русской культуре, В.Быков в белорусской и др.)

Т.М. Тузова

ЭКЗИСТЕНЦИЯ (существование, лат. *exsistentia*, от глагола *ex-sisto*, *ex-sistere* — выступать, выходить, обнаруживать себя, существовать, возникать, показываться, становиться, делаться) — философская категория, используемая для обозначения конкретного бытия.

ЭКЗИСТЕНЦИЯ (существование, лат. *exsistentia*, от глагола *ex-sisto*, *ex-sistere* — выступать, выходить, обнаруживать себя, существовать, возникать, показываться, становиться, делаться) — философская категория, используемая для обозначения конкретного бытия. Ее содержание и способ употребления претерпели радикальные трансформации в истории философии. В средние века категорией "Э." обозначали способ бытия вещи как сотворенного, производного, в конечном счете, от божественного бытия, как существования несамодостаточного, незавершенного, не совпадающего со своей сущностью. В современной философии категорией "Э." фиксируют и обозначают человеческое существование в его фундаментальной, глубинной онтологической специфичности, противопоставляя, во-первых, способ человеческого бытия в мире бытию вещи; во-вторых, способ философского постижения и понимания специфически человеческого самоосуществления в мире и специфически человеческих феноменов способу научного и объективирующего познания "человеческого", основанному на аналитическом редукционизме. Если в средние века префиксом *ex-* (из) в термине "Э." подчеркивалась производность бытия вещи, его обусловленность тем, из чего оно происходит, то в современной философии (в феноменологии, экзистенциализме и родственных им философских течениях) значение префикса *ex-* связывается с характеристикой бытия человека как живой процессуальности, динамической и открытой реальности, которая "должна ожидать себя и делать себя", у которой "существование предшествует сущности" (Сартр). Внутреннее онтологическое устройство человеческого существа, его специфицирующая характеристика как Э. состоит в том, что оно есть "нехватка", "неполное", "незавершенное" существование, понимающее и истолковывающее мир и себя самого. Поскольку человек есть бытие, в котором "имеется вопрос о своем бытии" (Хайдеггер, Сартр), Э. — постоянный выбор человеком своих возможностей, своего будущего, постоянное доопределение человеком себя в акте своего радикального решения о мире и своем собственном способе быть в нем. В этом контексте префикс *ex-* указывает на несамотождественность как онтологическую структуру субъективности, означающую, что человеческое бытие — а оно всегда, пока его не настигла смерть, является "незавершенным", и у него "есть шанс" — является постоянным дистанцированием не только по отношению к миру, но и по отношению к себе самому и своему прошлому, постоянным трансценди-

рованием наличного, беспрестанным отрывом от самого себя, выступанием вовне, "выходом из себя", "бытием-впереди-самого себя", выбором и проектированием себя к своим возможностям. Подлинность человеческого существования связывается с человеческой "решимостью на способность быть из своей

самости", способностью собирать себя "из рассеяния и бессвязности" только что "происшедшего" и приходить к себе самому (Хайдеггер); с признанием и принятием на себя своего авторства, тотальной неоправдываемости своих выборов, решений и личной ответственности (Сартр). Э. — живое, незаместимое и онтологически не редуцируемое присутствие человека в предметах и отношениях своего опыта, живая, конкретная, единичная онтологическая реальность, позволяющая и требующая осуществления человеком акта индивидуации этого опыта. Недедуцируемость Э. из каких бы то ни было объективных причин, систем, структур, идей, в том числе из структур тотальностей социально-исторического и культурного полей, из биологических, физиологических структур, из структур бессознательного и др., равно как и нередуцируемость Э. к ним, являются принципиальными исходными моментами современного значения категории Э. Поскольку Э. есть бытие, которое "существует, понимая", категорией Э. фиксируются бытийные, онтологически первичные (по отношению к рефлексии и объективному рациональному познанию) до- и иррефлексивные фундаментальные акты понимания, переживания и истолкования человеком себя и своей ситуации в мире — акты, артикулирующие решения и способы самоопределения человека по отношению к наличному и возможному; а также фундаментальные, глубинные жизнезначимые смыслы и смыслообразующие структуры субъективности в реальном многообразии и изначальном синкретизме ее модусов существования и самоосуществления, ее непосредственных форм опыта. В качестве онтологически первичных и определенным образом организованных целостностей, они самосущественны и конститутивны, устойчивы и не разложимы рефлексией и рациональным знанием, не сводятся к "объективной мысли" (Мерло-Понти). В этом смысле они являются предпосылкой, условием и основой рефлексивной и рациональной деятельности сознания человека, обеспечивают единство человеческого опыта и конституируют "имманентное", "предварительное" единство человеческой жизнедеятельности (Сартр). Зафиксированное современное содержание и значение категории Э. восходит к учению Кьеркегора, который в полемике с панлогизмом Гегеля противопоставил "Э." и "систему", трактуя Э. как непосредственную жизнь субъективности, переживание, и выдвинул идею самосущественности Э., нередуцируемости переживания к объективной мысли и бытия к знанию. У Гегеля частное — только несамостоятельные моменты Целого, растворяемые и снимаемые в нем; дух есть общее самосознание, объединяющее и примиряющее в себе самосознания индивидов. Как выразился Сартр, Гегель редуцировал индивидуальное к тотальному знанию, индивидуальное у него оказалось "зависо интегрированным в высшую тотализацию". Крупнейшие мыслители 20 в. широко используют понятие "Э.", разделяя кьеркегоровское различие подлинного и неподлинного способов существования человека, принимая его понимание Э. как "внутреннего", претендующего во всей его глубине на самоутверждение, во всей его конечности — на признание. Принимается ими и кьеркегоровское противопоставление Э. (переживания непосредственной внутренней жизни субъективности, жизни, которую в качестве упрямой, неразложимой и нередуцируемой реальности можно обнаружить как личное решение и рискованное уникальное предприятие каждого перед лицом других и Бога) интеллектуалистскому познанию. Трансформируя, развивая и углубляя содержание понятия "Э." в своих вариантах феноменологической онтологии и экзистенциальной аналитики, разрабатывая оригинальные методы и техники философского засечения ее присутствия в мире, анализа ее структур и конститутивной работы, современные философы опираются на гуссерлевские феноменологические идеи редукции, интенционального анализа жизни сознания, его концепцию "жизненного мира". По-разному модифицируя и радикализируя их, они трактуют и исследуют Э. как "присутствие", "бытие-в-мире", "в ситуации", заброшенность, фундаментальную случайность, фактичность, конечность, историчность, "место бытия", темпоральность, "направленность на...", заботу, проект, свободу, "здесь-бытие", непосредственно переживающее себя и мир, интерпретирующее данное и наделяющее его смыслом, принимающее решение и кристаллизующее его в мире, в результате чего структуры субъективности оказываются внутренними структурами мира, ситуация — человеческой, а мир отсылает человеку его собственный образ. Феноменологически и экзистенциально ориентированные философы осуществляют программу дескрипции фактически осуществляющегося конституирования экзистенциального пространства, изначальное определяющего горизонт и возможности понимания и познания индивидом мира, других и себя самого; выявляют онтологические структуры Э., укорененные в мире и несущие на себе работу экзистенциального обеспечения ситуации, мира, бытия, понимания, мышления, познания и др. Основные расхождения в современных трактовках Э. — по вопросу о связи между Э. и трансцендентным (Бог, Бытие), а в связи с этим — по вопросам автономии, свободы и аутентичности человеческого существования;

1309

разнообразны также трактовки характера связи Э. со смертью, представления о характере и механизмах конституирующей деятельности Э. в мире, благодаря которой "имеется мир", "имеется бытие", равно как и философские способы ее анализа и описания. (Подробнее об этом см. **Феноменология, Экзистенциализм, Гуссерль, Марсель, Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти.**) Но как бы по-разному ни вычленялось и ни артикулировалось содержание понятия "Э." из всего многомерного и неоднородного, в действительности синкретичного и нерасчлененного человеческого опыта и человеческого бытия в мире, — например, в противопоставлении понятию субъективности и Э. понятий психического и физиологического (Сартр) или, наоборот, в попытках их "реинтеграции" (Мерло-Понти), — в любом случае и всегда Э. задается как

присутствие человека с миром и самим собой, как живая, не только открытая не фиксированным заранее возможностям, но создающая их деятельность первичного жизненного смыслообразования, самоопределения, самостроительства и самоосуществления человека в мире. "Незамкнутость — знак его свободы" (Ясперс). И Э. как свобода — предмет понимания, но не объективирующих и каузальных экспликаций. "Возможность построить каузальную экспликацию поведения прямо пропорциональна неполноте структураций, осуществленных субъектом. Работа Фрейда — не картина человеческой экзистенции, а картина аномалий, как бы часты они ни были" (Мерло-Понти). Разум, по Мерло-Понти, есть или ничто, или "реальная трансформация человека". Описывая психоаналитическую фиксацию, Мерло-Понти заявляет: здесь субъект отчуждает свою постоянную способность "давать себе миры" в пользу одного из них, он становится местом пересечения множества каузальностей, жизнь его включает ритмы, не имеющие своего основания в том, чем субъект выбрал быть". Поздний Сартр, перейдя от философии сознания и свободы как "безосновного основания" связей мира к разработке социальной онтологии и онтологии истории, включающей в себя индивидуальную практику в ее отчужденных формах и отчуждающих трансформациях в обуславливающем ее поле социальной материи, продолжает настаивать на специфичности Э. и человеческого акта как переживающего и, стало быть, понимающего себя превзойдения наличного к своей цели, как отрицательности по отношению к данному. Собственно специфичность человеческой практики и фиксируется поздним Сартром категорией "Э.", которая есть не "устойчивая субстанция, покоящаяся в самой себе", а "беспрерывная неустойчивость, отрыв всем телом от себя. Поскольку это стремление к объективации принимает различные формы у разных индивидов, т.к. оно нас проектирует в поле возможностей, из которых мы осуществляем одни и исключаем другие, мы называем его также выбором или свободой". Э. в ее акте интериоризации требований материального поля и экстериоризации в практике своего отношения к данному (интерпретации, "ответа", "изобретения", "авантюры") объявляется в онтологии истории и социальной онтологии Сартра необходимым посредником между "двумя моментами объективности", что позволяет ему артикулировать проблему связи Э. с историей и социумом, а также проблему интеллигибельности истории вокруг смысловой оси "структура — поведение". И даже заменив понятие "сознание" понятием "переживание" в своих незавершенных исследованиях о Флобере, поздний Сартр стремился сохранить специфичность Э. как существования, присутствующего в своем опыте и с самим собой, понимающего мир и себя и, в зазоре этого фактического понимания, принимающего радикальное решение о своем способе быть в мире. "Введение понятия переживания есть усилие сохранить это "присутствие с-собой", которое кажется мне обязательным для существования всякого психического факта, присутствие в то же время столь непрозрачное, столь слепое для самого себя, что оно есть также "отсутствие себя". Тема принципиальной связи Э. и свободы, непознаваемости их научными средствами развивается и Ясперсом. Человека нельзя выводить из чего-то другого, он — "непосредственная основа всех вещей. Понимание этого означает свободу человека, которая в любой другой тотальной зависимости его бытия утрачивается и лишь в этой тотальной зависимости полностью обретает себя". Человек, по Ясперсу, находит в себе то, что он не находит нигде в мире: "нечто непознаваемое, недоказуемое, всегда непредметное, нечто ускользающее от всякой исследовательской науки". Это и есть "свобода и то, что с ней связано". В отличие от атеистического экзистенциализма, где трансцендирование Э. наличного "безгарантийно", религиозный экзистенциализм основывает свободу Э. на ее устремленности к трансцендентному. Непостижимое, но все-таки осознаваемое человеком бесконечное позволяет ему "выйти за пределы его конечности благодаря тому, что он ее осознает" (Ясперс). Конечность, по Ясперсу, означает, что человек "и в качестве самого себя изначально не может быть обязан самому себе. Подобно тому, как он обретает свое наличное бытие в мире не по своей воле, он и в качестве самого себя подарен себе трансценденцией". Поддержка Э. трансценденцией непостижима, она ощущается человеком только в его свободе. Человек как предмет исследования и человек как свобода познаются, по Ясперсу, из радикально разных источников, первый становится содержанием знания, тогда как второй — "основной чертой нашей веры". Человек — это единственное существо в мире, которому "в его наличном бытии открывается бытие", ко-

1310

торое не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может не прорывать всю "как будто завершенную в мире действительность наличного бытия", — получает возможность знать себя как человека только тогда, когда он, "будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции". Философствование объявляется Ясперсом тем, что "присуще человеку как таковому", вера человека в свои возможности — философской верой, и только в ней, по Ясперсу, "дышит его свобода".

Т.М. Тузова

ЭКХАРТ (Eckhart) Иоганн, Майстер (нем. — мастер, учитель) Экхарт (1260—1327/1328) — немецкий схоласт и философ-мистик, доминиканец, из рыцарского рода Хохгеймов.

ЭКХАРТ (Eckhart) Иоганн, Майстер (нем. — мастер, учитель) Экхарт (1260—1327/1328) — немецкий схоласт и философ-мистик, доминиканец, из рыцарского рода Хохгеймов. Обучался в Кёльнской высшей

школе доминиканского ордена. Приор ордена в Эрфурте, викарий Тюрингии (1303—1311). Глава Саксонского ордена. Профессор в Париже (1300—1303, 1312—1314), профессор в Страсбурге (1312—1320), учитель чтения в Кёльне (с 1320). Главное сочинение — "Проповеди и рассуждения", а также "Комментарий к "Сентенциям" Петра Ломбардского", "Комментарий на книгу Премудростей Соломона", "Толкование на Евангелие от Иоанна", "Толкование на книгу Бытия II". 26 тезисов Э. были осуждены (27 марта 1329) после его смерти папской буллой. Сторонник учений Фомы Аквинского, Дионисия Ареопагита и Иоанна Скота Эриугены. Вера, согласно Э., должна преобразовывать сверхъестественное знание в знание логическое. Высшая сила души — разум, единосущный Богу, несотворенная "искра", который Э. именует "крепостью души", "сохранением естественного стремления к добру, несмотря на грехопадение". Познание — благороднейшая деятельность души (орудия вечного порождения Богом самого себя), материал для которой поставляют чувства. Из этого материала "общее чувство" образует восприятия. На их основе разум формирует понятия. (По Э., "мои речи обращены к тем, кто уже назвал их своими, приникся к ним жаждой своих сердец. А дабы было так, в том да поможет нам Бог!") Разум, посредством которого мы воспринимаем Божью волю, Э. соотносит со Святой Троицей. Согласно Э., сущность — это Божество, а природа — Бог, т.е. Божество, получившее образ или лицо. Бог продолжает самопроявление в трех лицах: Отец — мысль Бога, в которой выявилась Его природа; Сын — это мысль Бога о себе самом, порожденная его же природой; осознание этими лицами единства их воли есть Святой Дух. Для Э. такое раскрытие Бога — специфический процесс, а не единократное событие: "Когда Бог создал небо, землю и всякую тварь, Он никак не действовал. Ему не с чем было действовать; и в Нем не было действия. Тогда Он сказал: "Мы сотворим Наше

подобие. Не мудрено создавать. Это делается когда и где угодно. Когда я что-нибудь делаю, то делаю это сам в себе и из себя самого и впечатлеваю там свой собственный образ". Деятельность разума, по Э., — промысел Божий внутри нас. Душа располагается между Богом и сотворенной сущностью (телесным началом). Бог есть чистое бытие, первоединство, безличный и бескачественный абсолют. Сущность Бога состоит из идей. Бог мыслит себя в человеке. Смысл жизни — в познании Бога и возвращении к Нему. (Согласно Э., "кто не понимает сказанного мною, пусть и не печется о том. Ибо покуда не дорос он до этой правды — не поймет ее. Не придуманная это, а непосредственно истекающая из сердца Божьего правда!") Путь этот — через добродетельную жизнь, аскезу и доброту к ближним. Пассивного созерцания для мистического единения с Богом недостаточно. (Важен тезис Э. о том, что отношение Бога и человека есть обоюдопорождающая связь, а не Божия привязь либо человеческое упование; по мысли Э., "Бог — в душе выше того, чем когда душа — в Боге: что она — в Боге, от этого она еще не блаженна, но блаженна оттого, что Бог в ней. Верьте: Бог — Сам блажен в душе!") Э. был убежден в необходимости просвещения людей: "Если не учить невежественных людей, то никто не станет ученым. Затем и учат невежественных, чтобы они из незнающих стали знающими. Затем и врачи, чтобы исцелять больных. Иоанн пишет Евангелие для всех верующих и также для неверующих, и все же он начинает с самого высокого, что может сказать человек о Боге. А если найдется человек, который неверно поймет такое слово, что же может сделать тот, кто верно преподает верное слово? Не были ли слова Иоанна и слова Господа тоже часто неверно поняты". Многие философские "формулы", принадлежащие Э., пророчески выразили современные ему и будущие нравственно-мировоззренческие выборы человека: "кто хочет стать тем, чем он должен быть, тот должен перестать быть тем, что он есть"; "где есть равенство, там нет единства, ибо равенство "посягает" на единство, и где есть единство, там нет равенства, ибо равенство пребывает в разделении и многообразии". Творчество Э. значительно содействовало становлению немецкой философской фразеологии (так, он нередко использовал термин "отрицание отрицания").

А.А. Грицанов

ЭЛЕМЕНТЫ (лат. *elementum* — стихия, первовещество; калька греч. *stoiheia*, от *stoihos* — члены ряда, т.е. первоначально буквы алфавита) — в ранней древнегреческой философии четыре первоначальных вещества (земля, вода, огонь, воздух) и как "пятый элемент" (лат. *quinta essentia* — "пятая сущность") — **ночь либо эфир**.

ЭЛЕМЕНТЫ (лат. *elementum* — стихия, первовещество; калька греч. *stoiheia*, от *stoihos* — члены ряда, т.е. первоначально буквы алфавита) — в ранней древнегреческой философии четыре первоначальных вещества (земля, вода, огонь, воздух) и как "пятый элемент" (лат. *quinta essentia* — "пятая сущность") — **ночь либо эфир**. Впервые в традиционном смысле употреблено Платоном

1311

(обозначение Э. как правильных многогранников). Аристотель придал Э. статус универсального понятия онтологии, космологии, гносеологии и др. В древнекитайской философии Э. — металл, земля, вода, дерево, огонь. Э. в древнеиндийской философии — эфир, вода, огонь, ветер, земля. В алхимии — Э. — сера, серебро, соль и т.д. После постулирования Юнгиусом тезиса о том, что земля являет собой неисчислимое множество Э., Бойль сформулировал определение Э. как веществ, неразложимых на более простые

вещества. В настоящее время под Э. подразумеваются составные части сложного целого.

А.А. Грицанов

ЭЛИАДЕ (Eliade) Мирча (1907—1986) — румынский ученый, антрополог, историк религии. Изучал топику мифа и мифологизма в литературе 20 в.

ЭЛИАДЕ (Eliade) Мирча (1907—1986) — румынский ученый, антрополог, историк религии. Изучал топику мифа и мифологизма в литературе 20 в. Доктор философии (1928). Подготовил диссертацию о йоге во время жизни в Индии (1928—1932). Преподавал в Бухарестском университете (1933—1940), в Парижской школе Высших исследований, в Сорбонне (1945—1956). Профессор кафедры истории религий Чикагского университета (1957—1986). Основные сочинения по истории религии, мифологии, философии: "Эссе о происхождении индийской мистики" (1936), "Техника йоги" (1948), "Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение" (1949), "Очерки по истории религий" (1949), "Йога. Бессмертие и свобода" (1951), "Образы и символы" (1952), "Шаманизм и архаическая техника экстаза" (1954), "Запретный лес" (1955), "Кузнецы и алхимики" (1956), "Священное и мирское" (1956), "Мифы, сновидения и мистерии" (1957), "Рождение и новое рождение" (1958), "Мистические рождения. Очерк о некоторых типах посвящения" (1959), "Мефистофель и Андрогин" (1962), "Разновидности мифа" (1963), "Патанджали и йога" (1965), "Ностальгия по истокам" (1971), "Инициации, ритуалы, тайные общества. Мистические рождения" (1976) и др. (только на французском языке опубликованы более 30 книг Э.). Не ограничивая круг своих интересов понятием "история религии", Э. подчеркивал, что религия "не обязательно предполагает веру в Бога, богов или духов, но означает опыт священного и, следовательно, связана с идеями существования, значения и истины". По мнению Э., "...деятельность бессознательного подпитывает неверующего человека современных обществ, помогает ему, не приводя его, однако, к собственно религиозному видению и познанию мира. Бессознательное предлагает решение проблем его собственного бытия и в этом смысле выполняет функцию религии, ведь прежде чем сделать существование способным к созданию ценностей, религия обеспечивает его целостность. В некотором смысле даже можно утверждать, что и у тех наших современников, которые объявляют себя неверующими, религия и мифология "скрыты" в глубине подсознания. Это означает также, что возможность вновь приобщиться к религиозному опыту жизни еще жива в недрах их "Я". Если подойти к этому явлению с позиций иудео-христианства, то можно также сказать, что отказ от религии равноценен новому "грехопадению" человека, что неверующий человек утратил способность сознательно жить в религии, т.е. понимать и разделять ее. Но в глубине своего существа человек все еще хранит Память о ней, точно так же, как и после первого "грехопадения". Его предок, первый человек Адам, также духовно ослепленный, все же сохранил разум, позволивший ему отыскать следы Бога, а они видны в этом мире. После первого "грехопадения" религиозность опустилась до уровня разорванного сознания, после второго она упала еще ниже, в бездны бессознательного; она была "забыта". Этим завершаются размышления историков религий. Этим открывается проблематика философов, психологов, а также теологов". "Крипторелигиозность" (подсознательно присущая каждому человеку) — занимает важное место в творчестве Э. Прояснение неизбывности ее существования (даже в условиях активности показного атеизма и безбожия), ее связь с мифологией и культурой — выступили пафосом многих работ Э. Согласно Э., космос — как миропорядок, установленный от века и организующий все отношения во вселенной, противостоящий хаосу, побежденному, но не уничтоженному актом миротворения, выступал для древнего человека доминирующим началом восприятия всего сущего. Космогония выступала для него камертоном и парадигмой для толкования любых значимых жизненных явлений. Космос конституировал непреходящее настоящее, автономное от прошлого и не предполагающее неизбежного будущего. Восприятие современным человеком самого себя как "субъекта в истории", согласно Э., налагает на него непреходящий груз миросоизмерной ответственности, но при этом позволяет ощущать себя творцом истории. Изменения в восприятии людьми исторического времени, сопрягающиеся с эволюцией моделей их самоосознания, Э., в частности, реконструирует посредством изучения соответствующих символов и ритуалов в философских, религиозных и мифологических системах. Э. был представлен целый комплекс идей традиционалистской метафизики и предпринята попытка внедрить в массовое сознание сопутствующие такой метафизике ценностные ориентации. Соотношение сакрального и профанного в контексте реальности как "господствующего", так и "преодолеваемого" времени — очертили и иное проблемное поле ряда исследований Э. Мифологическое время (в границах которого действуют боги и осуществляются мифы), сакрально и циклично, оно сохраняется и ретранслируется лишь на уровне коллективного бессознатель-

ного. Профанное время — исторично, линейно, необратимо, доступно для фиксации потенциалом индивидуальной памяти. Озвучивание мифа, по Э., — прорыв "священного", своеобразное "богоявление". Э. обрисовывает циклическое восприятие времени мифологическими народами (на материалах индийской йоги, древнееврейского олама, античного эона и др.). При этом Э. обращает внимание на то, что в контексте соотношения сакрального и профанного как "пространственных" (а не временных) начал бросается в глаза принципиальная достижимость их соседства и "рядомположенности" у архаических народов (Тигр и

Евфрат, берущие начало на небесах, и надземное расположение идеальных "форм" у Платона). Священное пространство, с точки зрения Э., непременно имеет некий Центр — место, где земля сообщается с небесами (раскрашенные столбы архаичных австралийцев, юрты шамана либо христианские церкви). Хотя в христианстве лишь в процедурах таинств литургии смыкание времени сакрального и профанного сближает потусторонние и посюсторонние миры. История, творящаяся в профанном времени, тем самым оказывается отлученной от "вышнего" мира. Иудаизм и христианство, стремясь узаконить историю как одну из ипостасей Божьего промысла, указали на наличие в ней конечной цели (концепция мессианизма) и особого, высшего смысла (направляющую Божью волю). Воздаяние Божественным милосердием — оно и только оно, по мнению Э., может придать истории тот смысл, который позволит человеческой психике преодолеть неизбывное отчаяние и страх перед вечностью бытия и конечностью индивидуального существования. "...Человек в традиционных обществах мог жить только в пространстве, "открытом" вверх, где символически обеспечивался раздел уровней и где сообщение с иным миром оказывалось возможным благодаря обрядам". Уже итальянские гуманисты, согласно Э., стремились универсализировать христианство, преодолеть его европейскую провинциальность, создав универсальный, внечеловеческий, космический, внеисторический миф. Бруно у Э. — в первую очередь религиозный подвижник, бунтующий против периферийности христианских догматов, против парциальности предлагаемых папским Римом моделей мироустройства. Гелиоцентризм выступал для Бруно "иероглифом божественной мистерии" вселенского масштаба. Современный же человек, с точки зрения Э., выходит из нечеловеческого ритма собственного существования посредством "криптомифологических" сценариев поведения (театра и чтения). Э. подарил европейским интеллектуалам 20 в. (подготовленным уже к этому открытию на собственно философском уровне идеями Ницше и Шпенглера) миф о Востоке — мире абсолютной духовной свободы и установившейся раз и навсегда гармонии. Посвятив ряд работ исследованию мифа, Э. сформулировал тезис о том, что миф являет собой "священную историю" актов миротворения с участием сверхъестественных существ, конституируя тем самым единственно подлинную духовную реальность для первобытного человека. Миф, по Э., — прототип, образец любых людских обрядов и "калька" подавляющего большинства видов "профанной" деятельности. Доминируя в философии античности, в народном средневековом христианстве, мифологическое сознание, согласно Э., переживает ренессанс в философии и в искусстве 20 ст., в продукции современных средств массовой информации. Э. обратил особое внимание на дух историцизма в 20 в. "Историцизм, — отмечал он, — типичный продукт тех наций, для которых история не была непрерывным кошмаром. Возможно, у них было бы другое мировоззрение, если бы они принадлежали к нациям, отмеченным фатальностью истории". "Запретный лес" для Э. — архаичная, латино-язычная Румыния, сложившаяся из даков и римских колонистов, забытая историей на долгие столетия и сохранившая свое национальное единство лишь благодаря объединявшим народ ритуалам (Н.Смарт). Для Э. присуща попытка конструктивного преодоления традиционной эпистемологической оппозиции "познаваемое — непознаваемое", для него в духе платоновского миропонимания существенна иная динамика: "узнанное — неузнанное". Единоборство памяти и беспамятства — основа существования людей как специфического творчества, находящего свое выражение, по мнению Э., в подлежащих расшифровке феноменах культуры. Отдавая должное в рамках этой интеллектуальной традиции и психоанализу и структурализму, Э. не принимал их ограниченности: комментируя "чисто сексуальную" трактовку Фрейдом образа влечения ребенка к своей матери, он указывал на то, что "перевести образ в конкретную терминологию, ввести его в только один произвольно выбранный контекст — значит уничтожить образ как инструмент познания". Имплиcitная метафизика Э. приняла облик эстетической онтологии, основанной на идее творчества, в которой воображение оказывается и способом познания, и способом существования. Только воображением можно постигнуть универсальность творчества, которая и составляет смысл жизнь человека (М.Калинеску). Структурализм же, пытаясь подчинить миф логике, уподобляется, по мнению Э., попытке "растворить индивидуальное сознание в анонимном, а последнее — в природе, которую физика и кибернетика свели к "основным структурам". Абсолютизм и "самодержавность" жестких правил организации и эволюции форм языка и мышления были неприемлемы и непереносимы для Э. В своем творчестве Э. оставался приверженцем идеи неустранимости мифа (веры в Вечное Возвращение) из совокупно-

1313

сти атрибутов подлинной человеческой духовности. "Периодическое возвращение в священное Время Начала" или "онтологическая одержимость" — главная отличительная черта, по Э., архаичного и античного человека. Желание воссоздать Время, когда боги присутствовали на Земле, — это жажда священного, вечная "ностальгия по Бытию".

А.А. Грицанов

ЭМАНАЦИЯ (позднелат. *emanatio* — истечение) — термин неоплатонизма, фиксирующий онтологический вектор перехода от семантически и аксиологически высшей сферы универсума к менее совершенным.

ЭМАНАЦИЯ (позднелат. *emanatio* — истечение) — термин неоплатонизма, фиксирующий онтологический

вектор перехода от семантически и аксиологически высшей сферы универсума к менее совершенным. Идея Э. генетически восходит: 1) к характерным для сократической натурфилософии гносеологическим моделям, основанным на презумпции истечения из объекта своего рода модельных копий (eidola), вызывающих при пространственно-временном контакте с органами чувств соответствующие ощущения (Эмпедокл, Левкипп, Демокрит и др.); 2) к семантической фигуре Блага в философии Платона, иррадирующего и бытие как таковое (греч. *арогтоia* — распространение), и его имманентный смысл, делающий возможным его познание (ср. с исходной семантикой Софии в античной культуре); 3) к аристотелевскому пониманию распространения энергии, продуцируемой перводвигателем и последовательно приводящий в движение все уровни универсума; 4) к стоической концепции истечения творческого Логоса как "первоогня", пронизывающего своими потоками — огненной пневмой — все бытие, вплоть до "холодной" неорганической природы. В рамках системы неоплатонизма Э. мыслится как следствие онтологической, энергетической и творческой избыточности Единого (Блага) как первоосновы мира, проявляющейся в его непроизвольно-естественном и имеющем креационный потенциал излианию вовне (ср. с креативной семантикой "сперматического логоса" в стоицизме): "представляй себе источник, который не имеет уже другого начала, но который отдает себя всем потокам, не исчерпываясь этими потоками, а пребывая спокойно сам в себе. Представляй себе также, что истоки из него, прежде чем протекать каждому в разных направлениях, пребывают еще вместе, но каждый как бы уже знает, куда пойдут его течения, и представляй себе жизнь огромного древа, обнимающего собою все, в то время как начало его пребывает везде неизменным и нерассеянным по всему древу и как бы расположенным в корне. Это начало, стало быть, с одной стороны, дает древу всеобъемлющую многообразную жизнь, с другой же стороны, остается самим собой, будучи не многообразным, а началом многообразия" (Плотин). (В более позднем гностицизме идея спонтанности Э. будет трансформирована в идею Э. как сознательно целеположенно-го волевого акта, актуализирующего исходное желание "дерзости" — *tolma*.) Согласно неоплатонизму, соотношение между Единым (Благом) и низшими уровнями бытия управляются двумя фундаментальными закономерностями: во-первых, неизменностью (неубыванием) Блага в процессе Э. и, во-вторых, возвращением творческой потенции обратно к Благу, благодаря волевому импульсу преодоления оторванности от истока: у Плотина это фиксировано постулатом "восхождения к Единому" и передается термином "экстаз", у Прокла в "Первоосновах теологии" формулируется тезисом: "все, первично движущее само себя, способно возвращаться к самому себе" (ср. с концепцией любви и красоты у Платона, основанной на гносеологической фигуре "припоминания" душой созерцаемых некогда в мире идей совершенных форм и неудержимом "эросе" — стремлении — к ним при узнавании их в сотворенном). Таким образом, Э. понимается в неоплатонизме как нисходящее движение ("истечение от верховного светоча"), предполагающее обратный вектор восходящего экстаза, что позднее в рамках теизма будет переосмыслено как изливание отцовской любви Творца на творение (вектор вниз) и неизбывная сыновья любовь любви к Творцу (вектор вверх) и задаст в контексте мистики идею стремления души к воссоединению с Богом как своим источником: "искра Божья" в душе человеческой и ее "устремление к соединению с Божественным светом" у Амальрика Бенского в христианстве; "капля, стремящаяся в океан" у ал-Газали в исламе и т.п. Парадигма Э. (в отличие от парадигмы творения) снимает проблему теодицеи: наличие зла обуславливается семантически вытекающей из идеи Э. иерархией совершенства мироздания (поскольку каждый последующий уровень Э. как порождение Единого отличается меньшей степенью совершенства по сравнению с предыдущим, поскольку зло есть не что иное как недостаток (в экстремуме — отсутствие) блага. Концепция Э. глубоко повлияла на эволюцию европейской культуры, войдя в качестве фундаментальной идеи в христианский канон ("Ареопагитики" и трактовка Духа Святого в Символе веры) и оказав принципиальное содержательное воздействие и на развитие теологии как в апофатической (Э. как непостижимый след трансценденции), так и в катафатической (Э. как основа принципа "анalogии бытия", открывающего для познания путь постижения Бога через постижение его творения) ее версиях, и на разрывание европейской философской традиции, задав специфическое структурное оформление как средневековым схоластиком (Иоанн Скот Эриугена) и мистике (Экхарт), так и актуализирующей божественность человека гуманистической философии Ренессанса (Николай Кузанский, Бруно). Наряду с семантическим влиянием концепции Э. на европейскую культуру, могут быть зафик-

1314

сированы ее следы и в символической системе последней, — прежде всего, это касается световой символики, красной нитью прошедшей сквозь весь семиотический ряд культурных универсалий Европы и изначально восходящий к фундировавшей эманационную модель неоплатонизма метафоре Платона, сравнивающей иррадирующее Благо с излучающим свет Солнцем ("Государство", VI). Всеобъемлющая световая символика неоплатоников имманентно входит в систему символов христианства, фундируя собою как теологическую (линия Псевдо-Дионисия Ареопагита), так и мистическую традиции: душа праведника, преисполненная любви к Господу, метафорически фиксируется в образе светильника с огнем внутри (например, у Бернара Клервоского), свет которого стремится к воссоединению с источником света. Символы света характерны также и для иудаизма: явление Яхве Моше "из среды огня" (Танах), концепция индивидуальной души как искры, стремящейся к воссоединению с Божественным светом в хасидизме (ср. с христианским амальриканством). Аналогично — в ортодоксальном исламе (кораническая сура "Солнце"); в

концепции ишракийа (арабск. "ишрак" — сияние), где Бог мыслится как эмануирующий свет ("Сияющий" у Сухраварди); символично-метафорическая система суфизма фиксирует в качестве ценностей "свет реальной веры, свет искренней преданности, свет мудрости, свет милосердия, свет повиновения, свет понимания и бездонный свет таухид" (Абу-л-Хасан-Харакани), а состояние единения души мистика с Абсолютом (таухид) передает посредством универсально распространенной метафоры бабочки, сгорающей в пламени свечи. Световая символика лежит в основе практически всех дуалистических вероучений, центрирующихся вокруг семантико-аксиологической оппозиции темного и светлого начал, символизирующих, соответственно, материальный субстрат и Бога, прозреваемого сквозь мрак материи: зороастризм, манихейство, гностицизм и др. (см., например, гностическое понятие Pistis Sophia, отождествленное со светом). В когнитивной сфере метафора света использовалась для обозначения истинного знания (Э. как истечение бытия и одновременно его умопостигаемого смысла, освещающего мир Божьим светом); начиная с Ренессанса, метафора света как знания и образованности прочно входит в светскую культуру (см. этимологию понятия "Просвещение").

М.А. Можейко

**ЭМПЕДОКЛ из Акраганта, Сицилия (490/487/482— 430/424/423) —
древнегреческий философ, врач, жрец и чудотворец, оратор и государственный
деятель, почитался учениками как божество.**

ЭМПЕДОКЛ из Акраганта, Сицилия (490/487/482— 430/424/423) — древнегреческий философ, врач, жрец и чудотворец, оратор и государственный деятель, почитался учениками как божество. По преданию, отказался от царской власти в пользу занятий философией. Согласно Аристотелю, создатель риторики. Основные сочинения: нозмы "Очищения" и "О природе" — сохранилась 1/10 стихов (порядка 350). Мировоззрение Э. отличалось явным дуализмом (мировоззрения поэм противоречат друг другу): профетическая религия спасения соседствовала с натурализмом, мистика метемпсихоза — с элементами научного рационализма, первобытная по сути демонология — с ориентацией на опыт. (Не случайно, что в литературно-философской историографии Э. именуют то "поэтичнейшим из философов", то "философичнейшим и ученым поэтом".) Объяснения этому феномену выдвигались различные: от скачкообразной духовной эволюции Э. до его принципиального дуализма (наличие "водонепроницаемых перегородок" в его голове и, соответственно, в философском учении). По Гегелю, "Эмпедоклово понятие синтеза не потеряло значения до настоящего времени". Космогония Э. в целом носила натуралистический характер: оболочка космоса — затвердевший эфир, огненные звезды прикреплены к небесному своду в отличие от планет, свободно парящих в пространстве. Космос — лишь небольшой фрагмент Вселенной, остальное — необработанная материя. Разделяя мистическое миропонимание орфиков, Э. утверждал, что неизменные самотождественные элементы мира, "корни всех вещей" (огонь, воздух, земля, вода), вечно находясь в состоянии смешения, соединения и разделения, несотворимы и неуничтожимы. Элементы эти, произошедшие "от природы и случая", по мысли Э., переходят из одного крайнего состояния абсолютного смешения и в противоположное — абсолютного разделения под воздействием активных нематериальных начал — "Любви" и "Вражды". (Кодировка главных понятий миропонимания Э. являлась чисто мифологической: огонь — Зевс, земля — Гера и т.д.) Одной из фаз этого процесса у Э. выступает ступень зоогоническая. (У Э. идея морфологической соотнесенности Вселенной и человека, макро-и микрокосма, как и у философии досократиков в целом, принципиальна и осознана.) Живые существа, по Э., формируются путем отбора наиболее приспособленных к жизни комбинаций фрагментов их тел. Члены, неспособные соединиться в организм, превращаются в неудачно сочлененных "монстров", последние, в свою очередь, — в бисексуальные образования. Последней стадией этого процесса является формирование полноценных животных с половой дифференциацией. Не разделяя чувственное восприятие и интеллект, Э. утверждал, описывая наряду с физическими и физиологическими процессами, также и феномен ощущений у живых организмов, что от воспринимаемого объекта постоянно отделяются материальные "истечения", проникающие в "поры" органов чувств. Э. выступал сторонником учения о цепи перевоплощений души в телах растений,

1315

животных и людей как наказания за преступление меры (ср. с семантикой апейронизации у Анаксимандра). После очищения от скверны этот "круг рождений" завершается. В конце жизни уехал в Пелопоннес, где и умер (есть легенда, согласно которой Э. бросился в кратер Этны). В 20 в. к творчеству Э. обратились представители художественного модерна (во многом благодаря Кэрроллу), его трактовали как основоположника "неевклидовского видения реальности", как протагониста художественной картины мира неклассического типа. По текстам Э. предпринимались попытки решения ряда вопросов исторического глоттогенеза теоретических дисциплин (было выяснено, что эпитеты Э. всегда оттеняют "какую-нибудь сущность или внутреннюю активность вещи"). Творчество Э. рассматривается в контексте мифопоэтических корней его языка; его словаря и спектра вербальных средств выразительности; логических и коммуникативно-дидактических характеристик. В настоящее время остаются открытыми проблема генезиса философии Э., равная проблеме исторического начала философии как таковой, а также

теоретическая реконструкция его понимания рационального знания: субъект философии Э. не столько познает бытие как нечто внеположное себе, сколько узнает в нем однотипную с ним реальность.

А.А. Грицанов

ЭМПИРИЗМ (греч. *empeiria* — опыт) — направление в теории познания, признающее чувственный опыт источником знаний и утверждающее, что все знание основывается на опыте.

ЭМПИРИЗМ (греч. *empeiria* — опыт) — направление в теории познания, признающее чувственный опыт источником знаний и утверждающее, что все знание основывается на опыте. При этом, другая познавательная способность человека — разум — рассматривается в Э. только как сочетание и перекомпоновка того материала, который дан нам в опыте, а также как способность, в принципе ничего не добавляющая к содержанию нашего знания. В методологическом плане Э. — это принцип, согласно которому жизненная практика, мораль и наука должны базироваться исключительно на соответствующем опыте. В качестве целостной гносеологической концепции Э. сформировался в 17—18 вв. В истории философии Э. выступал как идеалистический (Юм, Беркли, Мах, Авенариус, современный логический Э. и т.д.), признававший единственной реальностью субъективный опыт (ощущения, представления), и как материалистический Э. (Ф. Бэкон, Гоббс, Локк, Кондильяк и др.), считавший, что источником чувственного опыта является объективно существующий мир. Противоположен Э. — рационализм.

Т.Г. Румянцева

ЭНГЕЛЬС (Engels) Фридрих (1820—1895) — немецкий философ, социолог, сооснователь (вместе с Марксом) идеологии "научного социализма".

ЭНГЕЛЬС (Engels) Фридрих (1820—1895) — немецкий философ, социолог, сооснователь (вместе с Марксом) идеологии "научного социализма". В молодости находился под влиянием идей Гегеля, Гейне и немецкого социалиста М.Хесса. Основные сочинения: "Положение рабочего класса в Англии" (1844); "Манифест Коммунистической партии" (совместно с Марксом, 1848); "Революция в науке господина Евгения Дюринга" (или "Анти-Дюринг") (1878); "Происхождение семьи, частной собственности и государства" (1884); "Диалектика природы" (1872—1882, опубликована в 1925) и др. Уже в начале 1840-х Э. пришел к выводу, что социальные конфликты индустриального общества неустранимы без ликвидации института частной собственности посредством классовой борьбы, кульминацией и результатом которой должно явиться коммунистическое общество. В сочинении "Положение рабочего класса в Англии" Э. акцентировал эти идеи и проанализировал колоссальный статистический материал, могущий представлять интерес для социолога и в конце 20 ст. Встреча с Марксом, состоявшаяся в Париже в 1844, положила начало творческому содружеству, продолжавшемуся вплоть до смерти Маркса. Самостоятельное творчество Э. было связано с полемическими ("Анти-Дюринг"), прогностическими (комментарии к войне Севера и Юга в Америке и к франко-прусской войне 1870—1871) и историческими ("Происхождение семьи...") приложениями метода и пафоса марксовской доктрины к событиям реальной истории (наличным и ожидаемым), а также к новейшим достижениям научного знания (например, Морган и его "Древнее общество"). Стремление Э. разработать новую и оригинальную философскую концепцию — "диалектический материализм" — и обозначить его место в историко-философском процессе ("Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии", 1886; "Диалектика природы") нельзя считать удавшейся хотя бы вследствие ее очевидной фрагментарности. В то же время эта идея трансформировалась в 20 ст. в основную интенцию официальных философских школ ряда тоталитарных государств коммунистического типа: поиск все новых и новых свидетельств наличия материальных коррелятов материалистической диалектики Маркса — Э. стал там безраздельно господствующим. Особый интерес у историков марксистской философии неизбежно вызывали так называемые "Письма об историческом материализме" Э. (совокупность нескольких посланий эпистолярного жанра, посвященных полемике с теми критиками Маркса, которые упрекали его в вульгарном "экономическом детерминизме"). Э. попытался смягчить остроту критических замечаний, уделив особое внимание акцентировке того, что экономическая основа общества лишь "в конечном счете" обуславливает явления духовной жизни. Одновременно Э. признал статистический, вероятностный характер общественных закономерностей (ортодоксы марксизма ленинско-сталинского призыва стремились

1316

явно либо неявно обосновать динамический характер подобных социальных связей). По Э., любое историческое событие являет собой результат ("равнодействующую") столкновения значительной совокупности разно-векторных людских хотений и воли, а еще точнее то, согласно Э., "чего никто не хотел". Внешне нередко эффектные и эффективные полемике Э. с идейными противниками (Дюринг), его искренняя вера в возможность легитимации марксовской социально-философской парадигмы (в полном ее объеме) в среде интеллектуалов Западной Европы могут быть объяснены тем, что лишь к окончанию 19 ст. социально-гуманитарная мысль континента сумела выработать адекватный концептуальный,

идеологический и политический инструментарий для борьбы с одним из "мифов 19—20 столетий" — "научным социализмом" Маркса — Э. Усилиями Э.Бернштейна, К.Каутского, Г.Лебона и многих других был сформулирован симметричный социал-демократический ответ дискурсу учения Маркса и Э. Индустриальные общества развитого типа амортизировали высочайший деструктивный потенциал теории Маркса и концептуальных публицистических упражнений Э. Общества, исторически более близкие "азиатскому способу производства", оказались несравненно уязвимее для этих идей.

А.А. Грицанов

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ (греч. *enkyklios* — круг, "завершенный цикл" дисциплин; *paedia* — воспитание, образование, культура) — понятие европейской интеллектуальной (философской и педагогической) традиции.

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ (греч. *enkyklios* — круг, "завершенный цикл" дисциплин; *paedia* — воспитание, образование, культура) — понятие европейской интеллектуальной (философской и педагогической) традиции. Словосочетание "*enkyklios paedia*" появляется в 1 в. до н.э. у Дионисия Галикарнасского, но сама данная идея традиционно относима к творчеству Гиппия Элейского (вторая половина 5 в. до н.э.), преподававшего, согласно Платону, "энциклопедические знания". Во французском языке (как идея) Э. впервые упоминается Ф.Рабле, упоминавшем о "кладях и безднах Э.". Первоначально (в Древней Греции) речь шла о некоем минимуме знаний, который были обязаны освоить свободные юноши для полноценного включения в общественную и экономическую жизнь полиса. Значимость этой идеи состояла в том, что постулировалась возможность и позитивность существования определенного информационного ценза — количественного параметра процесса социализации личности. В средневековой традиции допускалась достижимость аккумуляции всех актуальных для верующего человека знаний в конечном объеме (В.Бовэ). Первая (печатная) философская Э. — "Философская жемчужина" Грегора Рейша, исповедника императора Максимилиана I (ок. 1496) — включала 12 частей: натурфилософия, логика, психология, этика и 8 других, не собственно философских. (При этом предполагалась обращенность энциклопедических знаний к широкой публике, а не только к специалистам.) Сугубо философская первая Э. — Джованни Баттиста Бернардо "Семинарий или Лексикон в трех томах с индексами по философии Платона, перипатетиков, стоиков" (Венеция, 1582—1585). В 17 в.: "Философский репертурий" Н.Бурхарди, "Философский лексикон" Р. Гокленгиуса, после которых многие термины стали общеупотребительными в профессиональной среде. Сам термин "Э.", введенный в оборот во второй половине 16 в., обозначал трактат, содержащий целостную совокупность данных общеобразовательного либо специального характера. В историко-философской традиции наиболее известны: 1) Э. Д'Аламбера, Дидро, Руссо, Вольтера, Гольбаха и др. (1751—1780). По Д'Аламберу, Э. излагает "порядок и последовательность человеческих знаний"; 2) "Энциклопедия философских наук" Гегеля (1817). (По замечанию Аверинцева, "будучи в значительной степени платоническим по типу своего вдохновения, Ренессанс, в общем, избегал формализованного порядка. Темы "Опытов" Монтеня по своей широте могут показаться своего рода разрозненной энциклопедией; нельзя, однако, зная Монтеня, вообразить, чтобы он пожелал увидеть разрозненное собранным. Так вот, если проводить классификацию по вышеназванному признаку, энциклопедисты, видевшие в том же Монтене своего предшественника, довольно неожиданно оказываются вовсе не в его обществе, но в обществе ненавистных им создателей средневековых схоластических сводов, какими были, например, Винцент из Бове, автор "Великого зеркала", или Фома Аквинский с обеими своими "Суммами".) В современной трактовке Э. являет собой компендиум устоявшихся и апробированных, легитимированных научным сообществом знаний в определенной области. Быстрый рост популярности в последней трети 20 в. научных дисциплин "маргинального", "пограничного" характера, экспоненциальный рост специальных знаний, развитие компьютерных банков данных снижают значимость самой идеи Э. для ученых-профессионалов, сохраняя при этом ее статус как "моментальной", "сиюминутной" характеристики меры и степени конвенционализма, присущего той или иной области знания. В постмодернизме выступает символическим обозначением текста, организованного как лабиринт или ризомы — в отличие от структурно-одномерного "словаря" (Эко).

А.А. Грицанов

"ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ФИЛОСОФСКИХ НАУК" ("Encyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse", 1817) — третья после "Феноменологии духа" и "Науки логики" крупная работа Гегеля, излагающая его систему абсолютного идеализма.

"ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ФИЛОСОФСКИХ НАУК" ("Encyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse", 1817) — третья после "Феноменологии духа" и "Науки логики" крупная работа Гегеля, излагающая его систему абсолютного идеализма. Ближайшим

руководство для слушателей его философских чтений, которые он планировал начать в Берлинском университете в осенний семестр 1818. При жизни Гегеля "Э.Ф.Н." издавалась трижды — в 1817, 1827 и 1830. Впоследствии она не раз выходила и под другим названием — "Система философии", которое также во многом соответствовало исходным интенциям автора, попытавшегося изложить в рамках одной работы все три части своего учения — логику, натурфилософию и философию духа. Соответственно, структура философской системы Гегеля и порядок изложения составных частей "Э.Ф.Н." — идентичны; последний в точности совпадает с логически последовательным развертыванием основных понятий и проблем его системы. Следует заметить, что Гегель неслучайно назвал данную работу "Энциклопедией...": он замыслил ее как целостное и универсальное изложение всей системы современного ему научного знания с присущими ему основными началами и понятиями, причем, данными "только суммарно", а не в подробном изложении. Об этом он подробно напишет в Предисловии к первому изданию "Э.Ф.Н.", разъясняя специфику избранного им жанра повествования: "Природа данного очерка не только исключает исчерпывающее изложение идей со стороны их содержания, но и (в особенности) ограничивает систематическое развитие идей, которое должно содержать в себе то, что в других науках понимали под доказательством и без чего невозможна научная философия". Само слово "энциклопедия", фигурирующее в названии книги, должно было, по мысли Гегеля, указывать на то, что, с одной стороны, оно охватывает собой систему философского знания во всей его совокупности, а с другой, на то, что ее автор не претендует на изложение деталей и частных, оставляя все это для устных лекций, в которых студенты получают все необходимые разъяснения. В данном Предисловии Гегель говорит также о значении и роли избранного им метода ("единственно истинного и тождественного с содержанием"), позволившего ему по-новому расположить и разместить материал, или, иначе говоря, по-новому выстроить систему философского знания, руководствуясь при этом внутренне необходимым развитием понятия, а не принципом внешней целесообразности, апеллирующим исключительно к случайным и произвольным связям. В Предисловии ко второму изданию "Э.Ф.Н." Гегель разъясняет смысл осуществленной им переработки многих частей книги, которые, как он считает, были развиты здесь более точно и подробно. Автор "Э.Ф.Н." попытался также придать большую степень популярности ее изложению за счет использования "более обширных экзотерических примечаний", приближая тем самым "абстрактные понятия к обычному пониманию и более конкретным представлениям о них". Гегель еще раз акцентирует тот факт, что, несмотря на меньшую строгость научного метода и внешний характер расположения материала, допускаемые, казалось бы, самим названием "Энциклопедия...", специфика рассматриваемого здесь предмета требует строго придерживаться логической связи в качестве основы изложения. Здесь же автор "Э.Ф.Н." попытался определить отношение его философии к "духовным и лишенным духа веяниям современного образования", в котором, на его взгляд, напрочь отсутствуют хотя бы малейшие следы научного философствования. В противовес ему Гегель выдвигает в качестве основной цели своих философских изысканий — научное познание истины, которое опять-таки оказывается возможным только при наличии метода, воспроизводящего "абсолютное содержание мышления в глубочайшей, свободнейшей стихии духа". Несмотря на успех и быструю распродажу второго издания "Э.Ф.Н.", Гегелю пришлось внести значительные исправления в следующее — третье по счету издание, обращая особое внимание на то, чтобы сделать изложение более "ясным и определенным", сохраняя в то же время "сжатый, формальный и абстрактный стиль", о чем он подробно напишет в Предисловии к третьему изданию. Со времени выхода в свет второго издания появилось много нелицеприятных отзывов со стороны его оппонентов. В ответ Гегель пишет блестящую отповедь всем тогдашним и будущим гонителям истинной философии, возражения которых, как считает он, во все времена являют собой не более чем "зрелище дурных страстей: самонадеянности, заносчивости, зависти, оскорбительного неуважения и т.д.". Все это по духу напомнило Гегелю слова Цицерона, писавшего, что "философия довольствуется немногими судьями и намеренно избегает толпы, которой она также подозрительна и ненавистна; тот, кто хочет хулить ее, получит одобрение толпы". Гегель говорит о недопустимости незваных вмешательств в дело философии, о ее независимости от каких-либо внешних авторитетов; он отстаивает свободный характер занятий этой наукой, имеющей в качестве единственного интереса — устремленность к предмету и истине. В так называемую экзотерическую часть работы Гегель ввел также и свою речь, произнесенную им при открытии данных чтений в Берлине 22 октября 1818, главным пафосом которой стало обоснование истинного места философии как центра всей духовной культуры общества. Определенный интерес представляет собой и то, что именно в этом выступлении Гегель фактически провозгласил исключительное право немецкого народа на обладание философской истиной, положив тем самым (вслед за Фихте) начало мощной национал-патриотической тенденции в рамках немецкой философии. Наиболее

1318

концентрированным выражением этой традиции уже в 20 в. станут работы Хайдеггера (см., например, его "Введение в метафизику", в которой немецкий народ выступает в качестве философского восприимчивника греков). Гегель впервые во весь голос заявил о том, что "философия нашла свое убежище в Германии и живет только в ней" и что самая серьезная потребность познания — познание истины — "составляет отличительную черту немецкого духа". Утверждая превосходство немцев в деле разработки философии, Гегель отмечал, что "состояние этой дисциплины и смысл понятия "философии" у других народов

показывают, что название, правда, у них сохранилось, но получило другой смысл и сам предмет захирел и исчез, так что от него едва осталось воспоминание или смутное представление". Подобного рода установки будут впоследствии положены им в основу рассмотрения истории философии, в которой будут фигурировать только два "философских народа" — греки в прошлом и немцы в настоящем. Заканчивается речь гневными отповедями критической философии, которую Гегель называет здесь "ничтожным учением", отказывающимся от познания; в противовес ей он требует доверия к науке и веры в могущество разума, которые, на его взгляд, составляют первое условие философских занятий. "Человек, — пишет он, — должен уважать самого себя и признать себя достойным наивысочайшего. Какого бы высокого мнения мы ни были о величии и могуществе духа, оно все же будет недостаточно высоким. Скрытая сущность Вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания, она должна перед ним открыться, развернуть перед его глазами богатства и глубины своей природы и дать ему наслаждаться ими". Эти заключительные слова повторяются и в его вступительной речи, предпосланной лекциям по истории философии, которые Гегель читал в Гейдельберге. Введение к "Э.Ф.Н." состоит из кратких восемнадцати параграфов, в которых мыслитель рассуждает главным образом о предмете философии, считая таковым истину в высшем смысле этого слова, "в том смысле, что Бог, и только он один, есть истина". Как и религия она занимается "областью конечного, природой и человеческим духом, и их отношением друг к другу и к Богу как к их истине". Гегель определяет здесь и то, что должно входить в содержание философии, разумея под последним "то содержание, которое первоначально порождено и ныне еще порождается в области живого духа, образуя мир, внешний и внутренний мир сознания, иначе говоря, что ее содержанием служит действительность", форма осознания которой в философии отличается от других видов осмысления мира. Специфика здесь заключается в том, что под самой этой действительностью философия понимает лишь то, что поистине

заслуживает такого названия, отвергая все преходящее, незначительное и концентрируя внимание лишь на том, что является действительностью разумного. Гегель неслучайно воспроизводит здесь, во Введении, ставшую сакраментальной фразу из Предисловия к "Философии права" — "Что разумно, то действительно. И что действительно, то разумно", демонстрируя с ее помощью сферу подлинных интересов философии, занятую лишь тем, что является обнаружением высшего разума или мирового духа, т.е. необходимостью как таковой. Дав предварительно свое общее представление о философии, Гегель акцентирует затем системный характер этой науки, которую он рассматривает как единое целое, "замкнутый в себе круг", состоящий из нескольких особых частей, "каждая из которых содержит философскую идею в ее особенной определенности или как особенный момент целого". В "Э.Ф.Н." эта наука не может, по Гегелю, излагаться в подробном развитии ее частей, а ограничивается лишь изложением начал и основных понятий отдельных наук. Таким образом, "Э.Ф.Н." была задумана как систематическое развертывание всей совокупности и научного знания и в то же время как философское постижение этой целостности. Возрождая по сути классический идеал всеобъемлющего философского знания, Гегель выстраивает его в виде цепи кругов, где каждый представляет собой тотальность целого, замкнутого в себе и в то же время являющегося основанием более обширной сферы. "Целое, — пишет Гегель, — есть поэтому круг, состоящий из кругов, каждый из которых есть необходимый момент, так что их система составляет целостную идею, которая вместе с тем проявляется также в каждом из них в отдельности". Иначе говоря, это не есть простой агрегат наук, соединенных случайным, эмпирическим и внешним образом. Что касается начала философии, то Гегель видит его в том, чтобы сделать предметом мышления само мышление, которое "само порождает и дает себе свой предмет". Затем это непосредственное должно будет превратить себя в свой последний результат, достигнув тем самым своего же начала, т.е. возвратившись в себя. Таким образом, по Гегелю, философия оказывается возвращающимся к себе кругом, не имеющим начала в том смысле, в каком его имеют другие науки. Единственной целью и делом науки становится, таким образом, стремление достигнуть "понятия своего понятия и таким образом прийти к своей исходной точке". Предвосхищая деление философии на отдельные части, мыслитель руководствуется тем, что и целостность науки и само ее деление есть ни что иное, как изображение идеи, которая "обнаруживает себя как простота самотождественного мышления и вместе с тем, как деятельность, состоящая в том, что мышление противопоставляет себя себе самому для того, чтобы быть для себя и в этом другом все же

1319

быть лишь у себя самого". Такими тремя частями науки (философии) у Гегеля становятся: I. Логика — наука об идее в себе и для себя. II. Философия природы как наука об идее в ее инобытии. III. Философия духа как идея, возвращающаяся в самое себя из своего инобытия. При этом Гегель подчеркивает, что все различия между отдельными науками суть лишь определения самой идеи и лишь одна она проявляется в этих различных моментах. Даже в природе мы не познаем ничего другого, кроме идеи, иное дело, что здесь она существует в форме овнешнения; что же касается духа, то и здесь эта же самая идея есть сущая для себя и становящаяся в себе и для себя. Такого рода разъяснениями и уточнениями Гегель хотел предостеречь против упрощенного представления о так называемом разделении наук, их сосуществовании как рядоположенных и субстанциальных в своем развитии. Часть первая — "Наука логики", или так называемая "Малая логика", по своей архитектонике и содержанию в основном совпадает с "Большой логикой", отличаясь от последней разве что более доступным и в то же время менее подробным изложением и,

соответственно, меньшим объемом (откуда и закрепившийся за ней подзаголовок "Малая"), а также некоторыми незначительными изменениями в порядке перечисления категорий; можно говорить и о том, что примеры, используемые Гегелем в качестве иллюстрации его идей в этой части "Э.Ф.Н.", берутся непосредственно из области естествознания и выглядят довольно убедительно в силу их большей популярности. Часть вторая — "Философия природы" являет собой по сути гегелевский вариант натурфилософского очерка, отличительными чертами которого стали рассмотрение природы в ее единстве и целостности в противовес аналитическому расчленению последней на части естественными науками, а также последовательно выдержанный антиредукционизм, акцентирующий момент несводимости высших форм природного развития к низшим. Гегель начинает свою натурфилософию с общей характеристики природы как "идеи в ее инобытии", т.е. в ее бытии вне себя или во внеположности пространства и времени, провозглашая в качестве конечной цели ее развития человека как естественного, самосознательного индивидуума. Из двух возможных путей ее рассмотрения — эманации и эволюции — он выбирает последний, предполагающий развитие и происхождение высшего из низшего. "Природу, — пишет Гегель, — следует рассматривать как систему ступеней, из которых одна необходимо вытекает из другой и составляет ближайшую истину той, из которой следует: это происходит во внутренней идее, составляющей основу природы, а не так, чтобы одна ступень естественно порождала другую. Метаморфоза совершается только в понятии, как таковом, т.к. только изменение его есть развитие". Таким образом, в основе природного развития, составляя его внутреннее содержание, лежит движение понятия, обуславливающее переход от одной ступени природы к другой. Три такими ступенями понятия являются всеобщее, частное и единичное, которые применительно к природе обнаруживают себя как всеобщая, частная и единичная телесность. Первой ступени (механика) соответствует бесформенная масса, имеющая единство и форму вне себя; вторая (физика) имеет дело с материей в ее частной форме или в форме физической индивидуальности; третья (органика) — это жизнь. Гегель подробно излагает все три раздела своей философии природы — механику, физику и органику, не особенно заботясь при этом о соответствии его умозрительных конструкций выводам естественных наук того времени. Особенно тривиально в этом плане выглядит его механика; не столь уж значительно отличаются от нее рассуждения в области физики, хотя, надо сказать, что здесь философом были высказаны некоторые интересные соображения касательно природы электричества как имманентного состояния самой материи. Так, он писал, что в электрической искре "особенная материальность напряженного тела еще не входит в процесс, а только определена в нем элементарно и как проявление души" и далее, что электричество — это "собственный гнев, собственное бушевание тела... его гневная самость, которая проявляется в каждом теле, когда его раздражают". Гегелевскую философию природы традиционно считают наиболее слабой частью его учения из-за игнорирования ею ведущих достижений физики и химии того времени (оптики Ньютона и атомизма в химии, в частности) и т.п. Повсеместными стали обвинения Гегеля в телеологизме (особенно в органике), в стремлении подчинить частные науки принципам его искусственно созданной логической схемы, с помощью которой он сплошь и рядом конструирует надуманные связи и переходы. В натурфилософии очень смутно просматривается и знаменитый гегелевский историзм, ибо мыслитель отрицает саму возможность развития природы во времени. Впрочем, Гегель никогда и не ставил перед собой цели раскрыть собственно диалектику природы. Не отрицая в принципе факта наличия у нее своей истории и принимая естественно-исторические данные как неопровержимый факт, он в то же самое время считал, что к философии это не имеет никакого отношения, ибо последнюю интересует лишь познание всеобщего закона и выявление основных моментов понятия. Часть третья — "Философия духа" представляет собой описание высшей и завершающей стадии и развития абсолютной идеи, когда последняя "снимает" предшествующую ступень своего природного инобытия и "возвращается к себе". "В этой истине, — пишет Гегель, — природа исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достиг-

1320

шая своего для-себя-бытия". Дух идеален, это — "возвращение и возвращенность идеи к себе из своего другого"; и все же фактически под духом Гегель имел в виду ни что иное, как человеческое бытие — совокупность определений самого человека в его социально-историческом развитии. Именно поэтому его философию духа можно вполне интерпретировать как своего рода выстроенную на гегельянский манер антропологию и социальную философию, в которых рассматривается процесс возвышения человека от единичности ощущения к всеобщности мысли, а от нее — к знанию о самом себе и постижению своей собственной субъективности, своего "Я". Так что по сути мыслящий дух это и есть человек, или, наоборот, только человек и есть мыслящий дух, существенным образом отличающийся от природы. В понятие духа Гегель включает и деятельность человеческого сознания, и практическую деятельность по созиданию и преобразованию им своей "второй природы" и т.д. Эта часть "Э.Ф.Н." состоит из учения о субъективном, объективном и абсолютном духе (см. Гегель). Под субъективным духом, проходящим ступени души (антропология), сознания (феноменология) и личности (психология), Гегель фактически имел в виду сферу индивидуального сознания людей в его природной и социальной обусловленности. Объективный дух, являя собой по сути сферу общественного бытия, включает в себя, по Гегелю, право, мораль и нравственность, из которых последняя охватывает в свою очередь семью, гражданское общество и государство, как ряд институтов, существование которых вытекает из нравственных установлений. И, наконец, учение об

абсолютном духе, как сфере мировоззренческих форм общественного сознания, подразделяется на философию искусства, философию религии и собственно философию (или историю философии, что для Гегеля по сути одно и то же). Отмеченные ступени развития объективного и абсолютного духа найдут впоследствии более развернутое освещение в специально посвященных им работах Гегеля: "Философия права" (1821), "Философия истории", "Лекции по эстетике", "Лекции по философии религии" и "Лекции по истории философии" — все четыре последних были изданы учениками Гегеля уже после его смерти в 1831. [См. также "Наука логики" (Гегель).]

Т.Г. Румянцева

ЭОН (греч. αἰὼν — век) — понятие древнегреческой и современной философии.

ЭОН (греч. αἰὼν — век) — понятие древнегреческой и современной философии. В античности обозначало "век", "путь жизни", время в ипостаси течения жизни человека и живых существ. Используемое Гомером в качестве обозначения "века жизни", понятие "Э." приобретает впоследствии значение "вечности" (Эмпедокл, Анаксимандр). У Платона "Э. — вечность" окончательно противопоставляется "времени": Э. в своей неподвижности являет собой квазивременный способ существования "идей" — о нем, согласно Платону, невозможно говорить "был" или "будет" — только "есть". Аристотель, несколько смягчив противоречие, "Э. как жизненный век" — "хронос", уподоблял Э. божеству, трансцендирующему как пространство, так и время. В эпоху эллинизма персонифицированный Э. в качестве божества становится объектом религиозного культа (Э.-Зурван в мистериях Митры). В традициях раннего христианства "Э." приобретает новое значение — "мир", но мир в его временном историческом развертывании — в соответствии с парадигмой, постулирующей вынесение смысла истории за пределы наличного исторического времени. В дальнейшем понятие Э. употреблялось в схожих контекстах рядом мыслителей 20 в. (например, Д.Андреевым). У Х.Л.Борхеса в описании "Вавилонской лотереи" ("...если лотерея является интенсификацией случая, периодическим введением хаоса в космос, то есть в миропорядок, не лучше ли, чтобы случай участвовал во всех этапах розыгрыша, а не только в одном? Разве не смешотворно, что случай присуждает кому-то смерть, а обстоятельства этой смерти — секретность или гласность, срок ожидания в один год или в один час — неподвластны случаю?.. В действительности, число жеребьевок бесконечно. Ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождая другие. Невежды предполагают, что бесконечные жеребьевки требуют бесконечного времени; на самом деле достаточно того, чтобы время поддавалось бесконечному делению, как учит знаменитая задача о состязании с черепахой") очевидна проблема: какому же именно времени не нужна бесконечность, а достаточно лишь быть "бесконечно делимым". Согласно Делезу, по существу неограниченные прошлое и будущее, собирающие на поверхности бестелесные события-эффекты, суть Э. — в отличие от всегда ограниченного настоящего, измеряющего действие тел как причин и состояние их глубинных смесей (Хронос). По мнению Делеза, "величие мысли стоиков" и состоит в их идее о том, что такие прочтения времени (как совокупности "изменчивых настоящих" и как "бесконечного подразделения на прошлое и будущее") одновременно необходимы и взаимоисключаемы. С точки зрения Делеза, " ...в одном случае настоящее — это всё; прошлое и будущее указывают только на относительную разницу между двумя настоящими: одно имеет малую протяженность, другое же сжато и наложено на большую протяженность. В другом случае — настоящее — это ничто, чистый математический момент, бытие разума, выражающее прошлое и будущее, на которые оно разделено... Именно этот момент без "толщины" и протяжения разделяет каждое настоящее на прошлое и будущее... Э. — это

1321

прошлое-будущее, которое в бесконечном делении абстрактного момента безостановочно разлагается в обоих смыслах-направлениях сразу и всегда уклоняется от настоящего... Есть два времени: одно составлено только из сплетающихся настоящих, а другое постоянно разлагается на растянутые прошлое и будущее... одно имеет всегда определенный вид — оно либо активно, либо пассивно; другое — вечно Инфинитив, вечно нейтрально. Одно — циклично; оно измеряет движение тел и зависит от материи, которая ограничивает и заполняет его. Другое — чистая прямая линия на поверхности, бестелесная, безграничная, пустая форма времени, независимая от всякой материи... Э. — это место бестелесных событий и атрибутов, отличающихся от качеств... Каждое событие в Э. меньше наимельчайшего отрезка в Хроносе; но при этом же оно больше самого большого делителя Хроноса, а именно полного цикла. Бесконечно разделяясь в обоих смыслах-направлениях сразу, каждое событие пробегает весь Э. и становится соразмерным его длине в обоих смыслах-направлениях... Э. — прямая линия, прочерченная случайной точкой..., чистая пустая форма времени, освободившаяся от телесного содержания настоящего... Каждое событие адекватно всему Э. Каждое событие коммуницирует со всеми другими, и все вместе они формируют одно Событие — событие Э., где они обладают вечной истиной. В этом тайна события: оно существует на линии Э., но не заполняет ее... Вся линия Э. пробегается "Вдруг", непрерывно скользящим вдоль этой линии и всегда проскакивающим мимо своего места... /Ср. "Вдруг" у Платона — это "ατορον", т.е. то, что лишено места — *А.Г./*... Только Хронос заполняется положениями вещей и движениями тел, которым он дает меру. Но будучи пустой и развернутой формой времени, Э. делит до бесконечности то, что преследует его, никогда не

находя в нем пристанища — События всех событий... Язык непрестанно рождается в том направлении Э., которое устремлено в будущее, и где он закладывается и как бы предвосхищается". В целом разведение терминов "хронос" (обозначающий абстрактное, объективное время в контексте количественных интервалов его) и "Э." имело и имеет важное значение для философской традиции Западной Европы. (См. также Событие, Плоскость.)

А.А. Грицанов

ЭПИКТЕТ (греч. Epictetus — не имя собственное, а разговорное прозвище раба — "приобретенный") (50— 125/135/138?) — античный философ, представитель позднего стоицизма.

ЭПИКТЕТ (греч. Epictetus — не имя собственное, а разговорное прозвище раба — "приобретенный") (50—125/135/138?) — античный философ, представитель позднего стоицизма. Родился рабом во Фригии. Вольноотпущенник (с 68). Учителями философии для Э. явились стоики — Музоний Руф и Эфрат. Идеалом для профессионального подражания Э. избрал Сократа, выступавшего в первую очередь как наставник и лектор, а не как сочинитель. После высылки всех философов из Рима императором Домицианом в 94, удалился в Никополь — крайне провинциальное место, дабы соблазны больших городов не отвлекали его учеников. Там Э. создал свою философскую школу. Основные сочинения: "Беседы или Рассуждения" (записи лекций слушателем Аррианом (96—180), сохранились 4 из 8 книг), "Энхиридион" (учебник на основе бесед) и др. Согласно мировоззрению Э., окружающий нас мир — это мир тел, являющих собой сочетание двух начал: "логоса" (см. Логос) — разумного начала и "фюсиса" (природы) — начала созидающего. Благодаря Логосу (предмета логики как научной дисциплины) люди способны усматривать связи окружающего мира, понимать законы, пользоваться языком. Бог у Э. — это природа: Логос — ответственен за единство и порядок мироздания, в результате чего природа оказывается разумной и доступной разумению (ибо управляема законами). Вселенная Э. поэтому — "наилучшая из возможных". По Э., человеческие существа — единственные в мире, обладающие Логосом, задающим цель жизни — обретение добродетели, согласной с разумом. В пределе своем именно такую модель существования, согласно Э., и репрезентирует жизнь философов. Хотя счастье доступно и не только им: по убежденности Э., "бог создал всех людей для их счастья". В духе традиционных максим стоицизма Э. учил тому, что лишь часть душевных качеств индивидов (действия) находится в их власти: желание, воля, отвращение, мнение. (Понимание этого, с точки зрения Э., приходит нам вместе с постижением истинной природы мира и подлинной природы человека. Такое понимание — считал Э., — предполагает постоянные упражнения в его обретении.) "Внешними" же для нас выступают наши "свойства" (у Э. — богатство, сила, репутация), которые нам неподконтрольны. Свобода людей, по Э., — в ограничении сокровенных желаний теми, которые находятся в нашей власти и почитание всех "внешних" вещей и собственных характеристик — безразличными. Поддаваясь влечению к последним, полагал Э., — человек утрачивает свою свободу. (Высказывание Э. о том, что "людей мучают не вещи, а представления о них" было начертано на потолке библиотеки у Монтеня.) Добродетельная жизнь, по Э., есть совершенное осуществление человеческой природы. Нельзя желать, чтобы вещи существовали иначе, — надо, чтобы индивидум обретал гармонию с Логосом вселенной. С точки зрения Э., "главное — иметь здравые представления о бытии богов и их мудром управлении Вселенной. Повинуйся им, мирись со всем происходящим без ропота, следуй воле провидения". Определяющая значимость в учении Э. придавалась мотиву поступка, индивидуальному выбору или намерению, а не последствиям: "Твое дело — хорошо исполнить возложенную на тебя роль;

1322

жить без лжи в словах и действиях; выбор же роли — дело другого". Именно поэтому Э. учил никогда не горевать об утраченном, сколь бы значимым оно не являлось. Э. — традиционно оценивается как самый ортодоксальный из поздних стоиков, ближе всех подошедший к осуществлению стоического идеала, ибо его философия стала его жизнью. Подлинной новацией для культуры Европы было осмысленное и последовательное дистанцирование Э.-стоика от установки на достижение абстрактного идеала — он предпочел направление подлинно добродетельной повседневной жизни. После смерти Э. был назван "другом бессмертных". ("Если бы тебя усыновил царь, — учил Э., — твое высокомерие не знало бы пределов. Почему же ты не гордишься сознанием, что ты сын божий?")

А.А. Грицанов

ЭПИКУР (341—270 до н.э.) — древнегреческий философ-моралист эпохи эллинизма, афинянин по происхождению.

ЭПИКУР (341—270 до н.э.) — древнегреческий философ-моралист эпохи эллинизма, афинянин по происхождению. Основатель (306 до н.э.) оригинальной философской школы "Сад Э.". Написал около 300 сочинений. Сохранились лишь три письма, в которых сжато изложены основные положения его учения, и ряд фрагментов: "Э. приветствует Пифокла" (письмо); "Э. приветствует Менекея" (письмо); "Большой

обзор" (предназначенный для начинающих); "Малый обзор", или "Письмо к Геродоту" (для более подготовленных последователей); "Главные мысли" (40 афоризмов); "О природе"; "О предопределении" и др. Стремился создать практическое руководство для жизни (этику), для этого предназначалась физика, а последней служила логика. Учение Э. о природе утверждает бесчисленность и разнообразие спонтанно развивающихся миров, являющих собой результат столкновения и разъединения атомов, помимо которых существует лишь пустота. Пытаясь преодолеть тезис Демокрита о безраздельном господстве необходимости в мире атомов (следствием которого применительно к атомам души была невозможность свободы воли), Э. постулировал возможность случайного отклонения ("очень небольшого — меньше которого и быть не может") атома от закономерной прямой линии движения в пустом пространстве. По Э., в пространствах между этими мирами ("междумириях") обитают бессмертные и счастливые боги, равнодушные к посюсторонним страстям. (Отрицая провидение и бессмертие души, Э. не прекращал при этом почитать богов, убежденно провозглашая значимость святости и благочестия: совершенство божественной природы — достаточная причина, чтобы их чтить). Душа и живые существа состоят из легчайших, тончайших и наиболее подвижных атомов. Вопреки классическим представлениям античной философии, ощущения, по Э., всегда истинны ибо обусловлены объективной реальностью. Ошибочным может быть истолкование ощущений. Согласие с чувственными восприятиями и с основанными на них общими представлениями — подлинный критерий истинности знания. Познание природы, философские искания — не самоцель, они освобождают людей от суеверия, страха перед смертью и религиозных предрассудков. Это является необходимой предпосылкой обретения человеком счастья и блаженства, в основании которых лежит духовное удовольствие — более устойчивое нежели простые чувственные удовольствия, т.к. не зависит от внешних обстоятельств. Разум людей — бескорыстный дар богов, полагающий приведение человеческих устремлений к согласию. Результат последнего — удовольствие вкупе со спокойствием и невозмутимостью, не нарушаемыми никакими неприятными эмоциями. Именно сочетанием этих душевных качеств и достигается подлинное благочестие, более ценное для человека чем деятельность. К общественности (культовым традициям и государственным учреждениям), по Э., необходимо относиться дружелюбно и сдержанно ("Живи уединенно!"). Термин "эпикуреизм" вошел в философскую категориальную традицию как синоним "гедонизма".

А.А. Грицанов

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ (Erasmus Roterodamus), или Дезидерий Эразм (Desiderius Erasmus), (настоящее имя Герард Герардсон) (1469—1536) — нидерландский гуманист, незаконнорожденный сын голландского священника, получил образование в Париже, затем преподавал в Кембридже.

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ (Erasmus Roterodamus), или Дезидерий Эразм (Desiderius Erasmus), (настоящее имя Герард Герардсон) (1469—1536) — нидерландский гуманист, незаконнорожденный сын голландского священника, получил образование в Париже, затем преподавал в Кембридже. Там знакомится с Мором и становится его близким другом. В 1499 в Англии встречает Дж. Колета, видного богослова того времени, который побуждает направить его знания древних языков и литературы на изучение библейских текстов. Э.Р. сыграл важную роль в подготовке Реформации как критик церкви и ученый-библеист. В 1509 выходит его сатирическое произведение "Похвала глупости", высмеивающая монашество и настаивающая на важности внутренней духовности. Эта книга, выдержав десятки изданий при жизни Э.Р., становится первым бестселлером новой эпохи. Другим классическим произведением становится "Оружие христианского воина" (1503; 23 переиздания в период 1515—1521), в котором Э.Р. утверждает, что успех в нравственном уподоблении Христу заключается в возвращении к Новому Завету и Отцам церкви; чтение Священного Писания изменяет человека, давая ему новые мотивы для любви к Богу и ближнему. В Базеле в 1516 в типографии Фробена выходит первый печатный греческий текст Нового Завета, подготовленный Э.Р. на основании четырех манускриптов. Таким образом Э.Р. предоставил возможность всем интересующимся сверить

1323

"Вульгату" (прежнюю версию данного текста) Иеронима с греческим оригиналом. Э.Р. не примкнул к протестантам, несмотря на свою резкую критику католической церкви. В силу склада своего характера он искал компромиссное решение и в итоге оказался между католиками и протестантами. Ни те, ни другие не признавали его своим. Окончательный разрыв с протестантским движением вообще и с Лютером в частности произошел после публикации в 1524 произведения Э.Р. "Диатриба, или рассуждения о свободной воле". Спустя год Лютер ответил книгой "О рабстве воли" и тем самым провел резкую грань между гуманизмом и протестантизмом. Э.Р. считал, что основополагающим в христианстве является стремление человека к Богу в надежде на его безграничную милость. Это подразумевает способность человека стремиться, а, значит, свободу его воли. В противовес этому Лютер утверждал, что воля человека настолько поработена грехом, что пока Бог по своей благодати не освободит ее, то человек не способен уподобиться Христу, но даже стремиться к нему. В концепции Э.Р. проявилась оптимистическая вера в непоколебимость человеческой природы, созданной по образу Бога. [См. также "Похвала глупости" (Эразм

"ЭРИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА" - трактат Шопенгауэра, предметом которого выступает "учение о свойственной человеку от природы страсти к спору".

"ЭРИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА" - трактат Шопенгауэра, предметом которого выступает "учение о свойственной человеку от природы страсти к спору". Автор разграничивает понятия "логика" и "диалектика". В его понимании логика предстает как наука о мышлении, т.е. применении чистого разума, диалектика - как искусство беседы, в процессе которой сообщаются факты, высказываются мнения. Предметность логики определяется формами предложений, предметность диалектики - материей, или содержанием знания. При таком подходе логика конструируется a priori, без эмпирических составляющих. Диалектика как квинтэссенция общения, напротив, конструируется a posteriori. Согласно Шопенгауэру, индивидуумы как носители "чистых разумов" ("когитальных сознаний") должны были бы находиться между собой в согласии, о чем реальное межличностное общение не свидетельствует. Указывая на отклонения мышления как на разновидность индекса коммуникативного дискурса, автор "Э.Д." предвосхищает логико-коммуникативные исследования дискурсивной практики. Диалектика, согласно Шопенгауэру, не должна заниматься поиском объективной истины. Допущение обратного означало бы конституирование предметности логики. Проведение ложных положений означало бы установление софистического дискурса. Диалектика - это "искусство духовного фехтования", и только в таком толковании она может быть представлена как особая дисциплина. Научная диалектика должна аккумулировать "нечестные уловки, применяемые в спорах, и проанализировать их для того, чтобы при серьезном споре тотчас же можно было заметить и уничтожить их". Одновременно Шопенгауэр утверждает, что "эристическая диалектика, это — искусство спорить, причем спорить таким образом, чтобы оставаться правым". В его понимании любой человек, "от природной испорченности человеческого рода", - существо тщеславное, обидчивое, особенно в вопросе о силе рассудка. Поэтому сильное оппонирование, по мнению Шопенгауэра, предполагает отклонение от предмета полемики посредством смещения акцента на недостатки самого оппонента. "Интерес к истине, который, по большей части, был все-таки единственным мотивом при утверждении мнимо-истинного тезиса, теперь уклоняется всецело в сторону интересов тщеславия; истинное должно казаться ложным, а ложное - истинным". Тематизируя спор в эпоху когитальной философии, тотального поиска условий абсолютной истины и всего лишь первых попыток утверждения трансцендентных cogito некогнитивных составляющих познания, Шопенгауэр вводит в эристический дискурс такие формы интенциональности как намерение, желание, страх и др. В структуру спора, наряду с тезисом спора и способами и путями его опровержения ("ad rem" и "ad hominem", прямое и косвенное), он включает контекст спора ("что собственно происходит при споре"). Методологическим базисом эристики Шопенгауэра выступает его нравственная философия, основанная на тотальном пессимизме, который объясняется особенностями характера самого Шопенгауэра (высокая самооценка, непринятие компромиссов, противопоставление себя другим людям, не умеющим по достоинству оценить его возможности). Тем не менее, изложение Шопенгауэром в "Э.Д." эристических уловок, применяемых в спорах с коммуникантами-оппонентами, можно рассматривать как прообраз современной ситуационной семантики с ее базисными понятиями ситуации, события и установки, а также праксеологии и теории решений с их основными матрицами следствий, полезности и вероятности.

"ЭРОС И ЦИВИЛИЗАЦИЯ" ("Eros and Civilization", 1955) — работа Маркузе.

Опираясь на концепцию Фрейда (подзаголовок книги — "Философское исследование учения Фрейда"),

"ЭРОС И ЦИВИЛИЗАЦИЯ" ("Eros and Civilization", 1955) — работа Маркузе. Опираясь на концепцию Фрейда (подзаголовок книги — "Философское исследование учения Фрейда"), Маркузе анализирует стратегию развития западной цивилизации и выявляет ее репрессивный характер. Имея фундаментом подавление инстинктов и питаясь отнятой у них энергией, культура делает индивида несчастным; на социальном уровне репрессия усилена многократно господствующей властью и становится тотальной. По мнению Маркузе, репресс-

сивность как основополагающая черта западной культуры неизбежно ведет к краху цивилизации: атомная бомба, концентрационные лагеря, массовое истребление людей при высоком уровне развития индустриального общества — предвестники ставшей реальной угрозы самоуничтожения человечества. Единственный путь спасения для западного мира — переход к альтернативному типу культуры — "нерепрессивной цивилизации". Претендуя на роль теоретического исследования, "Э.иЦ." не лишена драматической напряженности в диагностике болезненных проблем современности; в середине 1960-х "Э.иЦ." и "Одномерный человек" Маркузе явились теоретическим фундаментом идеологии "новых левых" в

США. Как отмечает Маркузе, согласно Фрейду, история человека есть история его подавления; принуждению подвергается не только общественное, но и биологическое существование индивида. Свободное удовлетворение инстинктивных потребностей человека (сексуальных и деструктивных — Эрос и Танатос) несовместимо с цивилизованным состоянием человечества, т.к. инстинкты стремятся к целостному и немедленному удовлетворению, которое культура предоставить не способна. Цивилизация начинается с отказа от стремления к целостному удовольствию и базируется на подавлении и переориентации энергии инстинктов. Принцип удовольствия трансформировался в принцип реальности; сдерживание удовлетворения и тяжелый труд выступают платой за безопасное существование и отсроченное, но гарантированное удовольствие. Под воздействием принципа реальности в человеке развилась функция разума; принцип удовольствия вытеснен в бессознательное. Данный процесс явился травматическим событием и был воспроизведен на родовом (в первобытной орде — монополия отца на удовольствие и принуждение к отказу от него сыновей) и индивидуальном (воспитание ребенка как навязывание повиновения принципу реальности) уровнях. Однако победа принципа реальности не является окончательной: принцип удовольствия продолжает существовать внутри культуры и воздействует на реальность ("возвращение вытесненного" в цивилизации). Подавление инстинктов осуществляется в культуре путем сублимации и репрессивной организации сексуальности (Эрос), переориентации на внешний мир (труд) и внутренний мир человека (совесть) — Танатос. Итогом репрессии инстинктов являются подавленный индивид (сверх-Я как интродекция господства в психике; чувство вины за неповиновение) и репрессивная цивилизация (исторически — в первобытной орде бунт братьев против отца и отцеубийство; чувство вины, раскаяние в содеянном и восстановление господства; возвращение образа отца в религии. По Маркузе, любая революция обречена на провал: после свержения господства и освобождения вскоре будет установлено новое господство). Основное подавление (базис культуры) усилено прибавочным — дополнительным принуждением со стороны социальной власти (господство). Рациональным основанием господства выступает факт нужды: мир беден для полного удовлетворения человеческих потребностей, необходим труд как комплекс мер по приобретению средств удовлетворения. Согласно Маркузе, господство направлено на возвышение привилегированного положения определенной социальной группы и с этой целью поддерживает неравномерное распределение нужды и подавление. В индустриальном обществе контроль над индивидом осуществляется продолжительностью и содержанием труда, организацией досуга (манипулирование сознанием через СМИ и индустрию развлечений), материальными благами, внушением чувства вины и т.п. Особую роль играет репрессивная организация сексуальности: Эрос ограничен подчинением функции производства потомства (моногамный брак, табу на перверсии) и десексуализацией тела (приоритет генитальности, превращение тела в инструмент труда). В западной цивилизации репрессивны все сферы культуры, включая такую "сопротивляющуюся" область, как философия (разум в философской традиции агрессивен, завоевывает и упорядочивает мир, главенствует над чувственностью). По мнению Маркузе, данная стратегия культуры фатальна. Прогресс цивилизации оборачивается увеличением подавления и организацией господства (иерархизация общества, господство представлено как рациональное и универсальное, власть приобретает черты безличности, увеличение отчуждения). Репрессивная цивилизация в основном питается энергией, отнятой у Эроса (сублимация); ослабляя инстинкт жизни, она тем самым усиливает и высвобождает деструктивные силы. Культура, основанная на подавлении, склонна к разрушению и агрессии и движется к самоуничтожению. В отличие от Фрейда, Маркузе считает репрессию не сущностной чертой цивилизации, но характеристикой существующей, исторически преходящей формы принципа реальности (принципа производительности). На современном этапе развития общества сложились предпосылки для перехода к лучшему типу цивилизации: побеждена нужда, высокий уровень развития науки и техники отменяет необходимость изнурительного труда, господство устарело и стало иррациональным. Чтобы избежать гибели, западная цивилизация должна стать нерепрессивной — ликвидировать прибавочное подавление при удовлетворении человеческих потребностей. В "Э.иЦ." Маркузе намечает основные контуры будущей модели культуры. На смену Прометею — символу принципа производительности — придут культурные герои "нерепрессивного принципа реальности" Орфей и Нарцисс; они гармонизируют от-

1325

ношения человека и природы, олицетворяют собой удовлетворение, игру, созерцание, радость, творчество и т.д.; в них примирены Эрос и Танатос, преодолена противоположность между субъектом и объектом. Фантазия и искусство ("островки" принципа удовольствия в рамках репрессивной цивилизации, хранящие в себе память о счастливом доисторическом прошлом) выражают "Великий Отказ" — протест против угнетения и несвободы. По Маркузе, в нерепрессивной цивилизации будут примирены принцип реальности и принцип удовольствия; ее основа — нерепрессивная сублимация; в условиях преодоления нужды и уничтожения господства сексуальность превратится в Эрос, труд станет свободной игрой человеческих способностей (либидозный труд); появится новая мораль и установятся нерепрессивные общественные отношения. Эрос будет многократно усилен и ослабит разрушительные силы. Средства перехода к новой культуре — освобождение Эроса (новая чувственность и сексуальная мораль как победа над агрессией и виновностью) и полное отчуждение труда (автоматизированный труд освободит время для самореализации личности). Движущую силу грядущей революции, которая способна осуществить Великий Отказ, Маркузе

видит в людях, стоящих "вне системы" — маргиналах, протестующей молодежи, неангажированных интеллектуалах ("Политическое предисловие 1966 года").

А.В. Розум

ЭТИКА (греч. *ethika*: от *ethos* — нрав, обычай, характер, образ мысли)

ЭТИКА (греч. *ethika*: от *ethos* — нрав, обычай, характер, образ мысли) — 1) на уровне самоопределения — теория морали, видящая свою цель в обосновании модели достойной жизни; 2) практически — на протяжении всей истории **Э.** — обоснование той или иной конкретной моральной системы, фундированное конкретной интерпретацией универсалий культуры, относящихся к субъектному ряду (см. **Универсалии**): добро и зло, долг, честь, совесть, справедливость, смысл жизни и т.д. В силу этого в традиционной культуре **Э.** как теоретическая модель морали и **Э.** как моральное поучение дифференцировались далеко не всегда (от восточных кодексов духовной и телесной гигиены до Плутарха); для классической культуры характерна ситуация, когда этики-теоретики выступали одновременно и моралистами — создателями определенных этических систем (см. **Сократ, Эпикур, Спиноза, Гельвеций, Гольбах, Дидро, Руссо, Кант, Гегель**); неклассическая культура конституирует постулат о том, что **Э.** одновременно выступает и теорией нравственного сознания, и самим нравственным сознанием в теоретической форме (см. **Марксизм**). Фундаментальная презумпция практической морали (так называемое "золотое правило поведения": поступай по отношению к другому так, как ты хотел бы, чтобы он поступал по отношению к тебе) в то же время выступает и предметом обоснования для самых различных этических систем — в диапазоне от конфуцианства и вплоть до категорического императива Канта, **Э.** ненасилия Л.Н.Толстого, этической программы Мартина Лютера Kinga и др. Согласно ретроспективе Шопенгауэра, "основное положение, относительно содержания которого согласны ... все моралисты, таково: *neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva* /лат. "никому не вреди и даже, сколь можешь, помогай" — *М.М.*/, — это, собственно, и есть ... собственный фундамент этики, который в течение целых тысячелетий разыскивают, как философский камень". Термин "этнос" исходно употреблялся (начиная с древнегреческой натурфилософии) для фиксации комплекса атрибутивных качеств: от "этоса праэлементов" у Эмпедокла до расширительного употребления термина "Э." в философской традиции: "Э." как название общефилософских произведений у Абельяра, Спинозы, Н.Гартмана. Вместе с тем (также начиная с античной философии) сфера предметной аппликации данного термина фокусируется на феномене человеческих качеств, в силу чего по своему содержанию **Э.** фактически совпадает с философской антропологией (дифференциация философии на логику, физику и **Э.** у стоиков, впоследствии воспроизводящаяся в философской традиции вплоть до трансцендентализма, — см. **Стоицизм, Юм, Возрождение, Философия Возрождения, Просвещение**). На основе дифференциации добродетелей человека на "этические" как добродетели нрава и "дианоэтические" как добродетели разума Аристотель конституирует понятие "Э." как фиксирующее теоретическое осмысление проблемного поля, центрального вопросом о том, какой "этнос" выступает в качестве совершенного. Нормативный характер **Э.** эксплицитно постулируется кантовской рефлексией над теорией морали, — **Э.** конституируется в качестве учения о должном, обретая характер "практической философии" (см. **Кант**). Содержательная сторона эволюции **Э.** во многом определяется конкретными историческими конфигурациями, которые имели место применительно к оппозиции интернализма и экстернализма в видении морали (которым соответствуют зафиксированные Кантом трактовки **Э.** в качестве "автономной" и "гетерономной"). Если в контексте историцизма мораль рассматривалась как сфера автономии человеческого духа, то в рамках традиций социального реализма и теизма она выступала как детерминированная извне (в качестве внешних детерминант морали рассматривались — в зависимости от конкретного содержания этических систем — Абсолют как таковой; традиции национальной культуры (этноэтика); сложившиеся социальные отношения (от **Э.**Дюркгейма до неомарксизма); корпоративный (классовый) интерес

1326

(классический марксизм); уровень интеллектуального и духовного развития, характерный для субъекта морали и социального организма в целом (практически вся философия Просвещения, исключая Руссо, и отчасти философия Возрождения); специфика доминирующих воспитательных стратегий (от Дидро до М.Мид) и пр. Однако в любом случае — в системе отсчета субъекта — **Э.** конституируется в концептуальном пространстве совмещения презумпций интернализма и экстернализма: с одной стороны, фиксируя наличие нормативной системы должного, с другой же — оставляя за индивидуальным субъектом прерогативу морального выбора. — В этом отношении свобода как таковая выступает в концептуальном пространстве **Э.** в качестве необходимого условия возможности моральной ответственности (в системах теистической **Э.** именно в предоставлении права выбора проявляется любовь Господа к человеку, ибо дает ему возможность свободы и ответной любви — см., например, у В.Н.Лосского). Содержание конкретных систем **Э.** во многом вторично по отношению к фундирующим его общефилософским презумпциям (которые при этом могут выступать для автора этической концепции в качестве имплицитных): эмотивная **Э.** как выражение презумпций позитивизма, **Э.** диалога как предметная экзemplификация диалогической философии в целом, аналогичны эволюционная **Э.**, аналитическая **Э.**, **Э.** прагматизма, феноменологическая

Э., Э. экзистенциализма и т.п. К центральным проблемам традиционной Э. относятся проблема соотношения блага и должного (решения которой варьируются в диапазоне от трактовки долга как служения благу — до понимания блага как соответствия должному); проблема соотношения мотивации нравственного поступка и его последствий (если консеквенциальная Э. полагает анализ мотивов исчерпывающим для оценки нравственного поступка, то альтернативная позиция сосредоточивает внимание на оценке его объективных последствий, возлагая ответственность за них на субъекта поступка); проблема целесообразности морали (решения которой варьируются от артикуляции нравственного поступка в качестве целерационального до признания его сугубо ценностно-рациональным) и т.п. В рамках неклассической традиции статус Э. как универсальной теории морали подвергается существенному сомнению даже в качестве возможности: согласно позиции Ницше, Э. как "науке о нравственности ... до настоящего времени не доставало, как это ни покажется ... странным, проблемы самой морали: отсутствовало даже всякое подозрение относительно того, что тут может быть нечто проблематичное. То, что философы называли "основанием морали...", было ... только ученой формой доброй веры в господствующую мораль, новым средством ее выражения". В этом контексте любое суждение морального характера оказывается сделанным изнутри определенной моральной системы, что обуславливает фактическую невозможность мета-уровня анализа феноменов нравственного порядка. В силу этого "само слово "наука о морали" в применении к тому, что им обозначается, оказывается слишком претенциозным и не согласным с хорошим вкусом, который всегда обыкновенно предпочитает слова более скромные" (Ницше). В качестве альтернативы традиционным претензиям на построение Э. как аксиологически нейтральной теоретической модели морали Ницше постулирует создание "генеалогии морали": "право гражданства" в этом контексте имеет лишь реконструкция процессуальности моральной истории, пытающаяся "охватить понятиями ... и привести к известным комбинациям огромную область тех нежных чувств ценности вещей и тех различий в этих ценностях, которые живут, растут, оставляют потомство и гибнут", — реконструкция, являющая собой "подготовительную ступень к учению о типах морали", но не претендующая при этом на статус универсальной теории, обладающей правом и самой возможностью якобы нейтральных аксиологических суждений. Таким образом, радикальный отказ неклассической философии от Э. в ее традиционном понимании фундирует собой идею "генеалогии морали", т.е. реконструкцию ее исторических трансформаций, вне возможности конституирования универсальной системы Э. на все времена (см. **Ницше**). (Позднее предложенный Ницше в этом контексте генеалогический метод выступит основой конституирования генеалогии как общей постмодернистской методологии анализа развивающихся систем — см. **Генеалогия, Фуко**.) Что же касается культуры постнеклассического типа, то она не только углубляет критику в адрес попыток построения универсально-нейтральной Э.: в семантико-аксиологическом пространстве постмодернизма Э. в традиционном ее понимании вообще не может быть конституирована как таковая. Тому имеется несколько причин: 1). В контексте радикального отказа постмодерна от ригористических по своей природе "метанарраций" (см. **Закат метанарраций**) культурное пространство конституирует себя как программно плюралистичное (см. **Постмодернистская чувствительность**) и ацентричное (см. **Ацентризм**), вне какой бы то ни было возможности определения аксиологических или иных приоритетов. Э. же не просто аксиологична по самой своей сути, но и доктринально-нормативна, в силу чего не может быть конституирована в условиях мозаичной организации культурного целого (см. **Номадология**), предполагающего принципиально внеоценочную рядоположенность и практическую реализацию сосуществования различных (вплоть до альтернативных и взаимоисключающих) поведенческих стратегий. 2). Современная культура может быть охарактери-

1327

зована как фундированная презумпцией идиографизма, предполагающей отказ от концептуальных систем, организованных по принципам жесткого дедуктивизма и номотетики: явление и (соответственно) факт обретают статус события (см. **Событие, Событийность**), адекватная интерпретация которого предполагает его рассмотрение в качестве единично-уникального, что означает финальный отказ от любых универсальных презумпций и аксиологических шкал (см. **Идиографизм**). — В подобной системе отсчета Э., неизменно предполагающая подведение частного поступка под общее правило и его оценку, исходя из общезначимой нормы, не может конституировать свое содержание. 3). Необходимым основанием Э. как таковой является феномен субъекта (более того, этот субъект, как отмечает К.Венн, является носителем "двойной субъективности", ибо интегрирует в себе субъекта этического рассуждения и морального субъекта как предмета этой теории), — между тем визитной карточкой для современной культуры может служить фундаментальная презумпция "смерти субъекта", предполагающая отказ от феномена Я в любых его артикуляциях (см. **"Смерть субъекта"**, **"Смерть Автора"**, **"Смерть Бога"**, **Я**). 4). Э. по своей природе атрибутивно метафизична (см. **Метафизика**): роковым вопросом для Э. стал вопрос о соотношении конкретно-исторического и общечеловеческого содержания морали, и несмотря на его очевидно проблемный статус (см. **"Скандал в философии"**) история Э. на всем своем протяжении демонстрирует настоятельные попытки конституирования системы общечеловеческих нравственных ценностей. Между тем современная культура эксплицитно осмысливает себя как фундированную парадигмой "постметафизического мышления", в пространстве которого осуществляется последовательный и радикальный отказ от таких презумпций классической метафизики, как презумпция логоцентризма (см.

Логоцентризм, Логотомия, Логомахия), презумпция имманентности смысла (см. **Метафизика отсутствия**) и т.п. (см. **Постметафизическое мышление**). 5). Все уровни системной организации Э. как теоретической дисциплины фундированы принципом бинаризма: парные категории (добро/зло, должное/сущее, добродетель/порок и т.д.), альтернативные моральные принципы (аскетизм/гедонизм, эгоизм/коллективизм, альтруизм/утилитаризм и т.д.), противоположные оценки и т.п. — вплоть до необходимой для конституирования Э. презумпции возможности бинарной оппозиции добра и зла, между тем культурная ситуация постмодерна характеризуется программным отказом от самой идеи бинарных оппозиций (см. **Бинаризм**), в силу чего в ментальном пространстве постмодерна в принципе "немыслимы дуализм или дихотомия, даже в примитивной форме добра и зла" (Делез и Гваттари). 6). Современная культура осуществляет рефлексивно осмысленный поворот к нелинейному видению реальности (см. **Неодетерминизм**). В этом контексте Фуко, например, решительно негативно оценивает историков морали, выстраивавших "линейные генезисы". Так, в концепции исторического времени Делеза (см. **Делез, Событийность, Эон**) вводится понятие "не-совозможных" миров, каждый из которых, вместе с тем, в равной мере может быть возведен к определенному состоянию, являющемуся — в системе отсчета как того, так и другого мира — его генетическим истоком. "Не-совозможные миры, несмотря на их не-совозможность, все же имеют нечто общее — нечто объективно общее, — что представляет собой двусмысленный знак генетического элемента, в отношении которого несколько миров являются решениями одной и той же проблемы" (Делез). Поворот вектора эволюции в сторону оформления того или иного "мира" объективно случаен, и в этом отношении предшествовавшие настоящему моменту (и определившие его событийную специфику) бифуркации снимают с индивида ответственность за совершенные в этот момент поступки (по Делезу, "нет больше Адама-грешника, а есть мир, где Адам согрешил"), но налагают на него ответственность за определяемое его поступками здесь и сейчас будущее. Эти выводы постмодернизма практически изоморфны формулируемым синергетикой выводами о "новых отношениях между человеком и природой и между человеком и человеком" (Пригожин, И.Стенгерс), когда человек вновь оказывается в центре мироздания и наделяется новой мерой ответственности за последнее. В целом, таким образом, Э. в современных условиях может быть конституирована лишь при условии отказа от традиционно базовых своих характеристик: так, если Й.Флетчер в качестве атрибутивного параметра этического мышления фиксирует его актуализацию в повелительном наклонении (в отличие, например, от науки, чей стиль мышления актуализирует себя в наклонении изъявительном), то, согласно позиции Д.Мак-Кенса, в сложившейся ситуации, напротив, "ей не следует быть внеконтекстуальной, предписывающей ... этикой, распространяющей вполне готовую всеобщую Истину". Если Э. интерпретирует регуляцию человеческого поведения как должную быть организованной по сугубо дедуктивному принципу, то современная философия ориентируется на радикально альтернативные стратегии: постмодернизм предлагает модель самоорганизации человеческой субъективности как автохтонного процесса — вне навязываемых ей извне регламентации и ограничений со стороны тех или иных моральных кодексов, — "речь идет об образовании себя через разного рода техники жизни, а не о подавлении при помощи запрета и закона" (Фуко). По оценке Крестовой, в настоящее время "в этике неожиданно возникает вопрос, какие ко-

1328

ды (нравы, социальные соглашения) должны быть разрушены, чтобы, пусть на время и с ясным осознанием того, что сюда привлекается, дать простор свободной игре отрицательности". С точки зрения Фуко, дедуктивно выстроенный канон, чья реализация осуществляется посредством механизма запрета, вообще не является и не может являться формообразующим по отношению к морали. Оценивая тезис о том, что "мораль целиком заключается в запретах", в качестве ошибочного, Фуко ставит "проблему этики как формы, которую следует придать своему поведению и своей жизни" (см. Хьюбрис). Соответственно постмодернизм артикулирует моральное поведение не в качестве соответствующего заданной извне норме, но в качестве продукта особой, имманентной личности и строго индивидуальной "стилизации поведения"; более того, сам "принцип стилизации поведения" не является универсально необходимым, жестко ригористичным и требуемым от всех, но имеет смысл и актуальность лишь для тех, "кто хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и завершенную форму" (Фуко). Аналогично Э.Джердайн делает акцент не на выполнении общего предписания, а на сугубо ситуативном "человеческом управлении собою" посредством абсолютно неуниверсальных механизмов. В плоскости идиографизма решается вопрос о взаимной адаптации со-участников коммуникации в трансцендентально-герменевтической концепции языка Апеля. В том же ключе артикулируют проблему отношения к Другому поздние версии постмодернизма (см. After-post-modernism). Конкретные практики поведения мыслятся в постмодернизме как продукт особого ("герменевтического") индивидуального опыта, направленного на осознание и организацию себя в качестве субъекта — своего рода "практики существования", "эстетики существования" или "техники себя", не подчиненные ни ригористическому канону, ни какому бы то ни было общему правилу, но каждый раз выстраиваемые субъектом заново — своего рода "практикование себя, целью которого является конституирование себя в качестве творца своей собственной жизни" (Фуко). Подобные "самотехники" принципиально идиографичны, ибо не имеют, по оценке Фуко, ничего общего с дедуктивным подчинением наличному ценностно-нормативному канону как эксплицитной системе предписаний и, в первую очередь, запретов: "владение собой ... принимает ... различные формы, и нет ... одной какой-то области, которая

объединила бы их". Д.Мак-Кенс постулирует в этом контексте возможность Э. лишь в смысле "открытой" или "множественной", если понимать под "множественностью", в соответствии со сформулированной Р.Бартом презумпцией, не простой количественный плюрализм, но принципиальный отказ от возможности конституирования канона, т.е. "множественность", которая, согласно Кристевой, реализуется как "взрыв".

М.А. Можейко

"ЭТИКА" (полное название: "Этика, показываемая геометрическими средствами") — трактат Спинозы (1677). Книга "Э." написана по строгой системе и состоит из определений, аксиом, постулатов, теорем и их доказательств, схолий (пояснений), короллариев (выводов), снабженных "предисловиями". Спиноза использует в "Э." логическую терминологию ("модус", "субстанция", "атрибут" и др.), осуществляя этот прием для достижения большей стройности изложения. По мысли Спинозы, всеобъемлющая концептуальная система должна быть фундирована онтологией и призвана постигнуть бытие Природы в ее беспредельном и двойном единстве: порядок и последовательность вещей, согласно базовой идеи "Э.", аналогичны порядку и последовательности понятий. Цель "Э." — помочь людям дать верное направление собственному существованию, определяемому желаниями и стремлениями к радости. Первая часть "Э." посвящена размышлениям о Боге — основе и отправной точке философского познания. Идея Бога, согласно Спинозе, есть первая и самая совершенная из идей: выражение "Бог или Природа" означало у Спинозы постулирование монизма субстанции. Исходя из этого и придерживаясь законов логики, по мысли Спинозы, можно вывести знание обо всей сущей природе. Философское же исследование этики представляет собой логическую прогрессию, входящую составной частью в учение о природе. Природа — это Все сущее, она не имеет ни начала, ни конца, а присущие ей самодостаточность и совершенство позволяют метафорически отождествить ее с традиционным понятием Бога. Бог у Спинозы — не личность, его нельзя сравнивать с конечными существами. Это Бытие, или, другими словами, Все сущее в Бытии. Атрибутов субстанции существует бесконечное множество. Этика как особая дисциплина посвящена исследованию только тех атрибутов, которые имеют отношение к человеку. Единственные познаваемые атрибуты — мышление и протяжение — составляют бытие человека. Сущность Бога же есть само его существование. Бытие не может служить основой моральных ценностей и иметь конечную цель. Это бытие есть природа в своих бесконечности, необходимости и многообразии проявлений. С точки зрения Спинозы, философская традиция и обыденное сознание еще не дошли до адекватного постижения Бытия, поскольку им мешает предрассудок о существовании конечной цели, возникший в результате воображаемого, проективного и антропоморфного представления о знании, направляемом чисто эмпирическими желаниями. Знание Бытия есть, в конечном счете, совершен-

1329

ное знание о совершенной сущности, т.е. адекватное знание о совершенстве мира. Во второй части "Э." "О природе и происхождении духа" Спинозой анализируются достоверные свойства познания. Первый его род — чувственное познание, воображение. Второй род познания — понимание, достигаемое с помощью абстрактного разума. (Познание третьего рода исследуется в пятой части "Э.": имелась в виду "интуитивная созерцательная наука", которая позволяет познать и полюбить Бога.) Познание второго рода позволяет попытаться понять человеческий дух. Существование человека является частью Всего сущего в Природе. Личность человека не субстанциальна и не дуалистична, она представляет собой временное единство души и тела, при котором не происходит их внутреннего взаимодействия. Душа есть идея, т.е. сознание тела. Теория познания, согласно Спинозе, вторична по отношению к теории тела, поскольку человек существует в природе. Человек — это, в первую очередь, обладающее сознанием тело, и лишь потом — познающий субъект. Теория познания у Спинозы — это теория о трех родах познания. Это теория об истине, понимаемой как адекватное знание (второго, а затем и третьего уровня). Адекватное знание этих двух родов не является полным: оно рефлексивно на втором уровне, а на третьем дается интуитивно, являясь своим собственным критерием. В третьей части "Э." "О происхождении и природе аффектов" Спиноза анализирует личность человека, которая фундирована Желанием. Именно этим определяется человеческая сущность, состоящая в том, чтобы упорствовать в своем бытии. Желание представляет собой усилие, нацеленное на поддержание существования индивида. Аффекты (чувства) возникают при увеличении или уменьшении этого основополагающего Желания. Когда желание существовать реализуется в большей степени, человек испытывает радость. И наоборот, когда человек узнает об уменьшении своей способности к существованию, им овладевает печаль. Основополагающее и фундаментальное Желание, Радость и Печаль являются, таким образом, тремя врожденными чувствами, которые всегда проявляются как формы Любви и Ненависти. Четвертый раздел "Э." озаглавлен "О человеческой зависимости, или о силе аффектов". По мнению Спинозы, человеческая душа от природы обладает способностью перейти от простого осознания к рефлексивному и истинному знанию самой себя. Автор начинает с определений пассивности и зависимости, а затем — свободы. (Отвергая декартовскую свободу воли, Спиноза в то же время отстаивает идею достижимости для людей истинной свободы.) После этого Спиноза дает определение добродетели. В его трактовке это

— понятие не морали, а того, что он называет этикой и философией, т.е. утверждения радости бытия и существования. Добродетель предполагает, следовательно, знание и размышление, которые позволяют человеку перейти от пассивности и зависимости к действию и свободе. Добродетель не может существовать без знания, поскольку именно знание позволяет личности с уверенностью направить свою энергию на то, что позволяет ему существовать далее. Энергия исходит от Желания, но направление Желания идет от Разума. Пятый раздел "Э." именуется "О могуществе разума, или о человеческой свободе". Спиноза начинает с констатации того, что блаженство, или счастье, — это больше чем просто радость: это высшая стадия удовлетворения самим собой и увеличения способности к существованию. В данном разделе детально описывается процесс, ведущий человека от рефлексивной деятельности по освобождению (переход от чувственного к адекватному знанию) к радости, которую доставляет полная самореализация. Человек таким образом полностью овладевает самим собой в своих отношениях с Бытием. Каждый человек обязан стать свободным, мудрым и радостным и иметь мужество проделать этот путь к совершенству: это — своего рода познание самого себя и собственных усилий упорствовать в своем бытии и познании Всего сущего. В конце этого пути — свобода, избавленная от эмпирических колебаний и реализующаяся в слиянии с человечеством и миром в единое целое. Спиноза отказался от построения своей морали на основе теологии. Он не согласен с мыслью, что в основе морали должен лежать страх перед наказанием — внешним или внутренним. По мнению философа, представление о Боге как о некоем судье, монархе или отце является ложным, поскольку предполагает у Бога человеческий образ. Спиноза стремился создать систему, способную обосновать амбиции неограниченного рационализма. По мнению ряда критиков, ни одна философская система, как правило, не может предложить путь постижения истины, не отведя какое-то место непознаваемому и таинственному. Спиноза же исключил из своей системы и то, и другое, пытаясь научить людей мыслить, как мыслит Бог. Хайдеггер, переосмысливший четыре столетия спустя современную ему метафизику как целое, тем не менее, признавал, что система Спинозы является одной из самых великих философских систем в истории.

А.А. Грицанов

Ю

ЮМ (Hume) Дэвид (1711—1776) — британский дипломат, историк, философ, публицист эпохи Просвещения.

ЮМ (Hume) Дэвид (1711—1776) — британский дипломат, историк, философ, публицист эпохи Просвещения. Сформулировал главные принципы новоевропейского агностицизма. Один из предтеч позитивизма. Основные философские сочинения: "Трактат о человеческой природе, или Попытка применить на опыте метод рассуждения к моральным предметам" (1739—1740), "Опыты" ("Эссе", 1741), "Исследование о человеческом познании" (1748), "Исследование о принципах морали" (1752), "Диалоги о естественной религии" (опубликованы в 1779) и др. В центре философских размышлений Ю. находилась проблема человека. Полагая, что "все науки в большей или меньшей степени имеют отношение к человеческой природе", Ю. считал особо значимой разработку философской концепции человека. В качестве же первооснования последней, по Ю., призвана выступить теория познания. Человек, согласно Ю., — существо разумное, общественное, деятельное, а также в силу разнообразных потребностей склонное к "различным делам и занятиям" вкупе с увлечением наукой. Крайности в философских трактовках человека Ю. осуждал, ибо, по его мнению, "смешанный образ жизни" людей не дает этому достаточных посылок. Ю. стремился преодолеть как традиционно резкое (в духе рационализма) противопоставление опыта и разума, который якобы извне и *post factum* коррелирует материал, предоставляемый органами чувств, так и крайний эмпиризм идеи бездуховного, эмоционально-непредрасположенного субъекта, пользующегося исключительно односторонне-чувственным самодостаточным опытом. Ю. не считал необходимым увязывать построение теории познания с исследованием проблемы способов возникновения ощущений людей, считая этот вопрос уделом "анатомов и естественников". Исходным пунктом собственной модели теории познания Ю. избрал понятие "впечатление". "Впечатления" у Ю. — готовые, имеющиеся в душе, "все наши более живые восприятия, когда мы слышим, видим, осязаем, любим, ненавидим, желаем, хотим". "Для "впечатлений", — утверждал Ю., — "не существует отдельного имени ни в английском, ни в каком-либо другом... языке". Ю. развел "впечатления рефлексии" и "впечатления ощущения". Последние он элиминировал из своей теоретико-познавательной схемы: "Ум никогда не имеет перед собой никаких вещей, кроме восприятий, и они никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно соотношения между восприятиями и объектами". Согласно Ю., мышление людей в состоянии лишь связывать, переставлять, увеличивать или уменьшать материал, доставляемый чувствами и опытом: ум снимает "копию" с первоначального впечатления и образует "идею" — "менее живое восприятие". Идеи сохраняются также и в случаях исчезновения породивших их восприятий. Идеи способны формировать последующие идеи и т.д. Опыт у Ю. оказывается сложной чувственно-рациональной структурой. (Вопрос о реальном существовании материальных объектов, источников наших впечатлений как теоретическую проблему Ю. не решал, хотя и не сомневался в их существовании в контексте обыденной практики.) Так могут возникать любые идеи: рассудок человека, например, формулирует идею Бога, ставя человеческие качества мудрости и доброты вне всяких границ. Связывание идей возможно лишь как результат деятельности мышления и не зависит от наличия объективного аналога итога такого связывания. Причинно-следственные же связи между фактами открываются лишь посредством опыта. Основанием познания

причинности выступает воспроизводящийся опыт того же рода, как и обособившаяся привычка мыслить, существующая как закон причинности, неотъемлемо связанный с неким "инстинктом причинности". По Ю., в основании соединения идей лежит мягкая, связующая, ассоциирующая сила (начало, качество): "каждый единичный объект, принадлежащий к какому-нибудь виду, постоянно бывает связан с некоторым единичным объектом, принадлежащим к другому виду", и "появление всякого нового единичного объекта того или другого вида, естественно, переносит мысль к его обычному спутнику". Ю. первым по-настоящему серьезно исследовал "причинность" как явление и понятие. По Ю., на основании только лишь примеров мы никогда не бываем в состоянии открыть необходимую

1331

связь между явлениями природы... То, что принято называть "причиной", — это не более чем присущая душе человека привычка наблюдать одно явление после другого и заключать из этого, что явление более позднее во времени зависит происхождением от более раннего. Осознание реального характера причинных связей Ю. именовал верой: "Разум никогда не может убедить нас в том, что существование одного объекта всегда заключает в себе существование другого; поэтому, когда мы переходим от впечатления одного объекта к идее другого или к вере в этот другой, то побуждает нас к этому не разум, а привычка, или принцип ассоциации". Согласно Ю., причинность выживает как принцип лишь в границах тех дисциплин, которые удастся трансформировать в отрасль психологии (религиоведение, гражданская история и этика), ибо "все мнения и понятия о вещах, к которым мы привыкли с детства, пускают корни так глубоко, что весь наш разум и опыт не в силах искоренить их, причем влияние этой привычки не только приближается к влиянию постоянной и нераздельной связи причин и действий, но и во многих случаях превосходит его", при этом "...более половины мнений, преобладающих среди людей, обязаны своим происхождением воспитанию...". Высшая цель человеческого познания — интегрирование эмпирически установленных причин естественных явлений и подчинение многообразия особых следствий ограниченной совокупности общих конечных причин. Закон причинности приложим лишь к сфере опыта: переход от эмпирии к трансцендентному недопустим. Проблема существования сложной объективной структуры индивидуального опыта, которую сформулировал Ю., результировалась впоследствии в сопряженной концепции Канта. Рассуждения и выводы Ю. по этому вопросу стали теми достижениями философии, которые содействовали ее дальнейшей эволюции и генезису ее новых направлений. Человек у Ю. социален по своей собственной природе и постепенно эволюционирует, адаптируя разнообразные общественные добродетели. Выгода социального устройства жизни людей связана с сопутствующим процессом роста "силы, умения и безопасности". Частная собственность и справедливость, отнюдь не предполагающие социального равенства, — основы процветания общества в понимании Ю.: "Историки и здравый смысл могут просветить нас относительно того, что, какими бы благовидными ни казались идеи полного равенства, реально в сущности они неосуществимы. И если бы это было не так, то это было бы чрезвычайно пагубно для человеческого общества. Сделайте когда-либо имущество равным, и люди, будучи различными по мастерству, прилежанию и трудолюбию, немедленно разрушат это равенство. А если вы воспрепятствуете этим добродетелям, вы доведете общество до величайшей бедности и, вместо того, чтобы предупредить нужду и нищету, сделаете ее неизбежной для всего общества в целом". Религиозные постулаты, возникающие как результат психологической потребности чувства, не могут, по Ю., быть постигнуты, в них можно лишь верить: опыт принципиально невозможен относительно универсума, в качестве первопричины которого примысливается Бог, а, следовательно, связь первопричины и мира не допускают каких-либо содержательных и осмысленных реконструкций. Критика вслед за Беркли "духовной субстанции" переросла у Ю. в отрицание традиционной религии, противопоставление ей "естественной религии" и жесткую полемику с официальной церковью. Ю. придумал и ввел в научный оборот понятие "философская интоксикация", значимое в психотерапевтической диагностике.

А. А. Грицанов

ЮНГ (Jung) Карл Густав (1875—1961) — швейцарский психоаналитик, психиатр, философ культуры. Основатель аналитической психологии.

ЮНГ (Jung) Карл Густав (1875—1961) — швейцарский психоаналитик, психиатр, философ культуры. Основатель аналитической психологии. Доктор наук (1902, тема исследования — "О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов"), профессор университетов в Цюрихе (1933—1941) и Базеле (1942). В 1911—1914 — Президент Международного психоаналитического общества. Основные сочинения: "О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов" (1902), "О психологии. Dementia praecox" (1907), "Трансцендентная функция" (1916), "Об энергетике души" (1928), "Проблемы души в наше время" (1931), "Действительность души" (1934), "Психология и религия" (1940), "О психологии бессознательного" (1943), "Психология и алхимия" (1944), "Психология и воспитание" (1946), "Символика духа" (1948), "Символы трансформации" (1952), "Ответ Иову" (1952), "О корнях сознания" (1954), "Современный миф" (1958), "Подход к бессознательному" (1961) и др. На ранних стадиях философского творчества ("О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов") Ю. ориентировался на концептуальный синтез учения Э.Гартмана о бессознательной воле с теорией Жана о диссоциации личности. Являясь в 1907—1912 одним из ближайших сотрудников Фрейда, Ю. впоследствии осуществил кардинальный пересмотр ряда положений ортодоксального психоанализа, что и обусловило разрыв между Ю. и Фрейдом в 1913. Сохранив фрейдистскую ориентацию на признание психики в качестве энергетической системы, подпитываемой потенциалом соматических влечений, а также принимая версию о биполярности последних, обуславливающую наличие амбивалентных психических структур, Ю. постулировал модель психики как закрытой (а не открытой) сферы, фундированной реализацией

принципа компенсации, количество энергии в которой — постоянно. Ю. отверг мысль Фрейда об инфантильной этиологии параметров характера и сопряженных неврозов, полагая психоанализ игровой комбинацией проекций, ориентированных в детство, а отнюдь не актуализацией прошлого опыта. "Классическую" символистику сновидений, трактуемых Фрейдом как преходящие и случайные об-

1332

разы основополагающей реальности, требующие рационального осмысления, Ю. заменил положением о том, что сновидения — непосредственное изоморфное продолжение области бессознательного, а не его "мимикрия". В книге "Метаморфоза и символы либидо" (1912) отверг сексуальную интерпретацию либидо Фрейдом, провозгласив трактовку либидо как психической энергии (созвучно идее "жизненного порыва" Бергсона), выдвинул концепцию, согласно которой индивидуальное бессознательное Фрейда — всего лишь часть гораздо более обширного "коллективного бессознательного" (общей памяти всего человеческого рода, хранящейся в тайниках человеческой души), а также сформулировал идею архетипов — общечеловеческих первообразов — содержания коллективного бессознательного. Согласно версии Ю., "...у этих содержаний есть одна удивительная способность — их мифологический характер. Они как бы принадлежат строю души, свойственному не какой-то отдельной личности, а человечеству вообще. Впервые столкнувшись с подобными содержаниями, я задумался о том, не могут ли они быть унаследованными, и предположил, что их можно объяснить расовой наследственностью. Для того чтобы во всем этом разобраться, я отправился в Соединенные Штаты, где, изучая сны чистокровных негров, имел возможность убедиться в том, что эти образы не имеют никакого отношения к так называемой расовой или кровной наследственности, равно как и не являются продуктами личного опыта индивида. Они принадлежат человечеству в целом, поэтому имеют коллективную природу. Воспользовавшись выражением Святого Августина, я назвал эти коллективные проформы архетипами. "Архетип" означает *type* (отпечаток), определенное образование архаического характера, содержащее, как по форме, так и по смыслу, мифологические мотивы. В чистом виде последние присутствуют в сказках, мифах, легендах, фольклоре". (На разных этапах творчества Ю. трактовал архетипы по-разному: то в рамках представлений оккультизма, гностицизма и сочинений "отцов церкви"; то в качестве некоего коррелята инстинктов; то как "результат спонтанного порождения образов инвариантными для всех времен и народов нейродинамическими структурами мозга"; то в русле гипотезы о роли рецессивных генов.) По Ю., коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным. Этот слой психики непосредственно связан с инстинктами, т.е. наследуемыми факторами. Динамика архетипов (например, образов героя, демона, матери-земли и т.п.), согласно Ю., лежит в основе мифов, символики художественного творчества, сновидений. Ю. допускал существование не только "коллективного", но также "группового" и даже "расового" бессознательного: эта идея пользовалась некоторой популярностью у идеологов германского фашизма, хотя в 1940-х учение Ю. было в "третьем Рейхе" запрещено. В качестве основной задачи психотерапии Ю. полагал овладение "искусством жизни", сводящимся к мистически-окрашенному восстановлению нарушенных связей между различными уровнями и системами психики (интеграция содержаний коллективного бессознательного, по Ю., — цель процесса становления личности). Бытие психического Ю. реконструировал как динамическое единство ряда разнокачественных систем: Я (Эго), Маска (Persona), Тень (Ombra, Schatten), образ души (Anima) — связка между Я и бессознательным, лично-бессознательное с его комплексами, коллективное бессознательное с его архетипами. Их делает цельными Самость (das Selbst), интеграция которой с Эго есть предельная цель совершенствования личности (индивидуации). "Социальной кожей" Я — Ю. полагал его "Маску", способную подчинить Я себе и принудить его к нарастающей деградации. (Ср. репрессивность *das Man* у Хайдеггера.) "Тень" у Ю. — темная компонента личности ("ветхий человек"): "Тень", в отличие от "Оно" у Фрейда не безлична, а являет собой мое персонифицированное зло — основу Я — могущую и должную быть "раскрытой" и тем самым элиминированной. В нижнем архитектурном пределе структуры психики Ю. помещает ипостась "зверочеловека" (Tiermensch) — область господства подлинно животных инстинктов. Ю. разработал типологию характеров ("Психологические типы" — 1921), в основе которой располагается выделение доминирующей психической функции (мышление, ощущение, интуиция, чувство) и преобладающей направленности на внешний и внутренний мир (экстравертивный и интравертивный типы). Исследовал обширный круг разнообразных проблем: мифы, обряды, ритуалы, символику, сновидения, фольклор, религии, астрологию, алхимию, психические расстройства, культуру и др. Так, осуществив комментарий к тибетской "Книге мертвых", Ю. утверждал, что поскольку "восточная мудрость" не знала принципа причинности, постольку она не создала науку. Вместо этого ею был глубоко постигнут мгновенный медитативный индивидуальный опыт, который, по мысли Ю., должен быть положен в основу идеи "акаузальной синхронной связи", синтезирующей в едином мгновении внутренние и внешние события и посредством которой могут быть объяснены механизмы предсказаний и действий оракулов, астрологов и парапсихологов. Биология и психология интерпретировались Ю. в духе "философии жизни" Ницше и Шопенгауэра, видевших и в культуре, и в разуме проявление таинственных жизненных сил. Принадлежа к протестантской церкви, Ю. считал ее косвенным источником психологического кризиса западной цивилизации в 19—20 вв., завершившегося невиданным распространением атеизма. Остерегаясь этих тенденций, Ю., тем не менее полагал, что они являют собой новую эпоху в эволюции культуры Запада. По Ю., любой бог — только лишь символ Бога, обитающего внутри нас, в коллективном бессознательном, — следовательно, если мы

1333

перестаем верить в этот символ, мы сталкиваемся с Богом лицом к лицу. У людей появляется шанс

постигнуть Бога как один из феноменов собственного внутреннего мира. Значительное внимание уделял разработке оригинальной концепции личности (вопросам ее становления, структуры и самореализации), которую частично изложил в работах "Отношения между Я и бессознательным" (1928), "Неоткрытое Я" (1957) и др. В качестве основного содержания психической жизни человека принимал стремление личности к полному воплощению своих возможностей и потенций. Наше "Я", по Ю., не является подлинным центром психики, его считает таковым лишь современный человек, сознание которого оторвано от бессознательного. Необходима "амплификация" — расширение сознания, постигающего свои глубинные основания. Эти психические процессы, ведущие также и к исчезновению невротических симптомов, Ю. обозначил понятием "индивидуация". Подчеркивая мощь и опасность архаического наследия человечества, таящегося в структурах коллективного бессознательного, Ю. отмечал, что психологически люди все еще пребывают на стадии детства. У них пока нет необходимого опыта развития и биопсихической фиксации феноменов культуры. Полагая, что основой культуры выступает прогресс символа-образования, Ю. истолковывал развитие культуры и человека как болезненный процесс подавления инстинктивной природы людей. Трагический разрыв между природой и культурой породил, по Ю., универсальный человеческий невроз, который значительно осложняется по мере прогресса культуры и деградации окружающей среды. Индустриальная революция, по мнению Ю., еще более отдалила человека от его бессознательного и природы. Это повлекло за собой усиление коллективных иррациональных сил, психическую инфляцию, обезличивание и атомизацию людей, появление массового человека с его труднопреодолимым стремлением к катастрофе. Вследствие этого, по Ю., нарастает опасность возникновения различных массовых психозов и господства тоталитаризма. Средствами для обуздания неискоренимой агрессивности людей и их неизбежного влечения к власти Ю. считал демократию как форму организации общественной жизни и гуманистическое изменение жизненных ориентации индивидов. В качестве организованного психоаналитического движения юнгианство оформилось вскоре после Второй войны: в 1948 в Цюрихе был образован Институт Ю., а в 1958 — Международное общество аналитической психологии.

А.А. Грицанов

ЮСТИН философ (Ю.—мученик) (Iustin) (умер около 165) —

раннехристианский богослов и философ, представитель ранней патристики

ЮСТИН философ (Ю.—мученик) (Iustin) (умер около 165) — раннехристианский богослов и философ, представитель ранней патристики (см. **Патристика**). Основные сочинения: "Против всех ересей", "Лирник", "Первая и вторая апологии", "Разговор с Трифоном-иудеем", а также "Против Маркиона" (сохранилось во фрагментах), "К эллинам", "Обличение", "О божественном единодержавии" (не сохранились). Родился в Сихеме, в семье греческого колониста, принадлежащей к состоятельной провинциальной аристократии, что позволило ему получить хорошее образование. В поисках истины и смысла жизни приступает к занятиям философией, последовательно примыкая к стоикам, перипатетикам, пифагорейцам и неоплатоникам. Поворотным событием в духовной эволюции Ю., чьи воззрения были фундированы презумпцией "разум властвует над всем", стала встреча со старцем, высказавшем мысль о том, что подлинным "любителем мудрости" является "любитель деланья", т.е. постигший заветы Писания и сделавший их руководством к действию (традиционная оппозиция эллинской и христианской мудрости), — "любитель же слов" есть не философ, а "филолог", "софист". Разговор со старцем способствует обращению Ю. в христианство. После крещения не только не оставляет свои занятия любомудрием, но, используя приобретенные навыки, пишет множество работ, основанных на идее тождества истинной философии и христианства ("Христос-Логос и Истина-Логос суть тождественны"). Ю. открывает в Риме первую христиано-философскую школу, где его среди прочих слушал Тациан, потом назвавший своего учителя "достойным всякого изумления". Ю. своими трудами внес большой вклад в развитие апофатического богословия, четко сформулировал ряд догматических положений учения Церкви. Принимал участие в различных диспутах (исторически зафиксированы победы Ю. над киником Кресцентом и др.). Придерживался того направления патристики, которое пыталось реализовать синтез христианских ценностей с античными идеалами рациональности: по оценке Евсевия, работа Ю. "О божественном единодержавии" составлена "не только по нашим Писаниям, но и по эллинистским книгам". По клеветническому доносу проигравшего в диспуте оппонента Ю. и шесть учеников его были схвачены римским префектом и обезглавлены. Знаменитая проповедь Ю. в суде об ипостасной Истине-Христе и его смерть за мудрость доказали, что он был не "филологом", а философом — в самом возвышенном смысле этого слова. Ю. почитаем Православной (день памяти 14 июня) и Католической (день памяти 13 апреля) церквями как "небесный покровитель рода философов" и всех ищущих истину.

о. Сергей Лепин

Я

Я — фундаментальная категория философских концепций личности, выражающая

рефлексивно осознанную самоидентичность индивида

Я — фундаментальная категория философских концепций личности, выражающая рефлексивно осознанную самоидентичность индивида. Становление Я в онтогенетическом плане понимается в философии как социализация, в филогенетическом — совпадает с антропосоциогенезом. И если для архаических культур характерна неразвитость Я как социокультурного феномена (наиболее яркое проявление которой — неконституированность в соответствующем языке местоимения первого лица единственного числа: наличие нескольких неэквивалентных контекстно употребляемых терминов или его отсутствие вообще, как в древнекитайском языке *вэньянь*, носители которого обозначали себя именем конкретного социального статуса или выполняемой ситуативной роли), то в зрелых культурах феномен Я эксплицитно артикулируется и обретает приоритетный статус (англ. "I", пишущееся с большой буквы). Важнейшими вехами становления идеи и феномена Я явились в европейской культурной традиции космокритериальная трактовка человека в античной культуре ("человек есть мера всех вещей" по Протагору), остро персоналистическая артикуляция индивида в христианстве, антропоцентризм культуры Ренессанса, антиавторитаризм идеологии Реформации, личностный пафос романтизма, гуманизм новоевропейского Просвещения, оформление индивидуализма в рамках индустриальной модернизации. Однако центральным моментом в этом процессе выступает характерный для Европы христианский теизм с его напряженной артикуляцией личностного и индивидуального начала (индивидуальная душа как "образ и подобие" остро персонифицированного Бога, открытого для субъект-субъектного диалога). Экспликация эволюции содержания категории "Я" фактически была бы изоморфна реконструкции историко-философской традиции в целом. В качестве основных масштабных векторов этого процесса могут быть обозначены экзистенциально-персоналистское и объективистски-социаль-

ное направления трактовки Я, в контексте оппозиции которых разворачивается классическая традиция интерпретации данной категории. Экзистенциально-персоналистское направление фокусирует внимание на внутреннем и, в первую очередь, духовном мире индивида: от древнеиндийского Атмана (санскр. "я-сам") до неклассических концепций Я в неопрейдизме (концепция "индивидуальной психологии" А.Адлера), экзистенциализме ("фундаментальный проект" индивидуального существования в философии Сартра), персонализме (личность как высшая ценность бытия "между Богом и миром") и др., что задает интроспекцию как основной метод изучения Я (Дильтей). Интегральной характеристикой концепций этого рода является рассмотрение Я как самодостаточного, трансцендентного по сути по отношению к другим Я и монологизирующего. Объективистски-социальное направление, напротив, ориентировано на трактовку Я в качестве элемента объективно сложившейся социальной системы: от наивного социального реализма античности до социологизма, мыслящего Я в качестве комбинации объективных социальных параметров ("зеркальное Я" у И.Кули и в интеракционизме Дж.Г.Мид, "личность как совокупность общественных отношений" у Маркса) или соответствующих тому или иному социальному статусу ролей (в социометрии Дж.Морено), что задает методологию дедуктивного и однозначного выведения индивидуального поступка из общих социальных условий (объяснение "социального социальным" у Э.Дюркгейма). Я мыслится в рамках этого направления как включенное в социальную структуру и взаимодействия внутри нее и, следовательно, диалогизирующее, однако, диалог в данном случае оказывается подмененным объективным функционально-формальным взаимодействием (интеракцией), конституируясь вне исконно-глубинной индивидуально-духовной сущности индивида. Противостояние этих подходов органично снимается в философии постмодерна, синтетически

1335

соединившей означенные антропологические парадигмы. (К транзитивным моделям Я, конституирующимся на стыке классической дуальности и неклассического синтетизма, относится теория социального сравнения и самовыражения Я.Д.Бема.) В рамках современной философии оформляется "философия диалога", исходящая из того, что ни объективизм, ни субъективизм не оказались способны исчерпывающе корректно осмыслить фундаментальные основания "личностного бытия", и стремящаяся отыскать эти основания в "феномене общения" (Левинас). В рамках хайдеггеровской аналитики "Вот-бытия" бытие Я как "бытие-в-мире" является принципиально коммуникативным по своей сути: "бытие-с" (со-бытие с Другим). В заданном контексте фигура Другого оказывается конституирующе значимой. Сам способ бытия индивида артикулируется Сартром как "быть видимым Другими" (ср. "Бытие и время" Хайдеггера и "Время и Другой" Левинаса). В целом Я не есть онтологическая (субстанциальная) данность, но конституируется лишь в качестве "отношения с Ты" (Бубер). По формулировке Сартра, "мне нужен другой, чтобы целостно постигнуть все структуры своего бытия", т.е. индивидуальное бытие как бытие Я "в своем бытии содержит бытие другого", и в этом отношении "бытие-с-Пьером" или "бытие-с-Анной" является, по Сартру, "конститутивной структурой моего конкретного бытия", и при этом "мое бытие-для-другого, т.е. мое Я-объект не есть образ, отрезанный от меня и произрастающий в чужом сознании: это вполне реальное бытие, мое бытие как условие моей самости перед лицом другого и самости другого перед лицом меня". Именно "опыт Ты" как последовательное восхождение к открытости общения вплоть до признания Другого равным участником диалога и как основа "открытости и свободного перетекания Я в Ты" (Гадамер) является основополагающим для становления подлинного Я. Таким образом, "кто-нибудь, говорящий "Я",

направляется к другому человеку" (Левинас). В этом контексте важно, что коммуникация несводима к информационному обмену, — она может и должна быть истолкована как экзистенциально значимая, ибо "является одновременно процессом достижения согласия" (Апель), а "духовная реальность языка есть реальность духа, которая объединяет "Я и Ты" (Гадамер). И если для философской классики типична характеристика индивидуального сознания через его интенциональность как направленность на объект, то для философии второй половины 20 в. центральной становится его характеристика через стремление к другому как фундаментальное "Метафизическое Желание" (Левинас), воплощенное даже в векторности речевой практики ("говорить — это значит говорить кому-нибудь" у Гадамера) и внутренней структуре языка (Левинас о "звательном падеже" как репрезентации "Метафизического Желания"). Именно "опыт Ты" задает возможность выхода индивидуальности за пределы собственного существования (трансценденция за пределы экзистенции), организует процесс интериоризации феномена "мы" и формирования на этой основе как "личности и человечности" ("иначе, чем быть"), так и рефлексивного "распознавания Самости" (Левинас). Рефлексия как основа и исток самотождественности личности (ее самость) "происходит из интериорного измерения": "в бытии того же самого, — в бытии себя самого, в отождествлении интериорного мира" (Левинас). И на самом дне Другого — как финал и результат коммуникации — субъект обретает самого себя, "игра речей и ответов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой" (Гадамер), — коммуникация конституируется как рефлексивная: "двойником... является моя самость, которая покидает меня как удвоение другого" (Делез). Но и сам Другой конституируется в этом контексте как собственное бессознательное, понятое как "голос Другого" (Лакан), артикулирующийся "через конституирование самим Я" (Делез). Многократное зеркальное удвоение этой обоюдности задает ситуацию тотального квазидialogа, в котором находят свое разрешение и говорение бытия (как бытия Других) устами Я, и взаиморезонирующее конституирование параллельных Я, каждое из которых возможно лишь как оборотная сторона возможности быть Другим для другого Я. Таким образом, атрибутивной и фундаментально конституирующей характеристикой Я выступает его самовыстраивание в контексте оппозиционного отношения с не-Я: объектом (природным "оно") или объективированной социальной средой в классической философии, зиждящейся на рефлексивном осмыслении субъект-объектной процедуры, и бытием Другого в постмодернизме, несущей семантической структурой которого выступает процедура субъект-субъектного отношения.

М.А. Можейко

ЯЗЫК — сложная развивающаяся семиотическая система, являющаяся специфическим и универсальным средством объективации содержания как индивидуального сознания, так и культурной традиции,

ЯЗЫК — сложная развивающаяся семиотическая система, являющаяся специфическим и универсальным средством объективации содержания как индивидуального сознания, так и культурной традиции, обеспечивая возможность его intersубъективности, процессуального разворачивания в пространственно-временных формах и рефлексивного осмысления. Я. выполняет в системе общества такие функции, как: 1) экспрессивная; 2) сигнификативная; 3) когнитивная; 4) информационно-трансляционная; 5) коммуникативная. Аналитизм Я. (дискретность смысла его единиц и

1336

возможность их комбинаторики по определенным правилам) обеспечивает возможность формирования текстов как сложных знаков с развитой системой модальности, что задает Я. как знаковой системе свойство универсальности в выражении как процессуальности человеческого сознания и его состояний, так и целостной системы представлений о мире в качестве результата познания. В качестве многоаспектного феномена Я. выступает предметом изучения различных теоретических дисциплин: лингвистики, логики, семиотики, психологии (психоллингвистики), социологии (социоллингвистики), культурологии и др. В своей универсальной постановке проблема Я. является исконным предметом философского анализа. Ядром философской проблематики в данной сфере выступают: 1) в рамках традиционной и классической философии Я. — проблема возможности и меры предоставленности бытия в Я., проблема онтологического статуса языковых значений ("слова" и "вещи"), проблема соотношения Я. и мышления, проблема функционирования Я. в социокультурном контексте и др.; 2) в рамках неклассической философии Я. — проблема языкового формализма и его интерпретации, проблема языковой структуры, проблема соотношения естественных и искусственных Я., статус Я. в онтологии человеческого существования и др.; 3) а в рамках современной (постмодернистской) философии Я. — проблема текста и интертекстуальности, проблема нарративной языковой референции, проблема означивания языковых игр и др. В соответствии с этим классический, неклассический и современный периоды в развитии философии Я. могут быть условно обозначены как имеющие своим предметом соответственно языковую семантику, языковую синтактику и языковую прагматику. Традиционная парадигма в философии Я. Ранние варианты философии Я. представлены так называемой философией имени, центральным предметом которой выступает феномен номинации и "имя" как синкретичный комплекс, заданный нерасчлененностью в архаичной культуре понятия и выражающего его слова. И если древнегреческая традиция в контексте своей общепантеистической ориентации

интерпретировала предложение как архитектурно складывающееся из имен (например, феномен дискретности речи в концепции Аристотеля), то древнеиндийская традиция осмысления Я., напротив, трактовала имя как конституированное в результате деструкции предложения как исходной единицы Я. в процедуре рефлексивного грамматического анализа. Тем самым в рамках традиционной культуры обозначаются контуры определяющего классическую концепцию Я. противостояния семантического и синтаксического ее векторов (так называемые "философия имени" и "философия предиката"). Узловой проблемой "философии имени" выступает проблема соотношения имени и соответствующего ему предмета как фрагмента действительности или иначе — проблема "установления имен" (др.-инд. *namadheys*, греч. *onomatophetike*). Традиционные концепции имени дифференцируются в соответствии с критериальной матрицей, задаваемой базовой для традиционной философии языка дихотомической оппозицией двух альтернативных подходов к трактовке языковой проблематики: онтологического и конвенционального. Первый подход базируется на презумпции онтологической заданности соответствия имени и означаемого им предмета: "образовать имена (вещей) не может всякий, кому вздумается, но (лишь тот), кто видит ум и естество сущего. Итак, имена — по природе" (Прокл о позиции Пифагора). То обстоятельство, что имена даны предметам по природе (*phusei*), означает возможность правильного или неправильного наименования и задает необходимость постижения истинного значения (*etimon*) имени (отсюда — исходно — "этимология"), обеспечивающего постижения сущности предмета (позиция стоиков). В противоположность этому конвенциональный подход к имени понимает наименование как осуществленное не в соответствии с глубинными автохтонными качествами предмета, но "по установлению, договору" (*vesei*). В рамках такого подхода имя принципиально не субстанциально, не атрибутивно и не имманентно предмету: "по одному комку глины узнается все сделанное из глины, (ибо) видоизменение — лишь имя, основанное на словах; действительное же — глина" (Упанишады). Такая парадигма истолкования имени не позволяет проникнуть в сущность предмета посредством постижения его "правильного имени", ибо "имена обусловлены сознанием" (ранний буддизм), что в целом снимает проблему правильности имен как таковую, ибо "имена по случаю, а не по природе" (Демокрит). Общим для обеих позиций является понимание наименования как освоения и совпадение образа номатета "демиурга имен" с космостроителем. При всей своей наивности альтернатива двух названных подходов к природе имени практически закладывает исходную основу конституированной в рамках современной философии Я. фактически изоморфной альтернативы герменевтической трактовки текста как предполагающего понимание в качестве реконструкции его имманентного смысла и его постструктуралистской интерпретации как децентрированного, конструируемого в акте воспроизведения, допускающего принципиальный плюрализм трактовки и предполагающего деконструкцию как процедуру, в рамках которой понять текст — значит сделать его осмысленным и семантически значимым. В античной

1337

философии языка оформляется также интенция синтеза названных позиций: наряду с фигурой номатета в философии Платона присутствует модель структурно-семантического соответствия имени и предмета — в когерентном режиме — с одной стороны, и эйдоса-образа — с другой. В рамках средневековой философии проблема имени артикулируется в контексте спора об универсалиях, что задает соответственную дифференциацию версий ее интерпретации в рамках таких схоластических направлений, как номинализм ("термин, произнесенный или написанный, означает нечто лишь по установлению — *ex institutio*" — Уильям Оккам) и реализм ("познаем не по сущностям, а по именам" — Василий Великий). Однако, при кажущейся изоморфности данной оппозиции античной оппозиции онтологизма и конвенционализма, средневековое понимание имени гораздо сложнее и глубже, ибо включает в себя идею фундаментального символизма, задающего понимание имени как конвенции в контексте библейской традиции ("и нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым" — Быт., 2, 20), однако конвенции, причастной не явным образом к сущности означаемой вещи (в русле тотального семиотизма средневекового христианства). Такая установка задает импульс развитию разветвленной и сложной логико-философской традиции в рамках схоластики: введение терминов "абстрактное" и "конкретное понятие" Иоанном Дунсом Скотом; развитие категориального аппарата логики (см. Схоластика). В новоевропейской традиции философия Я. смыкается с методологией, эволюционирующей в контексте гносеологии (по оценке Локка, вне языковой аналитики "невозможно сколько-нибудь ясно или последовательно рассуждать о познании"). В контексте эмпирико-сенсуалистичной парадигмы имя рассматривается как результат рационального конструирования на базе данных чувственного опыта ("имя есть слово, произвольно выбранное нами в качестве метки" у Гоббса), что может быть оценено как историческое доминирование конвенциональной концепции наименования "по установлению" над концепцией номатетики "по природе". Такой подход имеет своим следствием и оформление в философии Я. ориентации на анализ последнего с позиций логико-математического формализма ("Я. можно назвать одним из видов алгебры, или, наоборот, алгебра есть не что иное, как Я." — Д. Гартли) и установки на критику своего рода вербального фетишизма: коль скоро слова обозначают не объекты, но идеи (десигнаты), то отождествление слов с предметами (денотатами) ведет к ошибкам в познании. Резонирующее взаимодействие этих двух тенденций задает интенцию на создание специального Я. науки, достаточно формализованного и удовлетворяющего требованию десигнативной определенности (концептуальный эскиз такого Я. у

Кондорсе, "всеобщая и рациональная грамматика" Пор-Рояля, "алгебра универсальной рациональной семантики" Лейбница), что в далекой перспективе послужило одним из исходных импульсов позитивистской программы очищения языка науки от метафизических суждений. На базе традиционной философской аналитики Я. вырастает как классическая парадигма философии Я., так и теоретическая лингвистика, равно основанные на презумпции истолкования Я. как внеположенной объективной реальности, открытой для когнитивного проникновения в рамках субъект-объектной процедуры. Исходной формой этого объективизма выступает лингвистический натурализм. В контексте сравнительно-исторического языкознания оформляется подход к Я. как к организму, проходящему в своем развитии стадии "становления" и "истории развития" и стадии "распада языковых форм", вызванную деформацией Я. со стороны духа (А.Шлейхер); формируется генеалогическая классификация языков (Э.Бенвенист). Младограмматической лингвистической школой (Г.Остров, К.Бругман, Б.Дельбрюк, Г.Пауль и др.) принцип историзма ("принцип истории Я." у Пауля) был рассмотрен как основа теоретического языкознания, ориентированного на исследование языкового формализма. В качестве альтернативы лингвистическая школа "слова и вещи" культивирует фокусировку внимания не на фонетическо-формальном, а на семантико-этимологическом аспекте языковой эволюции, понимаемой как "история слововещей" (Х.Шухардт). Окончательное оформление классической парадигмы в истории языкознания было осуществлено в связи с появлением концепции Соссюра, опубликованной после его смерти учениками (Ш.Балли и А.Сеше) на основании студенческих конспектов. Соссюром осуществлен системный подход к феномену Я.: "Я. представляет собой целостность сам по себе". А поскольку Я. "является системой", постольку любое изменение в ней, подобно ходу в шахматной партии, касаясь исходно одного элемента Я. (фигуры), на самом деле в результате своей реализации приводит к изменению "значимостей всех фигур" и "может коренным образом изменить течение всей партии". Однако для оценки, понимания и анализа наличного состояния системы Я., по Соссюру, знание ее генезиса является избыточным: "зритель, следивший за всей партией с самого начала, не имеет ни малейшего преимущества перед тем, кто пришел взглянуть на положение партии в критический момент", в силу чего, хотя "вне категории времени языковая реальность не полна, и никакие заключения относительно нее невозможны", тем не менее "единственный реальный объект

1338

лингвистики — это нормальная и регулярная жизнь уже сложившегося Я.". В этой связи Соссюр дистанцирует "внутреннюю лингвистику" или собственно лингвистику, направленную на анализ имманентной системы Я., и так называемую "внешнюю лингвистику", предметом которой являются внешние по отношению к языковой системе условия ее функционирования (прежде всего, социальный контекст). Важнейшей особенностью системы Я. является семиотический характер ("Я. — это семиологическое явление", "система различных знаков"). Знаки, функционально предназначенные для "выражения идей", абсолютно безразличны по отношению к содержанию последних и являются результатом закреплённой в традиции конвенции. "Именно потому, что знак произволен, он не знает другого закона, кроме традиции, и, наоборот, он может быть произвольным лишь потому, что опирается на традицию". Языковой знак, по Соссюру, есть единство означающего (план выражения) и означаемого (план содержания). Соссюру принадлежит заслуга дифференциации Я. (langue) и речи (parole), задающих в своем взаимодействии сферу речевой практики (langage). Идеи Соссюра заложили фундамент классической парадигмы исследования Я., представленной такими направлениями в языкознании, как: 1) копенгагенская школа с ее программой создания глоссемантики (греч. *glossa* — говорение) как "имманентной лингвистики" или "алгебры Я." (Л.Ельмслев), исторически восходящей к логико-философским идеям Пор-Рояля и изоморфной идеям "априорной грамматики" Гуссерля и "чистого синтаксиса" Карнапа; 2) пражский лингвистический кружок, развивающий идеи семантических оппозиций в структуре Я. (В.Матезиус, С.Н.Трубецкой, Р.Якобсон); 3) американская школа дескриптивной лингвистики (Л.Блумфилд, З.Харрис, В.Блок, У.Хоккет), исследовавшей речевое поведение с позиций бихевиоризма (дистрибутивный анализ речевого акта в категориях сигнала, стимула и реакции); 4) школа этнолингвистики (Э.Сепир, Г.Пайк, Б.Ли Уорф), в рамках которой была сформулирована лингвистической относительности концепция; 5) французская структурно-формальная школа, тесно связанная с идеями философского структурализма и герменевтики и основанная на тезисе "Я. — не калька действительности", — языковые структуры интерпретируются этой школой прежде всего как "инструмент", посредством которого осуществляется взаимопонимание среди людей" (А.Мартине); 6) школа социолингвистики (У.Уитни, Дж.Фишман, У.Мейбов), центрированная вокруг проблематики функционирования Я. в социокультурном контексте; 7) школа системно-теоретической лингвистики, ориентированная на семиотический анализ языковых систем, в рамках которого, по Гийому, "в своей совокупности язык представляет собой великое творение, построенное по общему закону, закону когеренции (связанности, coherence, частей и целого...), частные интегральные системы, которые, как и любые системы, являются интегрирующими в отношении своих составных частей, обладают собственной целостностью". Таким образом, Я. представляет собой "системное целое, охватывающее всю протяженность мыслимого и состоящее из систем, каждая из которых относится только к одной конкретной части мыслимого" (Гийом). На базе классической трактовки Я., ориентированной на анализ его объективных параметров и, в частности, языкового формализма, развиваются такие современные направления исследования, как концепция интерфейса "человек-компьютер", в рамках которой именно Я. обеспечивает "интеллектуальность системы"; "генетическая

грамматика" В.А.Ратнера, основанная на рассмотрении белковых цепочек как своего рода биологических "текстов без пробелов"; "полиуклеотидный Я." ("НК-Я.") в геномной биологии М.Ичас и др. Параллельно разворачиванию традиции классического подхода к Я. в европейской культуре закладываются основы неклассической парадигмы в философии Я., вызванной к жизни рассмотрением последнего не в качестве объективно наличной ставшей реальностью, внеположенной познающему сознанию, но, напротив, в качестве творческой процессуальности, определяющей духовное бытие индивида и фактически совпадающей с ним. Первый импульс движения в этом направлении был задан в контексте предромантической философии 18 в., трактовавшей человека как "языковое существо", а Я. — как "форму развития человеческого духа" (Гердер). Важнейшей вехой оформления неклассической трактовки Я. является идея о возможности толкования в качестве Я. любой знаковой системы с заданной интересубъективной семантикой (от исходной мысли Вундта о "Я. жестов" до интегрального базисного тезиса Витгенштейна "мир есть Я."). Основоположителем неклассической парадигмы истолкования языковых феноменов и основателем философии Я. в собственном смысле этого слова является Гумбольдт. В его трактовке Я. предстает не внешним средством выражения результатов мышления ("ergon"), но "непроизвольным средством" протекания последнего, — процессуальным средством духовного творчества и обретения истины ("energeia"). Я., таким образом, представляет, по Гумбольдту, особый мир, конституированный духом и выступающий в качестве медиатора между духом и предметным миром: языковое опосредование предметности позволяет сделать ее содержанием духа, открывая возможность мышления о

1339

мире. В этом контексте строй Я. оказывается содержательной детерминантой мировосприятия и миропонимания ("внутренняя форма" Я. как "формирующий орган мысли"), что позволяет интерпретировать концепцию Гумбольдта как предвосхищение концепции лингвистической относительности. На базе идей Гумбольдта разворачивается широкий веер психологизированных концепций Я. (уже в рамках классической традиции) и собственно психолингвистики: трактовка Я. как "инстинктивного самосознания народа" у Г.Штейнтама, понимание И.А.Бодуэном де Куртэне предмета своего исследования как "действительного Я., существующего в своей непрерывности только психологически", радикализм крайних младограмматиков с их тезисом о том, что "реально язык существует только в индивиде", и, следовательно, "на свете столько же отдельных языков, сколько индивидов" (Г.Пауль). Концепция Гумбольдта положила начало и неклассической парадигме философии Я., задав ее проблемное поле, категориальный аппарат и основные интенции. (Таким образом, можно констатировать, что если применительно к классической традиции трактовки Я. философское осмысление языковых феноменов осуществлялось в контексте общегносеологических философских моделей, но в рамках неклассической традиции философия Я. конституируется в качестве самостоятельной сферы философской проблематики.) Становление философии Я. оказывает существенное воздействие не только на структурную организацию, но и на содержание проблемных полей философского знания, охватывая своим влиянием не только гносеологию и методологию, но также и онтологию, понятию как онтология человеческого существования, и антропологию, и др. В этой связи конституирование философии Я. рефлексивно осмыслено в философии как лингвистический поворот философской традиции, задающий интенцию на перевод философских проблем в плоскость Я. и поиск их решения посредством языковой аналитики. Так, логическая семантика Фреге исследует отношения обозначения, раскрывая связь смысла языковых выражений со значением в логическом смысле этого слова. На идее о различии смысла и значения языковых выражений основана философская концепция Витгенштейна, фундированная отказом от традиционного субъект-объектного членения высказываний, понятых в качестве целостных и автономных (ср. с логикой высказываний). Внимание неклассической философии Я. сфокусировано на т.наз. проблеме семантического треугольника, т.е. проблеме соотношения имени с десигнатом и денотатом соответствующего понятия. В этой связи логика мышления анализируется Витгенштейном посредством анализа логики Я., а поскольку ареал бытия совпадает с ареалом "метафизического субъекта", постольку бытие совпадает со сферой вербальной артикуляции: "мы делаем предикатами вещей то, что заложено в наших способах их представления". В работах позднего Витгенштейна осуществляется переориентация от стремления к экспликации и анализу онтологически заданной, базовой априорной структуры Я. на анализ плюральной вариативности его процессуальных актуализаций: значение не исходно, — оно возникает в ситуации контекстных словоупотреблений (номиналистический исток концепции Витгенштейна), организованных по определенным правилам (см. Языковые игры). Если правила построения языковых конструкций, являющиеся результатом конвенции "лингвистического сообщества", описываются Витгенштейном как "поверхностная грамматика", то законы организации языковых игр — как "формы жизни", оцениваемые им в качестве "глубинной грамматики", соотносенной с фундаментальными структурами бытия. И если задачей философии является исследование языковых игр, то сверхзадачей — "языковая терапия", т.е. аналитическое исключение из Я. генерализаций как патологий. Концепция Витгенштейна — наряду с концептуальным "реализмом здравого смысла" Мура — выступила основанием оформления в неклассической традиции философии лингвистического анализа (аналитической философии или философии обыденного языка), ориентированной — в отличие от философии логического анализа — не на реорганизацию естественного Я. в соответствии с внешними правилами, привнесенными из логики, но — вслед за Витгенштейном — на

анализ естественного функционирования слова в ситуативных контекстах с целью терапии неправильных (т.е. генерализующих) словоупотреблений: не реформирование, но формирование языковых систем (своего рода языковых игр). Если кембриджская (или "терапевтическая") школа лингвистической философии в своей ориентации на устранение из Я. обобщений как патологических образований смыкается в своих интенциях с психоанализом (Дж.Уиздом, М.Лазеровиц, Э.Эмброзиус), то оксфордская школа (или "школа обыденного языка") фокусирует внимание на позитивном анализе словоупотреблений, в том числе и аксиологического характера ("психологических высказываний" у Райла и "нравственных" — у Р.Хеара), с близких к номинализму позиций выступая против любых вариантов унификации языковых структур и строя свою концепцию Я. на основе идеалов вариативности и плюрализма: эксплицитная "концепция схемы Я." П.Строссона; теория "речевых актов" в "лингвистической феноменологии" Остина. Последняя дифференцирует акты речи на локутивные (акт ре-

1340

флексивного говорения о себе), иллокутивные (констатирующие, вопросительные и оценочные высказывания, направленные вовне себя) и перлокутивные (побудительные высказывания, направленные на интеллектуальные и эмоциональные миры других персон), задающие в своем взаимодействии речевое поле. В своей строгой формально-логической трактовке концепция Остина была положена в основание иллокутивной логики Р.Серла. Таким образом, именно в рамках лингвистической философии как особого вектора развертки философской проблематики реализуют себя базовые интенции неклассической парадигмы трактовки Я. В рамках логического позитивизма Венского кружка разрабатываются концепции Я. как фундаментального способа онтологической организации: "быть — значит быть значением связанной переменной" (Куайн). В этом контексте онтологическая проблематика артикулируется как проблема "перевода": знание об объекте может быть объективировано в Я. соответствующей теории T_n , а знание о ней — в Я. теории T_{n+1} , и т.д. — однако "радикальный перевод", т.е. перевод на Я. реальности принципиально недостижим в связи с "непрозрачностью" основ и способов референции объектов этой реальности в структурах Я. В этом контексте остро встает проблема интерпретации, а также проблема соотношения означающего и выражающего планов Я. (противопоставление "референциального" и "эмотивного" словоупотребления у К.К. Огдена и И.А.Ричардса). Острая актуализация проблем языкового формализма, а также механизмов осуществления таких процедур, как референция и интерпретация, позволило философии Я. выступить в качестве методологической основы разработки концепции искусственных языков как семиотических систем, каждая из которых с точки зрения теории множеств предстает как семантический универсум и предполагает эксплицитно заданную сферу своей предметной аппликации. Однако сама философия Я. далека от идеи возможности адекватного моделирования естественного бытия Я. в функционировании знакового формализма: Куайном формулируется идея "стимульного значения" как внеязыковых, привнесенных ситуативными "стимулами" детерминант принятия или непринятия высказывания. Транзитивной по отношению к неклассической и современной (постмодернистской) парадигмам интерпретации Я. является концепция, сформулированная в работах позднего Хайдеггера и основанная на принципиальном отказе от узкоспециальной, сугубо семиотической его трактовки. По Хайдеггеру, человек как "пастух бытия" слушает его глубинный зов — призыв абсолютной семантической полноты, жаждущей обрести форму своего выражения. Именно в Я. коренится для человека

возможность свершения своего высшего предназначения: Я есть способность человека "сказать бытие", артикулировать в языковых структурах его голос, ибо устами говорящего говорит само бытие, обретающее в Я. сферу своей презентации, — и в этом плане Я. есть "дом бытия". В свете этого "дар речи есть не какая-то одна из человеческих способностей рядом со многими другими. Дар речи отличает человека, только и делая его человеком. Этой чертой очерчено его существо... Сущность человека покоится в Я." (Хайдеггер). Трактовка Я. как проявления активности человеческой сущностной экзистенции и идея наполняемости языковых структур бытием в интеллектуально-волевом человеческом усилии инспирирует современную парадигму философии Я. конституируемую в контексте культуры постмодерна. Проблема Я. в контексте этой философской парадигмы задает принципиально новое видение языковой реальности. Восприняв от классической и неклассической традиций идеи произвольности языкового знака как единства означаемого и означающего (Соссюр), влитости Я. в культурный контекст (Гумбольдт), концепции лингвистической относительности (Э.Сепир и Б.Ли Уорф), плюральности значений естественного языка в концепции языковых игр (Витгенштейн), идеи произвольности выбора правил Я., соотносимых с правилами игры ("принцип терпимости" Карнапа), конституирования смысла языковых выражений в контексте векторного человеческого усилия (Хайдеггер), современная философия Я. генетически восходит к концепции Хомского, создавшего трансформационную (генеративную) модель Я. и дистанцировавшего лингвистическую компетенцию (способность носителя Я. структурировать в соответствии с аксиоматически заданными "правилами грамматики" как "универсальным грамматическим ядром" бесконечное множество высказываний), т.е. потенциальный Я., Я. как возможность — с одной стороны, и языковой перформанс (англ. performance — исполнение), т.е. применение языковой компетенции в конкретной ситуации говорения, актуальный Я., Я. как действительность. Парадигма постмодерна радикально по-новому артикулирует саму проблему языковой реальности. Прежде всего текст понимается предельно расширительно: с одной стороны — мир как текст ("словарь" и "энциклопедия" у Эко, "космическая библиотека" у В.Лейча,

собственно "текст" у Деррида). В рамках герменевтической традиции заложена трактовка Я. в связи с проблематикой понимания: по Гадамеру, открытое для понимания бытие и есть Я. Понимание, таким образом, задает как возможность понимающего мироистолкования, так и горизонт герменевтической онтологии. Постижение смысла бытия оказывается тождественным

1341

его языковому конструированию: система категорий — это система способов конструирования бытия" (Деррида). Фундаментальным для постмодерна является тезис о соотносительности Я. с таким феноменом, как власть. Языки, которые "высказываются, развиваются, получают свои характерные черты в свете (под Сенью) Власти", Р.Барт называет энкратическими, языки же, которые "вырабатываются, обретаются, вооружаются вне Власти и (или, против нее) — акратическими. И если энкратический Я. основан на дискретных "фигурах системности", то акратический Я. резко дистанцирован "от доксы (то есть парадоксальности)". Однако, в любом случае, власть Я. — это власть смыслосозидающая и текстоконструирующая (ср. с оценкой Гумбольдтом языковых систем как средств "превращения мира в бессознательного, традиционно ускользавшего из-под юрисдикции вербального дискурса; в рамках структурного психоанализа фиксирована языковая форма "бытия бессознательного как речи другого" (Лакан): в бессознательном, по формулировке Лакана, "говорит желание", которое, будучи артикулированным вербально, теряет свою автохтонность, оказываясь не просто подчиненным, но фактически заданным внешними требованиями грамматического строя и правил речевых практик, — вектор "означающих" как объективных форм Я. фактически очерчивает индивидуальную судьбу (Лакан). Бессознательное, таким образом, предстает как Я., а желание — как текст. В когнитивно-рациональной сфере мы тем более сталкиваемся с языковой тотальностью: "мышление и познание предопределены языковым мироистолкованием", а "всякие рассуждения о Я. вновь и вновь оказываются Я." (Гадамер). Философия конституируется в этом контексте как особая "речевая деятельность" по формулировке претендующих на абсолютную истинность высказываний о мире в целом (Кожев). Задавая принципиально новое (предельно расширительное) видение языковой реальности, философия постмодерна формулирует и принципиально новые стратегии по отношению к тексту. Текст абсолютно свободен, ибо лишен "почтения к целостности (закону)" (Р.Барт), в этой связи он лишен и жесткой структуры, будучи организован как ризома, а также центра, будучи полисемантическим: "функцией этого центра было бы... гарантировать, чтобы организующий принцип системы ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры" (Деррида). В этом отношении классическая трактовка текста, оцененная Деррида как "онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм", сменяется идеалом "невозможного текста" (Делез) с "бесовской текстурой" (Р.Барт), понятого как конструкция, коллаж цитат, организованный по такому принципу, как "ирония, метаречивая игра" (Эко). Особое значение приобретает в этой системе отсчета феномен контекста как результата взаимодействия текстовых подсистем. Ж.Женнетт вводит классификацию взаимодействия текстов, предполагающую вычленение таких уровней, как: 1) интертекстуальность (представленность одного текста в другом в виде цитат, плагиата, иллюзий или намеков); 2) паратекстуальность (как отношение текста к своей части, например, эпиграфу или названию); 3) метатекстуальность (как отнесенность текста к контексту); 4) гипертекстуальность (взаимопародирование текстов); 5) архитектекстуальность (как текстовая жанровая связь). Поскольку "лингвистическая норма" уже перестает быть предметом "безусловной веры в референциальный Я." (Х.Брук-Роуз), постольку даже пародия, основанная на этой вере, "стала невозможной", в силу чего единственной формой речевого самовыражения остается "пастиш" (ит. *pasticcio* — стилизованная опера-попурри) как "изнашивание стилистической маски" (Джеймисон). В этой системе отсчета невозможна иная стратегия по отношению к тексту, нежели как основанная на отказе от восприятия его в качестве исполненного изначального смысла, что снимает саму проблему так называемого правильного прочтения: смысл должен быть исполнен в языковом перформансе (Хомский), сконструирован в процессе деконструкции (Деррида), построен "при построении собственной субъективности" (Фуко) или выстроен в процессе текстопорождения как "означивания" (Кристева), рожден творческим актом "состоявшегося шизофреника" (Делез и Гваттари) или генерирован в коммуникативном акте (Апель). Иначе говоря, смысл не имеет массы покоя: "текст значит ткань, однако, если до сих пор мы эту ткань неизменно считали завесой, за которой... скрывается смысл", то в рамках постмодерна этот смысл конституируется лишь процессуально — "путем нескончаемого плетения множества нитей" текстовой ткани (Р.Барт). Это выдвигает на передний план фигуру Читателя как источника смысла. — "Смерть субъекта" как фундаментальная для постмодерна идея в данном случае оборачивается такой своей стороной, как "смерть Автора": "рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора" (Р.Барт). Автор превращается в "скриптора" — не более, который отнюдь не есть "тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом" (Р.Барт). Центральное место в языковых процессах занимает, таким образом, не письмо, а чтение, как место понимания занимает интерпретация: "чтение произведения влечет за собой акт интерпретации со стороны читателя. Каждый читатель овладевает произведени-

ем... и налагает на него определенную схему смысла" (Дж.Х.Миллер). В этом отношении текст абсолютно свободен, ибо "лишен почтения к целостности (закону)" (Р.Барт). Согласно постмодернистскому видению языковой реальности, "Текст /всегда и принципиально с заглавной буквы — *М.М./* принципиально отличается от литературного произведения" по нескольким параметрам: 1) постмодернистски понятый текст рассматривается не в качестве продукта деятельности ("эстетического продукта"), но в качестве самой "знаковой деятельности" в ее разворачивающейся процессуальности; 2) текст вообще не рассматривается в качестве объекта, он есть "не пассивный объект, а работа и игра"; 3) текст — это "не структура, а структурообразующий процесс"; 4) текст мыслится в качестве принципиально открытого, т.е. представляющего собою в семиотическом отношении "не совокупность замкнутых в себе знаков, наделенную смыслом, который можно восстановить, а пространство, где прочерчены линии смысловых сдвигов"; и, наконец, 5) "уровнем Текста", с точки зрения Р.Барта, является "не значение /см. **Смысл и Значение** — *М.М.И.*, но Означающее /см. **Означающее** — *М.М./*, в семиотическом и психоаналитическом смысле этого понятия". В этом отношении языковое пространство текста мыслится как "поле методологических операций" (Р.Барт), — и в этом смысле "текст размещается в языке, существует только в дискурсе" (Р.Барт). В позднем постмодерне столь же важным источником смысла, как и интерпретация, оказывается коммуникация. Так, Апелъ предлагает "трансцендентально-герменевтическую" трактовку Я., ибо "*Я.* является трансцендентной величиной... условием возможности и значимости диалогического взаимопонимания". В этой системе отсчета ситуация диалога, предполагающего взаимопонимание и реализующегося посредством Я., становится фундаментальной для артикуляции полей философской проблематики: роль "языковых значений" выходит далеко за рамки обслуживания когнитивного и праксеологического субъект-объектного взаимодействия, — она оказывается конституирующе значимой и "для intersубъективной коммуникации, которая не может быть сведена к языковой передаче информации... а является одновременно процессом достижения согласия относительно смысла выражений и смысла бытия вещей, представленных в языковых выражениях" (Апелъ). Логицистская модель Я., по Апелю, "исходящая из идеи произвольного обозначения инструментальных представлений, не в состоянии объяснить intersубъективно значимую языковую систему и интрасубъективные правила использования Я., отвлекаясь от коммуникативной практики и психических функций речевого субъекта"

(ср. с идеей классического языкознания: "обобщение — вот единственно то, что порождает язык индивида" — Г.Пауль). Между тем с точки зрения современной философии, "говорение не относится к сфере Я, но к сфере Мы" (Гадамер), и условием возможности Я. выступает диалог, который "предшествует речи и порождает ее" (Делез и Гваттари), — "встреча является первоначальной и необходимой конъюнктурой значения языка: кто-нибудь, говорящий "Я", направляется к другому человеку" (Левинас). Именно анализ речевых коммуникативных практик конституирует, по Апелю, философию как преодолевающую "методический солипсизм" (апеллируя к ситуации диалогической коммуникации) и субстанциальный онтологизм (конституируясь как философия Я.). Кроме того, "трансцендентально-герменевтическая" трактовка Я. позволяет снять принципиальное различие между классической онтологией и новоевропейской философией сознания, не отказывая при этом последней в присущей ей претензии на критику познания. Собственно, философия, по Апелю, "является рефлексией на "значение" или "смысл" языковых выражений ("анализом Я."), а философ выступает "как критик Я.". Речевая понимающая коммуникация мыслится Апелем в качестве языковых игр, что задает новый вектор квази-языковой аналитики (см. **Языковые игры**). Именно языковая игра является сферой подлинной реализации не только сущности Я., но и человеческой сущности. В контексте "автоматического анализа дискурса", методология которого предложена Пешё, центральным моментом лингвистического анализа выступает "изучение маркеров производства высказывания", благодаря которому вносятся существенные модификации в само понимание структуры языка: 1) лексика перестает трактоваться как "простой список морфем вне связи с синтаксисом", — напротив, она понимается как "структурное множество взаимосвязанных с синтаксисом элементов"; 2) синтаксис уже не интерпретируется в качестве "нейтральной области чисто формальных правил", но рассматривается как "способ организации (специфический для данного языка) следов меток-ориентиров акта производства высказывания". Философия Я., таким образом, предельно расширяет в философии 20 в. ареал своего интерпретационного потенциала, включая в него и концепцию человека, и концепцию сознания, и концепцию бытия. "Я. является истинным средоточием человеческого бытия, если рассматривать его исключительно в сфере, которую заполняет он один, — в сфере человеческого бытия-друг-с-другом, в сфере взаимопонимания, все крепнущего согласия, которое столь же необходимо для человеческой жизни, как воздух, которым мы дышим" (Гадамер). Именно поэтому "языкознание

есть предыстория человеческого духа" и именно "в языке мы обычно так же дома, как и в мире" (Гадамер), ибо сама наша жизнь артикулирована как "разговорное бытие" (Левинас). И как греки "взволнованно и неустанно вслушивались в шелест листьев, в шум ветра, одним словом — в трепет природы, пытаясь различить разлитую в ней мысль", так и современник, вслушиваясь в "гул языка" (а "гул — это шум исправной работы"), вопрошает "трепещущий в нем смысл", ибо для "современного человека этот Я. и составляет Природу" (Р.Барт). В целом описанные векторы анализа языковой реальности, конституированные в современной философской культуре, фактически означают "трансформацию *prima philosophia* в философию Я." (Апелъ).

(См. также **Differance**, **Метаязык**, **Код**, **Письмо**, **Фонологизм**, **Автор**, **Ацентризм**, **Бинаризм**, **Деконструкция**, **Дискурс**, **Интертекстуальность**, **Нарратив**, **Означивание**, **Постмодернизм**, **Пустой знак**, **След**, **"Смерть Автора"**, **Текст**, **Текстовый анализ**, **Трансцендентальное означаемое**, **Чтение**, **Экспериментация**, **Языковые игры**.)

М.А. Можейко

ЯЗЫКОВЫЕ ИГРЫ — понятие современной неклассической философии языка, фиксирующее речевые системы коммуникаций,

ЯЗЫКОВЫЕ ИГРЫ — понятие современной неклассической философии языка, фиксирующее речевые системы коммуникаций, организованные по определенным правилам, нарушение которых означает разрушение Я.И. или выход за их пределы. Понятие "Я.И." введено Витгенштейном, являясь одной из важнейших категориальных структур в его поздних произведениях. Я.И. являются наиболее существенной формой презентации языка как в процессе овладения им (обучения языку, осуществляемое посредством включения субъекта в определенные нормативные системы речевых коммуникаций), так и в процессе ставшей языковой динамики (усложнение словоупотреблений в речевых коммуникациях как Я.И.). В концепции Я.И. Витгенштейна получает новое истолкование введенное Э. Шпрангером (1922) понятие "форм жизни": конституирование форм жизни как определенных вариантов социокультурной артикуляции человеческого бытия фундировано именно речевой практикой Я.И., — базовые параметры последних оказываются содержательными детерминантами форм жизни, задавая им такие характеристики, как конвенциональная основа, нормативность правил и др. Вместе с тем, Я.И., переводя речевую (и — соответственно — социокультурную) реальность в игровую плоскость, очерчивают горизонт возможных миров индивидуального и социокультурного опыта как не совпадающих с наличными, ибо, с одной стороны, в выборе правил языка, как и в выборе игры как набора игровых правил, человек ничем извне не ограничен (ср. с "принципом терпимости" Карнапа), а с другой — соблюдение требования интерпретируемости модельной семантики заложено в самой основе конституирующей игру языка. По Витгенштейну, словоупотребление вообще не может быть неправильным: во-первых, потому, что построение речи подчинено соответствующим конвенциям, обеспечивающим соблюдение правил языковой организации, а во-вторых, потому, что "правильного" (как единственно правильного, правильного в отличие от возможного неправильного) словоупотребления вообще не существует, иначе Я.И. были бы невозможны как таковые. Теория Я.И. Витгенштейна находит свое дальнейшее развитие, с одной стороны, в модальной семантике и эпистемологии, с другой — в философии постмодерна. Так, в игровой модели языка Хинтикки зафиксированная в грамматической структуре предложения ситуация артикулируется как игровая, апплицируясь на таких "игроков", как "Я" и "реальность", — и если первый "игрок" ориентирован на верификацию содержания высказывания, то второй — на его фальсификацию, что задает принципиальную гипотетичность языковых моделей, содержание которых выступает как "возможные миры". В философии постмодерна понятие "Я.И." фиксирует плюральность нарративных практик (см. **Нарратив**) — в противоположность характерному для "эпохи больших нарративов" (см. **Закат метанарративов**) жесткому "дискурсу легитимации", исключающему саму возможность игры как свободы (Лиотар). Игровая аргументация фундирует идею Деррида о децентрированности текста (аргумент от противного и к игре): ни семантический, ни аксиологический центр текста невозможен, ибо "функцией этого центра было бы... прежде всего гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем называть свободной игрой структуры" (Деррида). Идея Я.И. лежит в самой основе постмодернистической концепции Читателя как источника смысла, ибо в процессе чтения "все трое" (т.е. читатель, текст и автор) "являют собою единое и бесконечное поле для игры письма" (Л.Перрон-Муазес). И в целом "формы протекания всякого разговора можно... описать понятием игры", и "основное состояние игры, которое должно быть наполнено ее духом — духом легкости, свободы радости от удачи — и заполнять им играющего, является структурно близким состоянию разговора, в котором язык является истинным" (Гадамер). По Гадамеру, "протекание всякого разговора можно... описать понятием игры", и Я.И. могут реализовывать себя как в коммуникативной сфере ("духовная реальность языка есть реальность Рнеума, духа, который объединяет Я и Ты... В любом разговоре господствует дух открытости и сво-

бодного перетекания Я в Ты"), так и в рафинированной сфере интеллектуальной рефлексии ("игра речей и объектов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой, как прекрасно назвал мышление Платон"). Однако, в любом случае, "очарование игры для играющего сознания заключено в растворении себя самого во взаимосвязи движений, которая обладает собственной динамикой" (Гадамер). В контексте постмодернистской парадигмы в современной философии феномен Я.И. оказывается в фокусе внимания, выступая в рамках "постмодернистской чувствительности" фундаментальным способом осуществления не только сугубо языкового, но и социального бытия (см. **Постмодернистская чувствительность**, **Нарратив**). В контексте концепции "заката больших нарративов" Лиотар рассматривает Я.И. как практически исчерпывающую форму бытия языка в условиях отказа культуры от жестких дискурсов легитимации (см. **Закат метанарративов**). Подвергая процессуальность Я.И. рефлексивному осмыслению, Лиотар фиксирует несколько базис-

ных тезисов, очерчивающих границы постмодернистского понимания Я.И. Прежде всего, несмотря на то, что "высказывание, не удовлетворяющее правилам игры, не принадлежит к игре, определяемой ими", тем не менее правила Я.И. как таковые (при любой степени их определенности) "не служат сами по себе их /Я.И. — *М.М.*/ легитимацией, но являются предметом явного или неявного соглашения между игроками", даже если и не они "их изобретают". Культура постмодерна характеризуется, по Лиотару, тотализацией феномена Я.И., ибо ни одно высказывание не может быть неигровым: "говорить — значит бороться, в смысле играть... Этим не обязательно подразумевается, что играют для того, чтобы выиграть. Можно сделать ход из удовольствия его изобретения: что иное заложено в работе разговорной речи и литературы по выведению языка из состояния покоя? Постоянное изобретение фразеологизмов, слов и значений, которые на уровне речи служат фактором эволюции языка, доставляет большое наслаждение. Но, несомненно, это удовольствие не свободно от ощущения победы, вырванной, по крайней мере, у одного, но грозного соперника — общепринятого языка, его устоявшихся коннотаций". Таким образом, в рамках постмодернистского концептуального пространства вообще "всякое высказывание должно рассматриваться как "ход", сделанный в игре". Более того, коль скоро это так, то, согласно Лиотару, фактически "социальные связи состоят из языковых "ходов"...". В целом, по оценке Лиотара, постмодернизм "избрал языковые игры в качестве своей общей методологической установки": оставляя открытым вопрос о генезисе социальных отношений и не претендуя на

то, чтобы "выводить ... все социальные отношения" из данной установки, тем не менее, Лиотар констатирует, что "языковые игры являются минимальными отношениями для существования общества: даже до своего рождения, хотя бы только вследствие данного ему имени, ребенок уже помещен как референт в историю, повествуемую его окружением, в которую он позднее неизбежно будет должен себя вписать". Более того, согласно постмодернистской трактовке, "вопрос социальных связей, будучи вопросом, сам является языковой игрой, игрой вопрошающего, вопрошаемого и предмета вопрошания, что уже является социальным отношением". Парадигмальная эволюция постмодернизма к такой своей версии, как современный after-postmodernism была ознаменована и существенными трансформациями трактовки феномена Я.И. (см. **After-postmodernism**). В "трансцендентально-герменевтической концепции языка" Апеля Я.И. понимаются как "сплетенные с жизненной практикой прагматические квази-единицы коммуникации и взаимопонимания". Апелем вводится также понятие "трансцендентальных Я.И." как Я.И. идеального (в нормативном смысле) "коммуникативного сообщества": "эти идеальные Я.И. предвосхищаются каждым, кто следует правилу... как реальная возможность той Я.И., в которую он включен, а это значит — предполагаются как условие возможности и значимости его образа действий как осмысленного". Но если пред-игра относима к Я.И., то с той же степенью правомерности это можно утверждать и о пост-игре: "...философ как критик языка должен отдавать себе отчет в том, что, занимаясь описанием Я.И., он сам осуществляет специфическую Я.И., которая находится в рефлексивном и критическом отношении ко всем возможным Я.И.". В такой системе отсчета intersubjectивность значений языковых выражений обосновывается Апелем не через характерную для философской классики ссылку на абсолют абстрактно-универсального сознания, но посредством апелляции к коммуникативно значимому принципу "критического образования консенсуса", безоговорочно оправданного и неуязвимого в своей операциональности: "познавательное-критическое сомнение никогда не может поставить под вопрос семантико-прагматическую связность уже используемой Я.И." Я.И. принципиально коммуникативна, и в этом отношении предполагает понимание как взаимопонимание: язык как "трансцендентная величина" выступает "условием возможности и значимости диалогического понимания и понимания самого себя". Я.И. есть прежде всего intersubjectивная коммуникация, "которая не может быть сведена к языковой передаче информации..., а является одновременно процессом достижения согласия". В этом контексте,

1345

начиная с трактовки Я.И. Апелем, в позднем постмодерне оформляется вектор, связанный с реабилитацией понимания в идущем от экзегетики классическом герменевтическом смысле этого слова: "говорить — это значит говорить кому-нибудь", и любая речь — даже самая непонятная — "рождается в понимании и для понимания" (Гадамер). Если, пользуясь терминологией Э.Финка, можно сказать, что Витгенштейн понимал под Я.И. игру-game, то Я.И., по Апелю, — это игра-play. И такая трактовка Я.И. как взаимопонимающего диалога предполагает отказ от идеи произвольной "деконструкции" (Деррида), "означивания" как текстопорождения (Кристева) и т.п. процедур субъектного наполнения текста смыслом, ибо в рамках коммуникативного акта такой подход означал бы обрыв коммуникации. — Только обоюдная установка на понимание как реконструкцию имманентного смысла любого речевого акта и текста может сделать Я.И. принципиально возможной. Теория Я.И. широко используется в современной философии, применяется в исследованиях по общей семантике (Р.Хаякава) и сценарной социально-психологической "теории конфликта" (А.Рапопорт).

М.А. Можейко

"Я И ОНО" — произведение Фрейда (1923). Фрейд указывает на методологические и мировоззренческие трудности, связанные с делением психики на сознание и бессознательное. Именно данное деление является основной предпосылкой психоанализа и дает ему возможность понять и подвергнуть научному исследованию часто наблюдающиеся и очень важные патологические процессы в душевной жизни. Сознание

не является сущностью психического, а его качеством, способным присоединяться или не присоединяться к другим его качествам. Фрейд указывает на существование двух видов бессознательного: латентного бессознательного, содержание которого легко доступно сознанию, и вытесненного бессознательного, которое само по себе не может стать сознательным. К латентному бессознательному, являющемуся бессознательным только в описательном, но не в динамическом смысле, Фрейд применяет термин "предсознательное". Термин же "бессознательное" закрепляется за вытесненным динамическим бессознательным. В описательном смысле, таким образом, существуют два вида бессознательного, в динамическом же только один. Однако Фрейд считает, что структурирование психики на бессознательное, предсознательное и сознательное является недостаточным и должно быть дополнено введением представлений о структуре личности. "Связную организацию душевных процессов в одной личности"

Фрейд обозначает как "Я" этой личности. "Я" связано с сознанием и выполняет функции контроля и цензуры над частными психическими процессами. В то же время в "Я" присутствуют бессознательные составляющие. Данная модель, согласно Фрейду, способна объяснить ряд явлений (например, неврозы) не через конфликт сознания и бессознательного, а через противопоставление связанного "Я" и отколовшегося от него вытесненного. Тем самым бессознательное не совпадает с вытесненным (не все бессознательное является вытесненным). Фрейд делает вывод, что необходимо признать существование третьего, не вытесненного бессознательного. Фрейд указывает на то, что различия между бессознательным и предсознательным представлениями заключаются главным образом в вербализованности. В то же время степень осознанности ощущений не зависит от вербализации. "Я" предстает исходящим из системы восприятия как из своего центра и в первую очередь охватывает предсознательное, которое соприкасается со следами воспоминаний. Области же психики, не совпадающие с "Я", обозначаются как "Оно". При этом "Я" и "Оно" не разделены четкой границей. Вытесненное является частью "Оно" и отграничено только от "Я", обладая возможностью соединиться с "Я" с помощью "Оно." "Я" есть только измененная под прямым влиянием внешнего мира и при посредстве системы "сознание — восприятие" часть "Оно", своего рода продолжение дифференциации поверхностного слоя. "Я" стремится заменить принцип удовольствия, действующий в "Оно", принципом реальности и согласовать влечения "Оно" с требованиями внешнего мира. "Я" олицетворяет разум и рассудительность, "Оно" содержит страсти. Помимо системы восприятия, формирование "Я" связывается с телесностью как источником внешних и внутренних восприятий. Однако в "Я" также существует дифференциация, связанная с наличием инстанции "Я-идеала" ("Сверх-Я"). Возникновение "Я-идеала" соотносится с идентификацией с отцом (или матерью) в самый ранний период развития личности. Основными факторами, определяющими формирование "Я-идеала", Фрейд считает Эдипов комплекс и изначальную бисексуальность индивида. В общих чертах данный процесс описывается следующим образом: в результате сексуальной фазы, характеризующей господством Эдипова комплекса, в "Я" отлагается осадок, противостоящий остальному содержанию "Я" в качестве "Я-идеала" ("Сверх-Я"). "Сверх-Я" предъявляет к индивиду требование "быть как отец", но в то же время накладывает ограничение на реализуемость данной установки. "Сверх-Я" предстает как результат продолжительной детской беспомощности человека и наличия Эдипова комплекса.

1346

Формируя "Сверх-Я", "Я" нейтрализует Эдипов комплекс и одновременно подчиняется "Оно". "Я" выступает преимущественно как представитель внешнего мира, "Сверх-Я" по отношению к нему представляет внутренний мир ("Оно"). Конфликты между "Я" и "Я-идеалом" в конечном счете отражают противоречия между реальным и психическим, внешним и внутренним мирами. Фрейд утверждает, что "Я-идеал" соответствует всем требованиям, предъявляемым к высшему началу в человеке. Фрейд полагает, что замещая "страстное влечение к отцу", "Я-идеал" становится основой религий. Интериоризованные в ходе социализации императивы сохраняются в "Сверх-Я" и осуществляют в качестве совести моральную цензуру: несоответствие между требованиями совести и действиями "Я" ощущается как чувство вины. "Сверх-Я" выступает также как базис "социальных чувств", основанных на идентификации с другими людьми на основе одинакового "Я-идеала".

М.Н. Мазаник

"Я И ТЫ" ("Ich und Du". Berlin, 1923; есть переиздания; рус. перев., 1993, 1995)
— книга Бубера, в которой он впервые изложил свою основную интуицию, в той или иной степени присутствующую во всех его последующих работах.

"Я И ТЫ" ("Ich und Du". Berlin, 1923; есть переиздания; рус. перев., 1993, 1995) — книга Бубера, в которой он впервые изложил свою основную интуицию, в той или иной степени присутствующую во всех его последующих работах. Суть этой интуиции, послужившей основанием для разработки одного из наиболее популярных вариантов диалогического принципа, заключается в уверенности, что между отношением к Богу и отношением к ближнему существует тесная связь. После выхода книги в свет имя Бубера стало едва ли не главным символом всей философии диалога, а изложенная в ней концепция превратилась в знамя всего движения. Работа задумывалась как первая часть философско-теологической трилогии, однако полностью этот замысел не был осуществлен. Книга состоит из трех частей и представляет собой совокупность отно-

сительно самостоятельных фрагментов, имеющих афористический и несколько импрессионистский характер. Объем фрагментов, в начале книги состоящих из одного-двух предложений, уже к ее середине увеличивается, и каждый из фрагментов занимает, как правило, по несколько страниц. Книга начинается с постулирования двойственности мира, которая, по мнению Бубера, обусловлена двойственностью соотносительности человека с ним. В свою очередь, эта соотносительность двойственна в силу двойственности особых основных слов. Их особенность заключается в том, что, исходя из самой сущности человека, они имеют своеобразный императивный характер, позволяющий им быть не просто сотрясанием воздуха, а вполне реальным полаганием существования, вследствие чего они делают произносящего их человека участником непрерывного творения. При этом подразумевается, что основные слова — это на самом деле не отдельные слова, а пары слов. Одно основное слово — сочетание "Я-Ты", другое основное слово — сочетание "Я-Оно", причем на место "Оно" может встать "Он" и "Она". В результате двойственным оказывается и "Я" человека: согласно Буберу, "Я" первого основного слова отличается от "Я" второго основного слова. Более того, основное слово "Я-Ты" может быть сказано всем человеком, а основное слово "Я-Оно" не может быть сказано всем человеком. Поэтому никакого "Я" самого по себе просто нет: всегда существует первое или второе "Я" из указанных выше, так что сказать "Я" означает сказать одно из основных слов. Бубер подчеркивает, что жизнь человеческого существа не сводится только к такой деятельности, которая имеет перед собой некоторый объект и потому соответствует царству "Оно". Тот, кто говорит "Ты", не обладает никаким объектом, а стоит в некотором отношении. Постулируя первичность отношения, Бубер выделяет три сферы, в которых мир отношения строится и существует: жизнь с природой, жизнь с людьми и жизнь с духовными сущностями. Лишь во второй сфере отношение достигает уровня речи, и человек оказывается способным давать, принимать и слышать "Ты". В первой сфере "Ты" застывает на пороге речи, а в третьей — лежит за ее пределами. Тем не менее, во всех трех сферах человек ловит веяние "Ты", а потому так или иначе с ним соприкасается. "Ты" характеризует такую целостность, которую нельзя разложить на составные части, это "Ты" нельзя обрести в поиске, оно свободно дарует себя и ускользает из-под власти причинности. Отношение представляет собой взаимность: не только человек воздействует на "Ты", но и "Ты" воздействует на человека. Однако печаль человека состоит, по Буберу, в том, что в нашем мире каждое "Ты" должно становиться "Оно", т.е. объектом среди объектов, суммой свойств, количеством, заключенным в форму. И все же каждая вещь в мире или до, или после своего овеществления может являться какому-нибудь "Я" в качестве "Ты". При этом речь идет не о простом чередовании, а о сложном и запутанном процессе, в котором "Оно" играет роль куколки, а "Ты" — бабочки. Основное слово "Я-Ты" исходит от человека как бы естественным образом, еще до того, как человек осознал себя в качестве "Я", а основное слово "Я-Оно" уже предполагает обособление "Я", которое, тем самым, оказывается моложе основного слова "Я-Ты". Воспроизводя классический сюжет о нерасчлененной целостности, стоящей в начале исторического процесса, Бубер присоединяется к не менее классическому сюжету, в соответствии с которым жизнь человека

1347

лишь повторяет бытие мирового целого в качестве человеческого становления. При этом мир "Оно" считается обладающим связностью в пространстве и времени, а мир "Ты" — нет. И, хотя человек не может жить без "Оно", тот, кто живет лишь "Оно", — не человек. Вторая часть книги посвящена социально-исторической проблематике и начинается с анализа неуклонного роста мира "Оно". Особо подчеркивается, что так называемая "духовная жизнь" очень часто является препятствием для жизни в Духе, поскольку Дух в его обнаружении через человека — это ответ человека своему "Ты". Иначе говоря, Дух есть для Бубера слово, и он существует между "Я" и "Ты". Однако чем сильнее ответ, тем сильнее он превращает "Ты" в объект, так что лишь неоформленное, даязыковое слово оставляет "Ты" свободным. В свете этой констатации Бубер рассматривает социокультурную реальность и, в особенности, погруженность общественной жизни современного человека в мир "Оно". Эти соображения иллюстрируются многочисленными историко-культурными примерами. Диалогическое личностное "Я", образцы которого проявляют себя в сократовской беседе, гетевском "общении" с природой, молитвах и проповедях Иисуса, Бубер противопоставляет властному "Я" Наполеона. В качестве причины появления различных образов человеческого "Я" усматривается мучительный поиск современным человеком своей личностной идентичности и стремление к истинной общественной и личной жизни. По убеждению Бубера, выродившаяся и ослабленная духовность должна дорасти до сущности Духа — до способности говорить "Ты". В этой части книги Бубер воспроизводит также традиционную экзистенциалистскую критику принципа тождества, который он рассматривает в классической древнегреческой форме "Все и одно". Муравейники культур, указывает он, подчинены именно этому принципу, а потому неизбежно рассыпаются. Но этот же принцип конституирует и соответствующий тип души, которая всерьез считает мир находящимся внутри "Я". Тем самым выражается в слове и традиционная для всех представителей диалогического принципа критика чисто пространственного типа целостности, репрезентированного моделью "единого, различного в себе", которая была выработана в лоне древнегреческой метафизики. Третья часть книги посвящена религиозно-экзистенциальной проблематике. Согласно Буберу, диалогический принцип предполагает обращенность человека к некоему "вечному Ты", которое никогда не может стать "Оно" и которое играет роль абсолюта в системе взятых по отдельности человеческих "Ты". Однако это особый абсолют. Только обращаясь к такому "Ты", ко-

торое не может стать "Оно", врожденное человеческое "Ты" может, по Буберу, обрести завершенность. Люди взывали к своему "вечному Ты" и давали ему имена, затем вошедшие в язык "Оно" и группирующиеся вокруг имени "Бог". Несмотря на это, имена Бога всегда оставались священными, т.к. они были не только речами о Боге, но и речью, обращенной к нему. Бубер обозначает каждое действительное отношение к какому-либо существу или к духовной сущности как исключительное в силу его способности схватывать уникальность того, к чему оно обращено. Для того, кто входит в абсолютное отношение, все взятое в отдельности становится неважным. Однако Бога нельзя найти, ни оставаясь в мире, ни удалившись от мира. Бога Бубер, используя расхожее выражение немецкого теолога и религиозного философа Р.Отто, обозначает как "абсолютно другое", которое, тем не менее, ближе к человеку, чем его собственное "Я". Тем самым религиозный опыт выходит из границ святилища и становится элементом повседневности, что означает также разрушение традиционной метафизической концепции единства бытия. Бог, как пишет Бубер, объемлет все сущее и одновременно не есть все сущее, объемлет человеческую самость и не есть эта самость. Ради этой неизреченности Бога есть "Я" и "Ты", есть диалог. Однако встреча с Богом дается человеку отнюдь не для того, чтобы он был занят только Богом, а для подтверждения осмысленности мира. История, по Буберу, представляет собой не круговорот, а последовательное приближение к богоявлению, которое может произойти только "между сущими", т.е. среди людей, но которое до времени сокрыто в этом "между". Тем самым ареной теофании объявляется пронизанная диалогическими отношениями и погруженная в поток исторического времени человеческая общность, которая выступает в качестве альтернативы метафизической концепции целостности, построенной по принципу "Все и одно".

А.И. Пигалев, Д.В. Евдокимцев

ЯН и ИНЬ — взаимносопряженные понятия древнекитайской философской школы даосизма, а также китайский символ двойственного распределения сил, включающий активный или мужской принцип (Я.) и пассивный, или женский, принцип (И.).

ЯН и ИНЬ — взаимносопряженные понятия древнекитайской философской школы даосизма, а также китайский символ двойственного распределения сил, включающий активный или мужской принцип (Я.) и пассивный, или женский, принцип (И.). Обладает формой круга, разделенного надвое линией, напоминающей сигму; образованные таким образом две части приобретают динамическую интенцию, которой не бывает, когда деление осуществляется с помощью диаметра. (Светлая половина представляет силу Я., а темная — означает И.; однако каждая из половин включает в себя кружок — вырезанный из середины противоположной половины, таким образом символизируя тот факт, что каждый из модусов должен содержать в себе

1348

зародыш своей противоположности.) Предполагалось, что природа и человек порождаются Землей и Небом. В момент начала Бытия прозрачный воздух, эфир, в Пустоте отделяется от Хаоса, трансформируются и порождают Небо; тяжелый и мутный воздух, осаждаясь, образует Землю. Соединение, сцепление мельчайших частиц Неба и Земли осуществляется при помощи Я. и И., взаимодействующих и взаимопреодолевающих друг друга сил, а также начал Зла и Добра, Холода и Тепла, Тьмы и Света. Взаимообусловленность и взаимозависимость Я. и И. описывались в контексте нарастания одного в другом, прохождения стадии предела преобладания одного, затем — другого и обратно. Бесконечный процесс мирового движения, активного бытия выстраивается концентрическими кругами вокруг условного центра мироздания, ассоциирующегося для человека с чувством гармонии, уверенности, покоя. И. (Земля) и Я. (Небо) порождают четыре времени года и все вещи мира (и неодушевленные предметы, и одушевленные существа), выступающие как субстанция "жизненной энергии" ("ци" — кит., "ки" — япон.). Взаимодействие И. и Я. продуцирует пять главных стихий, способных переходить друг в друга: дерево, землю, воду, огонь и металл. Бесконечное небо, обозначаемое бесконечной линией (окружностью); земля, ввиду своей ограниченности в пространстве, описываемая знаком квадрата вкупе с человеком, символом которого выступает треугольник — феномены таинства жизни, проходящей череду метаморфоз ("схватываемых" магическими знаками-символами "гуа") — в центре их классического изображения в виде круговой схемы и помещается "монада" жизни — взаимодополняющие друг друга И. и Я. Они — первооснова всяческих перемен, несущая конструкция "Великого предела" ("Тайц-зы") — неизбывного источника. Я. выступает как "внутренняя" жизнь, наступающее, созидающее мужское начало; И. — как внешний мир, отступающий, разрушающийся — женская ипостась двуединого основания бытия. Внутренние органы человека и их совокупности (комплексы) подразделяются на Я.- и И.-"подсистемы". Я.-органы подвержены воздействиям состояний сознания и неосознаваемых психических импульсов, здоровье организма обуславливается И.-органами. Испуг, тревога, волнение (и прочие Я.-влияния) способны деструктивно влиять на И.-органы. Взаимопревращение, взаимодополнение, взаимообогащение, взаимопоглощение, взаимосозидание всего и вся — Я. и И. — всего, что может быть понято и постигнуто человеком, и того, что лежит за пределами его понимания, — основной закон дао. Теория И. и Я. зародилась в середине 1 тысячелетия до н.э. В традиции современного сексуально-эротического городского фольклора европей-

ского типа символ И. и Я. приобретает значение, существенно дополняющее эталонные поведенческие модели. Постулируется не только неразрывное единство, взаимная ответственность и необходимость гармонии любящих людей, — провозглашается высокая ценность готовности влюбленных индивидов к самотрансформациям (не обязательно осознаваемым и рационально мотивируемым) с целью достижения соответствия иницируемой внешней средой спонтанным душевным и телесным метаморфозам своего близкого, а также подлинно человеческого смысла и звучание феномена присутствия в "И. — Я."-союзах приобретенных и интериоризированных духовных черт друг друга.

А.А. Грицанов, А.И. Мерцалова

ЯСПЕРС (Jaspers) Карл (1883—1969) — немецкий философ и психиатр, один из создателей экзистенциализма.

ЯСПЕРС (Jaspers) Карл (1883—1969) — немецкий философ и психиатр, один из создателей экзистенциализма. Доктор медицины (1909). Доктор психологии (1913). Профессор психологии (с 1916), профессор философии (с 1922) Гейдельбергского (1916—1937, 1945—1948) и Базельского университетов (1948—1961). (В 1937 был изгнан из университета как антинацист.) Профессиональную деятельность Я. начал как психиатр, что в известной степени предопределило трактовку им основных философских вопросов. В работах "Всеобщая психопатология" (1913) и "Психология мировоззрений" (1919) Я. проводил идею, согласно которой психопатологические явления, как правило, отражают не столько процесс распада человеческой личности, сколько интенсивные поиски человеком собственной индивидуальности. (После 1915 отошел от активных исследований в области психиатрии, посвятив ряд работ проблематике патографии, т.е. психопатологическому анализу выдающихся личностей: Стриндберг, Ван Гог, Сведенборг, Гельдерлин, Ницше и др.) Рассматривая суть этих поисков в качестве ядра подлинной философской рефлексии, Я. утверждал, что любая рационалистически выстроенная картина мира есть не что иное, как иносказательная интеллектуальная интерпретация скрытых душевных стремлений творчески мыслящего индивида. Бытие в этих условиях оказывается "зашифрованным" и предполагает обязательное истолкование. Задача философии у Я. — вскрыть то обстоятельство, что в основании всех ипостасей сознательной деятельности людей лежит неосознаваемое творчество "экзистенции" (бытия особого плана, человеческой самости, внеположенной предметному миру). Источник высшей мудрости — господствующее в мире неразумное ("Разум и экзистенция", 1935). Развивая свои представления о "пограничных ситуациях", Я. пришел к выводу о том, что исконный смысл и пафос бытия раскрываются челове-

1349

ку лишь в моменты этих кардинальнейших, жизнесоразмерных потрясений (размышления о смерти, болезнь и т.д.). Человек постоянно переживает в своей душе определенные обстоятельства, но иногда они предельно эмоционально сопрягаются с крайними потрясениями — человек сознает роль случая в своей жизни, а также то, насколько его жизнь не принадлежала ему самому, будучи несобственной. Это и есть "пограничная ситуация случая". По Я., даже "смерть как объективный факт эмпирического бытия еще не есть пограничная ситуация": важен факт осознания такой возможности, факт ощущения хрупкости, конечности существования индивидов. Именно в эти моменты осуществляется "крушение шифра": человек элиминирует из системы собственного мировосприятия балласт повседневных тревог ("наличное бытие-в-мире"), а также совокупность так называемых идеальных интересов вкупе с научными и околonaучными представлениями о действительности ("трансцендентальное бытие-в-себе"). Для человека актуализируются мир его интимного начала (происходит "озарение экзистенции") и его истинное переживание Бога (трансцендентного) ("Философия": т. 1 — "Философская ориентация в мире", т. 2 — "Прояснение экзистенции", т. 3 — "Метафизика", 1931—1932). "Человек как целое не объективируем. Поскольку он объективируем, он есть предмет... но и в качестве такового он никогда не есть он сам. По отношению к нему как объекту можно действовать посредством внешних рассудочных установлений согласно правил и опыта. По отношению к нему самому, т.е. как возможной экзистенции, я могу действовать только в исторической конкретности, в которой уже никто не есть "случай", но в которой свершается судьба. Теперь уже нельзя больше спутать объективно-предметное в человеке... с ним самим как экзистенцией, открывающейся в коммуникации..." Экзистенция (подлинное либо собственное существование человека, не обусловливаемое ничем внешним, лишь собственной его индивидуальностью), по Я., не находится в границах предметного мира, ибо она — свобода: "или человек как предмет исследования — или человек как свобода". Поскольку человек постигает себя, исходя из свободы, он таким образом постигает собственную трансценденцию, исчезающим явлением которой как раз он и оказывается в своей свободе. Именуя собственную философскую деятельность "философствованием", Я. делал акцент на важность корректной постановки вопросов — более, нежели на вынужденный поиск ответов. Философия у Я. принципиально не может выступать как наука, ограниченная рамками жестко задаваемых предмета и метода. Философия лишь удостоверяет нас в существовании бытия, а метафизика сводима к отысканию человеком смысла бытия. Членение бытия, по схеме Я., сопряжено с аналогичным строением его "философствования". "Бытие-в-мире", предметное бытие, "существование" — вещный уровень бытия. Философствование, сопряженное с ним, есть "ориентация-в-мире". (Поверхностный слой познания человека

— рассмотрение его жизни в мире; мир и причастность к нему человека суть то, что может быть зафиксировано эмпирически и рационально посредством усилий науки.) В условиях "пограничных ситуаций", безмотивной неудовлетворенности наличным существованием может проявиться ("озариться", "высветлиться") "экзистенция". Философствование о ней не объективируемо по сути своей, оно принуждено воплощаться в словах, будучи ориентировано на постижение того, что скрыто за словами. Философствующее мышление у Я. способно принести только удовлетворение, стремясь проникнуть за горизонт явлений, научная же мысль рационалистически постигает явления, продуцируя "знания". При этом, утверждал Я., "...философская вера, вера мыслящего человека всегда отличается тем, что она существует только в союзе со знанием. Она хочет знать то, что познаваемо, и понять самое себя". "Философская вера", по Я., — продукт размышлений, а не откровения; способность философствования присуща любому человеку и имеет целью достижение истинной "коммуникации", т.е. реальной возможности быть услышанным и высказаться самому (в процессе интимного и личного общения "в" и "по поводу" истины). Общение людей — атрибут бытия человека. "Сравнение человека с животными указывает на коммуникацию как универсальное условие человеческого бытия. Она настолько составляет его всеохватывающую сущность, что все, что есть человек и что есть для человека., обретается через коммуникацию". Экзистенция, по мнению Я., "есть лишь постольку, поскольку соотносит себя с другой экзистенцией и с трансценденцией". (Таким образом, сущее встречает человека тремя способами: мир, экзистенция и трансценденция, которые, в свою очередь, отображают наличие трех уровней постижения человека, все более и более глубоких.) Акт коммуникации являет собой осуществленную соотнесенность одной экзистенции с другой, акт философской веры — соотнесенность экзистенции с трансценденцией. Последняя у Я. — конечный предел любого бытия и мышления, она столь же неумолимо существует, сколь и не может быть увидена, пребывая непознанной. Трансценденция суть нечто, лежащее за краем человеческого существования и мира и придающее им смысл и ценность: природа, мифология, поэзия, философия — шифры трансценденции, через которые она "сказывает себя". Будучи противопоставлен-

1350

ным трансценденции, мышление трансформируется в метафизику. По Я., "метафизика доносит до нас окружающее трансценденции. Метафизику мы понимаем как "тайнопись". Мы слышим заключенную в шифре действительность из действительности нашего существования., а не просто из рассудка, который здесь ни в коей мере не содействует раскрытию смысла". Не может быть ни знаков, ни символов трансценденции: знак доступен непосредственно, а трансценденция — нет; символизируемое же живет лишь в символе, трансценденция же — за пределами. Могут являться намеки, указания на трансценденцию — шифры, которые при этом к обозначаемому ими однозначно не привязаны. Путь к трансценденции есть для каждого, но в обязательном порядке он неповторим и уникален. Согласно Я., "бесконечная многозначность всех шифров, допускающая бесконечное множество толкований, обнаруживает себя во временном существовании как их сущность. Толкование шифров через другие шифры, наглядно данных — через спекулятивные, действительных — через созданные, бесконечно, как та среда, в которой экзистенция хотела бы нащупать свою трансценденцию и предварительно создать себе возможность. Система шифров невозможна, т.к. в нее они входили бы только в их конечности, а не как носители трансценденции. Бесконечная возможность толкования исключает систему возможных шифров. Система может сама быть шифром, но никогда не может осмысленно охватывать, как проект, подлинные шифры". По Я., для абсолютной свободы, утверждающей собственную уникальность и неповторимость экзистенции, эта посылка (любой шифр трансценденции в облике произведения искусства или философской концепции, могущие быть истолкованными принципиально любым образом) абсолютно необходима. Экзистирующий человек обретает самобытное "я" именно в неизбежном праве на абсолютно свободное толкование и прочтение другого и других. Как же можно удостовериться в том, что избранная человеком версия толкования шифра трансценденции действительно ведет к ней экзистенцию? Трансценденция у Я. может быть обозначена как Бог, о котором допустимо знать лишь то, что он есть. Критерием встречи с Ним выступает момент "онемения" или "молчания": "Интерпретация находит свою границу там, где кончается язык. Она совершается в молчании. Но эта граница сама существует только благодаря языку. В процессе языкового сообщения молчание становится своеобразным способом сказать о чем-то. Это молчание — не умалчивание о чем-то, что я знаю и о чем мог бы сказать. Это, скорее, молчание пред тем, кто мыслит вместе с тобой, молчание пред самим собой и молчание пред трансценденцией, исполненное на границе того, что может быть сказано. Это молчание — не немота безъязыкости, которая ничего не говорит, а следовательно, и не молчит. Так обстоит дело с шифрами. Мы слышим их словно бы из различных кругов, которые располагаются вокруг трансценденции. Или мы обращаемся к ней через их посредничество. Но шифры никогда не есть то, что мы ищем в них, или чувствуем в них, или познаем в них. Поэтому мы стремимся выйти дальше, за них, в глубину или ввысь, туда, где кончается всякий язык шифров и где происходит прикосновение к трансценденции — в знании о незнании, т.е. в этом исполненном молчании". "Немота", "молчание", "невыразимость в слове", по мнению Я., единственно мыслимые выражения чувства, обозначающего словосочетанием "Бог есть". Мыслить же трансценденцию возможно, по Я., лишь "вмысливая" ее в сферу предметного. Именно мера и степень коммуникативности, согласно Я., и выступает в качестве критерия совершенства той или иной философской системы. Человек отличается от прочего су-

щего во всех его проявлениях именно склонностью к коммуникации, посредством ее он обретает свою "самость", т.е. подлинного самого себя в себе. Я. выделял три уровня социальности, три способа самоорганизации социума: организация на фундаменте частного интереса изолированного индивида; организация формально-правового порядка, где каждый рассматривается лишь в том измерении, в каком он равен всякому другому; органическая целостность значительной совокупности людей на национально-окрашенной либо духовной основе. Тем самым философия предлагает ориентиры поведения человека в мире с целью приближения его к состоянию "безусловного бытия", имманентного сознанию как таковому. Достижение этого ("осознания бытия", "освещения любви", "завершения покоя") и есть цель философствования, направленного на внутреннее действие, а не на изменение мира. Философствование у Я. предельно этически нагружено (в качестве базовых понятий выступают "воля к коммуникации", "свобода", "верность" и т.п.). Я. отвергает гносеолого-методологические искания в структуре традиционного философского творчества. "Человек" и "история" — выступили у Я. в роли основополагающих измерений бытия людей ("Смысл и назначение истории", 1949). "Ситуация" у Я. — ключевое понятие для импликации экзистенции: уникальная и не воспроизводимая совокупность событий в каждый отдельно взятый момент реального исторического времени и отличает одну эпоху истории от другой. Отвергая наличие объективных законов и возможность предвидения будущего с помощью науки, Я. формулирует четыре главных "срезы", обусловивших именно наличное осу-

1351

ществление мирового процесса. Первые два, по Я., — обретение людьми языка, орудий труда и огня, результировавшиеся в становлении высоких культур Индии, Египта, Месопотамии и Китая в 5—3 тысячелетиях до н.э. Третий — "ось мирового времени" (8—2 вв. до н.э.) — духовное "основоположение" человечества, синхронно и автономно осуществившееся на всем пространстве от Греции до Китая. Люди осознают себя, собственные возможности, подлинную ответственность; локальные истории сменяются всемирно-историческим процессом. "Завершилась мифологическая эпоха с ее самоуспокоенностью, с самособой-понятностью. Началась борьба против мифа со стороны рациональности и рационального проясненного опыта (логоса); борьба за трансцендентного единого Бога против демонов и борьба против неистинных образов Бога из этического возмущения против них... Это общее изменение человеческого бытия можно назвать одухотворением... Человек более не замкнут в себе. Он неведом для самого себя, а потому открыт для новых безграничных возможностей" (Я.). И, наконец, четвертый период — становление научно-технической цивилизации в Европе (17—20 вв.). Политико-нравственные поиски Я. объективировались в его исследованиях "немецкой вины" ("Вопрос о вине", 1946), культурно-психической значимости "холодной войны" ("Атомная бомба и будущее человечества", 1958), угрозы авторитарных тенденций в жизни ФРГ ("Куда движется ФРГ?", 1967). В целом особая роль философствования и сопряженной с ней философской веры, по мнению Я., состоит в 20 в. в том, чтобы противостоять псевдорационалистическим утопиям, постулирующим возможность насильственного создания рая на земле, но на практике разрушающим культурные установления людей и ввергающих их в ужас гражданских братоубийственных конфликтов. Другие сочинения Я.: "Ницше" (1936), "Декарт и философия" (1937), "Экзистенциальная философия" (1938), "Об истине" (1947), "Философская вера" (1948), "Введение в философию" (1950) и др. Между наукой и философией, по Я., недопустимо взаимное инфицирование, но их нельзя и жестко изолировать друг от друга. Сферы философии и науки не антиномичны, хотя и не тождественны. Наука предоставляет философии потенциальные пути познания, точные результаты исследований, делая философию зрячей. Философия придает системе наук внутренне связующий их смысл. Философия, согласно Я., разрушает постоянно культивируемый наукой догматизм и амбициозные претензии. [См. также "Смысл и назначение истории" (Ясперс), Осевое время.]

А.А. Грицанов

АВТОРЫ СТАТЕЙ

АБУШЕНКО В.Л. Альберт, "Археология знания" (Фуко), Башляр, Брентано, Брэдли, Брюнсвик, Гартман Н., Гассенди, Гелен, Гонсет, Джентиле, Дуссель, Идентичность, Инструментализм, Кассирер, Койре, Кондорсе, Критический рационализм, Кронер, Кроче, Мейерсон, Метод, Модернизм, Неогегельянство, Неорационализм, Опредемчивание и Распредемчивание, Плеснер, Рефлексия, Ротхакер, Самосознание, "Скандал в философии", "Теория и история историографии" (Кроче), Уайтхед, Фейербах, Философская антропология, Франк, Хенгстенберг, Чтение, Шелер, Шпет.

АЛЕКСАНДРОВА С.Н. Адорно.

АЛЕКСЕЕВА Е.А. Декарт.

АНДРЕЕВА И.Н. Локк.

БАБАЙЦЕВ А.Ю. Гносеология, Лакатос, Мамардашвили, Смысл и Значение, Фреге.

БАКАНОВ А.А. Бенгам.

БАЛЦЕВИЧ С.Я. Судьба.
БАРАНЧИК Ю.В. Витгенштейн, Позитивизм.
БАРКОВСКАЯ А.В. Материя
БЕЛОУС И.А. Неопрагматизм, Рорти, "Философия и зеркало природы" (Рорти).
БОБКОВ И.М. Кристева.
БРЫЛЕВ Д.П. "Лекции по введению в психоанализ" (Фрейд), "Неудовлетворенность культурой" (Фрейд), "Толкование сновидений" (Фрейд).
БУЙКО Т.Н. Жижек
ВАНЧУКЕВИЧ А.В. Апостериори.
ВАСКЕВИЧ А.Ю. Салливан, Хорни.
ВАШКЕВИЧ А.В. Барт Р., Диоген Лаэртский, Диоген Синопский, Шизоанализ.
ВЕЖНОВЕЦ Е.Н. Зенон Элейский, Ибн Рушд, Ибн Сина.
ВОРОБЬЕВА С.В. Бубер, "Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности" (Левинас), "Иначе, чем знать" (Левинас и др.), Левинас, Модус, "Открывая существование вместе с Гуссерлем и Хайдеггером" (Левинас), "Риторика" (Аристотель), Розенцвейг, Софистика, "Теория интуиции в феноменологии Гуссерля" (Левинас), "Тотальность и бесконечное" (Левинас), "Эристическая диалектика" (Шопенгауэр).
ВЯЗОВСКАЯ А.В. Барт К., "Похвала глупости" (Эразм Роттердамский), Эразм Роттердамский.
ГАЛКИН Д.В. Бодрийяр, Виртуальная реальность.
ГАФАРОВ Х.С. Герменевтический круг, "Истина и метод" (Гадамер).
ГОРНЫХ А.А. Власть, Лакан, Соссюр, Структурализм.
ГРИЦАНОВ А.А. Авенариус, Адекватный, Айер, Акциденция, Алан Лилльский, Александер, Альберт Великий, Альтюссер, Амальрик, Анаксагор, Аналитическая философия, Антихрист, Апокатастасис, Аполлоновское и Дионисийское, Арон, Батай, Безумие, Беньямин, Бергсон, "Бергсонизм" (Делез), Бердяев, Беркли, Блох, Бруно, "Бунтующий человек" (Камю), Вездесущность, Венский кружок, Вико, Виртуальная реальность, Витгенштейн, "Восстание масс" (Ортега-и-Гассет), "Всемирная история философии. Введение" (Ясперс), Вульгарный материализм, Галилей, Гармония сфер, Гваттари, Генон, Гоббс, "Голос и феномен: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля" (Деррида), Гуманизм, Гумбольдт, Difference, Дао, Даосизм, Двойственной истины теория, Деконструкция, Делез, Деррида, Джемс, Диалектический материализм, Диспозитив, Доктор, Дополнительность, Досократики, Дьюи, Дюринг, Евразийство, Жижек, "Жизненный порыв", Зенон-Стоик, Знак, Идеология, Имманентный, Инакость, Иоанн Дамаскин, "Исповедь" (Августин Блаженный), Исторический материализм, Итеративность, Калокагатия, Кампанелла, Карнап, Качество и Количество, Кожев, Кондильяк, Кондорсе, Конт, Кратил, "Критическая философия Канта: учение о способностях" (Делез), Ксенофан, Куайн, Ламетри, "Левиафан" (Гоббс), Левкипп, "Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени" (Гуссерль), Лиотар, Льюис, Лютер, Modern, Маймонид, Макиавелли, Марк Аврелий Анто-

1353

нин, Маркс, Марксизм, Маркузе, Материализм, Мах, Мейнонг, Мера, Методология, "Мир как воля и представление" (Шопенгауэр), Модернизм, Молния, Монтень, Монтескье, Мор, Мунье, Мур, "Надзирать и наказывать" (Фуко), "Немецкая идеология" (Маркс, Энгельс), Неомарксизм, Нигилизм, "Никомахова этика" (Аристотель), "Новые опыты о человеческом разумении" (Лейбниц), Овчаренко, "О Граде Божьем" (Августин Блаженный), "Одномерный человек" (Маркузе), Ориген, Ортега-и-Гассет, Отчуждение, Парацельс, Парейсон, Патнэм, Перипатетическая школа, Петр Дамиани, Пико делла Мирандола, Пиррон, Пирс, Письмо, Плоскость, Плоть, Плоть мира, "Позиции" (Деррида), Помпонацци, "Понятие страха" (Кьеркегор), Поппер, Прагматизм, "Прозрачность Зла" (Бодрийяр), Прологомены, Протагор, Псевдо-Дионисий Ареопагит, "Различие и повторение" (Делез), "Разум и революция" (Маркузе), Рассеивание, Рассел, "Рассуждение о позитивном духе" (Конт), "Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми" (Руссо), Рефлексия, Рикер, Ролс, Самость, Сверхчеловек, "Сверх-Я", Секст Эмпирик, Селларс, Семь мудрецов, "Скандал в философии", Складка, Сковорода, След, "Слова и вещи" (Фуко), Событие, Советская философия, Содержание и Форма, Социальная философия, "Специфика философской рефлексии" (Тузова), Степин, Сущность и Явление, Творческая эволюция, "Творческая эволюция" (Бергсон), Тейяр де Шарден, Тело, Толанд, "Трактат о гражданском правлении" (Локк), "Трансцендентальный эмпиризм", Утопия, Учителя Церкви, Фалес, Фейерабенд, Фичино, Флоренский, "Формирование научного духа: вклад в психоанализ объективного знания" (Башляр), Фрейд, Фуко, "Фуко" (Делез), Хоркхаймер, Цицерон, "Что такое философия?" (Делез, Гваттари), Швейцер, Шизоанализ, Шлик, Экхарт, Элементы, Элиаде, Эмпедокл, Энгельс, Энциклопедия, Эон, Эпиктет, Эпикур, "Этика" (Спиноза), Юм, Юнг, Ян и Инь, Ясперс.
ГУРКО Е.Н. Грамматология, "Нечто, относящееся к грамматологии" (Деррида), "Призраки Маркса" (Деррида).
ДАВИДЮК Г.П. Конт.
ЕВДОКИМЦЕВ Д.В. "Я и Ты" (Бубер).
ЖДАНОВСКИЙ А.П. Свобода воли.
ЖУК И.В. Гельдерлин.

ИВАНОВ А.Е. Виртуалистика, Виртуальная реальность, Реальность.
ИГНАТЬЕВА И.К. Новалис.
КАРАКО П.С. Витализм.
КАРПЕНКО И.Д. Виртуальная реальность.
КАЦУК Н.Л. Нулевая степень, "Система вещей" (Бодрийяр).
КЛЕЦКОВА И.М. "Столп и утверждение истины" (Флоренский).
КОМИССАРОВА Т.В. Аббаньяно, Больнов, "Введение в экзистенциализм" (Аббаньяно), "Основные понятия метафизики" (Хайдеггер), "Позитивный экзистенциализм" (Аббаньяно), "Сверх-Я".
КОРОТЧЕНКО Е.П. Метанаррация.
КРИВИЦКИЙ Л.В. Маритен, Марсель, Шопенгауэр, Штирнер.
КУДИНА В.А. "Диалектика Просвещения" (Хоркхаймер, Адорно).
КУЗНЕЦОВА Л.Ф. "Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция" (Степин).
ЛЕВАНЮК А.Н. Каузальность, Субстанция.
ЛЕГЧИЛИН А.А. Гартман Э., Лотце, Манихейство, Тренделенбург, Шлейермахер.
ЛЕЙКО А.Н. Тренделенбург.
ЛЕПИН С.Л. (о. СЕРГИЙ ЛЕПИН). Барт К., Гетерономизм, Дискурс, Петр Ломбардийский, Юстин.
ЛЕЩИНСКАЯ И.И. "Монадология" (Лейбниц).
ЛИМАРЕНКО А.П. Спенсер.
ЛОБАЧ В.В. Бёме, Манихейство, Неоплатонизм, Сенека.
МАЗАНИК М.Н. "Анатомия человеческой деструктивности" (Фромм), "Бегство от свободы" (Фромм), "Будущее одной иллюзии" (Фрейд), "Иметь или быть" (Фромм), "Неудовлетворенность культурой" (Фрейд), Психоанализ, "Психология масс и анализ человеческого Я" (Фрейд), "Смысл и назначение истории" (Ясперс), "Человек для себя" (Фромм), "Человек по имени Моисей и монотеистическая религия" (Фрейд), "Я и Оно" (Фрейд).
МАЙБОРОДА Д.В. Агностицизм, Бытие, Герменевтика, Диалог, Диалогизм, Другой, Интерсубъективность, Майевтика, Солипсизм.
МАКАРОВ А.И. "Кризис современного мира" (Генон), "Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение" (Элиаде), Традиционализм.
МЕДВЕДЕВА И.А. Вульгарный материализм, Детерминизм, Камю, Опыт.
МЕДВЕДОК Т.В. Гартман Э.
МЕЛЬНИКОВА Л.Л. "Логика смысла" (Делез).
МЕРЦАЛОВА А.И. Ян и Инь.
МИНЕНКОВ Г.Я. Всеединство, Карсавин, Русская философия, Соловьев, Софиология.
МОЖЕЙКО В.А. Интернет, Компьютер.
МОЖЕЙКО М.А. After-postmodernism, Августин Блаженный, Автономия, Автор, Анаксагор, Анти-психологизм, Античная философия, Анти-Эдип, Апель, Атеизм, Ацентризм, Бернар Клервоский, Бинаризм, Бруно, "Веселая наука", Воля, "Воскрешение субъекта", Гармония, Генеалогия, Гилеморфизм, Гностицизм, Данте, Движение, Деизм, Демиург, Дерево, Дидро, Дискурс, Диспозитив, Диспозитив семиотический, Доктор,

1354

Другой, Дуализм, Жан Буридан, Жильсон, Закат метанарраций, Игра, Идеализм, Интернет, Интертекстуальность, Иоанн Дунс Скот, Истина, Историцизм, Kritik, Классика — Неклассика — Постнеклассика, Компьютер, Концептуализм, Корень, Космос, Красота, Логомахия, Логос, Логотомия, Логофилия, Логофобия, Логототизм, Любовь, Метафизика, Метафизика отсутствия, Метаязык, Модернизм, Монада, Нарратив, Настоящее, Натурфилософия, Неодетерминизм, Николай Кузанский, Номадология, Номинализм, Общественного договора теория, Означивание, Онтология, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Ортодоксия, "Основной вопрос философии", Патристика, Персонализм, "Пир" (Платон), Платон, Плоть мира, Поверхность, Постметафизическое мышление, Постмодернизм, Постмодернистская чувствительность, Поэтическое мышление, Преформизм, Пустой знак, Различия философия, Реализм, Ризома, Руссо, Сад, Сведенборг, Сверхчеловек, Свобода, Секс, Сенсуализм, Симулякр, Симуляция, "Скандал в философии", Складывание, Скотизм, Скриптор, "Смерть Автора", "Смерть Бога", "Смерть субъекта", Событийность, Сократ, Сократические школы, София, Социальное время, Судьба, Схоластика, Текстовый анализ, Телеология, Телесность, Тело без органов, Теодицея, Терминизм, Тертуллиан, Тожества философия, Трансгрессия, Трансцендентальное означаемое, Универсалии, Фонологизм, Фуко, Хабермас, Хаос, Хаосмос, Хора, Хюбрис, Эйдос, Экзегетика, Эманация, Этика, Я, Язык, Языковые игры.
НАЛИВАЙКО И.М. Романтизм, Шлегель.
НАМЕСТНИКОВА Л.В. "Звезда искупления" (Розенцвейг).
НЕСТЕРОВИЧ И.А. Бонаventura, Иоанн Скот Эриугена, Суарес.
НИКУЛИНА Ю.В. "Опыт о человеческом разумении" (Локк).
ОВЧАРЕНКО В.И. Бердяев, "Становление теории нелинейных динамик в современной культуре" (Можейко), Фрейд.
ОЩЕПКОВ И.В. Вещь, Реизм.

ПАНЬКОВ Н.А. Карнавал.

ПЕТУШКОВА Е.В. Гельвеции, Гилозоизм, Гольбах, Дарвин, Ламарк, Лаплас, Механицизм, Отражение, Сознание.

ПИГАЛЕВ А.И. "Европейские революции и характер наций" (Розеншток-Хюсси), Жирар, "Звезда искупления" (Розенцвейг), "Козел отпущения" (Жирар), "Кризис современного мира" (Генон), "Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение" (Элиаде), "Насилие и сакральное" (Жирар), "Негативная диалектика" (Адорно), "О сокровенном от создания мира" (Жирар), "Путь древних, по которому шли люди беззаконные" (Жирар), Розеншток-Хюсси, Традиционализм, Центризм, "Я и Ты" (Бубер).

ПОДРУЧНЫЙ М.В. Лейбниц.

ПРИЛЕПКО Е.М. Сен-Симон.

РАДИОНОВА С.А. Репрезентация.

РЕТУНСКИЙ В.Н. Монизм.

РОЗУМ А.В. "Эрос и цивилизация" (Маркузе).

РУМЯНЦЕВА Т.Г. Абсолютная идея, Анаксимандр, Анаксимен, Антиномии чистого разума, Апейрон, Априори, Априорные синтетические суждения, Баденская школа неокантианства, Бэкон Ф., Вечное возвращение, Вещь в себе, Виндельбанд, Вольф, Воля к власти, "Всемирная история философии. Введение" (Ясперс), Гегель, Генеалогия, Гераклит, Гердер, Гёте, "Государство" (Платон), Демокрит, Диалектика, Дильтей, Доказательства бытия Бога, Жизненный мир, Идеи разума, Иррационализм, История философии, Кант, Кассирер, Категорический императив, Коген, "Критика практического разума" (Кант), "Критика чистого разума" (Кант), "Критическая философия Канта: учение о способностях" (Делез), Лессинг, Мальбранш, Марбургская школа неокантианства, Маркузе, Наторп, "Наука логики" (Гегель), "Науки о природе и науки о культуре" (Риккерт), Наукоучение, Немецкая трансцендентально-критическая философия, Неокантианство, Не-Я, Нигилизм, Ницше, "Новый органон, или Истинные указания для истолкования природы" (Ф.Бэкон), Окказионализм, "По ту сторону добра и зла" (Ницше), Просвещение, Ressentiment, Рационализм, Риккерт, "Рождение трагедии из духа музыки" (Ницше), Сверхчеловек, "Система трансцендентального идеализма" (Шеллинг), Скептицизм, Стоицизм, Трансцендентальная аналитика, Трансцендентальная диалектика, Трансцендентальная логика, Трансцендентальное воображение, Трансцендентальное единство апперцепции, Трансцендентное и Трансцендентальное, "Феноменология духа" (Гегель), Философия Возрождения, Философия жизни, "Философия права" (Гегель), Фихте, Фишер, Флорентийский платонизм, Чистые понятия рассудка, "Что такое философия?" (Делез, Гваттари), Шеллинг, Шиллер, Шпенглер, Эмпиризм, "Энциклопедия философских наук" (Гегель).

САМУЩИК Т.В. Атрибут.

СЕМЕНОВ Н.С. Плотин, Прокл, Средневековая философия, Фома Аквинский.

СЕМЕНОВА В.Н. "Бытие и Время" (Хайдеггер), Гуссерль, Деструкция, das Man, Феноменологическая редукция, Хайдеггер.

СИДОРЕНКО И.Н. Антихрист, Генеалогия, Ressentiment.

СИДОРСКАЯ И.В. Открытое общество.

СИЛКОВ С.В. Беббидж, Больцано, Бурбаки Нико-

1355

ля, Вейль, Винер, Гёдель, Гейзенберг, Гельмгольц, Гемпель, Гильберт, Евклид, Кантор, Кибернетика, Коперник, Курант, Лобачевский, Нейман, Ньютон, Пифагор, Пифагореизм, Пуанкаре, Том, Шрёдингер, Эйнштейн.

СКУРАТОВИЧ К.И. Быков, Герцль, Жаботинский, Сапега.

СОФРОНОВ В.В. Рикер.

СТЕПИН В.С. Наука, Философия.

ТАРАСОВ В.Ф. Эйнштейн.

ТУЗОВА Т.М. "Бытие и Ничто" (Сартр), Декарт, Картезианство, "Критика диалектического разума" (Сартр), Мерло-Понти, "Метафизические размышления" (Декарт), "Око и дух" (Мерло-Понти), "Рассуждение о методе" (Декарт), Сартр, "Феноменология восприятия" (Мерло-Понти), Экзистенциализм, Экзистенция.

УСМАНОВА А.Р. Ансельм Кентерберийский, Генотекст/Фенотекст, Означаемое, Означающее, Петр Абеляр, Постструктурализм, Роджер Бэкон, Семанализ, Семиозис, Семиотика, Текст, Уильям Оккам, Читатель.

ФИЛИППОВИЧ А.В. Альтюссер, Аналитическая философия, Венский кружок, Идея, Интенциональность, Лингвистический поворот, "Логико-философский трактат" (Витгенштейн), Ноумен, Феноменология, "Философские исследования" (Витгенштейн).

ФУРС В.Н. Архетип, Индийская философия, Китайская философия, Конфуций, Лао-Цзы, Осевое время, Парменид, Хабермас.

ХОМИЧ Е.В. Кун, Парадигма, "Против метода" (Фейерабенд), "Случайность, ирония и солидарность" (Рорти), "Структура научных революций" (Кун), Субъект и Объект.

ШПАРАГА О.Н. Ноззис и Нозма, Феноменология.

ШУМАН А.Н. Агностицизм, Аристотель, Боэций, Вольтер, Врожденные идеи, Гемпель, Интеллигибель-

ный, Конвенционализм, "Критика способности суждения" (Кант), "Метафизика" (Аристотель), Пропедевтика, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Спиноза, Тождество и Различие, Трансцендентальная феноменология, Трансцендентальный субъект, Трансценденция, "Философия истории" (Риккерт), Хрисипп.

ЩИТЦОВА Т.В. Бахтин, Гадамер, Кьеркегор, Паскаль, Шестов.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ГЕЙЗЕНБЕРГ (Heisenberg) Вернер Карл (1901— 1976) — германский физик-теоретик, один из создателей квантовой механики. Лауреат Нобелевской премии по физике за создание матричной механики (1932).

ГЕЙЗЕНБЕРГ (Heisenberg) Вернер Карл (1901— 1976) — германский физик-теоретик, один из создателей квантовой механики. Лауреат Нобелевской премии по физике за создание матричной механики (1932). Основные работы: "Физические принципы квантовой теории" (1930), "Физика и философия" (1958), "Физика и за ее пределами" (1971). В 1920—1923 учился в Университете Мюнхена, где слушал лекции А.Зоммерфельда по теоретической физике. В 1923—1927 — ассистент в Гёттингенском Университете, в 1927—1941 — профессор физики Университетов Лейпцига и Берлина, с 1941 — профессор физики Гёттингенского Университета, с 1946 — директор Института физики общества М.Планка (Берлин), с 1948 — президент Гёттингенской Академии Наук. В 1925 Г. совместно со своим учителем Н.Бором опубликовал концепции матричной механики как первого варианта механики квантовой. К этому Г. пришел в попытках разрешения противоречий в модели строения атома, сочетающей классические уравнения движения и постулаты Н.Бора. Г. и Н.Бор постулировали, что элементарные частицы обладают волновыми свойствами и не могут быть наблюдаемы в традиционном понимании. Это распространяющиеся в пространстве пакеты волн, которые (в зависимости от направления исследования) возможно рассматривать или как частицы, или как волны. Каждой физической величине ставится в соответствие определенный оператор, представляющийся в виде бесконечной матрицы. На основе теории Г. был произведен расчет квантовомеханических характеристик ядра атома гелия, а также показана возможность существования его в орто- и парасостояниях. Математический аппарат матричной механики позволил Г. также вычислять интенсивность спектральных линий линейного осциллятора. К 1927 Г. смог сформулировать в математическом виде "принцип неопределенности". Этот принцип возник вследствие необходимости учета материального характера наблюдений за элементарными частицами. Согласно принципу неопределенности, невозможно точно указать одновременно

импульс частицы и ее координаты: чем точнее измерена одна из этих характеристик, тем менее точным будет значение другой. В описание атомного объекта, его состояния и поведения вводился существенно новый момент — понятие вероятности. В 1928 Г. (совместно с П.Дираком) выдвинул идею обменного взаимодействия, на основе которой разработал квантовомеханическую теорию спонтанной намагничиваемости ферромагнетиков при обменном электронном взаимодействии. В 1929 вместе с В.Паули Г. работал над теориями квантовой электродинамики, введя схему квантования полей и пытаясь получить из единого полевого уравнения массы элементарных частиц. С приходом к власти в Германии деятелей национал-социализма, Г., в отличие от многих других ведущих ученых, решил продолжить работу на родине. Свой труд "Физика и философия" Г. написал на основе прочитанных им в различных Университетах Шотландии престижных Гиффордских Лекций (1955—1956). Г. писал в предисловии к мюнхенскому изданию книги "Физика и философия" (1959), что эти лекции "по завещанию основателя имеют своим предметом естественную теологию. С естественной теологией связана такая точка зрения на вопросы бытия, которая является результатом отказа от какой-либо частной религии или мировоззрения. Чаще всего цели, которые преследуют эти лекции, предполагают не специальное изложение отдельных проблем науки, а ее философские основы и мировоззренческие выводы. Поэтому перед автором... была поставлена задача показать связи между современной атомной физикой и общими философскими вопросами... Лекции были рассчитаны на широкий круг студентов, не обязательно физиков, интересующихся естествознанием и философией... Наиболее трудным разделом является, по-видимому, раздел, излагающий контринтерпретации к Копенгагенской интерпретации квантовой теории... Выводы современной физики... во многом изменили представление о мире, унаследованное от прошлого века. Они вызывают переворот в мышлении и потому касаются широкого круга людей. Предлагаемая кни-

1357

га имеет целью помочь подготовить почву для этого переворота". Г. полагал, что микромир, представляя собой только совокупность комплексов ощущений субъекта наблюдения, отделен от макромира "непродолимой пропастью". При интерпретации открытого им соотношения неопределенностей Г. сформулировал "начало принципиальной наблюдаемости", согласно которому физика должна отказаться от попыток узнать, как "устроен мир", исключить наглядные представления, переведя физические понятия на язык символов математики, принять положение, согласно которому микрообъекты существуют только при наличии наблюдающего их субъекта, отказаться от принципа причинности в микромире. О значении современной ему физики Г. в книге "Философия и физика" писал: "Когда сегодня говорят о современной физике,

то первая мысль, которая при этом возникает, связана с атомным оружием. Каждый знает, какое огромное влияние оказывает это оружие на политическую жизнь нашего времени... Сегодня физика оказывает на общее положение в мире гораздо большее влияние, чем когда-либо прежде. Все же мы должны спросить, действительно ли изменения, произведенные современной физикой в политической сфере, являются важнейшим ее результатом. Что останется от влияния современной физики, если мир в своей политической структуре будет соответствовать новым техническим возможностям? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно вспомнить, что каждое орудие несет в себе дух, благодаря которому оно создано. Так как каждая нация и каждая политическая группировка независимо от ее географического расположения или культурных традиций должна быть заинтересована в новом оружии, то дух современной физики будет проникать в сознание многих народов и будет связан самыми различными путями с прежними традициями. Что в конце концов произойдет на нашей земле в результате столкновения специальной области современной науки и весьма различных древних традиций? В тех частях мира, в которых развито современное естествознание, непосредственные интересы, направленные с давних времен прежде всего на практическое применение открытий естествознания в промышленности и технике, сочетаются с рациональным анализом внешних и внутренних условий такого применения. Народам этих стран сравнительно легко будет справиться с новыми идеями, ибо у них было достаточно времени для медленного и постепенного приспособления к современному техническому и естественно-научному методу мышления. Однако в других частях мира эти идеи довольно неожиданно сталкиваются с основными религиозными и философскими представлениями национальной культуры. Ввиду того что результаты современной физики снова ставят нас перед необходимостью обсуждения таких основополагающих понятий, как реальность, пространство и время, это столкновение мо-

жет привести к совершенно новому изменению мышления, пути которого нельзя еще предвидеть. Характерной чертой столкновения современного естествознания с прежним традиционным методом мышления является полная интернациональность современного естествознания. Одна сторона в этом обмене идей, именно прежняя традиция, неодинакова в различных частях мира, а другая — повсюду одна и та же, и, следовательно, результаты этого обмена быстро распространяются на все области, где вообще имеет место дискуссия... самые большие изменения в представлениях о реальности произошли именно в квантовой теории; новые идеи атомной физики сконцентрированы и... выкристаллизованы в той окончательной форме, которую приняла наконец квантовая теория... В отношении того, что касается экспериментальной техники, современная ядерная физика является только прямым следствием метода исследования, который всегда, со времен Гюйгенса, Вольты и Фарадея, определял развитие естествознания... обескураживающая математическая сложность некоторых разделов квантовой теории представляет собой лишь крайнее развитие методов, которые были открыты Ньютоном, Гауссом и Максвеллом. Но изменения в представлениях о реальности, ясно выступающие в квантовой теории, не являются простым продолжением предшествующего развития... Здесь речь идет о настоящей ломке в структуре естествознания". Г. писал также о том, что современное ему естествознание проникает в "части света, где культурные традиции сильно отличаются от европейской цивилизации. Нужно ожидать, что эта новая деятельность во многих случаях проявляется как разрушение старой культуры, как бесцеремонное и варварское вмешательство, нарушающее зыбкое равновесие, на котором зиждется все человеческое счастье. Этих последствий, к сожалению, нельзя избежать, с ними надо примириться как с характерной чертой нашего времени. И все же даже в этом отношении революционный дух современной физики до некоторой степени может помочь привести в соответствие древние традиции с новыми тенденциями в мышлении. Так, например, большой научный вклад в теорию физики, сделанный в Японии после войны, может рассматриваться как признак определенной взаимосвязи традиционных представлений Дальнего Востока с философской сущностью квантовой теории. Вероятно, легче привыкнуть к понятию реальности в квантовой теории в том случае, если нет привычки к наивному материалистическому образу мыслей, господствовавшему в Европе еще в первые десятилетия нашего века. Естественно, эти замечания не должны пониматься как недооценка вредного влияния, которое, вероятно, привносится или еще будет привнесено старыми культурными традициями в процессе научного прогресса. Но так как все это развитие давно вышло из-под контроля человека, то мы должны признать

1358

его как одну из существенных черт нашего времени и попытаться насколько возможно связать это развитие с теми человеческими ценностями, которые являлись целью древних культурных и религиозных традиций. При этом имеет смысл привести одну притчу из истории религии хасидов. Жил старый раввин, священник, который был известен своей мудростью и к которому люди шли за советом. Пришел к нему один человек в отчаянии от всех происходивших вокруг него изменений и стал жаловаться на все то зло, которое происходит по причине так называемого технического прогресса. "Разве имеет цену весь технический хлам, — сказал он, — когда думают о действительной ценности жизни?" Раввин ответил: "Все в мире может способствовать нашему знанию: не только то, что создал бог, но и все то, что сделал человек". — "Чему мы можем научиться у железной дороги?" — спросил в сомнении пришедший. "Тому, что из-за одного мгновения можно упустить все". — "А у телеграфа?" — "Тому, что за каждое слово надо отвечать". — "У телефона?" — "Тому, что там слышат то, что мы здесь говорим". Пришедший понял, что думал раввин, и

пошел своей дорогой... Современное естествознание врывается в те страны, в которых в течение нескольких десятилетий создавались новые положения веры как основа для новых могучих общественных сил. В этих странах современная наука обнаруживает себя как в отношении содержания этих положений веры, ведущих свое начало от европейских философских идей 19 в. (Гегель и Маркс), так и в отношении феномена веры, который не признает никакого компромисса с другими взглядами. Так как современная физика из-за своей практической пользы и в этих странах играет большую роль, то едва ли можно избежать того, что и там будет ощущаться ограниченность новых положений веры теми, кто действительно понимает современную физику и ее философское значение. Поэтому для будущего будет, по-видимому, плодотворным духовный обмен между естествознанием и новым политическим учением. Естественно, что не надо переоценивать влияние науки. Но открытость современного естествознания, вероятно, в состоянии помочь большим группам людей понять, что новые положения веры для общества не так важны, как предполагалось до сих пор... Влияние современной науки может оказаться очень благотворным для развития терпимости к иным идеям и потому стать весьма полезным".

С.В. Силков

**КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ — направление в европейской
(преимущественно англо- и немецкоязычной традициях) философии науки,
возникшее на основе пересмотра (нео)позитивистской методологии и
представлений о сути знания**

КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ — направление в европейской (преимущественно англо- и немецкоязычной традициях) философии науки, возникшее на основе пересмотра (нео)позитивистской методологии и представлений о сути знания на основе идей позднего

Поппера связанных прежде всего с универсализацией доктрины фальсификационизма и пересмотром роли разума в познании. Принципиальными для понимания сути К.Р. являются исходные антиистористская и критицистская теоретико-методологические установки Поппера. Видными представителями К.Р. являются Дж.Агасси (Израиль), Альберт, Дж.Уоткинс (Великобритания). К этому направлению также относятся У.Бартли, Х.Шпинер, Э.Топич и др. Важную роль в формулировке ряда положений К.Р. сыграл К.Хюбнер. Методологически, проблемно и тематически к этому направлению близка "историческая школа" философии науки (по преимуществу американская и берущая свое начало в работах Куна, Лакатоса и Фейерабенда). Без идей (как минимум) Лакатоса и Фейерабенда невозможно проследить становление К.Р. как отдельного направления, поэтому "историческую школу философии науки" можно рассматривать (в некоторых отношениях) как самостоятельную версию К.Р. В совокупности же их можно анализировать как ядро методологии постпозитивизма. Близок к К.Р., но вырос на иных непозитивистских теоретико-методологических основаниях, неорационализм (презентирующий главным образом франкоязычную традицию). Другое их отличие — вовлеченность в проблемное поле первого социально-философской и социально-исторической тематики (в неорационализме в той или иной степени присутствовала вторая, но взятая главным образом лишь в аспекте становления знаниевых систем), ориентированность на удовлетворение запросов определенных социально-политических практик и обоснование политологических доктрин (неоконсервативной в британской традиции и социал-демократической — в немецкой), что было органически не свойственно неорационализму, ограничивавшему себя исследованием области научного (и иного) знания в различных исторически изменявшихся социокультурных контекстах. Начав формироваться как особое направление в 1940-х, в 1970—1980-е К.Р. был существенно переосмыслен (тенденция к чему может быть обнаружена уже в 1960-е) именно за счет ориентации на философию социального действия, т.е. за счет социологизации проблематики (прежде всего в немецкоязычной философии), и критики "наивного" и "ортодоксального" фальсификационизма, осуществленной как реализация принципа "критики собственных оснований". В центре доктрины К.Р., так или иначе, всегда оказывалось понятие "научной рациональности", с помощью которого как преодолевалось свое собственное "позитивистское прошлое", так и (при его беспрерывном критическом уточнении) шло становление самого направления. Отправной точкой становления К.Р. можно считать работу Поппера "Логика научного исследования" (1935), переориентирующую саму стилистику научного мышления с логики "подтверждения" на логику "опровержения" и обосновывав-

шую необходимость замены доктрины верификационизма (и принципа верифицируемости) доктриной фальсификационизма (и принципом фальсифицируемости). Продуцирование знания тем самым оказывалось связанным не с его индуцированием и опытной проверкой, а с выдвижением рационально формулируемых гипотез, подвергаемых последовательной критике с целью обнаружения их принципиальной (коль скоро они сформулированы исходя из определенных оснований и ситуаций) ограниченности, неуниверсальности, неполноты, несамодостаточности. Научная рациональность задается определенными стандартами и нормами теоретизирования, накладываемыми на конкретные познавательные ситуации (действия познающих субъектов в которых также подчинены определенной логике и соотносимы с контролем соответствующих научных институций). Фактически, фальсификационизм предзадает ход к обсуждению не

столько содержательных проблем того, что есть (научное) знание и как оно внутренне структурировано, сколько к выявлению критериев и аргументов в пользу рациональности выбора тех или иных версий знания и правильности его организованности, отличающей научный тип знания от всех возможных его иных типов (метафизики, религии, идеологии, обыденных представлений здравого смысла), что концептуально оформлено как принцип демаркации (отграничения научного знания). В центре внимания философии науки оказывается, таким образом, логика и методология последней (к тому же "обернутая" на организацию деятельности субъекта познания), а содержательно — проблематика границ рациональности (безусловное ядро которой — научная рациональность, построенная как гипотетико-дедуктивная модель знания). Тем самым в основание К.Р. была положена принципиально перевернутая схема логического позитивизма философов Венского кружка — в основании научного знания находятся рационально конструируемые схемы объяснения эмпирических данных, которые, в конечном итоге, конвенционально (через правила и нормы) определяют то, что считается эмпирическим базисом научного знания. Последнее начинает все больше (по мере становления К.Р. как самостоятельного направления) пониматься как принципиально гипотетическое и проблемное, что позволяет ввести в методологию науки представления о плюральности и вероятности любых научных теоретических моделей. Любое знание (в той мере, в какой оно есть научное знание) принципиально фальсифицируемо (подвержено следованию принципу фальсифицируемости) — любая теория, не поддающаяся опровержению, должна быть квалифицирована как ненаучная (проверка теории — это всегда попытка ее опровергнуть). В конечном итоге, речь должна идти скорее не об истинности тех или иных теорий, а об их оправданности в данной познавательной ситуации (нео-провергнутость опытом не может служить критерием истинности). В свою очередь, опровержение опытом теории не есть основание для ее автоматической элиминации (что в последующем и квалифицировалось как наивный и ортодоксальный фальсификационизм), а требует предварительно сужения поля ее применимости, выявления границ ее адекватности, т.е. лишь уменьшает ее универалистские претензии и ослабляет ее объясняющую силу. Конечное основание смены теории — появление более продуктивной (и нормативно закрепленной) схемы объяснения фактов элиминируемой теории (что позволяет говорить о нарастании прагматической нагруженности в аргументации выбора теории (и ее рациональности в целом) по мере развития самого К.Р. Последнее не случайно, так как К.Р. может быть рассмотрен как вариант фаллибилизма, одна из первых осознанно артикулированных версий которого принадлежит одному из основоположников прагматизма Пирсу, трактовавшему его как "самокорректируемость" теории под напором новых данных и при применении ее в отличных от исходной познавательных ситуациях. Суть же фаллибилизма сводится к утверждению тезиса о принципиальной погрешимости любых положений научного знания, что и демаркирует последнее по отношению к иным формам знания. Тем не менее, в рамках К.Р. фаллибилизм был существенно переосмыслен через соединение с идущей от немецкого классического трансцендентализма установкой на принципиальную критичность (в поздних версиях К.Р. — рефлексивность) по отношению к своим основаниям подлинно научной (и философской) позиции. "Линия фальсификационизма" в основаниях К.Р. была существенно переинтерпретирована под воздействием идей Лакатоса о научно-исследовательских программах как основе организации научного знания. В научно-исследовательской программе Лакатос различал неизменное "ядро" (обеспечивающее инвариантность организованной целостности какого-либо знания в каждый данный момент) и "защитный пояс" — совокупность постоянно (потенциально) изменяющихся положений, обеспечивающих взаимодействие "ядра" с конкретикой познавательных ситуаций. Идее инвариантного "ядра" научно-исследовательской программы Лакатоса можно поставить в соответствие первоначальное понимание научной парадигмы Куном, как организующей деятельность определенного научного сообщества вокруг конституирующей и в этом качестве догматизируемой и господствующей в данный момент идеи (комплекса идей). Однако если Кун не связывал идею парадигмальности с доктриной фальсификационизма и повлиял, скорее, на последующую социологизацию К.Р. через социологизацию своего понятия парадигмы как разделяемых научным сообществом взглядов, то Лакатос имеет непосредственное отношение к реформе К.Р. так как пы-

1360

тался утвердить свои идеи как концепцию "уточненного фальсификационизма". Последняя стимулировала появление и развитие идей "тематического единства" науки Холтона и "метафизических исследовательских программ" Агасси и Уоткинса (типологически она связана и с так называемой "сильной программой" социологии знания Д.Блур, оформившейся за пределами К.Р.). Наряду с доктриной фальсификационизма для конституирования К.Р. как самостоятельного направления в философии науки важную роль сыграла связанная с ней теория "трех миров". Кроме нередуцируемых друг к другу физического и ментального миров Поппер конституирует существование создаваемого в результате совокупного познавательного освоения человеком действительности растущего "третьего мира" объективного знания, автономного от индивидуальных субъектов. Идея "третьего мира" позволила, с одной стороны, усилить представление о нередуцируемости научного знания к эмпирическому базису науки, а с другой — выявить роль нормативно-организационной (и институциональной) компоненты в оформлении научного знания, сместив поиск критериев его надежности в область теоретического обоснования и выбора. Собственно этот эпистемологический поворот предопределил возможность социологизации проблематики и явился основанием окончательного конституирования в 1960-е, когда появился и сам термин К.Р. как отдельного

направления. В 1961 выступлениями Поппера с докладом "Логика социальных наук" и Адорно с содокладом "К логике социальных наук" на рабочей сессии Немецкого социологического общества в Тюбингене начался знаменитый "спор о позитивизме", породивший дискуссию в "Кёльнском журнале социологии и социальной психологии" (в дискуссии участвовали также Р. Дарендорф, Хабермас, Альберт), результаты которой (в 1969 и повторно в 1972) были опубликованы отдельной книгой. В 1968 Поппер выступил с программным докладом "О теории объективного духа" на XIV Всемирном философском конгрессе в Вене, посвященном проблематике "третьего мира". В итоге был дан ряд новых формулировок принципиальных для К.Р. положений. Во-первых, все приобретенное знание стало пониматься как модификации (а возможно, и отрицания) некоторых исходных форм знания (диспозиций). Во-вторых, стремление приблизиться к истине, усовершенствовав свое знание, было признано утопичным: истина как полный класс всех абсолютно истинных высказываний принципиально недостижима. В-третьих, "третий мир", объективированный через организованности написанных и напечатанных знаков (книги сами по себе без писателей и читателей), остается "миром в себе" (подлинно объективного знания всех субъектов и их деятельности) и лишь "отбрасывает свет" на область познания и когнитивных процессов ("второй мир"). Если "первый мир" физичес-

ких предметностей видим глазами, то "третий мир", сам будучи продуктом человеческого духа, "видим умом". Отсюда, в-четвертых, наше знание (в том числе и прежде всего социальное) не просто гипотетично, но и принципиально проблемно: "наука начинается с проблем и кончается проблемами" (Поппер). Лакатос в этом ракурсе предложил механизм "сдвига проблем" как описывающий изменения в знании. Любое предлагаемое решение принципиально уязвимо для критики, предлагаясь, оно критикуется, а из критики вырастают новые "предложения" (не случайно поэтому обозначение поздних версий К.Р. как "рационального критицизма" или "панкритического рационализма"). Отсюда же, в-пятых, сдвиг границ демаркации извне (между знанием и незнанием или "неподлинным знанием") внутрь самого знания, в котором можно различать его эпистемо-логическую сущность и его процедурную, интересубъективную (коммуникационную), институциональную и психологическую нормативные организованности. В связи с этим встает и задача демаркации нормативной области логики исследования (становящейся предметом собственно философии науки, ориентирующей на выработку правил для оценки и продуцирования суждений о наличных теориях) и области психологии открытий, организующей процесс познания. К.Р. адаптировал в этой перспективе для решения своих задач: 1) концепцию "практически-регулятивных идей" Хьюбнера как "мира правил, по которым мы живем и действуем в каждый данный момент времени" и которые мы применяем для анализа научных теорий, входящих в "исторические системные ансамбли"; 2) "нормативную эпистемологию" Лакатоса, согласно которой рационально действует тот исследователь, который выбирает оптимальную стратегию для наращивания объема эмпирических данных. На основе "нормативной эпистемологии" Лакатос разработал теорию "научной рациональности", позволяющую при ее наложении на материал истории науки производить рациональную реконструкцию этого материала (следует, однако, заметить, что программа реконструкции знания относительно мало практиковалась в собственно К.Р., но занимала доминирующие позиции в "исторической школе" философии науки). Дальнейшая радикализация К.Р. связана с усилением в нем акцентов на тезисах о релятивности и плюральности знаниевых систем, осуществленным в работах Бартли и Альберта, так или иначе (как через адаптацию, так и через оппонирование) связанных с базовыми установками "методологического анархизма" Фейерабенда (в связи с чем К.Р. стали обозначать как "теоретический плюрализм" и "плюралистический фаллибилизм"). Радикализация К.Р. была во многом связана и с попыткой дать ответ на порождающий парадоксальность вопрос о том, фальсифицируем ли сам принцип фальсифицируемости. Так, Бартли в своем "панкритическом рационализме" ста-

1361

вил под сомнение возможность артикулирования приемлемых критериев рациональности и пытался показать, что иррационального произвола можно избежать и при отсутствии таких обоснованных критериев. Для этого требуется безжалостная критика своих собственных оснований: "... критике может быть подвергнута сама практика критической аргументации". Аналогичную версию "всеобъемлющего критицизма" (элиминирующего принцип достаточного основания классической методологии) по отношению к своим собственным основаниям предложил и Альберт. У него критическая точка зрения есть и отправная точка для принятия практических рациональных ("конструирующих") решений. Никогда нет единственно верной точки зрения и единственно правильного решения. Следовательно, всегда необходимо формулировать альтернативы, которые могут оказаться обладающими большей эвристической силой и "разрешающей способностью". Отсюда тезис о теоретическом плюрализме, созвучный идеям Фейерабенда и усиленный в "фаллибилистическом плюрализме" Шпинера. Последний в своих построениях исходит из "трилеммы Мюнхгаузена", сформулированной Альбертом, и собственного "парадокса обоснования". Их суть сводится соответственно к тому, что: 1) философ-фундаменталист способен удерживать убедительность и рациональность аргументации лишь в рамках собственных утверждений и теряет обоснованность своих суждений за рамками отстаиваемой концепции; 2) теоретико-познавательные основания, на которых базируется фундаменталистская концепция, должны быть наиболее обоснованы в этой последней, однако именно они оказываются в ней наиболее уязвимыми и бедно аргументированными. В итоге, согласно

Шпинеру, разрушаются (должны быть деконструированы) любые модели "обосновывающей философии". Они заменяются в современной эпистемологии моделями "рационально-критического познания без фундамента". Знание принципиально фаллибистично. Будучи неизбежно опровергаемым, оно потенциально ошибочно в том или ином отношении. Это учитывается в исследовательских знанияемых процедурах, которые предполагают единство выдвижения гипотез, их рациональной критики и элиминации ошибок. Именно версия К.Р. по Шпинеру претендует на изживание остатков позитивизма, что выливается в формулировку им целостной концепции критики знания, правила которой ревидируют (доводят до предела) идеи позднего Поппера и Альберта в духе, сближающем ее с версией философии науки Фейерабенда (вплоть до заимствования некоторых терминов). Суть этой концепции критики сводится к: 1) установке на максимальное умножение идей; 2) поддержанию механизмов их конкуренции и селективного отбора; 3) элиминированию бесплодных и препятствующих познанию положений; 4) отказу от преждевременной элиминации теорий ("принцип упорства"). Таким образом, критическая программа синтезирует в себе эвристический, селективный, элиминативный и консервативный аспекты как задающие целостность научной методологии. Предел релятивизации знания может быть положен: 1) либо введением "догмы" как основания теоретических построений, что оправдано в конкретных познавательных ситуациях, но для познания в целом есть свидетельство отказа от дальнейшего стремления к истине; 2) либо введением метатеории ("теории межтеоретических отношений"), организующих субъектов и нормирующих их взаимоотношения таким образом, чтобы стало возможным рациональное (рамочное) сопоставление теорий при сохранении принципов теоретического плюрализма. Последний путь представляется в К.Р. более плодотворным, но он порождает новый комплекс проблем, связанных с возможностью плюрализации на метатеоретическом уровне, что приводит, в конечном итоге, к "парадоксу фаллибистического плюрализма" — противоположение фаллибизму антифаллибистской программы есть необходимое следствие из его установок. Выход из этой ситуации для многих представителей К.Р. обнаружился в дальнейшей социологизации (по)знания. При этом возможны две версии соответствующего продолжения, взаимодополняющие друг друга: 1) либо принимается стратегия перевода работы со знанием в проектный режим: (по)знание как создание и реализация конкретных социально ориентированных "рациональных проектов"; 2) либо работа со знанием понимается в установках "социальной инженерии" или "социальной терапии". Однако в любом случае эти версии свидетельствуют об известной исчерпанности возможностей К.Р. как направления в философии науки на исходно сформулированных основаниях и переводе его проблематики в дисциплинарность социологии знания. (См. также **Поппер, Альберт, Неорационализм, Лакатос, Фейерабэнд.**)

В.Л. Абушенко

НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО — направление в европейской философии,

НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО — направление в европейской философии, которое, опираясь на круг идей Гегеля и его последователей, ставило своей целью на основе пересмотра наследия немецкого трансцендентального идеализма (и классической философии в целом) преодолеть кризисное состояние европейского мышления и культуры, вызванное распространением марксизма (материализма), позитивизма (эмпиризма), философии жизни (иррационализма) и неудовлетворительностью тех ответов, которые предложило неокантианство. В отличие от гегельянства 19 в. Н. не стремилось развить и распространить гегелевское учение, а критически и радикально его переосмысливало для решения иного типа проблем и задач. Если неокантианцы сосредоточили свои усилия

1362

вокруг преодоления непоследовательности философии Канта, связанной с проблемой "вещи в себе", то неогегельянцы увидели аналогичную непоследовательность в философии Гегеля, спровоцированную, на их взгляд, проблематикой философии природы, нарушившей целостность и монистичность гегелевского подхода и исказившей суть диалектического метода. Ключевое же противоречие гегелевской философии усматривалось ими в противоположности интенций, порождаемых акцентированием аспекта системы или аспекта метода в его наследии. В такой постановке вопроса Н. оказалось близко по некоторым позициям неомарксизму в его "гегельянизированных" и опирающихся на работы раннего Маркса (с их проблематикой структур сознания, тотальности, отчуждения, праксиса и т.д.) версиях (прежде всего это относится к Лукачу, а также к Маркузе). При этом решения, предложенные данными философскими направлениями, были принципиально различны. Размежевание же в самом Н. произошло при определении векторов восстановления принципа философского монизма, что влекло за собой и различное понимание сути и задач диалектического метода. Британо-американская традиция, оформившаяся в конце 19 в. и просуществовавшая до 1930-х конституировала себя (за исключением Р.Дж.Коллингвуда) как абсолютный идеализм, представленный именами Брэдли, Б.Бозанкетта, Дж.Мак-Таггарта, Дж.Ройса и др. и наследовавших гегельянству Дж.Стирлинга, Т.Грина и Э.Кэрда. Философы этого круга пытались построить новую философию Абсолюта, в удерживаемой самотождественности которого находили примирение порождаемые его самореализацией противоположности. Абсолют (при всем различии предложенных внутри абсолютного идеализма версий) понимался при этом как вневременная полнота бытия и совершенства. Тем самым данная

традиция сделала выбор в пользу "системы" и пожертвовала принципом историцизма. В истории философии принято рассматривать данную традицию как самостоятельное неогегельянское течение — абсолютный идеализм, выводя его за рамки собственно Н., в которое включают три континентальные традиции: 1) историцистскую итальянскую (Кроче, Джентиле и др.), к которой типологически примыкает Коллингвуд; 2) культур-ориентированную немецкую (Кронер, Г.Глокнер, Т.Литт и др.), наиболее близкую к преодолеваемому неокантианскому наследию [в этом отношении показателен ряд идей "поздних" Виндельбанда, Когена, Кассирера, да и сам Кронер начинал как ученик Риккерта и как один из основателей журнала неокантианской направленности "Логос" (не следует забывать и о том влиянии, которое оказала на становление немецкого Н. работа Дильтея "История молодого Гегеля", опубликованная в 1905)]; 3) экзистенциализированную французскую (Кожев, Ж.Валь, Ж.Ипполит и др.). По сути неогегельянцем был и русский философ И.А.Ильин, живший с 1922 по 1934 в Германии, а затем в Швейцарии (с 1938). Однако, в отличие от Кожева, он не включился в какую-либо западно-европейскую традицию и развивал не вписывающуюся ни в одну из них версию "содержательного метафизического мировоззрения" на основе универсальной феноменологии религиозного опыта. Поэтому фигуру Ильина, наряду с абсолютным идеализмом, как правило, выводят за рамки собственно Н. как отдельного и влиятельного течения европейской философии первой половины 20 в., сделавшего в гегельянстве выбор в пользу историцизма и анализа исторической реальности, а тем самым и в пользу "метода", а не "системы". При этом предложенные в Н. прочтения даже в рамках одной "национальной" традиции (не говоря уже о различиях "межнациональных") существенно разнятся между собой. Главное, что всех их в той или иной степени объединяет — акцент на процессуальности, "действительной конкретности", открытости и незавершенности исследуемой ими развивающейся реальности; интерес к глубинным, эмпирически непосредственно не проявляемым структурам человеческого действия-познания; отказ от абсолютистских притязаний разума, антипанлогизм, признание значения исторической и социо-культурной контекстуальности познания; интерес не к формальным, а к содержательным сторонам познания и оппонирование рассудочности научного познания, скроенного по естественно-научной модели; убежденность в том, что философия является высшей формой человеческого познания; признание позитивного, а не только негативного (как в абсолютном идеализме) значения диалектического метода (с необходимыми оговорками, касающимися прежде всего Кожева); попытки синтеза гегелевских по происхождению идей с иными направлениями современной им философской жизни. В фокусе внимания Н. — исследование проявления абсолютного в индивидуально-единственном (всеобщего в конкретном), неудовлетворительно проведенное Гегелем. При этом французское Н., в отличие от других неогегельянских традиций, сосредоточило свое внимание на анализе гегелевского наследия почти исключительно на "Феноменологии духа", считая, что в ней было обозначено верное решение, от которого в последующих своих работах Гегель отошел. Соответственно изучению с точки зрения Н. подлежат взаимоотношения конкретных форм реализации духа (что особо акцентировано у Кроче и Коллингвуда) и их проявление в реально действующих-познающих — в особенности исторической, культурной и жизненной перспективах — субъектах, порождающих объектность собственного бытия (акцентирование той или иной перспективы

1363

во многом и специфицирует разные традиции в Н.). Я и самосознание (как суть Я) в той или иной интерпретации провозглашаются принципом философской рефлексии. Такая постановка вопроса подталкивала французских, но в первую очередь немецких неогегельянцев к антропологизации собственного подхода, что особенно явно проявляется в случае Литта, которого иногда прямо зачисляют в представители философской антропологии (антропологизации в целом избежала лишь собственно историцистская версия Н.). Французское и особенно немецкое Н. специально анализирует проблему иррационального, однако у представителей первого акцент делается при этом на экзистенциализации данной проблематики, тогда как представителей второго интересует прежде всего ее гносеолого-эпистемологический аспект. Так, Глокнер в этой связи говорит о рационально-иррациональном постижении (понимании), в котором рациональное различение-соединение связывается с импульсами созерцания, любви и веры, что позволяет схватывать конкретику индивидуального и целостно-неповторимого, что самому по себе рациональному познанию не дано (в силу чего оно и является лишь моментом в познании). Кронер же анализирует взаимодополнительное чувственно-рационально-сверхчувственное единство в познавательной активности субъектов, что позволяет соотносить в ней мышление и переживание, сущее и должное, постигаемое и не данное непосредственному постижению, конечное и бесконечное. Рациональное при этом связывается по преимуществу с формальной стороной познания (данная интенция в той или иной мере свойственна всему Н.) и утверждается, что содержательная его сторона полностью рационально не постижима. Литт же выступил с программой "спасения" свободы человеческого "решения" от чрезмерных притязаний логики. Диалектика же эпистемологически трактуется Н. как рациональное схватывание иррационального (Кронер) и техника опосредования (Глокнер). Методология исторического познания специально разрабатывалась Кроче и особенно Коллингвудом (в частности, в его концепции исторического объяснения). Существенно разнились и социально-политические воззрения неогегельянцев (от последовательного либерализма до поддержки фашизма). Однако ретроспективный анализ показывает, что

существенность различий не отменяет идейного единства течения, что и позволяет говорить о нем как самостоятельном явлении в духовной жизни Европы. Организационное единство Н. придало два гегельянских конгресса, состоявшихся в 1930 в Гааге и в 1931 в Берлине в пору наибольшего влияния Н., постепенно сошедшего с философской сцены к 1950-м (за исключением французской версии, сохранявшей популярность до 1960-х, правда, она и возникла позже остальных — в самом конце 1920-х), хотя в 1950—1960-е и был предпринят ряд попыток его возрождения через "антропологическое поворачивание". Пик же интереса к фигуре Гегеля в 1970-е, получивший название "гегелевского ренессанса", уже никак не был связан с традициями Н. как самостоятельного течения.

В.Л. Абушенко

"НОВЫЙ ОРГАНОН, или Истинные указания для истолкования природы" **("Novum Organum Scientiarum") — основное сочинение Ф.Бэкона**

"НОВЫЙ ОРГАНОН, или Истинные указания для истолкования природы" ("Novum Organum Scientiarum") — основное сочинение Ф.Бэкона, в котором излагаются основы выдвинутой им опытной (индуктивной) методологии. Опубликовано в Лондоне в 1620 на латинском языке. "Н.О..." был задуман как вторая часть генерального труда всей его жизни — "Великого восстановления наук" ("Instauratio Magna Scientiarum"); его первая часть — "О достоинстве и приумножении наук" будет опубликована Ф.Бэконом в 1623. Бэкон работал над текстом "Н.О..." более десяти лет, хотя в свет книга вышла незаконченной, обрываясь на рассмотрении "Преимущественных примеров". Таким образом, намеченный в XXI и LII афоризмах второй книги план так и не был реализован. Уже в 17 в. "Н.О..." переиздается в ряде европейских стран, а в 18 в. переводится на основные европейские языки — немецкий, итальянский, французский. В 1874 в переводе П.А.Бибикова "Н.О..." впервые в полном виде публикуется на русском языке. Само название работы — "Н.О..." явно перекликается с аристотелевским "Органом" — сводом логических сочинений великого древнегреческого мыслителя, которые греческие аристотелики называли "инструментальными", т.е. способными быть использованными в качестве метода для расширения нашего знания. В противовес Аристотелю Бэкон выдвигает новый инструмент познания, новую методологию, предвосхищая во многом ряд выводов Канта о том, что формальная логика может иметь значение только канона, но ни в коей мере не органа "для действительного созидания", что при таком применении она всегда есть "логика видимости", так как "она ничего не говорит нам о содержании знания и указывает только формальные условия согласия с рассудком, совершенно безразличные в отношении к предмету". "Н.О..." состоит из предисловия и двух частей: "Афоризмы об истолковании природы и царстве человека" и "Книги второй афоризмов об истолковании природы, или О царстве человека". В предисловии Бэкон ставит задачу исследовать природу, "проложить себе наконец доступ к ее недрам". Апелляция к Природе, стремление проникнуть в нее становится общим лозунгом всей эпохи нового времени. Так, первый афоризм "Н.О..." неслучайно посвящен великой силе Природы: "Человек, слуга и истолкователь природы, ровно столько совершает и понимает, сколько он охватывает в порядке Природы; свыше этого

1364

он не знает и не может ничего". Однако, как считает Бэкон, "в природе тем путем, которым ныне пользуются, не-много может быть познано", и для того, чтобы отыскать истинные "средства помощи", надо прежде разделиться с ложными понятиями — идолами, которые уже пленили человеческий разум и глубоко в нем укоренились, так владеют умом людей, что затрудняют вход истине". Люди, считает он, должны "вооружиться против них, насколько возможно". Начиная с XXXIX и по LXIII афоризм Бэкон развертывает свою знаменитую критику Идолов Разума, благодаря которой он навсегда вошел в историю мировой философии. Анализируя "истинные" и "мнимые", "объективные" и "субъективные" компоненты человеческого знания, Бэкон усматривает в нашем познании то, что "соотнесено с человеком" и что "соотнесено с миром". Многочисленные ошибки и заблуждения человеческого разума порождаются, как считает он, врожденными и приобретенными идолами, от которых он должен быть очищен. По Бэкону, есть четыре вида таких идолов: идолы Рода, идолы Пещеры, идолы Площади (или Рынка), идолы Театра. Идолы Рода связаны с верой людей в "истинность предпочтительного", — того, что они уже однажды приняли, к чему они привыкли и в чем заинтересованы; люди склонны отвергать все трудное, трезвое, простое и ясное, произошедшее из опыта. Характеризуя идолы Пещеры, Бэкон использует знаменитый образ из платоновского "Государства", подразумевая здесь следующее: каждый человек имеет "свою особую пещеру, которая разбивает и искажает свет природы", т.е. имеет в силу ряда своих индивидуальных особенностей, специфики воспитания и т.п. свой собственный, неповторимый взгляд на мир. Из-за этих идолов Пещеры люди часто бросаются в крайности, уходя в результате от действительного постижения истины. Две вышеотмеченные группы идолов Бэкон считает врожденными, проистекающими из самого характера человеческого ума, который питают воля и чувства, окрашивающие все вещи в субъективные тона. Устранить такого рода препятствия, по Бэкону, не представляется возможным, однако, уяснив природу их воздействия на разум, люди смогут предупредить многие ошибки в познании. Следующий, третий вид идолов — идолы, которые "происходят как бы в силу взаимной связанности и сообщества людей". Бэкон называет их идолами Площади (Рынка), "имея в виду порождающее их общение и сотоварищество людей". Они стихийно проникают в человеческое сознание из навязываемого этим общением стереотипов ходячего словоупотребления. Мысли философа об идолах Площади

(Рынка), раскрывающие факт подверженности людей общераспространенным заблуждениям, возникающим в силу дезориентирующего воздействия семантики (слов) языка на человеческое мышление, нашли достойное продолжение в гуманитарной науке и литературе 20 в. Так, Дж.Оруэлл в романе "1984" ввел даже специальный термин — "новояз" — для обозначения детерминированной тоталитарным обществом системы речи и языковых высказываний, жестко обуславливающих духовно-деятельностные алгоритмы целостной совокупности поведенческих репертуаров. И наконец идолы Театра (Теории), против которых Бэкон направляет главный удар своей критики, под которыми он имеет в виду идолы, вселившиеся в души людей из разных "догматов философии, а также из превратных законов доказательств". Все изобретенные когда-либо философские системы ассоциируются у него с вымышленными и искусственными мирами театральных комедий, откуда и название этой группы идолов, к которым он причисляет наряду с философскими учениями и многочисленными "начала и аксиомы наук". Под их влиянием люди впадают в догматическую приверженность односторонним научным или философским концепциям и пытаются заключить многообразие природы в мертвые схемы отвлеченных и ничего не имеющих общего с жизнью теорий. Бэкон подробно описывает в том числе и механизмы образования различных продуктов интеллектуальной деятельности человека, которые на определенном этапе своего существования начинают отделяться от людей и приобретать господство над их умами. Философ призывает отбросить "твердым и торжественным решением" все виды идолов, освободить и очистить от них человеческий разум. "Вход в царство человека, основанное на науках, — пишет он, — должно быть таким же, как вход в царство небесное, куда никому не дано войти, не уподобившись детям". На смену порочным доказательствам, защищающим и прикрывающим идолов, в роли которых (этих доказательств) выступают, по Бэкону, "человеческие умствования" и слова (здесь он имеет в виду силлогистическую логику, не способную уловить все тонкости природы), должны прийти опыт и эксперимент. Именно игнорирование этого опыта и преувеличение эвристической роли формальной логики Аристотеля, его "Органона" — этого компендиума всех логических знаний античности, и является, по Бэкону, причиной тех многочисленных заблуждений, которые веками сопровождали науку и философию. Изобличая так называемые "доказательства", которыми руководствовалась наука, Бэкон считает, что аристотелевский "Органон" с его схемами и принципами дедуктивных рассуждений, используемых для построения науки, явно "бесполезен для научных открытий". Это не означает, что философ вообще отвергает роль силлогизма; он отмечает лишь недостаточность, узость такого рода схем для познания действительности и для "выражения логических актов творческого мышления". Научное знание, считает он, проистекает из опыта, из целенаправленно организованного эксперимента, и самое главное здесь — выработка правильного метода анализа и обобщения

1365

опытных данных, с помощью которых можно было бы проникнуть в суть исследуемых явлений. Таким истинным орудием познания, его рациональной методологией в противовес силлогистической логике Аристотеля становится у Бэкона индукция. Философ подробно описывает в первой книге "Н.О..." структуру данного метода, понимая под ним не простую перечислительную индукцию, которая в лучшем случае имеет вероятностные результаты, а подлинную научную индукцию, "которая производила бы в опыте разделение и отбор путем должных исключений и отбрасываний делала бы необходимые выводы". Понимая ограниченность данного метода, всегда имеющего дело с незавершенным опытом. Бэкон предпринимает попытки выработать эффективные средства, которые позволили бы дать гарантию необходимости и достоверности получаемых таким образом знаний. С этой целью он разворачивает грандиозную систему таблиц: Открытия — Присутствия — Отсутствия и Степеней. Именно эти таблицы и позволяют в итоге, по мысли философа, выявить причины, закон (или форму) того или иного явления, избегая при этом случайностей, факторов, "постоянно не сопутствующих" исследуемому явлению. Таким образом, из обычного метода узко эмпирического исследования индукция превращается у Бэкона в метод выработки фундаментальных теоретических понятий и аксиом естественной науки или, выражаясь его словами, "естественной философии". Будучи методом продуктивного открытия, индукция должна работать, считает он, по строго определенным правилам, не зависящим в своем определении от различий индивидуальных способностей исследователей, "почти уравнивая дарования и мало оставляя их превосходству". Определенная регламентация всегда отличает научное знание от обыденного, как правило, недостаточно ясного и точного и не подлежащего методологически выверенному самоконтролю. Бэконовская индукция содержит в себе ряд продуктивных схем, которые впоследствии были включены в реализацию экспериментальных исследований, и в этом смысле философа можно считать одним из основателей современной опытной науки.

Т.Г. Румянцева

ФИЧИНО (Ficinus) Марсилио (1433—1499) — итальянский философ, глава флорентийской платоновской Академии

ФИЧИНО (Ficinus) Марсилио (1433—1499) — итальянский философ, глава флорентийской платоновской Академии (см. **Флорентийский платонизм**). Переводчик текстов, приписываемых Гермесу Трисмегисту, Орфею, Зороастру (1463): Ф. полагал, что Платон в своем творчестве опирался именно на них. Опубликовал "корпус" герметических текстов ("Corpus Hermeticum"). Переводил Платона (в 1463—1477), Плотина (в 1484—1490), Дионисия Ареопагита (в 1490—1492), Порфирия, Ямвлиха, Михаила Пселла. В 1474 Ф. принял сан священника. Увлекался магией. Сочинения: "О христианской религии", "Платоническая теология о бессмертии души", "О жизни" и др. По мысли Ф., философия суть "озарение"

ума, посему смысл философствования состоит в том, чтобы предуготовить душу и интеллект к восприятию света божественного откровения. В таком ракурсе философия и религия совпадают, ведя собственное начало от священных мистерий древности. Легендарные пророки (Гермес Трисмегист, Орфей, Зороастр) оказались в свое время "просвещены" божественным светом, их удел — сохранение сакральных истин, доступных лишь посвященным. Впоследствии, согласно Ф., к этим же мыслям пришли Пифагор и Платон. Основание этому — наличие универсального Божественного Логоса. Воплотивший "Слово" Иисус Христос достраивал здание Откровения. И тексты "Corpus Hermeticum", и тексты платоновской традиции, и тексты христианской доктрины, по мысли Ф., проистекают из единого Логоса. Миссия философа, озаренного светом последнего, противостоять атеизму и неверию. Метафизическая реальность рассматривалась Ф. как нисходящая последовательность пяти совершенств: Бог, ангел (образуют мир интеллигибельный); душа (триединый "узел соединения"); качество (=форма), материя (конституирует мир физический). Ф. пишет о душе: "В итоге этому естеству вменена необходимость подчиняться следующему порядку: дабы она следовала после Бога и ангелов, которые неделимы, т.е. вне времени и протяженности, и которые выше того, что обладает телесностью и качествами, и того, что исчезает во времени и в пространстве, она определена как лицо, опосредованное адекватным термином: термином, который бы некоторым образом выражал подвластность течению времени и в то же время независимость от пространства. Она есть то, что существует среди смертных вещей, сама не будучи смертной... И поскольку в то время, как управляет телом, она примыкает также к божественному, она является госпожой тела, а не компаньонкой. Она — высшее чудо природы. Другие вещи под Богом, — каждая в себе, — суть отдельные предметы: она является одновременно всеми вещами. В ней образы вещей божественных, от которых она зависит, она же есть причина и образец для всех вещей низшего порядка, которые она некоторым образом сама же и производит. Будучи посредницей всех вещей, она имеет способности всех вещей... Ее справедливо можно назвать центром природы, посредницей всех вещей, сцеплением мира, лицом всего, узлом и связкой мира". Комментируя платоновский "Пир" [см. "**Пир**" (Платон)], Ф. отмечал, что любовь суть вид "обожествления" бесконечной игры вечности — воссоединение в Боге человека эмпирического с метаэмпирической Идеей путем постепенного восхождения по лестнице любви. Ф. пишет: "Хотя нам нравятся тела, души, ангелы, но на самом деле мы все это не любим; но Бог вот в чем: любя тела, мы будем любить тень Бога, в душе — подобие Бога; в ангелах

1366

— образ Бога. Так, если в настоящем времени мы будем любить Бога во всех вещах, то в конце концов будем любить все вещи в нем. Ибо, живя так, мы достигнем той степени, когда будем видеть Бога и все вещи в Боге. И будем любить его в себе и все вещи в нем: все дается милостью Бога и в конце концов получает искупление в нем. Потому, что все возвращается к Идее, для которой было создано... Истинный человек и Идея человека — одно целое. И все же никто из нас на земле не является истинным человеком, будучи отделен от Бога: потому что тогда он отделен от Идеи, которая является нашей формой. К подлинной жизни мы приходим посредством божественной любви". Влияние учения Ф. на мировоззрение эпохи Возрождения было весьма значительно: так Бруно, читая лекции в Университете Оксфорда, представлял как собственное оригинальное сочинение третью часть трактата Ф. "О жизни", посвященного проблемам магии и магического.

А.А. Грицанов

ШРЁДИНГЕР (Schrödinger) Эрвин (1887—1961) — австрийский физик-теоретик, создатель волновой механики, лауреат Нобелевской премии по физике

ШРЁДИНГЕР (Schrödinger) Эрвин (1887—1961) — австрийский физик-теоретик, создатель волновой механики, лауреат Нобелевской премии по физике (совместно с П.Дираком) "за открытие новых форм атомной теории" (1933), почетный член АН СССР (1934). Основные работы Ш. относятся к направлениям квантовой теории, статистической физики, биофизики. Основные труды: "Основные принципы метрики цветов в дневном свете" (1920), "Поиски пути" (1925), "Обусловлено ли естествознание окружающей средой?" (1932, доклад Прусской Академии наук, Берлин), "Что такое жизнь с точки зрения физики?" (1944), "Наука и гуманизм" (1952, Кембридж), "Природа и греки" (1954, Лондон), "Теория науки и человек" (1957, Нью-Йорк), "Дух и материя" (1958, Кембридж), "Что действительно?" (1960), "Что такое закон природы?" (1962, Мюнхен). Родился в Вене. В 1910 окончил Университет Вены. В то время Ш. находился под влиянием физика Ф.Экснера и Ф.Газенорля (известного германского историка философии, позднее погибшего на фронте во время Первой мировой войны), работавших в Центре теоретической и экспериментальной физики Л.Больцмана и И.Лошмидта. Ш. занялся проблемами термодинамики (в вероятностной интерпретации Больцмана). Ш. писал в 1929, что эти идеи стали для него "первой любовью в науке, ничто другое меня так не захватывало и, пожалуй, уже никогда не захватит". В русле его научных интересов находились также кинетические теории магнетизма, явления интерференции, диэлектрики, атмосферное электричество (премия Хейтингера), теории аномальной электрической дисперсии, теории эффекта Дебая и др. Докторская диссертация посвящена проблемам электрической поверхностной проводимости изоляторов в увлажненной газовой среде. После окончания Университета Вены Ш. работал ассистентом лаборатории Ф.Экснера. Приват-доцент Университета Вены (1914). С начала Первой мировой войны Ш. служил в армии фронтовым офицером артиллерии. В этот период он все-таки смог познакомиться со статьями Эйнштейна по общей теории относительности, а также опубликовать ряд работ по этой тематике (1918). В 1919—1920 Ш. читал курс лекций по электронной и квантовой теории в Университете Йены. Профессор Университетов Штутгарта и Бреслау (Вроцлав) (1920—1921). С 1921 — глава кафедры теоретической физики Высшей

технической школы Цюриха (до него ее занимали Эйнштейн, П.Дебай, М.фон Лауэ). С 1927 — глава кафедры теоретической физики Университета Берлина (до него ее возглавлял М.Планк). С приходом к власти деятелей национал-социализма Ш. в 1933 эмигрировал в Англию (Оксфорд). В 1933—1935 — профессор Оксфордского Университета. После возвращения на родину, в 1936—1938, — профессор Университета в Граце. Затем Ш. эмигрировал в Ирландию (1938). Профессор Университета Рента (Бельгия) в 1938—1939. Директор Института высших исследований (с 1939, Дублин), профессор Королевской академии Дублина (с 1940). Там он работал над теориями термодинамики, гравитации, мезонов, созданием единой теории поля, электродинамикой М.Борна — Л.Инфельда (нелинейной). В 1948 Ш. читал в Университетском Колледже (Лондон) лекции по философии Древней Греции, на основе которых им написана книга "Природа и греки". С момента возвращения в Австрию (1956) и до ухода из жизни — профессор Университета Вены. Из числа ранних работ Ш. большое значение имела математическая теория цвета. В работе о метрике цветов "Основные принципы метрики цветов в дневном свете" он впервые применил эволюционные идеи для выявления характера связи спектральной чувствительности глаза со спектральным составом излучения Солнца, причем два типа рецепторов сетчатки — колбочки и палочки — существенно отличны один от другого. Максимум спектральной чувствительности палочек (играющих определяющую роль в зрении под водой) смещен в диапазон коротких волн, а эволюционно это появилось намного ранее цветочувствительных колбочек (играющих определяющую роль в зрении животных дневного образа жизни). Эволюционная эпистемология смогла подойти к этому только в 1970-е. Современная теоретическая колориметрия основана на работах Ш. Исходя из принципа Гамильтона и гипотезы Л.де Бройля о волнах материи, в 1925—1926 Ш. разработал нерелятивистскую волновую механику (теорию движения субатомных частиц), введя для описания состояния этих частиц волновую функцию. Ш., М.Планку и другим установившийся детерминизм классической физики представлялся наиболее адекватной моделью реальности. Все трудности, с которыми столкнулась классическая физика

1367

на рубеже 19—20 вв., они стремились разрешить в рамках классических понятий. Квантовые постулаты в теории атома Н.Бора звучали для Ш. "как грубые диссонансы в симфонии классической механики, и все же странным образом казались созвучными ей... Мы стояли перед трудной задачей спасти сущность механики, чье дыхание ясно чувствовалось в микрокосме, и в то же время, так сказать, выпросить у нее признание квантовых условий в качестве вытекающих из ее оснований положений, а не грубых внешних требований". Вывел основное уравнение нерелятивистской квантовой механики (уравнение Ш.) и дал его решение для частных случаев. Введя понятие "функции Ш.", описывающей состояние микрообъекта, он получил "волновое уравнение" материи — уравнение Ш., играющее в физике атома такую же фундаментальную роль, как уравнения Ньютона и Максвелла в классической физике. Зная функцию Ш. в один из моментов времени, возможно, решив уравнение Ш., получить ее для любого другого момента времени. Но сама функция Ш. описывает только вероятностное распределение состояний микрочастицы. Ш. показал формальную эквивалентность своей волновой механики матричной квантовой механике Гейзенберга — М.Борна — П.Иордана и доказал их физическую тождественность. Однако в вопросе интерпретации квантовой теории Ш. расходился с концепцией Копенгагенской школы вследствие слишком резкого отбрасывания ими, по мнению Ш., устоявшихся понятий классической физики. Известны научные дискуссии между Ш., Гейзенбергом и Н.Бором. Эйнштейн и Ш. были убеждены в неполноте квантовой теории. Их не удовлетворяло двойственное описание субатомных объектов как волн и частиц, а также вероятностный характер всех предсказаний квантовой механики. При этом Ш. строил квантовую теорию исключительно в терминологии волн. В известном мысленном эксперименте Ш., который был им предложен для иллюстрации своих сомнений по поводу чисто вероятностного характера квантовомеханической теории, он воплотил суть Копенгагенской интерпретации в парадоксальной форме. Ш. предположил, что кот сидит в замкнутом объеме, где установлено устройство для казни. Кот погибает или выживает в зависимости от того, испускает ли в определенный момент времени радиоактивное вещество частицу, запускаяющую действие устройства. Через определенное время кот действительно будет или мертв, или жив. Следовательно, по Ш., квантовомеханические прогнозы должны представлять собой нечто большее, чем просто чистую "вероятность наблюдения" соответствующих событий. Ш. — автор исследования "Что такое жизнь с точки зрения физики?", где он пытался применить физические концепции и методы к решению проблем жизни, в частности к установлению природы генов. Этот труд Ш. оказал существенное влияние на развитие молекулярной

биологии и биофизики после Второй мировой войны, на работы лауреатов Нобелевской премии по биологии Дж.Уотсона и Ф.Крика (создание модели двойной спирали ДНК). Ш. опубликовал более 100 статей на общенаучные и философские темы. В этом на него оказывалось влияние работами Кассирера и М.Планка, а также Авенариуса. Ш., следуя Платону, важнейшим считал понятие "Единое". В философии Древней Греции, Индии и Китая (как системе рассмотрения всей Природы в ее неразрывном единстве) Ш. отыскивал "утраченные крупницы мудрости" для преодоления раздробления современного ему знания. И в своих исследованиях по единой теории поля он также стремился к единству физической картины мира. По Ш., "ценность только в рамках своего культурного окружения, только при контакте со всеми теми, кто ныне, а также кто будет в будущем предан делу обогащения духовной культуры и знания". В работах "Поиски пути" и "Что действительно?" (в русском переводе вышедших под единым названием "Мое мировоззрение") Ш., как и другие основатели квантовой механики, исследовал философские проблемы новой физики, т.к. новая

парадигма естественных наук привела их к необходимости переосмысления понятий "действительности", "реальности", "мира", "сознания", "познающего субъекта", "нравственного закона" и многих других исследований категории "объективная реальность", а также возможностей ее сведения только к данным наблюдений (измерений) или же только к комплексу интерсубъективных значений? Как писал К.А.Томилин, Ш. предвидел "тот период после периода "агонии метафизики", когда ученый вынужден будет выйти за пределы непосредственно воспринимаемого и перейти к обсуждению предельных метафизических проблем. И здесь антиметафизическая установка философов начала 20 в. и программа "описательной физики" уже явно недостаточна и ничем не может помочь в осмыслении таких вопросов, как: "Что такое Я?", "Существует ли мир?", "Что такое смерть?", "Как соединить индивидуальное сознание с множеством созерцающих и мыслящих индивидов?". Здесь, по Ш., насущно необходимо обращение к Веданте, где объединено познание и переживания, дана трактовка актов познания и субъекта познания, отличная от европейской. Ш. в своих работах давал психофизиологическое объяснение естественно-научного мышления (следуя работе Р.Земона "Мнема" о памяти), связывал процессы познания и переживания, психофизиологически интерпретировал такие категории естествознания, как "реальность", "часть и целое", "число". Ш. в совершенстве знал шесть языков, читал в подлинниках античных и современных ему философов, интересовался искусством, писал стихи. Как писал Ш. о себе: "Я иду против течения, но направление потока изменится".

С.В. Силков

1368

ПРИЛОЖЕНИЕ К СТАТЬЕ "АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ"

Таблица 1

древнегреческая философия	натурфилософский круг /"досократическая философия"/	старшие физики	ионийская философия	Милетская школа:	
				Фалес	625 — 547 до н.э.
				Анаксимандр	610 — ок. 540 до н.э.
				Анаксимен	2-ая пол. 6 в. до н.э.
				Гераклит	520 — 460 до н.э.
			италийская философия	пифагореизм	6 — 1 вв. до н.э.
				Элейская школа:	
					515 — 2-ая пол. 5 в. до н.э.

				Парменид	
					ок. 490 — 430 до н.э.
				Зенон	
	младшие физики		Эмпедокл	490— ок. 430 до н.э.	
			Анаксагор	500—428 до н.э.	
			атомизм:		
			Демокрит	460 — 1-ая пол. 4 в. до н.э.	
гносеологический круг /"сократическая философия"/	ранняя классика				
			софисты	сер. 5 — 1-ая пол. 4 в. до н.э.	
			Сократ	470—399 до н.э.	
			Платон	427 — 342 до н.э.	

		зрелая классика		Аристотель	384—322 до н.э.
древнеримская и эллинистическая философия				скептицизм	4 — 3 вв. до н.э.
				эпикуризм	сер. 4 — 1 в. до н.э.
				стоицизм	3 в. до н.э. — 1 в. н.э.
				неоплатонизм:	
				Плотин	205—270
				Прокл	412—485
					и вплоть до 529, когда специальным указом императора Юстиниана были закрыты все школы философской традиции

Таблица 2

	древнейшая мифология и магия	мифология развитого матриархата /выделение человека из природы/	эпическая мифология патриархата /выделение индивида из рода/	категории античной натурфилософии
содержание категории культуры "НАЧАЛО"	тотем как генетическое начало	персонифицированное генетическое начало в образе Матери-Земли	безличное генетическое начало типа гомеровского Океана или Хаоса у Гесиода	субстанциальное начало Космоса
содержание категории культуры "СУДЬБА"	мана как пронизывающая мир сверхъестественная сила, на которую можно воздействовать	судьба как объективная и чуждая рациональной обоснованности слепая сила	судьба как внутренне обоснованная и разумная закономерность мира	закономерность как атрибут Космоса и основа его гармонии

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
After-postmodernism	7
Аббаньяно	8
Абеляр	10
Абсолютная идея	10
Августин Блаженный	10
Авенариус	13
Автономия	14
Автор	16
Агностицизм	18

Адекватный	18
Адорно	18
Айер	20
Акциденция	23
Алан Лилльский	23
Александр	23
Альберт	25
Альберт Великий	28
Альтюссер	28
Амальрик	30
Анаксагор	30
Анаксимандр	31
Анаксимен	31
Аналитическая философия	32
"Анатомия человеческой деструктивности" (Фромм)	34
Ансельм Кентерберийский	36
Антиномии чистого разума	36
Анти-психологизм	37
Антихрист	39
Античная философия	42
Анти-Эдип	50
Апейрон	51
Апель	51
Апокатастасис	53
Аполлоновское и Дионисийское ..	53
Апостериори	54
Априори	54
Априорные синтетические суждения	55
Аристотель	55
Арон	58
"Археология знания" (Фуко)	59
Архетип	67
Атеизм	68
Атрибут	69
Ацентризм	69
Баденская (Фрейбургская, Юго-западногерманская) школа	71
Барт Карл	73
Барт Ролан	75
Батай	77
Бахтин	78
Башляр	80
Бebbидж	88
"Бегство от свободы" (Фромм) ..	90
Безумие	91
Беме	92
Бентам	93
Беньямин	93
Бергсон	96
"Бергсонизм" (Делез)	101
Бердяев	103
Беркли	106
Бернар Клервоский	108
Бинаризм	109
Блох	112
Бодрийяр	115
Больнов	118
Больцано	120
Бонавентура	121
Боэций	121
Брентано	122
Бруно	128
Брэдли	129
Брюнsvик	131
Бубер	133

"Будущее одной иллюзии"	
(Фрейд)	135
"Бунтующий человек" (Камю) . .	136
Бурбаки Николая	137
Буридан	139
Быков	139
Бытие	140
"Бытие и время" (Хайдеггер) . . .	141
"Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии" (Сартр)	156
Бэкон Роджер	162
Бэкон Фрэнсис	162
"Введение в экзистенциализм" (Аббаньяно)	163
Вездесущность	167
Вейль	167
Венский кружок	170
"Веселая наука"	171
Вечное возвращение	172
Вещь	177
"Вещь в себе"	178
Вико	179
Виндельбанд	180
Винер	181
Виртуалистика	184
Виртуальная реальность, виртуальное, виртуальность	184
Витализм	187
Витгенштейн	188
Власть	191
Вольтер	192
Вольф	193

1370

Воля	194
Воля к власти	195
"Воскрешение субъекта"	200
"Восстание масс" (Ортега-и-Гассет)	201
Врожденные идеи	202
Всеединство	202
"Всемирная история философии. Введение" (Ясперс)	203
Вульгарный материализм	205
Гадамер	207
Галилей	208
Гармония	209
Гармония сфер	210
Гартман Николай	210
Гартман Эдуард	212
Гассенди	215
Гваттари	215
Гегель	217
Гёдель	220
Гелен	222
Гельвеции	224
Гёльдерлин	225
Гельмгольц	228
Гемпель	229
Генеалогия	231
Генон	235
Генотекст/Фенотекст	237
Гераклит	238
Гердер	239
Герменевтика	240
Герменевтический круг	241
Герцль	241
Гёте	242
Гетерономизм	243
Гилеморфизм	243
Гилозоизм	246

Гильберт	246
Гносеология	248
Гностицизм	249
Гоббс	251
"Голос и феномен: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля" (Деррида)	252
Гольбах	254
Гонсет	255
"Государство" (Платон)	258
Грамматология	261
Гуманизм	272
Гумбольдт	272
Гуссерль	273
Difference	283
Данте	284
Дао	286
Даосизм	286
Дарвин	287
Движение	288
Двойственной истины теория . .	288
Деизм	288
Декарт	289
Деконструкция	293
Делез	294
Демииург	300
Демокрит	301
Дерево	302
Деррида	305
Деструкция	309
Детерминизм	309
Джемс	310
Джентиле	311
Диалектика	312
"Диалектика Просвещения. Философские фрагменты" (Хоркхаймер, Адорно)	313
Диалектический материализм . .	316
Диалог	317
Диалогизм	317
Дидро	318
Дильтей	321
Диоген Лаэртий	324
Диоген Синонекий	325
Дискурс	326
Диспозитив	330
Диспозитив семиотический	332
Доказательства бытия Бога	332
Доктор	333
Дополнительность	333
Досократики	334
Другой	335
Дуализм	336
Дунс Скот	337
Дуссель	337
Дьюи	342
Дюринг	344
Евклид	345
Евразийство	346
"Европейские революции и характер наций" (Розеншток-Хюсси) .	348
Жаботинский	351
Жан Буридан	352

1371

Жижек	353
Жизненный мир	355
"Жизненный порыв"	356
Жильсон	356
Жирар	358
Закат метанарраций	363

"Звезда искупления"	
(Розенцвейг)	365
Зенон	369
Зенон-стоик	370
Знак	370
Ибн Рушд	373
Ибн Сипа	373
Игра	375
Идеализм	379
Идеи разума	382
Идентичность	383
Идеология	388
Идея	390
"Иметь или быть?" (Фромм) . . .	391
Имманентный	392
Ипакость	392
"Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности" (Левинас) . .	392
"Иначе, чем знать" (Левинас, Петитдеманж, Роланд)	393
Индийская философия	394
Инструментализм	395
Интеллигибельный	396
Интенциональность	396
Интернет	396
Интерсубъективность	399
Интертекстуальность	399
Иоанн Дамаскин	402
Иоанн Дунс Скот	402
Иоанн Скот Эриугена	406
Иррационализм	406
"Исповедь" (Августин Блаженный)	407
Истина	410
"Истина и метод. Основные черты философской герменевтики" (Гадамер)	413
Историцизм	423
Исторический материализм	426
История философии	426
Итеративность	429
Kritik	431
Калокагатия	435
Кампанелла.....	435
Камю	436
Кант	437
Кантор	439
Карнавал	441
Карнап	443
Карсавин	445
Картезианство	446
Кассирер	449
Категорический императив	453
Каузальность	453
Качество и Количество	454
Кибернетика	454
Киники	458
Китайская философия	458
Классика — Неклассика — Постнеклассика	459
Классическая философия	463
Клейн	463
Коген	465
Кожев	465
"Козел отпущения" (Жирар) . . .	469
Койре	473
Компьютер	477
Конвенционализм	478
Кондильяк.....	479
Кондорсе	479
Копт	480
Конфуций	482
Концептуализм	483
Коперник	484

Корень	486
Космос	488
Красота	490
Кратил.....	493
"Кризис современного мира" (Геном)	493
Кристeva	496
"Критика диалектического разума" (Сартр)	498
"Критика практического разума" (Кант)	503
"Критика способности суждения" (Кант)	505
"Критика чистого разума" (Кант)	507
"Критическая философия Канта: учение о способностях" (Делез)	511
Кронер	517
Кроче	518
Ксенофан	522
Куайн	523
Кун	525
Курант	526
Кьеркегор	527
Лакан	529
Лакатос	533
Ламарк	535
Ламетри	536
Лао-цзы	537
Лаплас	537
"Левиафан" (Гоббс)	538
Левинас	540
Левкипп	546
Лейбниц	546
"Лекции по введению в психоанализ" (Фрейд)	548
"Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени" (Гуссерль)	548
Лессипг	552
Лингвистический поворот	552
Лиотар	553
Лобачевский	555
"Логика смысла" (Делез)	557
"Логико-философский трактат" (Витгенштейн)	559
Логомахия	566
Логос	566
Логотомия	567
Логофилия	568
Логофобия	568
Логоцентризм	569
Локк	571
Лотце	572
Льюис	575
Любовь	578
Лютер, Людер	581
das Man	585
Modern	585
Майевтика	586
Маймонид	586
Макиавелли	587
Мальбранш	588
Мамардашвили	589
Манихейство	591
Марбургская школа неокантианства	592
Маритен	595
Марк Аврелий Антонин	597
Маркс	598
Марксизм	599
Маркузе	601
Марсель	602
Материализм	604
Материя	604
Мах	606
Мейерсон	608
Мейнонг	612
Мера	613
Мерло-Понти	613

Метанаррация	.615
Метафизика	.617
"Метафизика" (Аристотель)	619
Метафизика отсутствия	.620
"Метафизические размышления" (Декарт)	.621
Метаязык	.625
Метод	.627
Методология	.627
Механицизм	.628
"Мир как воля и представление" (Шопенгауэр)	.628
"Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение" (Элиаде)	.632
Модернизм	.634
Модус	.635
Молния	.635
Монада	.636
"Монадология" (Лейбниц)	638
Монизм	.640
Монтень	.640
Монтескье	.641
Мор	.642
Мунье	.643
Мур	.645
"Надзирать и наказывать" (Фуко)	.647
Нарратив	.650
"Насилие и сакральное" (Жиар)	.653
Настоящее	.656
Наторп	.657
Натурфилософия	.658
Наука	.660
"Наука логики" (Гегель)	663
"Науки о природе и науки о культуре" (Риккерт)	667
Наукоучение	.672
"Негативная диалектика" (Адорно)	.675
Нейман	.680
Неклассическая философия	683

1372

"Немецкая идеология" (Маркс, Энгельс)	.683
Немецкая трансцендентально-критическая философия	685
Неодетерминизм	.687
Неокантианство	.694
Неомарксизм	.694
Неоплатонизм	.695
Неопозитивизм	.696
Неопрагматизм	.696
Неорационализм	.698
"Неудовлетворенность культурой" (Фрейд)	.703
"Нечто, относящееся к грамматологии" (Деррида)	704
Не-Я	.704
Нигилизм	.705
Николай Кузанский	.707
"Никомахова этика" (Аристотель)	.709
Ницше	.712
Новалис	.715
"Новые опыты о человеческом разумении" (Лейбниц)	716
Номадология	.718
Номинализм	.720
Ноумен	.721
Ноззис и Нозма	.721
Нулевая степень	.721
Ньютон	.725
Общественного договора теория	.729
Овчаренко	.731
"О граде божьем" (Августин Блаженный)	731
"Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества" (Маркузе)	732

Означающее	733
Означающее	733
Означивание	733
Окказионализм	735
Оккам	735
"Око и дух" (Мерло-Понти) . . .	735
Онтология	737
Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм	740
Опредмечивание и Распредмечивание	741
Опыт	742
"Опыт о человеческом разумении" (Локк)	742
Ориген	744
Ортега-и-Гассет	746
Ортодоксия	749
Осевое время	749
"Основной вопрос философии"	750
"Основные понятия метафизики" (Хайдеггер)	751
"О сокровенном от создания мира" (Жирар)	753
"Открывая существование вместе с Гуссерлем и Хайдеггером" (Левинас)	758
Открытое общество	760
Отражение	761
Отчуждение	761
Парадигма	763
Парацельс	763
Парейсон	764
Парменид	765
Паскаль	765
Патнэм	767
Патристика	768
Перипатетическая школа (ликей, перипатос)	769
Персонализм	769
Петр Абеляр	771
Петр Дамиани	772
Петр Ломбардийский	772
Пико Делла Мирандола	773
"Пир" (Платон)	774
Пиррон	775
Пирс	776
Письмо	777
Пифагор	779
Пифагореизм	780
Платон	782
Плеснер	788
Плоскость	790
Плотин	792
Плоть	797
Плоть мира	798
Поверхность	798
Позитивизм	799
"Позитивный экзистенциализм" (Аббаньяно)	800
"Позиции" (Деррида)	801
Помпонацци	804
"Понятие страха" (Кьеркегор) . .	805
Поппер	807
Постметафизическое мышление	810
Постмодернизм	812
Постмодернистская чувствительность	815
Постнеклассическая философия	817
Постструктурализм	817
"По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего" (Ницше)	819
"Похвала глупости" (Эразм Роттердамский)	823
Поэтическое мышление	824
Прагматизм	827
Преформизм	828

"Призраки Маркса" (Деррида) .	829
"Прозрачность Зла" (Бодрийяр) .	833
Прокл	837
Прологомены	840
Пропедевтика	840
Просвещение	840
Протагор	841
"Против метода" (Фейерабенд) .	841 Псевдо-Дионисий Ареопагит . . . 846
Психоанализ	847
"Психология масс и анализ человеческого я" (Фрейд)	848
Пуанкаре	849
Пустой знак	850
"Путь древних, по которому шли люди беззаконные" (Жирар) . . .	853
Ressentiment	857
"Различие и Повторение" (Делез) .	858
Различия философия	859
"Разум и революция. Гегель и становление социальной теории" (Маркузе)	860
Рассеивание	862
Рассел	864
"Рассуждение о методе" (Декарт) 867 "Рассуждение о позитивном духе" (Коит)	870
"Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми" (Руссо)	873
Рационализм	876
Реализм	878
Реальность	879
Реизм	879

1373

Репрезентация	880
Рефлексия	883
Ризома	884
Рикер	888
Риккерт	890
Роджер Бэкон	890
"Рождение трагедии из духа музыки" (Ницше)	891
Розенцвейг	895
Розеншток-Хюсси	895
Роле	903
Романтизм	905
Рорти	907
Ротхакер	911
Русская философия	912
Руссо	917
Сад	921
Салливан	923
Самосознание	924
Самость	926
Сапега	926
Сартр	927
Сведенборг	930
Сверхчеловек	932
"Сверх-Я"	934
Свобода	935
Свобода воли	937
Секс	939
Секст Эмпирик	946
Селларс	946
Семанализ	947
Семиозис	949
Семиотика	950
Семь мудрецов	951
Сенека	951
Сен-Симон	952
Сенсуализм	953
Симулякр	955
Симуляция	957
"Система вещей" (Бодрийяр) . . .	958

"Система трансцендентального идеализма" (Шеллинг)	962
"Скандал в философии"	966
Скептицизм	967
Складка	968
Складывание	972
Сковорода	974
Скотизм	975
Скриптор	975
След	976
"Слова и вещи: археология гуманитарных наук" (Фуко) . . .	977
"Случайность, ирония и солидарность" (Рорти)	979
"Смерть Автора"	986
"Смерть Бога"	988
"Смерть субъекта"	990
Смысл и Значение	993
"Смысл и назначение истории" (Ясперс)	994
Событие (со-бытие, со-бытийность)	995
Событийность	1000
Советская философия	1005
Содержание и Форма	1005
Сознание	1005
Сократ	1007
Сократические школы	1009
Солипсизм	1013
Соловьёв	1013
Соссюр	1016
Софиология	1016
Софистика	1017
София	1018
Социальная философия	1021
Социальное время	1022
Спенсер	1024
"Специфика философской рефлексии" (Тузова)	1026
Спиноза	1030
Средневековая философия	1031
"Становление теории нелинейных динамик в современной культуре..." (Можейко)	1036
Степин	1038
Стоицизм	1038
"Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи" (Флоренский)	1040
Структурализм	1042
"Структура научных революций" (Кун)	1043
Суарес	1050
Субстанция	1050
Субъект и Объект	1051
Судьба	1052
Сущность и Явление	1055
Схоластика	1055
Творческая эволюция	1061
"Творческая эволюция" (Бергсон)	1062
Тейяр де Шарден	1065
Текст	1067
Текстовый анализ	1068
Телеология	1069
Телесность	1070
Тело	1071
Тело без органов	1076
Теодицея	1079
"Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция" (Степин)	1079
"Теория и история историографии" (Кроче)	1082
"Теория интуиции в феноменологии Гуссерля" (Левинас)	1087
Терминизм	1088
Тертуллиан	1088
Тождества философия	1090
Тождество и Различие	1091

Толанд	1091
"Толкование сновидений"	
(Фрейд)	1091
Том	1092
"Тотальность и бесконечное. Эссе на тему экстериорности" (Левинас)	1094
Традиционализм	1099
"Трактат о гражданском правлении" (Локк)	1102
Трансгрессия	1104
Трансцендентальная аналитика	1105
Трансцендентальная диалектика	1106
Трансцендентальная логика . . .	1107
Трансцендентальная феноменология	1107
Трансцендентальное	
воображение	1109
Трансцендентальное единство апперцепции	1112
Трансцендентальное	
означаемое	1113

1374

Трансцендентальный субъект . . .	1114
"Трансцендентальный эмпиризм"	1115
Трансцендентное и трансцендентальное	1117
Трансценденция	1117
Тренделенбург	1117
Уайтхед	1119
Уильям Оккам	1121
Универсалии	1122
Утопия	1123
Учителя Церкви	1124
Фалес	1125
Фейерабенд	1125
Фейербах	1127
Феноменологическая редукция . . .	1128
Феноменология	1130
"Феноменология восприятия" (Мерло-Понти)	1132
"Феноменология духа" (Гегель) 1137	1142
Философия Возрождения	1145
Философия жизни	1146
"Философия и зеркало природы" (Рорти)	1147
"Философия истории" (Риккерт)	1151
"Философия права" (Гегель)	1152
Философская антропология . . .	1155
"Философские исследования" (Витгенштейн)	1159
Фихте	1169
Фишер	1171
Флоренский	1172
Флорентийский платонизм	1176
Фома Аквинский	1177
Фопологизм	1181
"Формирование научного духа: вклад в психоанализ объективного знания" (Башляр)	1183
Франк	1186
Фреге	1189
Фрейд	1190
Фромм	1192
Фуко	1194
"Фуко" (Делез)	1201
Хабермас	1209
Хайдеггер	1221
Хаос	1233
Хаосмос	1233
Хенгстенберг	1234
Хора	1236
Хоркхаймер	1238
Хорни	1239
Хрисипп	1240
Хюбрис	1241
"Центризм"	1243
Цицерон	1246
Человек	1247

"Человек для себя. Исследование психологических проблем этики" (Фромм)	1249
"Человек по имени Моисей и монотеистическая религия" (Фрейд)	1250
Чистые понятия рассудка	1251
Читатель	1252
Чтение	1257
"Что такое философия?"	
(Делез, Гваттари)	1261
Швейцер	1273
Шелер	1274
Шеллинг	1278
Шестов	1281
Шизоанализ	1282
Шиллер	1287
Шлегель	1289
Шлейермахер	1290
Шлик	1291
Шопенгауэр	1293
Шпенглер	1295
Шпет	1297
Эйдос	1299
Эйнштейн	1300
Экзегетика	1303
Экзистенциализм	1305
Экзистенция	1308
Экхарт	1311
Элементы	1311
Элиаде	1312
Эманация	1314
Эмпедокл	1315
Эмпиризм	1316
Энгельс	1316
Энциклопедия	1317
"Энциклопедия философских наук" (Гегель)	1317
Зон	1321
Эпиктет	1322
Эпикур	1323
Эразм Роттердамский	1323
"Эристическая диалектика" (Шопенгауэр)	1324
"Эрос и цивилизация" (Маркузе)	1324
Этика	1326
"Этика" (Спиноза)	1329
Юм	1331
Юнг	1332
Юстин	1334
Я	1335
Язык	1336
Языковые игры	1344
"Я и Оно" (Фрейд)	1346
"Я и Ты" (Бубер)	1347
Ян и Инь	1348
Ясперс	1349
Авторы статей	1353
Приложение	1357
Гейзенберг	1357
Критический рационализм	1359
Неогегельянство	1362
"Новый органон, или Истинные указания для истолкования природы" (Ф.Бэкон)	1364
Фичино	1366
Шрёдингер	1367
Приложение к статье	
"Античная философия"	1369

По вопросам реализации обращаться в ООО "ИНТЕРПРЕССЕРВИС".
Тел. в Минске: (1037517) 253-60-11, 253-71-91, 253-77-78.
Тел. в Москве: (107095) 233-91-88, 104-95-71.

Серия "Мир энциклопедий"

Научное и справочное издание

Составитель и главный научный редактор **Александр Алексеевич Грицанов**

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Художник и художественный редактор *А.Н. Ткачук*

Компьютерный дизайн: *С.В. Чепиков* Технические редакторы: *Г.В. Викентьева, А.Е. Лобан*

Корректор *Т.Е. Кузьмина* Директор-издатель *С.В. Кузьмин*

Подписано в печать с диапозитивов заказчика 22.12.2001. Формат 84x108 1/16. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Гарнитура Тайме. Печ. л. 86,0. Усл. печ. л. 93,1.

Тираж 5030 экз. Заказ 3500.

ООО "Интерпрессервис". 220104, Минск, ул. П.Глебки, 11. Лицензия ЛВ № 488 от 12.04.2001.

УП "Книжный Дом". 220023, Минск, пр-т Ф.Скорины, 98. Тел. 263-50-58. Лицензия ЛВ № 124 от 29.01.2001.

Налоговая льгота — Общегосударственный классификатор Республики Беларусь ОКРБ 007-98, ч. 1; 22.11.20.650.

Отпечатано в Республиканском унитарном предприятии "Издательство "Белорусский Дом печати"

220013, Минск, пр-т Ф.Скорины, 79.

Сканирование: Янко Слава (библиотека Fort/Da) yanko_slava@yahoo.com | | <http://yanko.lib.ru> |

зеркало: <http://members.fortunecity.com/slavaaa/ya.html>

|| <http://yankos.chat.ru/ya.html> | Icq# 75088656

update **28.11.02**

ПОНЯТИЯ

от ЯН и ИНЬ, ЭОНА, АКЦИДЕНЦИИ

и ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ, DASEIN, ЭКЗИСТЕНЦИИ

до ТРАНСГРЕССИИ, РИЗОМЫ, ДИСПОЗИТИВА

ПАРАДИГМЫ

от МЕТАФИЗИКИ, ОНТОЛОГИИ, ЛОГОЦЕНТРИЗМА

и ГЕНЕАЛОГИИ, АНТИ-ПСИХОЛОГИЗМА, НЕОДЕТЕРМИНИЗМА

до ДЕКОНСТРУКЦИИ, НОМАДОЛОГИИ, ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

НАПРАВЛЕНИЯ

от НАТУРФИЛОСОФИИ, СХОЛАСТИКИ, НОМИНАЛИЗМА

и ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА, ФЕНОМЕНОЛОГИИ, ГЕРМЕНЕВТИКИ

до ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМА, ПОСТМОДЕРНИЗМА, AFTER-POSTMODERNISM

ПЕРСОНАЛИИ

от ЛАО-ЦЗЫ, ПЛОТИНА, КАНТА **и** ДИЛЬТЕЯ, НИЦШЕ, ХАБЕРМАСА **до** ФУКО, ЖИРАРА, ДЕЛЕЗА

ТЕКСТЫ

от "ПИРА" ПЛАТОНА,

"РАССУЖДЕНИЙ О МЕТОДЕ" ДЕКАРТА, "НАУКИ ЛОГИКИ" ГЕГЕЛЯ

и "КРИТИКИ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО РАЗУМА" САРТРА, "ФЕНОМЕНОЛОГИИ ВОСПРИЯТИЯ" МЕРЛО-ПОНТИ, "БЫТИЯ И ВРЕМЕНИ" ХАЙДЕГГЕРА

до "ПРОЗРАЧНОСТИ ЗЛА" БОДРИЙЯРА, "ЛОГИКИ СМЫСЛА" ДЕЛЕЗА, "ПРИЗРАКОВ МАРКСА" ДЕРРИДА