

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ»

НАЦИОНАЛЬНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ
В ФИЛОСОФИИ

Материалы
международной конференции
Москва, 10–11 декабря 2014 г.

Москва 2014

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)я43
НЗ5

Организационный комитет конференции:

И.А. Крайнова (ученый секретарь)

Н.И. Кузнецова, д-р филос. наук, проф.

В.И. Молчанов, д-р филос. наук., проф.

П. Новак, PhD hab. (Польша)

А.Э. Савин, д-р филос. наук

А.А. Шиян, канд. филос. наук (председатель)

Т.А. Шиян, канд. филос. наук (сопредседатель)

Национальное своеобразие в философии: Материалы международной конференции.
НЗ5 Москва, 10–11 декабря 2014 г. / Отв. ред. Т.А. Шиян. М.: РГГУ, 2014. 424 с.
ISBN 978-5-7281-1684-4

В центре внимания исследований сборника – особенности национальных философских традиций, проблемы национальной обусловленности философствования, вклад представителей различных народов и культур в мировую философскую мысль. В сборнике уделяется внимание отечественной, а также античной, древнеиндийской, средневековым сирийской и европейской философским традициям, европейским традициям Нового времени: немецкой, французской, английской, итальянской, польской. Рассматриваются различные проблемы логики и философии науки, философская проблематика пространства и времени, проблемы феноменологии и теории познания, философия общества и проблемы феноменологической социологии.

Для студентов, аспирантов, научных работников, преподавателей вузов и всех, интересующихся вопросами истории философии и проблемами современных философских исследований.

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)я43

Содержание

Содержание	3
От организационного комитета	7
I. Ad memoriam	
Альберт Иванович Алешин (некролог).....	9
<u>Алешин А.И.</u> О природе и своеобразии религиозно-философской традиции в России XIX–XX вв. (заключительный фрагмент).....	13
II. Проблемы феноменологии и теории познания	
<u>Громов Р.А.</u> Мереологическая модель исследования в феноменологии Гуссерля: проблемы гуссерлевской семантики	19
<i>Колка К.</i> Размышления по поводу лекций Гуссерля «Природа и дух»	34
<i>Шемонаев Т.И.</i> Французская неинтенциональная феноменология и реализм мюнхенской школы	45
<i>Шашлова Е.И.</i> Апология метафизики в ранних исследованиях М. Фуко о феноменологической антропологии Л. Бинсвангера	53
<i>Белоусов М.А.</i> Понятие переживания у Гуссерля и Ильина.....	61
III. Эпистемология и логика в истории философии	
<i>Кузнецова Н.И.</i> Основные течения отечественной эпистемологии и философии науки.....	73
<i>Анисов А.М.</i> О необходимости расширения теории истины А. Тарского.....	83

<i>Павлов С.А.</i> О возможности согласования значений некоторых терминов, происходящих из разных языков логической семантики	94
<i>Паткуль А.Б.</i> Учение Хайдеггера об определении как формальном указании	107
<i>Шиян Т.А.</i> Действительно ли мистицизм враждебен логике? (Против одной гипотезы об особенностях традиционной индийской культуры)	119
IV. Подходы к философскому осмыслению пространства и времени	
<i>Молчанов В.И.</i> Концепция времени Ф. Brentano: на пути к пространству	133
<i>Докучаев Ф.А.</i> Два взгляда на время: Анри Бергсон и Джесси Принц	144
<i>Иващук О.Ф.</i> Кант и пространственный поворот	151
<i>Криводубская В.В.</i> Способы выявления пространственности в философии Ж. Деррида	162
<i>Боброва А.С.</i> Имя и инструкция в «Законах формы» Спенсера-Брауна	170
V. Этика и философия общества	
<i>Новак П.</i> Свобода, солидарность, деятельность: О практической философии Эдуарда Абрамовского	181
<i>Переславцев М.И.</i> Теория добродетели Аласдера Макинтайра: критика Просвещения в англо-саксонской философской традиции	191

<i>Сидорина Т.Ю., Хомутский К.И.</i> Своеобразие отношения к труду в британской философии	199
<i>Дмитриев И.Б.</i> Никлас Луман как представитель континентальной традиции в философии	209
<i>Крайнова И.А.</i> Проблема социальной сложности в схемах рефлексивной эпистемологии	219
<i>Полякова О.В.</i> Проект «Россия 2045» как продукт пролиферации трансгуманистических идей	229

VI. Аспекты феноменологической социологии

<i>Вахитайн В.С.</i> Феноменологическая интервенция в социологию науки: символическая аппрезентация, когнитивный стиль и пост-социологизм	237
<i>Шиян А.А.</i> Был ли Щюц феноменологом? (Трансценденция и опыт в феноменологической социологии).....	253
<i>Беляев М.А.</i> Чуждость как феномен. Философия культуры Бернахрда Вальденфельса	263

VII. Философия, политика и национальный вопрос

<i>Михайловский А.В.</i> Эзотерическая инициатива Мартина Хайдеггера.....	273
<i>Савин А.Э.</i> Истолкование ранних теологических сочинений Гегеля Георгом Лукачем.....	282
<i>Пртавян А.А.</i> Модели осмысления еврейскими мыслителями Катастрофы европейского еврейства	296
<i>Бражникова Я.Г.</i> «Философская национальность» и мышление в языке.....	306

VIII. Философия религии и религиозная философия

<i>Курилович И.С.</i> Ипполит и Кьеркегор.....	317
<i>Коначева С.А.</i> Переосмысление вечности и действительности Бога в религиозно-философской мысли XX века: к вопросу о взаимной переводимости языков христологии и онтологии	327
<i>Литвин Т.В.</i> Аллегория и система у С.Н. Трубецкого. К вопросу о непереваемости герменевтического опыта	338
<i>Рыженко А.А.</i> Апокатастасис в сирийской аскетической традиции VII–VIII вв.	349
<i>Пуминова Н.В.</i> Католическое учение о четырёх составляющих таинства в полемическом трактате «Лифос».....	361
<i>Союзов А.Е.</i> Мудрец в поисках любви: Гносеология протоиерея Феодора Голубинского как попытка преодоления рационализма и критицизма в теории познания	371
<i>Левкин Д.А.</i> Своеобразие метафизики сна о. Павла Флоренского	383
<i>Пчелинцев С.В.</i> Диалог науки и религии: на примере дебатов в современной популярной англо-саксонской культуре	394
Приложения	
Наши авторы	401
Annotations	405
Authors	417
Content	421

От организационного комитета

Статьи настоящего сборника подготовлены к Международной конференции «Национальное своеобразие в философии (II)», состоявшейся 10–11 декабря 2014 г. на философском факультете РГГУ. Эта конференция была двадцатой в числе конференций, организованных факультетом и посвященных обсуждению общетеоретических и методологических проблем историко-философских исследований.

С 1993 по 2008 гг. бессменным председателем оргкомитета был А.И. Алешин, под редакцией которого вышли и сборники материалов этих конференций:

- Философская традиция, ее культурные и экзистенциальные измерения (1993);
- История философии: методы исследования, концептуальные альтернативы, опыт преподавания (1996);
- Историко-философские исследования: методологические аспекты (1997);
- Историко-философская персоналия: методологические аспекты (1998);
- Историко-философская проблема: существо и типологическое разнообразие (1999);
- История философии и история культуры (2000);
- История философии: история или философия? (2001);
- История философии и герменевтика (I) (2002);
- История философии и социокультурный контекст (I) (2003);
- Философия канта и современность (2004);
- Взаимодействие традиций отечественной и западноевропейской философии (2005);
- Философская традиция как понятие и предмет историко-философской науки (2006);

- История философии и герменевтика (II) (2007);
- Неклассическая философская мысль: история и современность (2008).

В последующие годы организаторы конференций и редактора сборников менялись:

- Национальное своеобразие в философии (I) (2009; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.Н. Круглов);
- Язык философии: традиция и новации (2010; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.Н. Круглов);
- Философия. Культура. История (2011; председатель оргкомитета А.Н. Круглов, отв. ред. сборника А.Н. Круглов, Т.А. Шиян);
- История философии и социокультурный контекст (II) (2012; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника Т.А. Шиян);
- Отечественная мысль XX века в контексте мировой философии (2013; председатель оргкомитета, отв. ред. сборника А.И. Алешин).

В центре внимания исследований XX сборника – особенности национальных философских традиций и проблемы национальной обусловленности философствования, а также вклад представителей различных народов в мировую философскую мысль. Уделяется разностороннее внимание отечественной, древним (античной, древнеиндийской, средневековой сирийской, средневековой европейской) и современным (немецкой, французской, английской, итальянской, польской) философским традициями. Рассматриваются различные проблемы теории познания, логики и философии науки; философская проблематика пространства и времени; проблемы общества, этики и феноменологической социологии; и многое другое.

Оргкомитет конференции благодарит Ольгу Владимировну Полякову за помощь с переводом названий и аннотаций статей на английский язык.

I. AD MEMORIAM

Альберт Иванович Алешин

(1937 – 2014)



24 июля 2014 года внезапно умер профессор Альберт Иванович Алешин, с 1993 и до 2013 года, почти ежегодно, в декабре организовывавший на философском факультете РГГУ историко-философско-методологические конференции, XX том которых сейчас перед Вами¹.

¹ На фотографии – Альберт Иванович Алешин ведет заседание XIX конференции, 11.12.2013.

Альберт Иванович окончил философский факультет МГУ в 1960 г., через несколько лет, там же – аспирантуру. В академической жизни Альберта Ивановича можно выделить четыре значительных сферы (во многом связанных между собой) приложения его сил и талантов.

Первая сфера – это **преподавание**, научное руководство студентами, аспирантами, в последние годы – магистрантами. Он брался даже за самых «бесперспективных», но, по сообщению Отдела аспирантуры, многие годы занимал в РГГУ лидирующее положение по числу и проценту защитившихся магистрантов, аспирантов и докторантов.

Начал свою преподавательскую деятельность Альберт Иванович в 1960–1962 гг. в Горьковском институте инженеров водного транспорта; после аспирантуры А.И. Алешин продолжил ее (1965–1980 гг.) на кафедре философии Горьковского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, вначале в должности старшего преподавателя, а затем – доцента; а перебравшись в Москву, – в Московском физико-технологическом институте (в 1980–1983 гг.).

С 1987 г. преподавал философию в Историко-архивном институте (с 1992 г. – в структуре РГГУ);

с 1992, на протяжении ряда лет возглавлял кафедру истории отечественной философии философского факультета РГГУ;

в последние годы – профессор кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ.

А.И. Алешин – соавтор ряда учебников и учебных пособий по философии: «Философия: учебник для вузов» (под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П. Филатова. 2-е изд. М., 2001. Написал разделы «Философия Нового времени», «Немецкая классическая философия», «Философия К. Маркса», «Мировоззрение, категории философии и научная картина мира» (в соавторстве)), «История мировой философии: учебное пособие для студентов нефилософских специальностей» (под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. М., 2007).

Вторая сфера – это **научная деятельность**. А.И. Алешин специализировался в области философии и методологии науки, а также в области истории русской философии и науки. В 1983–1992 гг. работал старшим, а затем ведущим научным сотрудником сектора философских вопросов биологии Института философии АН СССР.

После аспирантуры в МГУ, в 1965 г. А.И. Алешин защитил кандидатскую диссертацию «Некоторые методологические проблемы биофизических исследований в отечественном естествознании конца XIX – 30–40 гг. XX вв.». А в 1987 г. – докторскую диссертацию «Методологические проблемы теоретического исследования в биологии».

А.И. Алешин – автор более 120 научных работ, среди них монографии: «О гносеологических функциях измерения и эксперимента в естествознании» (М., 1966; в соавторстве), «Методологические проблемы теоретического исследования в биологии» (Волго-Вятское издательство, 1973 г.) и «Типология теорий в биологии» (депонирована в ИНИОН АН СССР 1985 г.). Ряд его работ был опубликован в Германии и Австрии.

Альберт Иванович отличался широчайшей эрудицией, глубиной понимания философских проблем и подлинным демократизмом. Он разбирался практически во всех направлениях философии и всегда мог дать квалифицированный совет.

В последние годы Альберт Иванович работал над книгой о Марксе и его влиянии на отечественную философию и русских философов – влиянии, которое Альберт Иванович оценивал негативно. Неофициально он называл свой проект «опровержением Маркса» и считал своей главной «оставшейся» научной задачей.

Третья сфера – это **редакторская деятельность**. Альберт Иванович готовил к печати, а часто и издавал за свой счет, материалы «декабрьских» конференций: под его редакцией вышли материалы I–XIV и XIX конференций (1993, 1996 – 2008, 2013 гг.). Многие годы, вплоть до своей внезапной кончины А.И.

Алешин собирал, редактировал и верстал философскую серию «Вестника РГГУ». Как инициатор, ответственный редактор и автор ряда статей А.И. Алешин подготовил первый в России словарь по русской философии «Русская философия: малый энциклопедический словарь» (М., 1995), а в последние годы им подготовлен ряд томов из серии «Философия России первой половины XX века» («Борис Петрович Вышеславцев», и др.).

Четвертая сфера деятельности Альберта Ивановича – **организационная работа** в области философии. Помимо нашей ежегодной конференции, получившей неофициальное название «декабрьской», и инициирования ряда издательских проектов (в частности, упомянутого словаря по русской философии), Альберт Иванович много лет курировал аспирантуру РГГУ по специальности «философия».

Ушел человек, не только занимавший активную гражданскую позицию, но и конструктивно менявший мир вокруг: через преподавание и наставничество, через науку и издательскую деятельность. Многие дела казались незаметными, пока он «тащил» их на себе. Многое осталось недосказанным и недоспоренным. Возможно, еще больше – недоделанным.

Светлая память труженику, глубокому эрудиту, настоящему философу и удивительному человеку Альберту Ивановичу Алешину!

Организационный комитет

**О природе и своеобразии
религиозно-философской традиции в России XIX–XX вв.
(заключительный фрагмент)¹**

А.И. Алешин (Москва)

В завершении я хочу представить примечательные результаты одного лингвистического исследования [1], результаты которого представляют несомненный интерес в контексте темы настоящей статьи. В этой работе была предпринята интересная попытка характеристики смыслового универсума русского языка посредством «очень важных семантических характеристик». «Речь пойдет о тех семантических свойствах, которые становятся особенно заметны при анализе слов *душа, судьба и тоска*; впрочем, появляются они и в огромном большинстве других случаев» [1, с. 23]. Это тем более интересно, что в перечень попадают (и не случайно!) два из числа тех, что приходилось употреблять достаточно часто. Три этих понятия действительно уникальны для нашей культуры. Вежбицкая суммирует эти семантические характеристики следующим образом:

- 1) эмоциональность – сильный акцент на чувствах и на их свободном изъяслении, эмоциональный накал русской речи, богатство языковых средств для выражения эмоций и эмоциональных оттенков;
- 2) иррациональность (или нерациональность) – в противоположность так называемому научному мнению, которое официально распространялось советским режимом; подчеркивание ограниченности логического мышления, человеческого знания и понимания, непостижимости и непредсказуемости жизни;

¹ Статья полностью опубликована в: *Алешин А.И.* О природе и своеобразии религиозно-философской традиции в России XIX–XX вв. // *А.И. Алешин, И.Е. Кознова, В.М. Межуев, С.А. Никольский.* Вечное и преходящее в культурном наследии России. М., 2010.

- 3) неагентивность – ощущение того, что людям неподвластна их собственная жизнь, что их способность контролировать жизненные события ограничена склонность русского человека к фатализму, смирению и покорности; недостаточная выделенность индивида как автономного агента, как лица, стремящегося к своей цели и пытающегося ее достичь, как контролера событий;
- 4) любовь к морали – абсолютизация моральных измерений человеческой жизни, акцент на борьбе добра и зла (и в других и в себе), любовь к крайним и категоричным моральным суждениям.

Как нетрудно убедиться, мы оказываемся в кругу тех уже привычных смыслов, которые получают разнообразную трактовку, оценку, субординированность и взаимозависимость, специфическую разработку и «окончательное» оформление; для их выделения не требуется специального лингвистического анализа, оно может быть обеспечено хорошим знанием литературы, философии и прочего, представляющим национальную культуру. Ценность лингвистического анализа заключается в его реальной действительности, в подтверждении или отклонении соответствующих особенностей смыслового универсума языка. Мы получаем в распоряжение такой инструмент, который позволяет нам в значительной степени освободиться от невольной предвзятости и вообще субъективности в оценке «веса» и значения тех или иных «особенностей». Конечно, при всем автоматизме, который характерен при пользовании языком, он не обладает по отношению к нам самодовлеющим значением, а потому соответствующие сопоставления не обладают однозначным характером. И все же... По крайней мере, четко фиксируемые изменения в исторической динамике языка, сопоставление их с процессами, происходящими в других языках, способны сказать о многом. Здесь не место сколько-нибудь подробно останавливаться на исследованиях А. Вежбицкой, и я ограничусь лишь одной иллюстрацией. Она относится к пункту 3) – неагентивность.

Данные синтаксической типологии языков говорят о том, что существует два разных подхода к жизни, которые в разных играх играют разную роль:

можно рассматривать человеческую жизнь с точки зрения того, «что делаю я», т.е. придерживаться агентивной ориентации, а можно подходить к жизни с позиции того, «что случатся со мной», следуя пациентивной (пассивной, связанной с пациенсом) ориентации.

[1, с. 55]

Агентивность, по Вежбицкой,

обычно связана с номинативными и номинативоподобными конструкциями, а бессилие и пациентивность – с дативными и дативоподобными. <...> В разговорном английском языке даже такие значения как долженствование и невозможность обычно передаются с помощью личной, номинативной модели: *I have to do it* – «я должен это сделать». Напротив, в русском синтаксисе агентивные, личные, волинтивные предложения не образуют какого-либо отдельного класса; кроме того, номинативоподобные субъектные конструкции не охватывают большинства семантических полей. В то же время безличные дативные предложения занимают в русском языке доминирующее положение; более того, их роль в нем постоянно возрастает (тогда как в английском все изменения в этой области идут ровно в противоположном направлении). Английский язык обычно представляет все жизненные события, происходящие с нами так, как будто мы всецело управляем ими, как будто все наши ожидания и надежды находятся под нашим контролем; даже ограничения и вынужденные действия представлены в нем именно с этой точки зрения. В русском языке мы тоже иногда сталкиваемся с подобным выражением смыслов долженствования и невозможности, но не эти относительно редкие номинативно-субъектные высказывания определяют русскую речь; куда более типичны для нее конструкции с дательным падежом субъекта, в которых все ограничения и принуждения субъекта подаются в пациентивном модусе, формально отличном от агентивного <...> Важно подчеркнуть, что подобные предложения, субъект которых (в формате датива) представлен как не контролирующий происходящие события, в русском языке не только возможны, но и типичны; именно они в значительной степени определяют колорит подлинно русской речи. (Например, в знаменитом «Слове к народу» А. Солженицына на трех страницах содержится

около двадцати таких предложений и среди них само название обращения «Как нам обустроить Россию?»

[1, с. 59]

Разумеется, язык не может поставить безусловных препятствий для мысли. И все, приводимое здесь, служит совсем не для доказательства чего-либо подобного этому тезису. Но, безусловно, и то, что язык «питает» и направляет мысль, особенно в тех случаях, когда такая «мысль» становится в значительной степени неподотчетной мыслящему. Автор полагает, что одна из важных задач того предприятия, которое задумано, заключается как раз в критическом анализе того массива «объяснительных схем», расхожих и уже типизированных «сценариев ожиданий и прогнозов», которые могут быть поставлены в прямую связь с тем, что составляет отнюдь не лучшее в традициях отечественного философствования. Сказанное относится и к религиозно-философской его традиции, подчас чрезвычайно чуткой к гению родного языка. В любом случае, на мой взгляд, речь не может идти о сколько-нибудь прямом и плодотворном по своим результатам использовании, обращении к тем или иным концепциям, или идеям. Это и не свидетельство какой-то роковой бесплодности и пустоты его. Напротив, будучи в значительной степени нашим нынешним (и большей частью неосознаваемым) достоянием, оно является актуальным предметом самосознания и исследования. Именно в этом качестве оно и способно стать своего рода соучастником в том постижении реальности и определении собственных путей, которыми мы в настоящее время озабочены.

Подводя итог попыткам ответить на поставленные в начале статьи вопросы, отмечу наиболее существенные моменты, которые должны быть приняты во внимание *при условии* принятия читателем вопросов, поставленных в начале статьи.

Факт рождения в 30-х – 40-х гг. XIX столетия устойчивой религиозно-философской традиции в России, активное непринятие ею «отвлеченной рациональности», отчетливо выраженная настроенность сущностного противостоя-

ния России и Запада во многих отношениях были обусловлены целым рядом обстоятельств различной природы, из числа которых выделю следующие:

- 1) четкое осознание того, что классическая философия запада оказалась в глубоком кризисе, который побудил к поиску «новых начал для философии»;
- 2) что этот кризис был одновременно воспринят русскими мыслителями, заложившими основы философско-религиозной традиции и развивавшими ее, как свидетельство кризиса западной цивилизации вообще, не имеющей на избранном ею пути сколько-нибудь продуктивного исторического будущего;
- 3) убеждение в том, что для западной философии поиск новых начал для философии не имеет никакой актуальности, так ее настоящее положение свидетельствует о ее завершенности;
- 4) вместе с тем, в силу известных культурно исторических причин, поиск «новых начал для философии» был принят русскими мыслителями указанной традиции в русле переосмысливаемой, но, тем не менее, метафизической традиции;
- 5) согласование двух этих различных задач: обретение новых начал и одновременное обновленное возрождение метафизики (тяготеющей, как правило, к докантовскому догматическому варианту), несмотря на всю принципиальную проблематичность такого предприятия, наиболее «убедительным» образом могло быть осуществлено в разнообразных вариантах религиозно-философского мышления;
- 6) это мышление формально удовлетворяло сознанию того, что Рацию, Разум и т.п. не являются подлинно самодостаточными началами сущего. Но, будучи поставленными в зависимость от определенного (истинного) религиозного опыта (конфессии) и утратив, тем самым, притязание на Рациональность или Разумность вообще (способных удовлетворить всех и каждого), они обрели подлинную адекватность для осуществления предприятия, которое из-за искажения религиозной истины ортодоксального христианства не могла осуществить метафизика Запада;

- 7) «новые начала для философии» (по замыслу их творцов) изначально не были тем, что могло быть принято всеми, независимо от их религиозной веры и способа жизни. Поэтому, вместе с рождением указанной религиозно-философской традиции, противостояние Западу для ее носителей имело принципиальный, а потому устойчивый характер;
- 8) проблематичность, как самой традиции, так и ее разнообразных философских, историософских и прочих решений, в конечном счете, покоилась на мнимой возможности «легкости» отторжения тех культурных ценностей, которые уже были достаточно прочно ассимилированы «высокой» (и не только «высокой») отечественной культурой от ее «самобытных начал». Реальная возможность противостояния «народной культуры» и «европейской культуры верхов», «заимствованной» из Европы Россией, хотя и не располагала достаточно значительным по времени лагом, тем не менее, ощутимо ослабевала со временем. Впрочем, отметим здесь и неоднократно складывавшиеся в нашей истории небезуспешные (вплоть до настоящего времени) призывы к возобновлению идеи противостояния Западу в самых различных формах и видах.

Текст подготовлен к публикации А.Г. Селиной

Литература

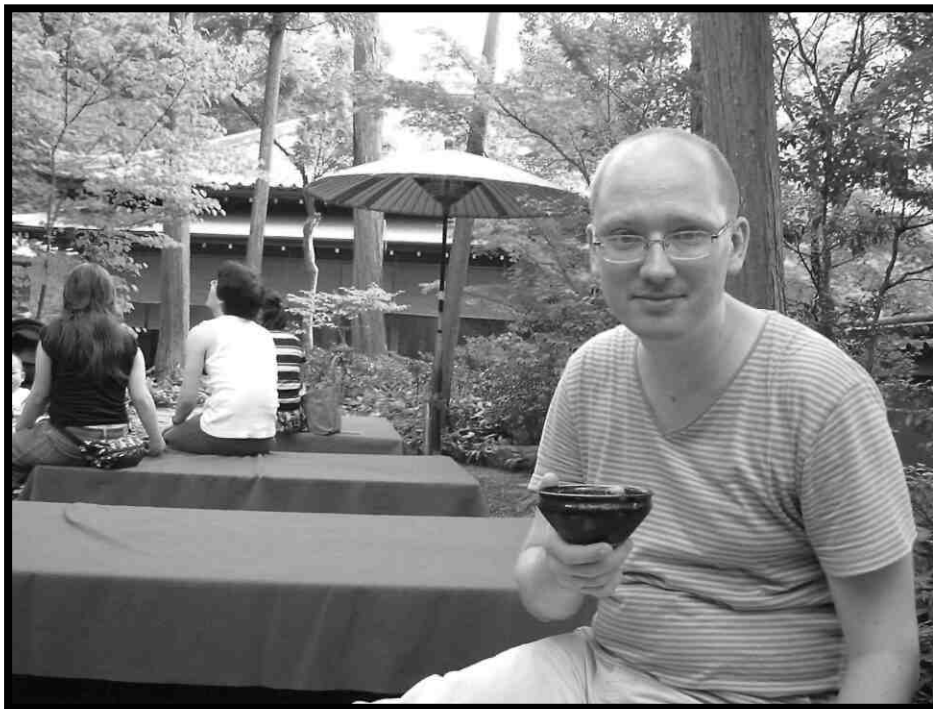
1. *Вежбицкая А. Язык, культура, познание / А. Вежбицкая. М., 1996.*

II. ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Мереологическая модель исследования в феноменологии Гуссерля (проблемы гуссерлевской семантики)

Р.А. Громов (Ростов-на-Дону)

Мы публикуем доклад одного из лучших русских феноменологов Романа Анатольевича Громова (3.01.1970 – 4.05.2014), безвременно ушедшего из жизни в этом году¹. В сферу его научных интересов входили: Брентано, австрийская философия XIX – начала XX веков, ранняя феноменология и ранний этап творчества Гуссерля, философия образования и др. Работы Романа представляют большой интерес обращением к малоизученным темам и незаслуженно забытым персонам, четкостью и ясностью изложения, выявлением проблемных мест у рассматриваемых философов, ярко выраженным собственным исследовательским подходом.



¹ На фотографии – Роман пьет зелёный чай в традиционном японском кафе.

Публикуемый доклад посвящен «Логическим исследованиям» Гуссерля и выявлению в них следов брентановской традиции. В связи с этой публикацией заметим, что Роман Громов переработал и отредактировал заново дореволюционный перевод 1-ого тома «Логических исследований», который вместе с его Послесловием был опубликован в издательстве «Академический проект» (М., 2011). Готовится к печати его перевод работ Brentano, с подробной статьей Романа о философии Brentano.

В публикуемом докладе рассматривается вопрос об общности 1-го и 5-го из «Логических исследований» Гуссерля, почему, казалось бы, разрозненные исследования объединяются в рамках одной работы? Тезис автора: в основе гуссерлевских исследований логики и феноменологии лежит так называемый мерологический подход, подход, рассматривающий свой предмет в категории части и целого. В тексте раскрываются исторические и философские предпосылки этого подхода: учения Brentano, Твардовского, позитивизм, – и выявляются его противоречия с феноменологическими принципами: интенциональности сознания, различия значения и предмета и другими.

Публикуемый доклад Р.А. Громова был сделан на конференции «Феноменология сегодня», прошедшей 18–20 марта 2000 года в Москве.

Я хотел бы начать свое выступление с напоминания о том, что наша конференция проходит в юбилейный год. В этом году исполняется 100 лет с момента публикации первого тома «Логических исследований» Эдмунда Гуссерля. В этой связи мне представляется вполне своевременным и актуальным разговор об этом произведении именно сегодня, на нашей конференции, разговор о том феноменологическом проекте, который стал отправной точкой всего феноменологического движения в целом. Значение «Логических исследований» сегодня видится мне, прежде всего в том, что в этой работе взаимосвязанными и взаимодополняющими оказались два рода и два направления исследований: разработка проекта чистой логики, исследования ноэматических условий познания и, в частности, исследования условий осмысленности наших суждений, проблем семантики; и собственно феноменологическое описание актов созна-

ния, актов, в которых происходит познание, в которых мы достигаем понимания тех или иных значений.

Я согласен с оценкой Тугендхата, что один из главных уроков «Логических исследований» заключается в том, что разработка удовлетворительной семантики, теории значений, предполагает исследование актов сознания, в которых совершается понимание. Эту мысль можно было бы развить и в ином отношении, «Логические исследования» могут также служить показательным примером того, что описание дискурсивного опыта сознания всегда происходит на основе определенной семантической модели, исходя из определенного понятия значения, предполагает таковое в качестве своей предпосылки.

В этой связи, вопрос о взаимосвязи первого и второго томов «Логических исследований» может разрабатываться не только путем критики тех или содержательных тезисов и положений Гуссерля, но также путем исследования методических схем, эвристических моделей, которые использовались им при разработке чистой логики, а также при описании актов сознания, т.е. путем поиска корреляции, параллелей в используемых схемах и моделях исследований. В частности, как мне представляется, ключом к разработке данного вопроса может послужить изучение взаимосвязи третьего, четвертого и пятого исследований второго тома «Логических исследований». Поскольку в третьем и четвертом исследованиях частично реализуется проект чистой логики; как известно, в третьем исследовании разрабатывается «чистая теория предметов», на основе анализа «формальных предметных категорий», в четвертом исследовании разрабатывается «чистое логико-грамматическое учение о формах значений», т.е. теория значений, на основе анализа категорий значений. В пятом же исследовании проводится феноменологическое описание структуры интенциональных переживаний. На мой взгляд, сложилась определенная негативная традиция выборочного чтения «Логических исследований», из всего корпуса этих исследований выделяется и рассматривается отдельно лишь определенная часть исследований, как правило, первое, второе, пятое. При таком подходе целый ряд

исследований остаются в тени. В результате возникает представление о втором томе как о разрозненной совокупности разноплановых исследований.

Между тем в основе этих исследований, по моему убеждению, лежит единство исследовательской модели. Эту модель можно назвать мереологической. Я использую понятие, введенное Лесьневским, термином «мереология»¹ он обозначал учение о соотношении частей целого. Язык третьего, четвертого и отчасти пятого исследований является мереологическим, т.е. исследование ведется в терминах соотношений частей и целого. Напомню, что третье исследование так и называется «К учению о целых и частях». Термины часть и целое не являются у Гуссерля просто техническими терминами или «оперативными понятиями» в смысле О. Финка, они тематизируются, тематизируются в начале третьего исследования, т.е. при разработке формальной онтологии, и относятся Гуссерлем к наиболее общим «формальным предметным категориям». Это категории, которые коренятся в идее предмета. Это идея устойчивого единства, состоящего из множества сосуществующих частей (элементов), связанных необходимым образом, при этом характер связи между частями целого определяется природой самих элементов. Таким образом, исследование отношений частей целого является исследованием необходимых связей элементов некоего единства. В третьем исследовании речь идет об описании формальной, универсальной структуры предметов, независимо от их содержательного своеобразия. Речь идет не об описании вещных, реальных взаимосвязей, но о выявлении условий непротиворечивого мышления, идеальных условий мышления, которое могло бы претендовать на предметность и, следовательно, на объективную значимость.

Несмотря на то, что Гуссерль проводил различие между «формально пред-

¹ О мереологии Лесьневского по-русски см. *Ян Воленский*. Львовско-Варшавская философская школа. М., 2004. С. 185–187. Там же дана библиография работ Лесьневского, в которых разрабатывалась его мереология, а также перечень публикаций о системах Лесьневского. – *Прим. ред.*

метными категориями» и категориями значений, он, тем не менее, подчеркивал, что исследование отношений частей и целого не ограничивается рамками одной лишь теории предметов, оно имеет важнейшее значение для всего феноменологического исследования в целом. Эта же модель продолжалась использоваться и в четвертом исследовании. Более того, базисная и исходная для гуссерлевской семантики классификация типов значений вводилась на основе уже разработанной классификации частей предметов. Теория предметов становится методологическим основанием для построения теории значений. Я имею в виду различие самостоятельных и несамостоятельных содержаний, которое проводилось на основе различения самостоятельных и несамостоятельных частей предметов. Речь в данном случае может идти о методологической наивности Гуссерля, он не ставит под вопрос правомочность переноса схем и понятий, введенных и разработанных в чистой теории предмета в семантику. В результате происходит неявное опредмечивание значений, аналогизация предмета и смысла, интерпретация их как структурно изоморфных образований, смысловое единство мыслится по аналогии с единством предмета. Идея предмета остается руководящей и для семантики. Это влечет за собой ряд специфических проблем и трудностей, о которых я буду говорить в дальнейшем. Но, прежде всего, я хотел бы проанализировать предпосылки и принципы той мереологической модели, к которой обращается Гуссерль.

Дело в том, что Гуссерль заимствовал мереологическую схему исследования и терминологию в Brentановской школе. Мереологические разработки активно велись Brentано, Твардовским, Штумпфом. Поэтому мереологию «Логических исследований» можно рассматривать как продолжение и дальнейшее развитие мереологической проблематики, разрабатывавшейся в Brentановской школе. Сам Гуссерль упоминает в этой связи только о Карле Штумпфе. Между тем целый ряд центральных понятий и понятийных схем были заимствованы также у Твардовского и Brentано. Например, понятие «часть предмета» у Гуссерля является, по существу, калькой понятия «материальная часть предмета»

Твардовского, употреблявшегося в его работе «К учению о содержании и предмете представлений» – это все то, что поддается различению в представленном предмете. Гуссерль заимствовал целый ряд других понятий, которые я сейчас не буду перечислять.

Впервые мереологическая модель в психологии была применена Brentano в первом томе «Психологии с эмпирической точки зрения», а именно в четвертой главе второй книги, посвященной проблеме единства сознания. Здесь Brentano вводит понятие «дивизив», которое является синонимом понятия часть и обозначает у него психический феномен. Brentano проводил различие между понятием акта сознания, как сложного, составного образования, и понятием психического феномена или психического отношения. Это различие было существенным, прежде всего для его концепции внутреннего восприятия, поскольку самосознание не является, по Brentano, объективацией одного акта при помощи другого, дополнительного акта сознания, который присоединялся бы к первому акту. Внутреннее восприятие он понимал как само-объективацию акта, благодаря тому, что в самом акте помимо психических отношений, направленный на первичные, внешние объекты, всегда имеются также психические отношения, направленные на отношения первого порядка, и благодаря которым мы и обладаем сознанием о них. Согласно позиции Brentano на этом этапе, каждый акт сознания, не смотря на то, что, на первый взгляд, психические состояния кажутся совершенно простыми и прозрачными, является сложно организованным, составным образованием и состоит, как минимум, из четырех психических отношений (психических феноменов). Позднее, в венских лекциях по дескриптивной психологии Brentano предлагает обширнейшую классификацию частей сознания, по существу, психологическая дескрипция велась им на языке мереологии. В венских лекциях составлялись обширнейшие систематизирующие таблицы частей сознания, Brentano различает отделимые и различные части, отделимые делятся на односторонние – и взаимоотноделимые, различные на различные в собственном и в модифицирующем смысле и т.д.

Каковы предпосылки использования этой модели описания в психологии? Я полагаю, что применение мереологической модели исследования у Brentano является следствием его ориентации на позитивистский идеал науки. Следует иметь в виду, что понятие сознания и психического феномена вводилось в «Психологии с эмпирической точки зрения» в связи с разграничением предметных областей психологии и естествознания. Различение этих двух ветвей научного знания не имело для Brentano того же самого эпистемологического значения, какое оно имело, например, для Дильтея. Brentano руководствовался позитивистским идеалом научности и психология, как наука о сознании, должна была удовлетворять именно позитивистским требованиям научности. В этой связи, Brentano стремился представить предмет психологии (сознание) в качестве объекта доступного исследования, использующим методы уже апробированные в естественных науках. Прежде всего, речь идет об интерпретации актов сознания. Они должны были быть поняты как феномены доступные наблюдению. Я хотел бы подчеркнуть, что, несмотря на различие у Brentano внутреннего восприятия и наблюдения, между ними нет пропасти, цель этого различения, которое проводилось в первом томе «Психологии с эмпирической точки зрения», заключалась не в отрицании возможности наблюдать психические явления, но, напротив, в обосновании возможности наблюдать психические феномены и, следовательно, возможности психологии как эмпирической науки о сознании. Brentano критиковал не тезис о наблюдении, но тезис о внутреннем наблюдении, т.е. наблюдении во внутреннем восприятии. Его критика была направлена против смешения внутреннего восприятия и наблюдения, в результате которого, отрицалось как само внутреннее восприятие, так и возможность наблюдения. Согласно его позиции, актуально претерпеваемые психические феномены даны нам во внутреннем восприятии, но ничто не препятствует нам вновь представить их, благодаря памяти, уже в качестве первичных объектов, т.е. объектов внешнего восприятия, в котором и возможно их внимательное рассмотрение. Brentano не различал способ данности во внешнем вос-

приятии психических и физических феноменов. Несмотря на то, что он различал представления психических феноменов и чувственно воспринимаемые представления, тем не менее, они относились им к единому классу наглядных представлений (*Anschauung*), таким образом, психические феномены обладают особым типом наглядности. При различении в первом томе «Психологии» физических и психических феноменов, Brentano отказывался рассматривать временную протяженность или, иначе говоря, длительность в качестве отличительного признака последних. Напротив, он полагает, что акты сознания могут рассматриваться по аналогии с протяженными предметами, как устойчивое целое, состоящее из нескольких сосуществующих частей или элементов.

В результате различение психических и физических феноменов (сознания и его содержания) в «Психологии с эмпирической точки зрения» принимает вид различия двух предметных областей, акты сознания представляются как предметность особого рода (Brentano обозначает их термином «вторичные объекты»). Акты сознания понимаются как особые сущности и особый регион бытия. В четвертой главе второй книги «Психологии» там, где речь идет о проблеме единства сознания, а для Brentano это вопрос единства акта сознания, состоящего из множества психических феноменов, единство сознания трактуется как единство вещи, по аналогии с вещным единством. Происходит своеобразное «овеществление» сознания, оно понимается как духовная вещь.

Каковы же принципы мерееологического исследования, которым следовал Brentano, а за тем и Гуссерль?

Во-первых, объект исследования рассматривается как замкнутая устойчивая система. Исследование нацелено на выявление ее внутренней структуры. Brentano стремился обосновать самостоятельный и независимый характер психологического исследования. Для этого он делает ряд методических шагов, нацеленных на автономизацию предмета психологии: а) он проводит различие генетического и дескриптивного подходов в исследованиях сознания, дескриптивная психология – это чистая психология, ее задача выявить части (элементы)

акта сознания и указать возможные способы их взаимосвязи, она не занимается причинами возникновения психических состояний, это дело генетической или физиологической психологии; б) за рамки дескриптивного исследования выводится теоретико-познавательная проблематика соотношения имманентного сознанию содержания и трансцендентных вещей; в) психическое отождествляется с сознанием, бессознательное относится к ведению физиологии. В результате этих шагов акт сознания представляется как самостоятельный и самодостаточный предмет исследования, который может быть понят и описан без обращения к внесистемным элементам.

Несмотря на то, что Brentano характеризовал психические феномены как отношения, направленные на нечто в качестве своего объекта, тем не менее, он рассматривал их скорее как самостоятельные объекты (вторичные объекты), он не анализировал каким образом психические феномены и их содержание взаимосвязаны в едином акте сознания. Изменение психического отношения у Brentano не влечет за собой изменения в способе данности первичного объекта, объекта внешнего восприятия. В этом случае меняется сам акт сознания, содержание внутреннего восприятия, но не его коррелят, интенциональный предмет. Brentano не рассматривал проблему взаимосвязи в едином акте сознания внутреннего и внешнего восприятия, иначе говоря, у него не ставилась проблема ноэтико-ноэматической корреляции, его интересует не связь психического феномена и его объекта, но строение акта сознания как такового, связь психических феноменов внутри акта.

В этом же русле проводится описание интенциональных переживаний у Husserl в пятом исследовании. Речь идет о рассмотрении «интенциональной сущности» актов сознания, т.е. об описании структуры смыслопридающих актов, интенций значений. При этом предметное отношение (способ его реализации) заключается в скобки, оно понимается как не существенное для того, чтобы переживание было осмысленным. По-видимому, постановка проблемы ноэтико-ноэматической корреляции предполагает отход от мереологической мо-

дели исследования, в рамках мереологической модели эта проблематика поставлена быть не может.

Во-вторых, в ходе мереологического исследования выделяются структурообразующие элементы целого, а также устанавливается их полный перечень. Brentano подчеркивал, что этот перечень должен быть исчерпывающим. В его «Психологии с эмпирической точки зрения» такими элементами являлись психические феномены. Они представляют собой не только базисные классы психических феноменов, но и простейшие, элементарные психические явления. У Husserl в пятом исследовании такими структурообразующими моментами были «материя» и «качество», они являются у него исходными принципами дифференциации интенциональных переживаний. И у Brentano и у Husserl дескрипция разворачивалась в виде анализирующего движения. Хотя у Husserl простое разложение психических переживаний на простейшие составляющие еще не означало выявления их родовых характеристик. Основой феноменологической дескрипции у Husserl является идеирующая абстракция.

В третьих, должны быть установлены возможные способы комбинации, взаимосвязи элементов целого. У Brentano отношения между частями целого трактовались как отношения отделимости частей друг от друга. Таким образом, отношения частей – это, прежде всего, отношения взаимозависимости. Дескрипция возможных отношений сводилась у него к установлению субординации элементов внутри целого. В «Психологии» речь шла об установлении субординации между психическими феноменами, представления понимались как базисные феномены, над которыми надстраиваются суждения и над ними в свою очередь эмоции. В венских лекциях различались акты двух типов – фундаментальные и надстраивающиеся (*fundamentale und supraponierte Akte*). Этими понятиями обозначался не определенный тип психических активностей или их содержания, но способ их взаимосвязи. Также и у Husserl отношения частей трактовались как отношения отделимости или неотделимости, т.е. также как отношения взаимозависимости. Он говорит об отношениях фундирования и да-

ет его четкое определение в третьем исследовании.

В результате такого исследования, на основе исчерпывающей классификации элементов и установления способов их взаимосвязи, должна была быть разработана своеобразная алгебра исчислений. По Brentano, психология должна была быть развита до уровня аналитической дисциплины. Исходя из понятия тех или иных частей, должны были быть установлены уже аналитическим путем универсальные, аподиктические законы их взаимодействия. Неслучайно в венских лекциях Brentano неоднократно упоминает о лейбницевской *characteristica universalis*, на основе мереологической модели должен был быть создан идеальный язык психологического исследования, обеспечивающий строгость и универсальность исследований сознания. Индукция не являлась у Brentano единственным методом психологического исследования, она скорее была лишь одним из его исходных моментов. Вполне обоснованно ученики Brentano подчеркивали, что дескриптивная психология понималась им как априорная дисциплина. В том смысле, в котором он понимал априорное знание, это дисциплина, которая развивается аналитическим путем, с использованием дедуктивных методов. Таким образом, брентановский проект дескриптивной психологии являлся не только продолжением традиции эмпиризма, но также он продолжает рационалистическую традицию в новоевропейской философии по разработке универсальной грамматики. Поскольку язык мыслился им в качестве средства выражения мыслимого содержания, содержания представлений, то психологический анализ возможных способов взаимосвязи содержания представлений определял также в целом семантические возможности языка. В этом близость подходов Brentano и Гуссерля, поскольку, не взирая на разность в понимании значений, при разработке проблем семантического порядка и тот и другой руководствовался идеей универсальной грамматики, т.е. продолжали традицию рационализма XVII – XVIII вв., используя при этом в качестве методологической основы мереологическую модель.

Вернемся к «Логическим исследованиям». В начале четвертого исследова-

ния Гуссерль проводит фундаментальное для его учения о формах значений различие самостоятельных и несамостоятельных значений (содержания). Он сам упоминает при этом в качестве методологической основы этого различия о классификации частей предметов на самостоятельные и несамостоятельные. Тем самым, в четвертом исследовании он продолжает использовать мереологическую модель, которая вводится в чистой теории предметов. В результате это приводит, по моему мнению, к неявному опредмечиванию значений, к трактовке смысловых единств по аналогии с единством предмета. На основе такой опредмечивающей трактовки значений и разбирается проблема отношения значения и предмета, ведется речь о корреляции между ними. Выходит, что значение и предмет имеют сходную, сопоставимую структуру, их структуры изоморфны, почему и возможно их единообразное описание. В ряде случаев у Гуссерля вообще трудно различить структуру предметности и структуру значений, в которых она полагается, я имею в виду случаи с идеальной предметностью. Все это говорит о том, что различие предмета и значения осталось у Гуссерля лишь описательным, он не дал ясной экспликации понятия значения в его отличии от предметности.

По моему мнению, это связано с тем, что гуссерлевское понятие значения формировалось в ходе критики понятия значения у Казимира Твардовского. Я отсылаю здесь к ранним гуссерлевским работам «Интенциональные предметы» 1894 г., к его рецензии на книгу Твардовского «К учению о содержании и предмете представлений» 1896 г. У Твардовского же значение или содержание акта представления трактовалось как двойник, дубликат предмета, это психический образ предмета, репрезентант предмета в нашем сознании. Различие значения и предмета у Твардовского чисто функциональное: значение – это то, посредством чего представляется предмет, предмет – это то, что представляется. Значение в свою очередь также может быть объективировано, при чем объективировано в полном объеме. Таким образом, структура значения и предмета совершенно изоморфны. Проблему их соотношения Твардовский решал опять та-

ки мереологическим путем, он утверждал, что каждой части значения соответствует определенная часть предмета.

Гуссерлевская критика теории значения Твардовского сводится к двум основным пунктам:

а) критика психологизма, требование различения значения и содержания психического акта;

б) критика трактовки отношения между значением и предметом как отношения отражения. Гуссерль в этой связи отрицал тезис Твардовского о полном параллелизме структуры значения и предмета.

Но в то же время, и это имеет здесь решающее значение, он сохраняет в семантике мереологическую модель исследования, Гуссерль по-прежнему анализирует отношение между значением и предметом как отношение частей значений и частей предметов (предметности). В этом суть происходящего здесь опредмечивания. Несмотря на критику психологизма Гуссерль продолжает понимать значение по аналогии с предметом, он сохраняет психологистскую версию понятия значения, формальная онтология берется им за основу при разработке теории значений, таким образом, у него продолжается натурализация значения.

Прежде всего, бросается в глаза различие самостоятельных и несамостоятельных значений (содержания). Гуссерль дает определение самостоятельной части в третьем исследовании – это то содержание, для которого имеется логическая возможность мыслить его безотносительно к чему бы то ни было. В качестве примера таких частей могут служить материальные фрагменты вещи. Мы может представить, к примеру, голову лошади безотносительно к каким-либо другим частям ее тела. Понятие самостоятельных значений является аналогом самостоятельных частей предмета. К такому содержанию относятся значения категорематических выражений, т.е. выражений, которые способны самостоятельно выполнять функцию обозначения и означения. Они могут выполнять и выполняют ее, по Гуссерлю, безотносительно к связи в предложении с

другими выражениями. Простейшими самостоятельными значениями являются значения имен собственных, общих имен. Гуссерль даже использует в отношении к ним выражение элемент. Они являются элементарными значениями, матрицами, атомами, из которых komponуются сложные смыслы. Самостоятельные значения играют роль у Гуссерля семантических единиц. Получается, что это своего рода *Bausteine*, из которых komponуются сложные смысловые образования. Они фундируют сложные синтезы, сами же при этом являются всегда уже готовыми значениями, которые ничего не теряют и не приобретают от тех смысловых связей и контекстов, в которые они включаются. В этом принципиальное отличие в понимании способа функционирования имен у Гуссерля и Витгенштейна в «Логико-философском трактате», поскольку по Витгенштейну невозможно мыслить значение имен безотносительно к возможности их сочетания с другими значениями (я здесь отвлекаюсь от разницы в понятии *значения* у этих авторов). Иначе говоря, нет каких-либо элементарных, самостоятельных значений.

Следствием такой теории значения является ряд специфических проблем, которые пытался решить Гуссерль. В частности, проблема определения предметности сложных предложений, состоящих из нескольких категорематических выражений. Ведь каждое из них выполняет функцию означения и обозначения вполне самостоятельно. Также определение предметного отношения общих имен. Гуссерлю в этой связи приходилось говорить о неопределенном предметном отношении, о потенциальном и актуальном отношении. Многозначные имена по Гуссерлю должны обладать уже готовой совокупностью дискретных значений. Тогда преодоление многозначности должно мыслиться как простая детализация знаковой системы, изобретение совершенного языка, в котором каждому имени соответствует определенное значение. Язык в таком случае понимается традиционно в качестве инструмента для выражения мыслимого содержания.

Все это имеет важные последствия и для пятого исследования, в связи с

проблемой интенциональности, в том виде, как она ставилась в «Логических исследованиях», а именно речь шла о выделении родовых характеристик интенциональных переживаний и основанной на них их классификации. Конечно, нельзя говорить о полном параллелизме между четвертым и пятым исследованиями, но в то же время следует иметь в виду, что четвертое исследование имеет приоритетное значение для пятого и даже логически ему предшествует. Это выражается в том, что классификация значений (различение простых и составных, самостоятельных и несамостоятельных, фундирующих и фундированных значений) является основой для классификации интенциональных переживаний с точки зрения их материи (на простые и составные, самостоятельные и несамостоятельные, фундирующие и фундированные). Материя (интендирующее значение) является важнейшим принципом дифференциации интенциональных переживаний.

Здесь, на мой взгляд, может идти речь о схематизме феноменологической дескрипции у Гуссерля. Следуя за ним, нам придется признать вместе с самостоятельными простыми значениями также простейшие интенции значений, номинальные представления, в которых эти смыслы, простейшие семантические единицы усматриваются. В этой связи возникает еще один вопрос, вопрос о том, как Гуссерль понимает дискурсивное мышление. Если формирование сложных смыслов в предложении понимается им как комбинирование простейших семантических единиц, то он продолжает мыслить дискурсивный опыт в соответствии с тем, как его мыслили в новоевропейской традиции, т.е. как комбинаторную деятельность. Тогда, по-прежнему, смысловое целое komponуется из простейших атомов, будем ли мы их называть идеями, представлениями или смыслами от этого принципиально эта схема не меняется. Если это так, то, не смотря на критику психологизма, Гуссерль в своей теории значения и исследованиях дискурсивного опыта сознания следовал традиционной для новоевропейской философии модели исследования.

Литература¹

1. *Брентано Ф.* Психология с эмпирической точки зрения / Пер. с нем. *В. Анашвили* // *Ф. Брентано.* Избранные работы. М., 1996.
2. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. *М.С. Козловой* // *Л. Витгенштейн.* Философские работы. М., 1994.
3. *Гуссерль Э.* Интенциональные предметы / Пер. с нем. *Р.А. Громова* // *Логос.* 2001. №5–6.
4. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Том II. Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. с нем. *В.И. Молчанова.* М., 2011.
5. *Твардовский К.* К учению о содержании и предмете представлений. Психологическое исследование / Пер. с нем. *Я. Саноцкого* // *К. Твардовский* Логико-философские и психологические исследования. М., 1997.
6. *Финк О.* Оперативные понятия феноменологии Гуссерля / Пер. с нем. *А. Шиян* / Под ред. *В.И. Молчанова* // Ежегодник по феноменологической философии I. М., 2008.
7. *Brentano F.* Deskriptive Psychologie. Hamburg, 1982.
8. *Stumpf C.* Tonpsychologie. Bd. 1. Leipzig, 1883.
9. *Tugendhat E.* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin, 1970.

Размышления по поводу лекций Гуссерля «Природа и дух»

К. Колка (Франкфурт-на-Майне, Германия)

Аннотация. Феноменология Гуссерля, по существу, является конститутивной феноменологией. Вопросом о том, как мы конституируем мир, Гуссерль занимался на протяжении всей своей жизни. Этой теме посвящена также его лекция «Природа и дух» (1927), опубликованная в 2001 г. в XXXII томе Гуссерлианы. На примере происхождения научного понятия индукции из дотеоретического

¹ Имеющийся в нашем распоряжении текст доклада Р.А. Громова не сопровождается списком литературы. Мы сочли необходимым указать выходные данные упоминаемых в докладе произведений. – *А.Ш.*

опыта Гуссерль в летнем семестре 1927 г. в общих чертах представляет конститутивную динамику. В этой статье с позиции феноменологии рассматривается связь между общим гуссерлевским стилем и сложно переплетенной структурой мира и обращается внимание на то, что через гуссерлевские формулировки проявляется незамеченная мыслителем фигура, которая позднее стала главной структурой хайдеггеровского мышления.

1. Введение

Феноменология Гуссерля, по существу, является конститутивной феноменологией. Вопрос о том, как мы конституируем мир, занимал Гуссерля на протяжении всей его жизни.

Одна из стержневых задач мыслителя – окончательно прояснить базовую понятийность, выпадающую из круга вопрошания в науках о духе и в науках о природе. Гуссерль хотел вернуть наукам, «деревам» региональных онтологий, зримые корни, обеспечить строителей здания науки фундаментом.

Но все частные науки будут только органами, хотя и едиными по существу, живыми ветвями дерева универсальной науки. Но это единое дерево произрастает из универсального основания, все науки укоренены в нем.

[2, s. 18]

Важным шагом к проникновению в деятельность сознания (конституирования мира) стал разработанный в 1904–1905 гг. гуссерлевский метод редукции. Он представляет собой вынесение за скобки значимости мира, также известное как феноменологическая установка. С помощью нее человек попадает в некое медитативное состояние, в котором предметы и положения дел являются в равнозначных модусах сознания (в восприятии, воспоминании, рефлексии, фантазии). Человек, который в состоянии совершить редукцию (для этого есть специальная практика), покидает «точку зрения естественного опыта мира» [2, s. 72]. Он занимает внутреннюю установку (*Binnensicht*) в отношении переплетений восприятия, рефлексии, воспоминания и фантазии.

2. Важный 1927 год

В 1927 г. редукция становится вообще главным словом феноменологии. Именно в этом году Гуссерль пишет ведущую статью предметной рубрики «феноменология» в энциклопедии Британника. Это была хорошая возможность убедительным и ясным образом презентовать феноменологию, и Гуссерль ее упускает, сосредоточившись на редукции. Хайдеггер, будучи уже с 1923 г. экстраординарным профессором в Марбурге, опубликовал весной 1927 г. свою работу «Бытие и время» в «Ежегоднике по философии и феноменологическим исследованиям» Гуссерля. В августе 1927 г. Гуссерль обращается к своему бывшему ассистенту с предложением о сотрудничестве, но тот выдвигает весомые возражения против статьи Гуссерля в Британнике, поскольку Гуссерль, по мнению Хайдеггера, делает сознание предметом, а заключение в скобки значимости мира отнимает у сознания (*Dasein* у Хайдеггера) его сущность.

Правильно ли Хайдеггер понял Гуссерля? И что можно сказать о вынесении за скобки значимости мира?

В сентябре 1927 г. Гуссерль пишет Стэнтону Койту¹, что настоящая философия, которую он страстно отстаивает, должна «также создать заново радикально реформированную, до конца саму себя оправдывающую и вместе с тем для самой себя прозрачную науку» [2, s. L].

Редукция – это метод Гуссерля, с помощью которого можно проникнуть в фундирующее событие конституирования. Благодаря феноменологической установке удастся усмотреть создание мира. «Саму себя оправдывающую науку», о которой говорит Гуссерль, я понимаю как способ сделать прозрачными, по возможности в системе, «формально вещные» (*formal sachlichen*) отношения в мире.

Именно на пути к прозрачной науке Гуссерль движется и в курсе лекций о природе и духе, которые он, начиная с 1913 г., читает неоднократно, и под раз-

¹ Основатель Британской гуманистической ассоциации. – Прим. пер.

личным аспектом возвращается к тематике природы и духа в других вводных курсах лекций. Но в 1927 г., по мнению Михаэля Вайлера, редактора XXXII тома, появляется, «вероятно, из научно-теоретической перспективы» самый значимый текст о духе и природе, среди прочего и из-за подробной критики неокантианских попыток классификации [2, s. XXXVIII].

И, несомненно, этот текст важен также потому, что в нем уже прорисовывается работа Гуссерля о кризисе (*Krisisschrift*) – «грандиозная, исторически развитая критика науки» [2, s. XXXIX].

Но дискуссия с Хайдеггером об «истинной» феноменологии, возможно, послужила здесь пусковым крючком. Несколько запоздалый ответ на возражения Хайдеггера публикуется, таким образом, в 1936 г. в первой части работы о кризисе. Вторую часть Гуссерль задерживает в целях доработки.

Тем не менее, «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», более известная как просто «работа о кризисе», – не есть то, что устроило бы Гуссерля в качестве произведения, завершающего труд всей его жизни (кроме того, что оно вступает в некоторое противоречие с его феноменологией).

3. Фон

Фоном курса лекций о природе и духе является спор о значениях наук о природе и, прежде всего физики. Осуществляя в этом курсе введение в феноменологию, Гуссерль выступает против позитивных наук. Он позиционирует себя через «снятие» (*Abhebung*). Гуссерль находит аргументы против представления о мире тех наук, для которых наличность мира (*Bestandswelt*) в несокрушимой самопонятности является предпосылкой:

Еще абсурднее было бы, и даже полностью абсурдно, сначала предположить мир, а потом в смысле обычной психологии давать причинное объяснение возникновению в ходе опыта представлений людей о мире.

[2, s. 146]

В полемике с Риккертом Гуссерль ставит вопрос: должен ли быть научно познаваемый мир понятийно исчислимым? [2, s. 91] И не является ли он «только действующим идеалом для структуры телесного мира» [2, s. 91].

И схватывается ли он в базовом представлении, которое Риккерт разделяет со всем естествознанием, что цель наук – познать мир, заранее существующий как нечто само собой разумеющееся [2; s. 91, 98]. И еще радикальнее: как будто бы нечто вроде познания с самого начала имеет свою собственную цель и свой смысл, до проведения опосредующих мероприятий (*vor solchen instrumentalen Veranstaltungen*) [2, s. 91].

Это подразумеваемая самопонятность [постигать истинное бытие явлений через субструктуры лишенных наглядности элементов бытия] принесла горькие плоды. Тщетно стремилась психология достичь этой цели. Но, несмотря на множество неудачных попыток, свидетельствующих о заблуждении (*Vorüberzeugen*), цель, которая возлагается на нее через указанную мотивацию, сохраняет свою несокрушимую и само собой разумеющуюся значимость.

[2, s. 127]

Это ложный фундамент, так как никоим образом мы не познаем по Гуссерлю наличный мир (*Bestandswelt*). Разъяснить этот предрассудок – сущностная задача также и этого курса лекций, который, кстати, указывает путь начинающему в философии. Курс является лишь «предварительным рассмотрением отношения философии и частных наук <...>, рассмотрением, которое отталкивается от позиции начинающего в философии» [2, s. 18].

Я хотела бы здесь заметить, что Гуссерль во второй части своего изложения, в которой он представляет создание (*Verfertigung*) мира из феноменологической базовой установки, и на которую я буду в основном ссылаться, проясняет в то же время нечто весьма решающее.

4. Замечания к стилю письма и мышления Гуссерля

Данный раздел проясняет весьма сложные стиль письма и стиль мышления Гуссерля, поскольку Гуссерль, как следует предположить после прочтения это-

го текста, открывает доступ «пробуждениям» (*Weckungen*), которые возникли у него при разработке концепции курса.

«Пробуждениями» Гуссерль называет ретроспективную индукцию, которая нацелена на переживание подобного рода в прошлом. Это, например, тот случай, когда какая-либо вещь или положение дел напоминают нам о чем-либо. Возникают похожие связи, причем настоящее пробуждает впечатление из прошлого. Гуссерль поясняет это на примере последовательности звуков.

Если нам вспоминается, что в неявном наглядном пробуждении есть живая, актуальная, содержательно упорядоченная последовательность звуков, похожая по типу на ранее услышанную мелодию, которая продолжается вплоть до самого завершения, то обнаруживается в настоящем вместе с пробуждением совпадение с более ранней мелодией, и так как эта более ранняя мелодия имеет продолжение в смысле единства мелодии, то в настоящем возникает тотчас некое, хотя и пустое, пред-представление (*Vorvorstellung*) похожего продолжения, и оно ожидается в качестве будущего в соответствии с основным законом аналогизирующей индукции. Другими словами: это всякий раз действительно услышанное апперципируется как часть хорошо известной мелодии. Каждая возникающая в слушании новая фраза является осуществлением, и оно указывает в форме ожидания на следующие фазы слышания как на единые с ней.

[2, s. 153]

Таким образом, пробужденные впечатления развертывают «силу снятия» (*Kraft der Abhebung*) вместе с тенденцией ясного повторного воспоминания [2, s. 91].

Эта деятельность по «скреплению» и «переплетению» (*Verstrebnungs- und Verwebungsleistung*) принадлежит сознанию: пробуждать заново ослабевшие переживания и черпать из этого силу для продолжения. При этом, эти индуктивно пробужденные взаимосвязи постоянно сплетаются в одну плотную связь отсылок.

Именно такую плотность имеют тексты Гуссерля. Текст курса лекций

1927 г. не исключение. Эта плотность доходит до непроницаемости (*Undurchdringlichkeit*) из-за внезапных идей, которые, кажется, относятся к главным мыслям предложения, так что они должны быть включены в предложение. Они выступают как дополнения в форме нанизывающихся друг на друга придаточных определительных, придаточных относительных предложений и придаточных предложений причины и уточняют субъект предложения и его объекты. Хорошо заметны эти вставки, если Гуссерль помещает их в скобки. Вставки встречаются, когда Гуссерль хочет что-то сказать точнее, но они появляются также как снятия, так как Гуссерль говорит постоянно также и о том, что не есть. На фоне заднего плана отрицания выделяется позитивно мысль. Словно профиль горы на равнине.

В немецком языке, где фиксируется место сказуемого в придаточных предложениях, читатель вынужден всегда быть по своей природе (*habitualisierter*) проектировщиком горизонтов. Так что не без оснований можно сказать, что именно в структуре языка заключена та сила (*Anschubkraft*), которая способствует видению структур (ведь эта сила всегда находится в том же потоке и с ней приходит мысль в мир).

5. Пред-убеждение Гуссерля

В курсе лекций летнего семестра 1927 г. доступом к структуре мира является не язык, а сам мир. Речь идет о структуре мира, тематически раскрывающейся перед феноменологией. Она делится еще раз на частные структуры, которые являются основными структурами отдельных позитивных наук. Это является предпосылкой Гуссерля, или его пред-убеждением, или же горизонтом, без которого не было бы никакого познания.

Но встает вопрос, как «правомерные пред-убеждения» могут быть отличены от «просто предрассудков»? Поскольку «все познание мира осуществляется <...> как познание, обусловленное пред-убеждениями» [2, s. 135]. На этот вопрос для Гуссерля существует лишь один ответ, а именно: нужно исходить из

«живого опыта». Восприятие при этом является прототипом для опыта, как «живое самосхватывание» [2, s. 134].

Оно является в самом исходном способе дающим-право, поскольку оно приносит любому пред-мнению (*Vormeinung*) (неосуществленной антиципации) полноту живой самости предполагаемого (*Vorgemeinten*), так что в синтезах совпадения чисто подразумеваемого и данного произрастает характер этого «оно само» как характер права для подразумеваемого (*Meinung*).

[2, s. 135]

Гуссерль также ограничится восприятием, когда в последующем будет описывать происхождение естественнонаучной индукции из жизненного мира. Он обосновывает также квазисолипсистский фокус с ограничением до общей перспективы (*Überblick*):

Достаточно того, что здесь вы получаете для обзора некоторые главные части в общих чертах и овладеваете тем методом, в котором субъективная жизнь в ходе опыта раскрывается как конституирующая соответствующий мир опыта.

[2, s. 152]

К главным частям относится конституирование мира сознания как перманентный результат индукции. Гуссерль работает с известным базовым вокабуляром: горизонтами в их многообразии, пустым горизонтом, внешним горизонтом, внутренним горизонтом, горизонтом будущего и прошлого, полем восприятия и его синтезирующими наслоениями в целях непрерывности и согласованности того, что мы переживаем. Он постоянно стремится переводить бессмыслицы в заблуждения или как-нибудь иначе приводить в соответствие друг с другом. «Поступательное актуальное восприятие непрерывно соединяется в единство восприятия» [2, s. 144]. В дальнейшем этот опыт повторяется, и таким образом формируется стиль мира: «Итак, наше настоящее восприятие уже является наследием прошедшей в опыте жизни» [2, s. 144f].

Со смыслом, который человек внутри живого опыта может придать пред-

метам и положениям дел, связано бытие человека. Гуссерль ни в коем случае не довольствуется в этом курсе лекций только объяснением понятия индукции из интенциональности, но и одновременно с этим разрабатывает структуру объективности и постоянно проявляющееся бытие вещи и положения вещей в восприятии. Но это выходит за рамки доклада. Ввиду требуемой краткости, в нем хотя и предлагается общее устройство как задний план, но именно лишь как задний план для индукции, или ее скрепляющей работы (*Verstrebnungsleistung*).

Индукция – это своего рода возможность (*Vermögen*) для направления. Она также эффективна при пробуждении (см. выше). Жизненный опыт в своей соразмерной горизонту конституции (*Verfasstheit*) есть уход и приход (*ein Hin- und Hergehen*), причем дальнейшие горизонты продолжают раскрываться. Когда мы направляем наш взгляд на вещи, они лежат в поле направленности нашего взгляда (*Blickrichtung*). Мы вспоминаем, направляя воспоминание на вспоминаемое. Направления являются предначертаниями. Мы выбираем направление не как-нибудь. Направления также провоцируются предметами или положениями дел. В лекционном курсе 1927 г. Гуссерль понимает непрерывный процесс восприятия также как создание (*Verfertigen*) смысловых и бытийных связей, как «первоначальную индукцию в непрерывном изначальном проявлении» (*ursprünglicher Bewährung*) [2, s. 140].

Как только в переживании повторение последовательно всплывает из похожего, из этого повторяющегося проявления снова и снова произрастает ожидание [2, s. 141].

Мир – это взаимосвязь отсылок, которая постоянно должна создаваться, и которая, само собой разумеется, не может быть редуцирована к воспринимающему субъекту. Мир – это постоянная деятельность мирового сообщества (*Weltgemeinschaft*).

6. Заключение

Но как следует понимать, что мы одновременно вживаемся в тот мир, ко-

торый создаем путем индуктивной деятельности? У нас возникают сомнения. И что можно сказать об гуссерлевском предубеждении, что мы можем усмотреть структуру мира, которая, кажется, является такой, каковыми являемся мы сами, дающие миру эту структуру. Оправдано ли возражение Хайдеггера?

Не только для нас здесь и сейчас случайно данное в опыте, но и для субъектов возможного объективного опыта вообще и тем самым мира вообще нужно теперь то, что вопрос об условиях возможности истинного бытия как такового мира, который должен переживаться на опыте как существующий всегда только предположительно, эквивалентен вопросу об условиях возможности его теоретической познаваемости.

[2, s. 104]

Могло ли быть, что кантовская мысль о том, что условия возможности познания являются одновременно условиями возможностями объекта, в 1927 г. еще не имела достаточной полноты?

Спрашивается: появляются ли сцепления и переплетения – по Гуссерлю формальные вещные познаваемые структуры мира – благодаря горизонту, или наоборот: не являются ли они структурами отсылок, которые формируют горизонт? Когда мы переживаем опыт мира, чтобы конституировать мир – не является ли это тем же самым? Дана ли для познания как бы за спиной феноменологии структура мира, которая начинает проявляться в феноменологических текстах?

Речь идет о риторической фигуре хиазма. В качестве основной синтаксической формы она обнаруживается уже у Гуссерля, а осуществляется у Хайдеггера. Вспоминается курс лекций Хайдеггера «Основные вопросы философии. Избранные “проблемы” “логики”» (WS 1937/38), изданные в 1984 г. в 45-м томе «Полного собрания сочинений» [1].

Это все загадочно: вопрос о сущности истины является одновременно самим по себе вопросом об истине сущности. Вопрос об истине – поставленный как основной вопрос – переворачивается. Этот поворот, с которым мы здесь

сталкиваемся, является признаком того, что мы входим в круг подлинного философского вопроса. Что из себя представляет поворот, на чем он сам основан, мы сейчас <...> познать не способны. Ясно только одно: если все философское мышление должно двигаться в этом круге тем неизбежнее, чем оно изначально мыслит, то этот поворот должен сущностно принадлежать к тому, осмысление чего может осуществить лишь философия.

[1, s. 47]

В гуссерлевской феноменологии есть указания в формулировках, которые, как правило, истолковываются метафорически. Например, вещи, которые хотят стать словом или знаменитые мотивационные связи, которые исходят от вещей и положений дел как от субъектов. Также это дом, который нас мотивирует, чтобы мы его обошли, или предмет, который хочет быть рассмотренным.

Таким образом, связи отсылок и переплетений, в которых непрерывно формируется мир, уже задуманный у Гуссерля во время переплетения, приводят еще некую структуру к снятию, в ходе непрерывного развития феноменологии, которое, к примеру, проявилось в хайдеггеровском мышлении.

В любом случае 1927 г., в котором появляется «Бытие и время» и пишется статья в Британнику, Хайдеггер и Гуссерль занимают непримиримые позиции в том, что есть истинная феноменология, и в котором Гуссерль в последний раз читает курс лекций «Природа и дух», стал отправной точкой для иной рецепции феноменологии.

*Перевод с немецкого К.В. Петровой
под редакцией Э.Н. Сагетдинова и А.А. Шиян*

Литература

1. *Heidegger M.* Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“ (Winter semester 1937/38) // Gesamtausgabe Bd. 45 / Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M: Klostermann, 1984.
2. *Husserl E.* Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927 // Husserliana 32 / Hrsg. Michael Weiler. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Французская неинтенциональная феноменология и реализм мюнхенской школы

Т.И. Шемонаев (Екатеринбург)

Аннотация. В статье рассматривается соотношение значений понятий, употребляемых в концепции «неинтенциональной феноменологии» Мишеля Анри, с некоторыми понятиями представителей Мюнхенской школы феноменологии, в частности, со значением понятия «осознанное бытие» Дитриха фон Гильдебранда. Этот сравнительный анализ проводится с учетом проблематики понятия «положение вещей» во втором томе «Логических исследований» Э. Гуссерля и учетом некоторых работ А. Райнаха.

Вряд ли можно назвать определённый ряд представителей французской неклассической феноменологии отдельным целым направлением. Но если использовать понятие «неклассический», то нужно определить основание различия этого направления с классической феноменологией Гуссерля и его последователей. Этим основанием является отношение к понятию «интенциональность», которое, так или иначе, меняется у таких авторов как Мишель Анри или Марк Ришир. Однако в их случае можно говорить не только о переходе границ горизонта интенциональности, установленных Гуссерлем, но и об увеличении дистанции с традиционной западной мыслью в том, что касается обоснования феноменальности. В наиболее яркой форме это выражено у Анри, в анализе гуссерлевского неинтенционального гилетического основания функции *Urimpression* (перво-впечатления), которая могла бы стать фундаментальной частью феноменологии самоданности явления (вне интенциональности, обращения, экстаза сознания вовне – к видимости мира), если бы не была перетолкована как материя для некоторой формы, превращающей материю в феномен.

Таким образом, изначальная сущность феноменологии (откровение, обнаружение впечатления в качестве впечатления, то есть в качестве впечатляемости [*impressionnalité*] или *аффективности*) затемняется. Вместо нее – в соот-

ветствии с давней традицией, исказившей всю западную мысль, проталкиваются условия [возможности] феномена, которые в очередной раз отождествляются с льющимся Извне светом (в данном случае с интенциональностью).

[1, с. 54]

В итоге Анри говорит о том, что выводы классической феноменологии отдают человеческую жизнь, как изначальную сферу сознания, во власть экстерности и разрушающего объективизма. И даже понятие «насыщенного феномена» у Мариона, которое, больше, чем у кого бы то ни было во французской неклассической (или позднейшей) феноменологии, по своему значению подобно «льющемуся извне свету», выдерживает эту дистанцию с традиционной западной мыслью. Это очевидно по его же собственному суждению о том, что «никто из великих метафизиков не обошелся без описания одного или нескольких насыщенных феноменов, хотя порой эти описания вступали в противоречия с предпосылками их собственных учений» [3, с. 96]. И Марион показывает это на примере декартова анализа идеи бесконечного из «Первоначал философии» или кантова анализа понятия «возвышенного» из «Критики способности сужения». Но как бы ни был насыщенный феномен не обусловлен горизонтом и не сводим к Я, тем не менее, сам Марион сохраняет корреляцию возможности различения насыщенного феномена именно как насыщенного, с определенным состоянием сознания, когда Я само конституировано этим феноменом, а не наоборот. А значит, феноменология данности насыщенного феномена возможна на основе анализа этого конституированного Я, что не предполагает расположения возможностей для данной феноменологии в сфере предметного мира, т.е. вне сферы сознания. Тем более не предполагают подобного расположения те возможности, которые достигаются посредством «гиперболического ελοχη» у Ришира.

Эта тенденция направленности позднейшей¹ французской феноменологии

¹ Термин, употребляемый Ж. Бенуа в работе «С той стороны границы».

на сферу интериорности как на методологическое основание своей возможности, в определённой степени противоположна тенденции онтологического реализма Мюнхенской школы. Если в неинтенциональной феноменологии интенция либо модифицируется, либо обосновывается другими структурами сознания, то в реалистической феноменологии исходной точкой теории очевидности феномена, является онтологическая априорность и необходимость положений вещей – *Sachverhalte*. И уже основе их самоданности, анализируется направленная на них интенция сознания, выражающаяся в суждении, убеждении или выражении. Но при этой общей онтологической тенденции представителей Мюнхенской школы, она обнаруживает своё стремление к такому же различию с традиционной западной метафизикой, что и французская неинтенциональная феноменология. Но это различие, у реалистских феноменологов, осуществляется за счет «усиления» онтологического статуса положений вещей, в большей степени, нежели в средневековом концептуализме, где предметность положений вещей исследовалась в рамках таких понятий как, например, «*status*» у Абельяра. Именно концепцию Абельяра сопоставляет Ален де Либер с теорией Райнаха.

Согласно Райнаху, Царство *Sachverhalt* является совершенным (*est complet*). Имеется *Sachverhalt* в точности согласованное (*coordonné*) со всеми возможными суждениями. Оно допускает совершенно общую, если не сказать, «обобщённую» теорию истины-соответствия. Каждая разновидность суждения имеет некий тип соответствующего положения вещей, который придаёт ему истинность. Так же и в случае отрицательных суждений, которые связаны с отрицательным положением вещей. Важность отрицательного положения вещей, является решающей для понимания того, что такое *Sachverhalt* <...> Поэтому нужно различать отрицательное положение вещей и «реальный комплекс». Что же из этого мы находим в эпоху Средневековья? Имеется два великих кандидата на титул средневекового чемпиона по открытию *Sachverhalt*. Первый – это автор *Ars Meliduna*, второй, тот, кто придал *status*'у своей литературы философское благородство: Пьер Абельяр. Обычное сегодня выражение

«онтологический статус» является тенью, отбрасываемой средневековыми дискуссиями об *enuntiabile* и *status*.

[6, с. 116–117]

Однако концептуалистский характер *status*'а предполагает то, что универсалия, предикация которой по отношению к вещи собственно и составляет некое положение вещей, по выражению С. Неретиной, онтологизируется в момент восприятия, схватывания. Согласно же Райнаху, наличие положений вещей не зависит от того, что их кто-то воспринимает, схватывает или познает. Этот реализм положений вещей позволяет Райнаху занять внешнюю позицию, относительно традиционной европейской метафизики Нового времени и, в частности, метафизики Лейбница.

Априори само по себе и в себе не имеет ничего общего с мышлением и познанием. Если это понято, то можно избежать и тех мнимых проблем, которые были подняты в связи с априори и которые привели в истории философии к столь причудливым конструкциям. Априорные взаимосвязи, например, имеют место в процессах. Если они понимаются как законы мышления, то спрашивается, как это возможно, как получается, что природа подчиняется законам нашего мышления: должны ли мы здесь предположить загадочную предустановленную гармонию? Так ли это, что природа не в праве притязать на собственное и само по себе бытие? Следует ли её мыслить в какой-либо функциональной зависимости от актов мышления и полагания?

[4, с. 343]

Согласно Райнаху, такие глобальные метафизические конструкции как «предустановленная гармония» не имели бы смысла, если бы мы не сужали искусственно онтологическую область априори, за что он и критикует Канта. Для Райнаха недостаточно только лишь трансцендентальной природы априори. Также, как ее недостаточно и для Мариона в его анализе насыщенного феномена, который в своей явленности превосходит наши познавательные способности по всем четырём группам чистых категорий рассудка. И даже по модальности, «на насыщенный феномен невозможно смотреть» [3, с. 92]. Если у Райнаха

именно о положениях вещей можно судить с точки зрения модальности, то для Мариона – модальность, также как и другие категории и чистые формы созерцания, относятся к формальным условиям опыта вообще. Феномен, по Канту, возможен настолько, насколько он согласуется с этими условиями. Это в свою очередь, совершенно несопоставимо с самой возможностью насыщенного феномена. Но если не расширить область априори до ее онтологического статуса, то это не согласуется и с теорией априорных положений дел Райнаха. Впрочем, концепция насыщенного феномена не противоречит описанию природы априорных положений вещей у Райнаха, в том, что касается применения понятия модальности. В тексте «К вопросу о теории негативного суждения», если даже «фактический состав» (*Tatbestand*) положения вещей имеет неземпирическую, а идеальную природу, то все же эти положения дел вполне представимы, хоть и являются тем, что Марион назвал «феноменами бедными созерцанием». Как правило – это положения вещей со всякого рода математической или логической предметностью. Но «бедные» или даже «обычные» феномены у Мариона вовсе не превосходят возможности нашего созерцания с точки зрения модальности. Поэтому бедными или обычными феноменами Мариона могут быть все априорные положения вещей Райнаха, хотя последний – не анализировал такие положения вещей, которые за пределами условий нашего возможного опыта, т.е. насыщенные феномены. К тому же, хоть у Мариона и очевидна определенная онтология насыщенного феномена, но она не является исходной точкой его феноменологии, в отличие от Райнаха.

Понятие насыщенного феномена вполне может соответствовать и тому, что Марк Ришир называет «мерцающим феноменом». Ришир обращается к анализу платоновского «Парменида» и говорит о «неконтролируемом перевороте» одного полюса возможностей явленности феномена в другой, в одном из модусов опыта сознания (*Stiftung*). Этот «неконтролируемый переворот» воспроизводит некое «вдруг», которое «держит Единое в нестабильном состоянии между движением и покоем» [5, 218]. Эта средняя точка возможностей перехода мерцаю-

шего феномена из одного в другое Ришир называет также «вневременным поворотом».

То есть *a priori* отстраненный от живого настоящего, времяящегося с его ретенциями и протенциями (которое было предпосылкой или подпоркой Гуссерля), и представляет собой сердцевину гиперболического *ελοχη*, в котором все колеблется, где больше ничто не разумеется само собой, где явления больше не привязаны к какой бы то ни было предписанной (уже учрежденной) реальности, но где, тем не менее, что-то еще есть.

[5, с. 218]

Это описание феномена, который не вмещается ни в один горизонт. А это и есть сущностный признак насыщенного феномена Мариона. Либо же наоборот, насыщенный феномен можно все-таки более-менее адекватно интендировать, если осуществить то, что Ришир называет гиперболическим *ελοχη*.

Однако гиперболическому *ελοχη* должно предшествовать достижение определенного осознанного состояния.

Невозможно понять все то, что имеет в виду Гуссерль под тем, что «остается» в скобках, не уяснив, что приостановка «пробуждает» от своего рода *исходного* сна или *исходного* забвения, которые являются конститутивными для естественной установки. Таким образом [приостановка], исходя из самой структуры и смысла [субъект-объектного интенционального] отношения сознание наивно спало или пребывало в забвении.

[5, с. 210]

Для адекватного восприятия мерцающего или насыщенного феномена нужно осуществить гиперболическое *ελοχη*, методологическим основанием которого является приостановка непрерывного хода опыта, осознание своей потерянности (*Selbstverlorenheit*) и самозабвения (*Selbstvergessenheit*) себя в опыте естественной установки. Эта трансцендентальная рефлексия, перестает давать опыту, то, что Ришир, вспоминая Декарта, называет «кредитом доверия». Вообще, фигура Декарта является весьма значимой не только для Гуссерля, но и именно для позднейшей или, если угодно, неинтенциональной феноменологии

во Франции. Ришир считает, что именно Декарт, впервые в истории философии осуществляет гиперболическое ελοχη.

Практика радикального феноменологического эпохе, согласно Риширу, приводит к тому, что любая онтология, даже «фундаментальная» в смысле Хайдеггера, «является “результатом” симулякра, опираясь на который разыгрывается *Stiftung* субъекта как индивидуализированного, а в данном случае индивидуального философствующего субъекта» [5, с. 216]. Однако именно благодаря Декарту, Ришир обосновывает достоверность любого феномена и прежде всего самого *cogito* как того, что не есть фикция и как того, что парит

между статусом потенциальных *явлений* и статусом *кажимостей*, которые могут быть организованы иначе, по другим правилам (в принципе, по правилам пассивного синтеза), как кажимости миров, отличных от реального учрежденного мира, как феномены как ничего кроме феноменов – и ничего больше.

[5, с. 217]

Однако тема фикции и кажимости при обращении к Декарту присутствует и у представителей мюнхенской школы. В работе «*Cogito* и познание реального мира», для Д. фон Гильдебранда, именно декартово сомнение *cogito* в мире и в самом себе, является предельной очевидностью онтологической самодостаточности не только самого *cogito*, но и действительности реального мира, поскольку сама возможность вопрошания, основана на этой действительности и на том, что кроме сомнения и ошибок, есть и другие способы рассуждений, соответствующие априорным положениям вещей в их онтологическом статусе. Здесь он исходит из следующего принципа:

Насколько возможно заблуждаться в каком либо частном аспекте действительности, настолько же невозможно сомневаться в реальности действительного мира в целом <...> *cogito, ergo sum* или *fallor, sum* приводит нас в соприкосновение с полной с полной метафизической действительностью конкретного бытия, в данном случае – бытия собственной личности, но важно то, что это – действительность некоторой личности, а та, как мы видели, не только

есть для нашего духа, но и удостоверяется как реальная во всей полноте объективного существования.

[2, с. 214–215]

Можно говорить о том, что реалистическая онтология положений вещей Мюнхенской школы в определенном смысле согласуется с описанием природы феноменов в неинтенциональной французской феноменологии. И если описывать опыт различения таких положений вещей, которые превосходят возможности нашего опыта вообще, то это может совпасть с описанием «насыщенных» или «мерцающих» феноменов или того, что мы можем различить и идентифицировать на уровне опыта гилетического основания интенционального слоя сознания в феноменологии Анри. Но при этом, если феноменология Мюнхенской школы обладает явно реалистским характером – в области исследования статуса положений вещей, а классическая феноменология Гуссерля в этой области исследований все-таки ближе к концептуализму Абельяра, то анализ данности явлений в неинтенциональной французской феноменологии не позволяет нам как-то характеризовать это направление в терминах средневекового спора об универсалиях.

Литература

1. *Анри М.* Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего // (Пост) феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами. М., 2014.
2. *Гильденбранд Дитрих фон.* *Cogito* и познание реального мира // Антология реалистической феноменологии. М., 2006.
3. *Марион Ж. Л.* Насыщенный феномен // (Пост) феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами. М., 2014.
4. *Райнах А.* О феноменологии // *Райнах А.* Собрание сочинений. М., 2001.
5. *Ришир М.* Ελοχη, мерцание и редукция в феноменологии // (Пост) феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами. М., 2014.
6. *Libera Alen de.* *La référence vide. Théories de la proposition.* Paris: Press Universitaires de France, 2002.

Апология метафизики в ранних исследованиях М. Фуко о феноменологической антропологии Л. Бинсвангера¹

Е.И. Шашлова (Ростов-на-Дону)

Аннотация. В статье анализируется ранний текст М. Фуко «Введение» (1954) к статье Л. Бинсвангера «Сновидение и существование» (1930). Своим анализом Фуко проводит апологию западноевропейской традиции рассмотрения сновидения как специфического опыта человеческого бытия. Рассмотрение этого этапа творчества Фуко позволяет очертить поле его последующей критики феноменологии, антропологии и экзистенциализма.

1. Введение

Мишель Фуко известен своей критикой антропологии и отказом от природы и сущности человека, а все исследования гуманитарного знания и социальных институтов, использующих «науки о человеке», оборачиваются в его книгах разоблачением механизмов власти. Между тем, представляется продуктивным исследовать эту критику антропологии, отталкиваясь от раннего периода творчества Фуко (1950-е гг.), в который тот осуществляет не только поиск научных оснований психологии (впоследствии для него это будет невозможным), но в какой-то мере осуществляет апологию метафизики, антропологизируя экзистенциальную аналитику М. Хайдеггера вслед за Л. Бинсвангером. Ведь для того, чтобы четче прояснить существо критики антропологии и феноменологии у Фуко, необходимо понять, с чем он в своих работах порывает навсегда, а что неявно может быть обнаружено в исторических исследованиях, на первый взгляд, «очищенных» от всякой аналитики человеческого бытия.

И если первая крупная работа Фуко «Психическая болезнь и личность» (1954), переизданная с существенными корректировками в 1962 г., направлена

¹ Исследование выполнено при поддержке РГНФ, проект № 13-33-01317а2 «Специфика феноменологической проблематики в ранних работах М. Фуко».

на поиск основ научной психологии в феноменологии и экзистенциальной философии, то изданный в том же 1954 г. текст, посвященный Бинсвангеру, несомненно, еще больше контрастирует с последующей работой Фуко. Речь идет об обширном введении к статье Бинсвангера «Сновидение и существование» (1930), превосходящее ее по объему, которое Фуко написал после совместной работы с Ж. Вердо над переводом этого текста с немецкого на французский язык.

Основной задачей исследования раннего творчества Фуко, а в частности, его «Введения к Бинсвангеру», будет определить содержание антропологии, которая по мнению Фуко, способна быть не только основанием научной психологии, но и раскрывает саму аналитику существования. Методы такой аналитики для Фуко нельзя полностью почерпнуть ни в феноменологии Э. Гуссерля, ни в психоанализе З. Фрейда, а понятие *Dasein* потребует сугубо антропологического рассмотрения. При этом, помещение Бинсвангера в западноевропейскую философскую и культурную традицию от античности до XIX в., указывает на метафизическое решение трансцендентального вопроса о существовании.

В начале своего исследования Фуко дает определение бинсвангеровской антропологии *Dasein*, к сущностному описанию которой он вернется уже после рассмотрения теории значения Гуссерля и психоанализа Фрейда.

2. *Menschsein* и *Dasein* в аналитике существования Л. Бинсвангера

Задача Фуко во «Введении...» показать априорные основания человеческого существования в бинсвангеровской трансформации от феноменологии к антропологии. Данное исследование, согласно Фуко, не философское и не психологическое, но фундаментальное по отношению ко всякому объективному и экспериментальному познанию, принцип и метод которого определен объектом исследования – человеческим бытием – *l'être-homme, Menschsein* [3, с. 66]. Фуко описывает антропологическую плоскость бинсвангеровской теории. Во-первых, это отказ от натуралистического анализа человека как *homo natura*, который

Фуко называет психологическим позитивизмом. Онтологическая же рефлексия может только предполагать как объект не *homo natura*, но присутствие в бытии, существование, *Dasein*. Согласно Бинсвангеру антропология не может основываться на *homo natura*. Но антропология должна располагать анализ человеческого бытия на аналитике существования: «человеческое бытие (*Menschsein*) является только наличным и конкретным содержанием того, что онтология анализирует как трансцендентальную структуру *Dasein*, присутствие в мире» [3, с. 66]. При этом, различие между бинсвангеровской антропологией и вышеобозначенным психологическим позитивизмом, проявляющимся в экспериментальном анализе и натуралистической рефлексии, это различие не есть различие между априорной наукой и наукой о фактах. Бинсвангеровская антропология также исследует человеческий «факт», «если подразумевать под “фактом” не только объективную область природного универсума, но реальное содержание существования, которое видит и ощущает себя, узнает себя или теряет себя в мире, которое является одновременно полнотой своего проекта и «элементом» своей ситуации» [3, с. 66]. Антропология, таким образом, предстает у Бинсвангера как «фактическая наука», при этом сам анализ экзистенциального содержания присутствия в мире будет осуществляться строгим образом. Бинсвангеровский антропологический проект выделяется среди прочих, потому что он стирает различие между философией и психологией в априорном анализе форм человеческого существования.

Согласно Фуко, антропология Бинсвангера представляет собой наилучший путь изучения конкретного существования, обходя проблему онтологии и антропологии. Эта антропология анализирует структуры существования, а именно антропологические формы онтологических условий существования. Фуко указывает, что Бинсвангер все время пересекает линию разграничения *Menschsein* и *Dasein*. При этом, Фуко заключает, что «ничего не было бы более обманчивым, чем видеть в анализе Бинсвангера “использование” понятия и методов философии существования к “данным” клинического эксперимента» [3,

с. 67], в конкретном индивиде обнаруживается точка сочленения форм и условий существования. Как антропология не различает психологию и философию, о чем было сказано выше, Фуко фиксирует, что Бинсвангер в своем экзистенциальном анализе «избегает априорного различения между онтологией и антропологией» [3, с. 67]. Фуко хочет показать, что применение анализа конкретного существования к больным, которое осуществляет Бинсвангер, демонстрирует нам направление исследования бинсвангеровской антропологии. Фуко отмечает, что Бинсвангер опирается на хайдеггерианскую философию, но при этом, не открывает всех тайн *Dasein*-анализа (*Daseinanalyse*), философские проблемы не являются предпосылками для *Dasein*-анализа.

«Сновидение и существование» – это первый из текстов Бинсвангера, относящийся к *Dasein*-анализу, в котором описано специфическое отношение сновидения и существования. Смысл *Dasein*-анализа здесь не в том, чтобы расшифровать существование в сновидении, где оно обнаруживает себя само через символы, и мы могли бы использовать герменевтику, но в том, чтобы достигнуть понимания экзистенциальных структур, где «смысл сновидения проявляется непрерывным способом шифрования от видимости к модальностям существования [3, с. 68].

Фуко задается вопросом о таком приеме Бинсвангера: раскрываются ли привилегированным способом значения *Menschsein* в сновидении, когда не так очевидны значения человеческого бытия и расплывчаты формы присутствия? Получается, что сновидение обладает такой привилегией перед анализом сознательных актов. Но как мы видим в тексте Бинсвангера, отказ от традиционного герменевтического подхода к символам сновидений требует нового способа их анализа. В ответе на поставленный вопрос и в попытке определить специфику новой расшифровки сновидений, Фуко и видит более конкретную задачу своего исследования, притом, что у самого Бинсвангера это не было прописано.

3. Теория значения и интерпретация сновидений: от Гуссерля и Фрейда к Бинсвангеру

В своем комментарии к Бинсвангеру Фуко совершает философское исследование феномена сновидения в двух аспектах, которые составляют контекст современного ему способа *Dasein*-аналитики: в контексте теории символа, знака, значения и выражения, и в вопросе о сущности сновидения и рассмотрении его как специфического опыта человеческого бытия.

В первом аспекте, Фуко сравнивает теории Гуссерля и Фрейда и указывает на то, что именно в акте выражения наиболее полно высвечивается сущность сновидения. Во втором аспекте, Фуко выводит смысл сновидения из акта выражения, позволяющего описать воображаемое содержание, этот смысл также нельзя сводить только к психическому, как это делает Фрейд, сновидение отсылает к трансцендентному опыту. Таким образом, на примере бинсвангеровской теории, Фуко говорит о возобновлении метафизики в психологии.

Фуко пытается определить, с помощью каких средств можно подойти к смысловому анализу сновидения. Для Фрейда, который анализирует образы, смысл сновидения всегда случаен и вероятностен. Языком сновидений являются образы, которые не формулируют, но выражают содержание сновидений. Согласно Фуко, Фрейд «возвращает идею необходимой и первоначальной связи между образом и смыслом, и он допускает, что структура образа имеет синтаксис и морфологию, несводимые к смыслу, потому что именно смысл, возможно, скрывается в выразительных формах образа» [3, с. 73]. Именно потому, что Фрейд в своем психоанализе разводит психологию смысла и психологию образа, Фуко критикует невозможность определить зависимость структуры воображения от Первоначального образа (*Imago*). Но так как в истории психоанализа не было достигнуто единства, между «психологией образа, которая обрисовывает поле присутствия и психологией смысла, которая определяет поле возможностей языка», Фуко заключает, что «психоанализу никогда не удавалось заставить говорить образы» [3, с. 74]. Так как сам Фрейд не совершает аналити-

ку акта выражения, и смешивает осуществление значений с выведением признаков, Фуко обращается к теории значения Гуссерля, который разводит знаки как признаки и выражение как придание значения, и в конечном итоге, позволит «говорить образам». Фрейд совершает ошибку из-за того, что нам иногда кажется, будто самих признаков достаточно для того, чтобы заменить ими понимание смысла. Когда Фуко описывает несостоятельность признака (*indice*), он одновременно указывает на аутентичность знака (*signe*), который может быть означающим (*signifiant*) исходя из своего содержания. Т.е. с одной стороны, мы имеем признаки, а с другой стороны, смысловые содержания (*les contenus significatifs*), и именно смысловые содержания и конституируют онирический опыт. Фуко снова обращается к «Логическим исследованиям» Гуссерля, чтобы понять связь смыслового содержания и воображаемого содержания. Необходимо, в противоположность психоанализу, рассматривать не символическое единство смысла и образа, а попытаться определить фундаментальный акт, предшествующий всякому внешнему выражению и образу. Этот фундаментальный акт не представляет собой единства образов, но оказывается выражением каждый раз единственного «идеального содержания (*un contenu ideal*), которое сообщается через символ как единство значения» [3, с. 77], этот фундаментальный акт выражения находится в основании всякого смысла. Ссылаясь на Гуссерля, Фуко определяет это выражение через осуществление. Также сущностная несводимость объективных признаков к смысловым актам, не позволяет определять смысл через наложение признаков на случайную расшифровку образа (как в психоанализе), но позволяет схватить смысл в акте выражения, который его фундирует и позволяет прийти к смыслу в воображаемом содержании. Таким способом Фуко оправдывает феноменологическое описание для анализа сновидения, характеризуя теорию выражения Гуссерля как наиболее значимую, даже по сравнению с его разработанной теорией значения.

Но почему чистая феноменология не может служить основанием для понимания как метода психопатологии? Потому что исчезает момент объективного

обозначения, необходимый для аналитики человеческого бытия. В этом пункте Фуко помещает Бинсвангера, который, по его мнению, попытался прояснить смыслопорождающие акты, не теряя при этом, момента объективного обозначения (*indication*): «Найти общее основание объективных структур обозначения, означающих единств (*aux ensembles significatifs*) и актов выражения, такой была проблема, которая заложила двоякую традицию феноменологии и психоанализа» [3, с. 80], и которую может разрешить экзистенциальная аналитика Бинсвангера.

Таким образом, решая противоречие психоанализа и феноменологии, Фуко предлагает исследовать смысл или значение как фундированные в акте выражения. Не отказываясь окончательно от фрейдовской интерпретации смысла, Фуко хочет найти в аналитике Бинсвангера объективные основания смысла.

Так как сновидение в своей сущности представляет собой разновидность воображаемого опыта, то согласно Фуко, мы должны в его анализе исследовать именно эту составляющую, т.е. его основание. Всякий образ и его интерпретация, которую совершает Фрейд в духе психологической традиции XIX в., вторичны по отношению к смыслу сновидения как форме опыта. По мнению Фуко, Бинсвангер, связывая воображаемое с трансцендентным и представляя человека как трансцендирующее бытие (*être transcende*), возрождает метафизику и показывает, что «сновидение, как всякий воображаемый опыт, является антропологическим признаком (*indice*) трансцендентного; и в этой трансцендентности, он сообщает человеку мир, делая себя самого миром» [3, с. 89]. При этом, «невозможно применять к сновидению классические дихотомии имманентности и трансцендентности, субъективности и объективности», т.к. сновидение разоблачает эту амбивалентность мира, обозначающего «все единство существованием, которое проецирует себя в нем и обрисовывается в своем опыте в соответствии с формой объективности» [3, с. 91]. И даже антропологическое значение, которое Бинсвангер придал знаменитому выражению Гераклита («Бодрствующим принадлежит один и тот же общий мир; во сне каждый возвращается в

свой собственный»), Фуко рассматривает не только онтологически, но и этически, характеризуя опыт существования как опыт свободы и принятия ответственности, поэтому сновидение является «обнажением сердца», раскрывающим тот момент, когда человек отказывается от падения в причинность мира. Но говорит ли сам Бинсвангер об этом, когда описывает образы падения в сновидениях? Для Фуко это момент, когда сновидение «оплакивает свободу, которая была сама собой потеряна» [3, с. 94]. И это экзистенциальное содержание сновидения позволяет Фуко говорить в хайдеггеровском духе о смерти как абсолютном смысле сновидения, ведь, если сновидение обнаруживает осуществление самого существования, то смерть является фундаментальным исследованием существования о себе самом, раскрытие полноты бытия существования. И сам Бинсвангер усматривает тревогу в сновидении как укорененную в экзистенциальной тревоге *Dasein*.

Вопрос о том, как Фуко представляет человека мы можем рассматривать на протяжении всего его творчества. Интересное замечание делает П. Вейн о Фуко и Хайдеггере: «Нет ничего более чуждого Фуко <...> чем “мессианский пафос Хайдеггера”, его убеждение в “судьбоносной историчности” человека, в *Dasein*» [1, с. 89]. В поздних работах Фуко будет утверждать, что в истории субъективности как истории взаимодействия субъекта с истиной через анализ властных отношений можно объединить все его философские и исторические поиски. Конечно, ранний Фуко не вписывается в эту историю. Понятие *Dasein* остается у Фуко в трудах 1954 г.

В работе «Слова и вещи» (1966) останется отсылка к значению «антропологического сна» для современной философии, и, критикуя не только Канта, Хайдеггера и Гуссерля, но и свои собственные попытки аналитики человеческого бытия, определенные самой судьбой западной философии:

<...> невозможно, по-видимому, ни придать эмпирическим содержаниям трансцендентальную ценность, ни сместить их в сторону конституирующей субъективности, не сделав при этом (хотя бы и молчаливо) уступок антропо-

логии, то есть такому способу мысли, в котором правомерные границы познания вообще (а следовательно, и всякого эмпирического знания) являются одновременно конкретными формами существования

[2, с. 274]

Таким образом, представляя завершение феноменологического этапа творчества Фуко как кризиса его поисков в контексте послевоенной французской философии, следует обратить внимание на критику антропологизма как одну из перспектив осмысления власти-знания. Эта перспектива позволяет нам рассматривать творчество Фуко через отрицание феноменологии, антропологии и экзистенциального анализа.

Литература

1. Вен П. Фуко. Его мысль и личность. СПб., 2013.
2. Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994.
3. Foucault M. Introduction in "Binswanger L. Le Reve et l'Existence" / M. Foucault. Dits et écrits. T.I. P.: Gallimard, 2001.

Понятие переживания у Гуссерля и Ильина¹

М.А. Белоусов (Москва)

Аннотация. Понятие переживания не только в значительной степени определило феноменологическую постановку проблемы сознания, но и явилось одним из немногих понятий, заимствованных И.А. Ильиным из гуссерлевской феноменологии. Рецепция феноменологии русским мыслителем тесно связана со спецификой его понимания феноменологического понятия переживания. Так, характеризуя «путь», на котором «постигается смысл», Ильин именует его «феноменологическим» и проясняет значение этого термина следующим образом: «Феноменологическое постижение объекта совершается через погружение в переживание его; это погружение должно прийти до полного забвения всего

¹ Статья написана при поддержке РГНФ, проект № 12-33-01439.

субъективного, личного, не от объекта идущего; вплоть до забвения того, что это самозабвение вообще состоялось» [5, с. 264]. Выдвижение на первый план «объекта», с одной стороны, отсылает к феноменологическому лозунгу «К самим вещам!», с другой стороны, «забвение всего субъективного» свидетельствует о том, что Ильин воспринимал методические принципы феноменологии в существенно иной перспективе, чем Гуссерль. В данной статье предпринята попытка сопоставить эти перспективы исходя из тех контекстов, в которых Гуссерль и Ильин используют понятие переживания.

1. Гуссерль: феноменологическое и общераспространенное понятие переживания

Различение феноменологического и общераспространенного понятия переживания в «Логических исследованиях» ориентировано на фиксацию предметного поля феноменологии в качестве **дескриптивной психологии**. Ее предметом является поток сознания как целое, формируемое переплетением и взаимосвязью своих частей. Каждая из таких частей может быть названа «содержанием сознания» в собственном смысле этого слова или «переживанием» [2, с. 322; 10, с. 361]. Тем не менее, слово «переживание» имеет в обыденном языке смысл, противоположный тому, который ему хочет придать Гуссерль.

«Переживать» в контексте обыденного языка означает переживать **предметы** (вещи, события и т.п.):

Если кто-то говорит, что он пережил войны 1866–1870 гг., тогда то, что в этом смысле означает “пережитое”, есть комплекс внешних событий, и акт переживания (*Erleben*) состоит здесь из восприятий, оценок и прочих актов, в которых эти события превращаются в предметное явление и зачастую – в объекты определенного полагания (*Setzung*), отнесенного к эмпирическому Я.

[2, с. 322; 10, с. 361]

«Переживание» в феноменологическом смысле, напротив, есть само «обладание» (*Haben*) теми актами сознания, которые направлены на соответствующие вещи, события, положения дел – акты восприятия, оценки, суждения, радо-

сти и т.п. [2, с. 322; 10, с. 362]. В приведенном примере таковыми являются акты восприятия, суждения, оценки, относящиеся к войнам 1866–1870 гг.

В основе этого различия лежит вполне естественная точка зрения: вещи и «внешние» события не находятся в нашем сознании, т.е. не являются его составными частями [2, с. 322; 10, с. 362]. Сознание, подобно любым предметам (хотя в данном случае речь идет не более чем об аналогии), есть, по Гуссерлю, некое целое, состоящее из частей. Подобно тому, как стол состоит из ножек, поверхности и т.п., так и сознание имеет свои составные части – переживания, взаимосвязь которых формирует целое, обозначаемое в первом издании «Логических исследований» термином «Я» [2, с. 323; 10, с. 363].

Эта предпосылка имеет своим следствием отождествление переживания и переживаемого: «В этом смысле то, что переживает Я, или сознание, есть именно его переживание. Между пережитым, или осознанным, содержанием и самим переживанием нет никакого различия» [2, с. 322; 10, с. 362]. В противоположность этому соответствующий интенциональный предмет – войны 1866–1870 гг. – не переживается и не осознается, но воспринимается, оценивается и т.д. [2, с. 322; 10, с. 362].

Поэтому Гуссерль различает реальное (*reell*) и интенциональное содержание сознания, равно как явление (как переживание) и являющийся предмет как таковой (на который «направлено» переживание) [2, с. 320–321; 10, с. 359–360]. *Reell* является неологизмом, характеризующим составные части потока сознания в их отличии от вещественных свойств и частей (которые могут быть названы «реальными» – *real*). *Reell* означает «переживаемый», «реальное содержание» является содержанием сознания в собственном смысле слова, т.е. составной частью потока сознания как целого. Интенциональное содержание, напротив, является содержанием «в несобственном смысле» [2, с. 321; 10, с. 361], «непереживаемым» содержанием. В первом издании «Логических исследований» «реальный» и «феноменологический» применительно к «содержанию сознания» являлись синонимами [2, с. 363; 10, с. 411]. Соответственно, под «явле-

нием» Гуссерль понимает само переживание, под «являющимся предметом как таковым» – интенциональный предмет переживания [2, с. 320; 10, с. 359]. Если у Канта явление – это предмет чувственного восприятия, отсылающий к вещи в себе, то у Гуссерля явление – это сознание как «самодостаточный» предмет описания, не отсылающий к чему-либо находящемуся «по ту сторону» опыта:

Явление вещи (переживание) не есть являющаяся вещь <...> Мы переживаем явления как принадлежащие связям сознания, вещи же являются нам как принадлежащие феноменальному миру. Сами явления не являются, они переживаются.

[2, с. 320; 10, с. 359–360]

Самодостаточность явлений в этом смысле предполагала возможность их чисто описательного (дескриптивного) исследования, не требовавшего «объяснительных» схем и конструирования отсылок от явлений к непосредственно не данным «силам» и механизмам, управляющим «процессами» сознания. Поэтому Гуссерль называет переживания также «дескриптивным содержанием» сознания [2, с. 363; 10, с. 411]. Дескриптивные содержания в широком смысле – это части, которое простое описание выявляет в некоем целом. Проблема, с которой столкнулся Гуссерль, заключалась, однако, в том, что в «естественном» опыте явления (переживания) уже изначально переплетены с являющимися в них предметами, так что не всякое восприятие, направленное на переживания («внутреннее восприятие»), является адекватным [2, с. 325; 10, с. 365–366]. Дескриптивная фиксация потока переживаний требовала его методического очищения от всего того, что, не будучи переживаемым, в силу естественных предпосылок рефлексии «примысливается» к этому потоку либо как его составная часть, либо как его реальный или каузальный «фундамент». Подход Гуссерля к этой проблеме, особенно в период, последовавший непосредственно за выходом «Логических исследований», по своей радикальности не имеет аналогов не только в предшествующей истории философии, но и в последующей истории феноменологического движения. Именно в контексте методических размышле-

ний относительно процедуры отделения дескриптивного содержания сознания от его мнимых моментов, а также его реально-каузального субстрата Гуссерль предпринял попытку ограничить проблему сознания от проблемы человека [8, с. 7] и проблематизировал кажущееся само собой разумеющимся фундирование сознания в его живом «носителе» (человеке, животном и т.п.). Исследуя переживаемые содержания, мы не обнаруживаем среди них не только их психического носителя (Я, души), но и какого-либо их носителя вообще [7, с. 40–41] соответственно, не находим там ни «существования в качестве человека», ни «существования в качестве животного». Идея полной редукции носителя сознания намного радикальнее юмовской элиминации понятия Я, ведь даже для Юма исследование сознания было исследованием человеческой природы. Эта редукция, конечно, носила методический характер и не предполагала чего-либо мистического вроде «сверхчеловеческого разума» – речь шла лишь о том, что любой носитель сознания, в отличие от самого сознания, не может быть дан с очевидностью в строгом смысле этого слова. В этой редукции заключалось одно (но не единственное) из оснований отказа Гуссерля от понимания опыта сознания как внутреннего опыта, поскольку «внутренний опыт» неявно предполагает «собственника» сознания. Отношение между носителем сознания и сознанием тем самым переворачивалось – не носитель сознания выступал той само собой разумеющейся данностью, на основе которой разворачивается описание сознания, а, наоборот, описание сознания должно было впервые прояснить формирование данности носителя сознания во взаимосвязях переживаний [7, с. 40–41].

Тем не менее, попытка раннего Гуссерля выделить поток переживаний в чистом виде была связана с существенными трудностями и неясностями уже в силу его основной черты – интенциональности, направленности на «непереживаемую» предметность. Ключевой дескриптивной характеристикой сознания, как это ни парадоксально, оказывается его выход за пределы дескриптивных содержаний, и, таким образом, за собственные пределы [2, с. 337; 10, с. 378].

Поскольку всякое сознание есть сознание чего-то, то описание сознания есть *eo ipso* описание его предметности. Применительно к проблеме отношения сознания к миру это означало, что вовсе не требуется соотносить сознание с миром с внешней позиции, используя в качестве предпосылок предварительные знания о мире в его существовании безотносительно к сознанию, являющиеся достоянием некоего «абсолютного наблюдателя», а достаточно описать ту отнесенность к миру, которая является внутренней чертой любого переживания. Открытие феноменологии заключалось не столько в возвращении миру его трансцендентности относительно сознания, которую пытался устранить немецкий идеализм, сколько в открытии трансцендентности, заключающейся в самом сознании, а именно в его выходе за собственные пределы. Хотя Гуссерль и говорит о неинтенциональных переживаниях, он предупреждает, что связь, встраивающая их в интенциональные акты, настолько существенна, что вне этой связи нельзя было бы говорить о переживании (*Erleben*) [2, с. 337; 10, с. 378]. Поэтому феноменология создавала возможность исследования мира на основе дескриптивного анализа сознания и без использования предпосылок, выдвигаемых с абсолютной позиции (в том числе и предпосылки существования мира самого по себе «по ту сторону» какого-либо возможного опыта сознания).

Анализ субъективной реализации логических понятий, в качестве которого феноменология была изначально заявлена в «Логических исследованиях», превращается в исследование универсальной корреляции сознания и мира [8, с. 14]. Эта трансформация, конечно, затрагивает не столько фактически осуществляемые описания, сколько методическую рефлексиию – на методическом уровне те же самые, по существу, описания в первой главной работе Гуссерля понимались как описания переживаемых содержаний, а в более поздних работах, начиная с «Идеи феноменологии» – как описания корреляции сознания и предметности, сознания и предметного смысла и т.п. Речь при этом шла, конечно, не о берклианском отождествлении *esse* и *percipi*, предполагавшим перевер-

нутую реально-каузальную связь между сознанием и миром, а только о чисто смысловой («идеальной», «сущностной») корреляции мира и возможного сознания. В этой связи Гуссерлем был выдвинут методический принцип, который по-своему понимал Ильин – обращение к переживанию для прояснения предметности любого типа.

Таким образом, можно выделить три основных контекста, в которых Гуссерль использует термин «переживание»: различие сознания и предметного мира, различие дескриптивного и недескриптивного исследования сознания и априорная корреляция сознания и мира.

2. Ильин: переживание как подлинный опыт

Ильин также использует понятие переживания в нескольких существенно отличающихся друг от друга контекстах, причем наиболее важный из этих контекстов не совпадает ни с одним из тех, в которых термин «переживание» употребляет Гуссерль.

Во-первых, Ильин, как и Гуссерль, использует понятие переживания как общее обозначение любых «психических» явлений – восприятий, ощущений, воспоминаний и т.п. [5, с. 51].

Другой контекст рассмотрения понятия переживания у Ильина отсылает к гуссерлевскому противопоставлению временных и индивидуально различных психических переживаний и соответствующего им тождественного вневременного значения [2, с. 44–47; 10, с. 48–51]. Вместо «значения» Ильин говорит о «смысле», и, вслед за Гуссерлем, рассматривает смысл как нечто непсихическое и тождественно идеальное в отличие от переживаний, и, в то же время, не обладающее метафизической реальностью [5, с. 135]. Но, исходя из этого различия, Ильин сделал основной акцент на трансцендентности смысла переживаниям вообще (которая затем предстает в облике трансцендентности сверхчувственного мира), тогда как Гуссерль уже в «Логических исследованиях» пытается выявить в переживаниях всеобщие структурные моменты, соответствующие

идеальности значений, т.е. их необходимые субъективные и столь же «идеальные» корреляты [2, с. 380; 10, с. 431].

Однако основной контекст употребления понятия переживания у Ильина задается противопоставлением внешнего и внутреннего опыта. Это противопоставление полагается мыслителем в основу различения философии и всех иных наук [5, с. 55]. В нефилософских науках рассматриваются предметы внешнего опыта, для которых характерна интерсубъективная идентичность, делающая возможным интерсубъективный способ верификации любых утверждений об этих предметах [5, с. 55]. В нефилософских гуманитарных науках данности внутреннего опыта могут быть опосредованы данностями внешнего (к которому Ильин относит и наблюдение за чужими переживаниями) [5, с. 55]. Только философия основана исключительно на внутреннем (личном) опыте. Однако для Ильина, в отличие от Гуссерля, философия не есть исследование корреляции сознания и мира, и, более того, не есть исследование сознания. Когда Ильин использует слово «внутренний» для характеристики опыта, то контекст его употребления опять-таки иной, чем у Гуссерля. Гуссерль понимает под внутренним опытом, прежде всего, психологическое самонаблюдение, которому он противопоставляет феноменологическую рефлексию. Так или иначе, внутренний опыт у Гуссерля – это определенный опыт сознания. У Ильина, напротив, внутренний опыт – это не опыт, сознания, а опыт сверхчувственного: «Философствуя, человек имеет перед своим внутренним взором предмет незримый, неслышимый, нечувственный, нематериальный» [5, с. 55]. Поскольку сверхчувственное не может быть дано во внешнем опыте как нечто интерсубъективно идентичное, т.е. как то, на что можно непосредственно указать каждому и т.п., постольку «философ должен сам одиноким и самостоятельным напряжением вызывать предмет силою воображения и ставить его перед собою» [5, с. 56]. Но опыт сверхчувственного как личный опыт нельзя описать, а можно только осуществить – описанию, по Ильину, поддаются только результаты этого опыта: «Результаты своего смотрения на предмет он [философ – М.Б.] может

сказать другому; но пригласить другого в свою душу он не может» [5, с. 55].

Сознание в этом смысле для Ильина – не предмет, а только средство анализа. Мы можем «видеть» сверхчувственное только посредством «внутреннего опыта» сознания, но мы не в состоянии что-либо интерсубъективно констатировать относительно этого опыта. Методический принцип исследования предмета на основе переживания понимается поэтому Ильиным вовсе не как принцип корреляции сознания и мира. Пережить – значит осуществить «данность» сверхчувственного посредством личного опыта, при этом сам «акт» переживания, помимо того, что он не поддается описанию, не представляет исследовательского интереса, который концентрируется исключительно на предметной стороне: «При этом само собой разумеется, что воспринимающее внимание сосредоточивается не на субъективном переживании, <...> но на сущности испытанного предмета» [4, с. 25].

В онтологическом плане переживание не поддается фиксации, согласно Ильину, уже в силу своей природы – это всегда только мой опыт, недоступный другому, и, следовательно, не имеющий интерсубъективного характера [3, с. 42–43]. Примечательно, что в «Философии как строгой науке» Гуссерль также указывает на разделение «психического» между «монадами», обосновывая различие переживания и вещи: вещь есть нечто интерсубъективно идентифицируемое, доступное опыту многих субъектов, тогда как психический акт дан лишь мне одному и непосредственно недоступен другим [6, с. 26–28]. Возникающую здесь проблему возможности интерсубъективного описания сознания Гуссерль пытался решить за счет идеи сущностного анализа. «Вот это», фактически существующее переживание не может быть дано как интерсубъективно тождественное, но его всеобщая структура обладает интерсубъективной значимостью, и высказывания о ней могут быть верифицированы [6, с. 32]. Невозможность интерсубъективного «существования» для Гуссерля еще не есть невозможность интерсубъективной дескрипции. Ильин, однако, не видел в невозможности интерсубъективного опыта относительно переживаний какого-либо

недостатка и придавал ей этический смысл. Результаты философского «усмотрения» общезначимы, как результаты любой науки, но философская работа как «духовное делание» [5, с. 51] развертывается, говоря словами Гуссерля, исключительно в «одиночестве душевной жизни».

Важнейшей задачей становится в этой связи не исследование субъективности и не выделение чистого потока переживаний, а устранение всего, что конституирует душевную жизнь в качестве индивидуальной и тем самым открывает возможность субъективного произвола в философии, искажая сверхчувственную объективность «как она есть» [5, с. 56]. Переживание интерпретируется здесь уже не как часть потока сознания, а как особое состояние «души», в котором сознание «растворяется» в своем предмете [5, с. 62]. Так обнаруживается еще один контекст употребления понятия переживания у Ильина, противоположный тому, в котором осуществляется различение феноменологического и общераспространенного понятия переживания в «Логических исследованиях»: переживание есть не опыт сознания, а опыт его «исчезновения» в предмете (как мы видели, Гуссерль исходит, напротив, из того, что «переживать предмет» невозможно (если только «предметом» не выступает сознание), переживание и переживаемое всегда тождественны). Ильин имеет в виду совершенно другое тождество, а именно тождество «души» и созерцаемого ею сверхчувственного. Если сознание действительно схватывает «предмет как он есть», то оно в известном смысле тождественно ему (цель философа, утверждает Ильин, «оставить в душе один предмет» [5, с. 62]), соответственно, в нем как раз лишается предмета рефлексия, нацеленная на субъективный коррелят сверхчувственного мира. По-видимому, Ильин воспринимал лозунг «К самим вещам!» именно в этой перспективе. «К самим вещам!» означало для мыслителя, в числе прочего, «Прочь от субъективности!», но известный парадокс заключался в том, что, как и пытается показать Ильин, это движение прочь от субъективности совершается самой субъективностью. В этом движении Ильин усматривал сущность «духа» в его отличии от «души» [5, с. 52–53]. «Дух» для Ильина ха-

рактируется радикальной формой интенциональности: его существование «исчерпывается» движением «к самим вещам» и не оставляет по ту сторону этого движения какого-либо «субъективного» содержания.

Таким образом, методический принцип «возврата» от предметов и значений к переживаниям, в которых они даны, Ильин встраивал в иной смысловой контекст, чем основатель феноменологии. Это вовсе не означало какой-либо ошибки интерпретации, поскольку Ильин вовсе не ставил перед собой задачу интерпретировать Гуссерля. Исходный пункт расхождения между мыслителями, видимо, наиболее ясно обнаруживается в свете тех различных мыслительных ходов, которые у Гуссерля и Ильина были мотивированы противопоставлением значения (смысла) и переживания. За противопоставлением на квазигегелевский манер следовало восстановление единства, но различным образом. Ильин, как религиозный мыслитель, интерпретирует это единство как своеобразный акт «самоотречения» [5, с. 55] субъекта, тогда как Гуссерль возводит генезис значений к непсихологически понятой субъективности и описывает сущностную корреляцию сознания и мира. В обоих случаях понимание «феноменологического метода», видимо, в значительной степени определялось опытом, который имплицитно служил парадигмой: опытом религиозного переживания или опытом исследования сущностных корреляций в «формальных» науках.

Литература

1. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999.
2. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т.2. М., 2011.
3. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 1993.
4. *Ильин И.А.* Собрание сочинений в 10 томах. Т. 3. М., 1994.
5. *Ильин И.А.* Философия как духовное делание. М., 2013.
6. *Husserl E.* Aufsätze und Vorträge 1911-1922. Dordrecht, 1987.
7. *Husserl E.* Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Den Haag, 1973.

8. *Husserl E.* Idee der Phänomenologie. Haag, 1950.
9. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Den Haag, 1976.
10. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. The Hague, 1984.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ЛОГИКА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Основные течения

отечественной эпистемологии и философии науки

Н.И. Кузнецова (Москва)

Аннотация. Картина поисков отечественной эпистемологии и философии науки послевоенного периода (1950–1960-х гг.) нуждается в детальном и систематическом изучении. Пока речь может идти исключительно о первых набросках такой картины, хотя даже эти наброски оставляют сильное впечатление. Энергия, оригинальность и эвристичность – главные характеристики выдвигаемых тогда идей. Картину сегодняшнего дня, ее особенности, можно понять только при изучении ее истоков – указанного периода.

1. О формировании эпистемологии как особой дисциплины

Надо отметить, что само формирование в Советском Союзе той области, которая сегодня именуется профессионалами сферой «эпистемологии и философии науки», имело своеобразные трудности. Сами по себе термины «эпистемология» или «философия науки» представлялись излишними, так как в традиционном марксизме имелась надежная дисциплина – гносеология, и всякое «умножение сущностей» казалось неуместным. Добавим, что в традиционном диалекте теории познания, в соответствии с «заветами» В.И. Ленина, представленными в «Материализме и эмпириокритицизме», была достаточно архаичной, сенсуалистической в духе материализма XVIII столетия. Поэтому смещение исследовательских интересов на изучение научного познания, его специфики, изучение структуры научной теории, «идеальных объектов» теории, разнообразных исследовательских методов, «концептуальных каркасов», а также идеалов и норм научности и тому подобных тем представляло определенные

трудности. Традиционная марксистская гносеология заметно сужала видение предмета изучения.

Известный итальянский философ и логик Эвандро Агацци весьма справедливо заметил:

Традиционные [философские] размышления не посвящались, так сказать, «тематически» исследованиям науки или наук, а были скорее приложением к некоторым наукам общих рассуждений, обычно в связи с теорией познания или с онтологией, поскольку внимание, уделяемое науке, было лишь частью значительно более широкой концепции, или «системы», в которой интерпретация науки находила подобающее ей место.

Современная же философия науки есть философское исследование, ограниченное тематически почти исключительно единственным предметом – наукой (или какой-то конкретной отраслью науки) – и использующее интеллектуальные средства, заимствуемые из других разделов философии, но применяемые как орудия для понимания науки и лишь в той мере, в какой они так применяются.

[1, с. 40]

Именно этот «тематический сдвиг» был для традиционной марксистской гносеологии затруднен по идеологическим причинам, был «внутренним тюремщиком» для советских философов. «Эпистемология» и «философия науки» относились к направлениям «буржуазной философии». Это приводило к тому, что имена западных эпистемологов и их концепции становились известными, благодаря тем специалистам, которые работали в секторах под названием «Критика современной буржуазной философии».

Характерным примером является книга (сборник) 1975 г. вполне уважаемых авторов «Позитивизм и наука» [2]. Это была вполне добросовестная работа, в которой анализировались идеи позитивизма всех «трех волн», включая концепцию «предположительного знания» Карла Поппера. Последнего авторы, не сомневаясь, относят к «позитивистам», что, как теперь ясно, просто неверно. В Предисловии они сразу заявляют, что все эти концепции – сомнительны, что

их следует анализировать исключительно критически, опираясь на те образцы критики махизма и эмпириокритицизма, которые оставила нам знаменитая работа Ленина. «Тот образ науки, который был нарисован позитивистской философией, сам оказался феноменалистским, т.е. давал лишь внешнее описание научного знания, оставляя сущность науки вне поля своего зрения» [2, с. 5].

2. Преодоление «железного занавеса»

Как я уже ранее отмечала [3, с. 64–72], следует высоко оценить попытки советской философской молодежи того времени, которая попыталась, с одной стороны, учесть опыт обсуждения эпистемологической тематики на Западе, усвоить эту традицию, а с другой, – смело обратиться к анализу научной практики, чтобы не быть голословными и осознать, какие подлинные проблемы философско-методологического характера волнуют ученых, ведущих работу на передовом крае своих дисциплин. В Москве под руководством Г.П. Щедровицкого возник Московский методологический кружок, в Минске – семинар, где лидером был В.С. Степин, в Новосибирске – семинар М.А. Розова. Все они примерно одинаково понимали свои задачи – работать надо на конкретном материале истории науки, а также по возможности обсуждать методологические проблемы, которые осознаются самим научным сообществом. В то же время в Институте философии АН СССР активно работала группа молодых логиков, объединившихся вокруг четы В.А. Смирнова и Е.Д. Смирновой. Эта группа, не скрывая своих намерений, ориентировалась на современную западную логику (собственно, как и математики, они считали, что формальная логика не может иметь каких-то демаркационных особенностей). Сегодня, по прошествии времен можно утверждать, что именно эта группа восприняла всерьез исследовательскую программу Венского кружка и по мере сил вносила свои результаты в эту «международную копилку».

Действительно, все вышеперечисленные герои нашей отечественной философии были достаточно хорошо знакомы с работами Венского кружка (на-

сколько это возможно притом, что основные труды логического позитивизма находились в «спецхране»). Критика позитивистской философии была одной из ключевых тем методологических штудий того времени. И если Степин, Щедровицкий и Розов критически относились к самим возможностям этой исследовательской программы, то группа Смирнова, по сути дела, восприняли задачу логического анализа языка науки вполне одобрительно.

Зато труды постпозитивизма – начиная с работ Поппера, а также участников «критического рационализма», тем более их оппонентов Т. Куна и М. Полани – становились известны относительно скоро, по мере активного проникновения философской англоязычной литературы в наше сообщество. Все-таки 1960-е гг. – времена хрущевской «оттепели». Эти труды переводились, так сказать, «частным образом», внимательно изучались рефераты их работ, которые систематически выполнялись в ИНИОНе. Картина поисков, идущая в рамках постпозитивизма, складывалась более или менее адекватная. Тем не менее философская молодежь, идейные лидеры того времени, предпочитали «идти своим путем».

В конечном итоге можно зафиксировать, что за «железным занавесом» советской идеологии шли активные интеллектуальные поиски, а идеи, действительно, «витают в воздухе». Можно уверенно зафиксировать, что велась в нашем сообществе работа в духе Венского кружка, появились попперианцы с их активным неприятием существующих практик научного мышления (сюда, конечно, относятся в первую очередь щедровитяне, которые «пришли в мир, чтобы не соглашаться»), и представители «дескриптивной установки» в духе Томаса Куна, желающие не преобразовывать науку, а только изучать ее (таким были Розов и круг его учеников). В.С. Степин, как нам представляется, начинал в духе дескриптивной установки, в русле исторических реконструкций (прослеживал историю электродинамики Максвелла), следуя в этом плане путем Куна и Полани, но в конечном счете попытался совместить два подхода, о чем свидетельствует его итоговая книга [8].

3. Социальная онтология эпистемологии и философии науки

Весьма интересно проследить, каким образом в рядах отечественного философского сообщества сформировались различные проекты построения эпистемологии и философии науки как особой деятельности, различные способы понимания ее ключевых задач. Здесь пути расходились принципиально, хотя в исходе имели фактически общую «рамочную» картину трансляции и воспроизводства социального целого. «Марксистская прививка» была в этом отношении довольно плодотворной. «Гносеологическая Робинзоада» (размышления относительно «чистого» субъекта познания) для лидеров философской молодежи того времени была неприемлема.

Все они полагают, что никакие семиотические явления (включая знание) невозможно изучать и понять вне объемлющего контекста социального целого. Такая онтология была невозможна для Венского кружка, такой широты онтологической картины не хватало и постпозитивизму. Большим событием стала статья 1967 г. [6, с. 48–56], авторы которой – В.А. Лефевр, Э.Г. Юдин, Г.П. Щедровицкий. Это была статья-манифест, и ее основные положения были восприняты всеми участниками событий с большим энтузиазмом.

«Рамочная картина» научного познания, разделяемая фактически всей философской молодежью, всегда оставалась предельно широкой и всегда затрагивала социум в целом. В этом плане никто из действующих тогда в Советском Союзе эпистемологов (хотя это слово тогда не употреблялось) не рассматривал знание как продукт индивидуальных усилий, как некоторое «обоснованное мнение». Для них всех знание являлось **формой социальной** (отнюдь не индивидуальной) **памяти**, устроенной определенным образом. Знание (и наука в целом) всегда выступало как явление надличностное, и в этом плане молодые отечественные философы были весьма близки к идеям «третьего мира» Поппера, которые он в явной форме сформулировал на Амстердамском конгрессе 1967 г. в докладе «Эпистемология без познающего субъекта». Однако **социальная онтология познания** отсутствовала даже в этой интереснейшей концепции.

4. «Дескриптивное» и «нормативное» в современной эпистемологии и философии науки

Эту тему следует обсуждать осторожно и тщательно. Интересно отметить, что в отечественной философии разделение «дескриптивного» и «нормативного» было «открыто» вполне самостоятельно, прежде всего в контексте полемики Розова с Щедровицким, их исследовательских проектов. Было это в 70-е гг. Но и западная профессиональная традиция «открыла» необходимость различать эти две (почти альтернативных) установки анализа научного познания только в результате полемики Поппера и сторонников «критического рационализма» с Томасом Куном.

Симпозиум 1965 г. в Лондоне был проведен благодаря активной инициативе Лакатоса и привел к ряду существенных результатов. Это свидетельствовало, что правильно организованная критическая (по Попперу) дискуссия всегда приводит к «росту знания», даже если речь идет о довольно разнородной совокупности философско-методологических исследований¹. Результатами можно считать в первую очередь появление «методологии научно-исследовательских программ» Лакатоса, который в пику Куну выдвинул новую концепцию, существенно модифицируя исходный «наивный фальсификационизм Поппера, а также выдвижение нового методологического «принципа пролиферации» Фейерабенда. Критический анализ слишком многозначного понятия парадигмы со стороны Маргарет Мастерман привела Куна к отказу от этого понятия. Взамен «парадигмы» появилась «дисциплинарная матрица». Кун объяснил мотивы своего «отступления» в весьма содержательном «Дополнении 1969 года». Отныне «Дополнение» обязательно сопровождает любые публикации «Структуры научных революций».

¹ Материалы этого симпозиума были опубликованы спустя 5 лет – вероятно, по причине того, что Лакатос, будучи ответственным редактором данной книги, срочно дорабатывал новую (собственную) концепцию науки. См.: [10].

Вероятно, с того же момента возникла осознанная необходимость различать так называемые «*Hard*» и «*Soft*» *Methodology*. Строгость методологических предписаний – исходящая от программы логических позитивистов или от попперианцев – начала смягчаться. Лакатос – один из самых ревностных последователей критического рационализма – в своей «методологии научно-исследовательских программ» утверждает, что даже если можно обоснованно зафиксировать, что исследовательская программа находится в состоянии стагнации, что в ней не происходит прогрессивного сдвига проблем, ведущего к увеличению эмпирического роста, методолог все же не должен быть жестким в своих рекомендациях. Он писал, что методолог может только честно зафиксировать «счета» конкурирующих программ, но не указывать, какая из конкурентов одержит бесспорную победу. «Никогда не исключается, – пишет он, – возможность того, что какая-то часть регрессирующей программы будет реабилитирована» [5, с. 414]. Он неоднократно упоминает необходимость «методологической терпимости», которая отрицает догматическую строгость как приверженца «верификации», так и «фальсификациониста» [10, с. 410].

Довершил разрушение строгости методологических правил как пути к успеху, конечно, Фейерабенд с его знаменитой книгой «Против методологического принуждения». Он провозгласил, что в конечном счете для решения творческой научной задачи «*anything goes*» и мечты о неуклонном следовании универсальному научному методу – дело пустое. В свойственной ему манере Фейерабенд задиристо утверждал: «Становится очевидным, что идея жесткого метода или жесткой теории рациональности покоится на слишком наивном представлении о человеке и его социальном окружении. Если иметь в виду обширный исторический материал и не стремиться “очистить” его в угоду своим низшим инстинктам или в силу стремления к интеллектуальной безопасности до степени ясности, точности, “объективности”, “истинности”, то выясняется, что существует лишь *один* принцип, который можно защищать при всех обстоятельствах и на *всех* этапах человеческого развития, – *допустимо все*» [9, с. 158–

159]. Как бы провокационно это ни звучало, история науки фактически подтверждает такую радикальную оценку. Чем большее количество историко-научного материала подвергалось анализу, тем быстрее развеивалось представление о том, что многообразные пути научного поиска можно свести к единому методологическому «знаменателю».

На различие «нормативного» и «дескриптивного» в эпистемологии обратил внимание Агацци: «Переходя теперь к эпистемологии (понимаемой как общая теория познания), надо отметить, что она всегда включала два аспекта, которые можно назвать дескриптивным и нормативным. Нормативный аспект является предварительным, поскольку он состоит, во-первых, в каком-либо определении понятия знания, т.е. достаточным уточнении того, *что такое знание*, а это, во-вторых, определяет также, каким требованиям *должно* удовлетворять то, что мы хотели бы квалифицировать как знание.

Дескриптивный аспект состоит в выяснении того, *как* добывается знание, какими шагами, при каких условиях и согласно каким критериям можно убедиться в его получении, и это применительно к различным предметам, которые мы хотели бы знать. Конечно, эти два аспекта различимы только аналитически, а конкретно они взаимозависимы» [1, с. 64].

Полностью разделяя высказанное мнение, все же не могу согласиться со следующим тезисом Агацци (вернее, считаю следующее его утверждение существенно неточным): «Историю эпистемологии можно рассматривать как непрерывное углубление и расширение ее дескриптивного аспекта, в ходе которых функции, инструменты, критерии, возможности приобретения знания обнаруживались и оценивались с точки зрения их здравости (нормативного аспекта)» [1, с. 64].

Почему приведенная выше оценка соотношения дескриптивного и нормативного кажется мне некорректной? Модель научных парадигм Куна попперианцы расценили как защиту нетворчески работающего ученого. «Утешением для специалиста» назвал куновскую «парадигму» Фейерабенд; «нормальная

наука», конечно, существует, но она опасна – мнение Поппера; иррациональной назвал концепцию Куна Лакатос [10; 7, с. 525–538; 9, с. 109–124].

Кун, честно, искренне и откровенно, пытаюсь разъяснить свое принципиальное несогласие с Поппером, выразительно писал: «Я называю то, что нас разделяет, скорее гештальт-переключением, чем несогласием, и поэтому же я одновременно и сбит с толку, и заинтригован тем, как лучше объяснить эти наши расхождения. Как мне убедить сэра Карла, знающего все то, что знаю я о развитии науки, и так или иначе уже сказавшего нечто об этом, в том, что предмет, который он называет уткой, я называю кроликом? Как мне показать ему то, что видно сквозь мои очки, когда он уже научился смотреть на все, что я мог ему показать, через свои собственные?» [4, с. 543].

Нет, открытие дескриптивной позиции в философии науки вызывало искренне недоумение у методологов (нормативистов), и этому соответствует подлинное принципиальное расхождение позиций. Исходные позиции порождают различные «очки», сквозь которые рассматривается историко-научный материал, призванный доказать правоту выбранного подхода. Важно было осознать само различие «нормативного» и «дескриптивного», не пытаться совместить одно с другим.

5. Современная картина: многообразие исследовательских проектов в сфере отечественной эпистемологии

Сегодняшняя картина состояния отечественной эпистемологии и философии науки радует глаз своим разнообразием. Можно только отметить, что методологическая проблематика в традиционном смысле слова отошла на второй план. В любом случае никто уже не готов настаивать на строгости методологических правил, а если проводятся какие-то исследования, то в только духе *Soft Methodology*. Кажется, что «дескриптивная установка» в нашей стране (даже более, чем на Западе) оказывается доминирующей. Характерно, что сегодня можно зафиксировать целый веер исследовательских проектов по эпистемоло-

гической проблематике. Так, скажем, объявлено (в печати и на авторитетных конференциях) о существовании вполне оформленных идей. Опубликованы своеобразные «манифесты» каждого из этих направлений:

- неклассическая эпистемология (лидер – В.А. Лекторский);
- эволюционная эпистемология (лидером был И.П. Меркулов);
- социальная эпистемология (лидер – И.Т. Касавин);
- культурно-историческая эпистемология (лидеры – Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина);
- эмпирическая эпистемология (ученики М.А. Розова: Ж.К. Загидуллин, Н.И. Кузнецова, С.С. Розова, Л.С. Сычева и др.).

Несомненно, что в сфере «философии науки» лидером в отечественном обществе является В.С. Степин, а в сфере исследования «технонауки» – В.Г. Горохов.

Но соотнесение предлагаемых каждым из направлений моделей науки и знания – пока остается делом будущего. И, думается, что это соотнесение, выявление точек расхождения и согласия, – зона самого ближайшего развития соответствующих философских дисциплин. Такая задача, как говорится, стоит на повестке дня.

Литература

1. Агацци Э. Переосмысление философии науки сегодня // Вопросы философии. 2009. №1.
2. Грязнов Б.С., Никитин Е.П. и др. Позитивизм и наука. Критический очерк / Б.С. Грязнов, Е.П. Никитин, В.И. Мудрагей, О.А. Подлишевский, Ю.Н. Серов. М., 1975.
3. Кузнецова Н.И. Два проекта советской методологии в контексте мировых интеллектуальных поисков 60-х годов: Г.П. Щедровицкий и М.А. Розов // Отечественная мысль XX века в контексте мировой философской мысли / Отв. ред. А.И. Алешин. М., 2013.
4. Кун Т. Логика открытия или психология исследования // Кун Т. Структура научных революций. М., 2001.

5. *Лакатос И.* Избранные произведения по философии и методологии науки. М., 2008.
6. *Лефевр В.А., Щедровицкий Г.П., Юдин Э.Г.* «Естественное» и «искусственное» в семиотических системах // Семиотика и восточные языки. М., 1967.
7. *Поппер К.* Нормальная наука и опасности, связанные с ней // *Кун Т.* Структура научных революций. М., 2001.
8. *Степин В.С.* Теоретическое знание. М., 2000.
9. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
10. *Criticism and the Growth of Knowledge / Ed. I. Lakatos, A. Musgrave.* Cambridge, 1970.

О необходимости расширения теории истины А.Тарского

А.М. Анисов (Москва)

Аннотация. Основное внимание в статье уделяется теории истины Альфреда Тарского – знаменитого представителя Львовско-Варшавской школы. Доказывается необходимость расширения этой теории посредством введения в нее понятия реальности.

Классическая концепция истины обрела вторую жизнь с созданием выдающимся представителем Львовско-Варшавской школы Альфредом Тарским семантической теории истины. Тарский показал, что построить строгую теорию истины в естественных языках невозможно из-за органически присущих им парадоксальности, двусмысленности, неточности и т.п. Зато это можно сделать применительно к искусственным формальным языкам, главным отличительным признаком которых является точное определение понятия правильно построенного выражения языка. В принципе, имеются следующие альтернативы построения теории истины для таких языков.

Во-первых, это теории, в которых понятие истины охарактеризовано синтаксическими средствами. Это формальные аксиоматические теории истины (например, [3]). Во-вторых, это семантические теории истины. Среди первых

ни одна теория не получила широкой известности, тогда как среди вторых имеется, можно сказать, каноническая теория – семантическая теория истины Тарского¹. Мы будем следовать основной линии Тарского, считая его теорию лучшей из всех созданных когда-либо строгих теорий истины. У неё есть существенные недостатки, которые подлежат исправлению не за счёт устранения теории, а путём её надлежащего расширения – в первую очередь, необходимо добавить туда отсутствующее понятие объективной реальности.

Суть семантической теории истины Тарского состоит в следующем. Исходный формальный язык выступает в функции языка-объекта, т.е. языка, о котором говорят. Язык, на котором говорят о языке-объекте, будет метаязыком. Метаязык может быть как формальным, так и полуформальным (как языки обычных математических теорий) – главное, чтобы он не имел присущих естественному языку недостатков. Конкретно, Тарский использовал в качестве метаязыка язык теории множеств. Семантическое понятие истины принадлежит метаязыку и не входит в объектный язык, являющийся синтаксической конструкцией.

Концепция Тарского часто воспринимается неверно, и поводы к ошибочным трактовкам иногда давал сам создатель семантической теории истины. Возьмём какое-либо высказывание *A*. Будет это высказывание истинным или нет? Пусть *A* есть «Снег бел». В этом случае **истинно**, что «Снег бел», тогда и только тогда, когда Снег бел. Это знаменитый пример Тарского и, прямо скажем, весьма неудачный. Несмотря на все последующие разъяснения Тарского, что это не определение истины, а лишь следствие из него и т.д., многие пребывают в убеждении, что суть семантической теории в том, что кавычковое имя высказывания в левой части эквиваленции заменяется самим высказыванием в правой её части. Но тогда ничего, кроме самих предложений и их имён для определения предиката истины не нужно, а сам предикат оказывается тривиаль-

¹ См. [5]. Популярное изложение дано, например, в [4].

ным и потому излишним, как в дефляционной концепции истины.

Ещё одна неудачная особенность данного примера состоит в том, что смысл высказывания «Снег бел» не ясен. Ведь это высказывание естественного языка, требующее перевода на язык логики. Оба термина, входящие в рассматриваемое высказывание, являются свойствами, т.е. сингулярными предикатами, к тому же соединёнными условной связью. Так что адекватный перевод с естественного языка на язык первопорядковой логики выглядит так:

Для любого x , если x – Снег, то x – Бел;

$\forall x(\text{Снег}(x) \rightarrow \text{Бел}(x))$.

Уже по причине сложности логической структуры данного высказывания оно не подходит на роль подходящего исходного примера.

Но всё же. Что должно стоять в правой части определяющей истину эквиваленции (обозначаемой далее знаком \Leftrightarrow) после перевода? Согласно подходу Тарского, во-первых, требуется найти некоторое непустое множество объектов U , которое, вообще говоря, совершенно не обязано быть множеством лингвистических объектов. Напротив, и само это множество, и принадлежащие ему объекты, как правило, не являются объектами языка. В общем случае это внелингвистические сущности. Затем, во-вторых, надо ввести функцию интерпретации J , которая сингулярным терминам «Снег» и «Бел» сопоставит некоторые подмножества множества U . Наконец, в третьих, необходимо убедиться, что наличествует теоретико-множественное включение $J(\text{Снег}) \subset J(\text{Бел})$. В итоге имеем:

Истинно $\forall x(\text{Снег}(x) \rightarrow \text{Бел}(x)) \Leftrightarrow J(\text{Снег}) \subset J(\text{Бел})$.

А если неверно, что $J(\text{Снег}) \subset J(\text{Бел})$? Тогда можно воспользоваться предикатом ложности и записать:

Ложно $\forall x(\text{Снег}(x) \rightarrow \text{Бел}(x)) \Leftrightarrow (J(\text{Снег}) \not\subset J(\text{Бел}))$.

Таким образом, в левой части эквиваленции \Leftrightarrow стоит оцениваемое на предмет истинности или ложности высказывание на языке логики, а в правой – перевод этого высказывания во внелингвистическую (семантическую) структу-

ру. Это, так сказать, второй перевод или перевод перевода: первый перевод – это перевод с естественного языка на язык логики, а второй перевод – перевод полученной логической синтаксической конструкции во внелингвистическую структуру. Оба перевода необходимы. Главное достижение Тарского в теории истины – открытие семантических процедур соотнесения переведённых на логический язык высказываний и внелингвистических структур. Детальное описание упомянутых процедур технически довольно сложно, но для понимания дальнейшего достаточно просто помнить об их существовании.

Итак, несомненно, что семантическая теория истины определяет истину через соотношение лингвистических и внелингвистических структур. Но достаточно ли этого обстоятельства, чтобы признать рассматриваемую теорию уточнённым вариантом классической или, как некоторые её предпочитают называть, корреспондентской концепции истины? Сам Тарский всегда настаивал на «классическом» происхождении своей теории истины. Это вызывало и вызывает возражения. Одним из источников критики является явно или неявно идея истины как результата соотнесения высказывания именно с реальностью, как она существует сама по себе, а не с чем-то иным. Предварительная постановка проблемы в этой связи может быть сформулирована так. Следует ли отождествлять два утверждения:

- (1) Истина состоит в соответствии высказывания с внелингвистическим положением дел;
- (2) Истина состоит в соответствии высказывания с объективной реальностью?

По Тарскому выходит, что (1) и (2) выражают (хотя и крайне неточно) одно и то же. Для нас это далеко не одно и то же. Вернёмся к примеру со снегом. Бел он всё-таки или не бел, имеет место включение $J(\text{Снег}) \subset J(\text{Бел})$ или верно обратное $J(\text{Снег}) \not\subset J(\text{Бел})$? Совершенно очевидно, что ответ на поставленный вопрос зависит как от исходного универсума рассуждений U , так и от функции интерпретации J . А обе эти компоненты можно выбирать в поистине неограниченном диапазоне. Короче говоря, истинность или ложность некоторого выска-

звания A определяется в общем случае не тем, обладает оно или не обладает свойством «Быть истинным», а тем, на какой области объектов и как именно мы его интерпретируем, короче, зависит от структуры S вида $\langle U, J \rangle$. Это означает, что «Быть истинным» является сингулярным предикатом или свойством лишь в том случае, когда структура S фиксирована. В общей ситуации в семантической теории истины имеем не свойство, а бинарное отношение «Быть истинным»:

Высказывание A истинно в структуре S .

Таким образом, вопреки широко распространённому заблуждению, предикат истины в теории Тарского является не свойством предложений, а **бинарным отношением** между высказываниями и внелингвистическими структурами, которое можно записать в ещё одной форме как *Истинно* (A, S).

Может ли $S = \langle U, J \rangle$ представлять реальность? В принципе, ни что не мешает в качестве U взять какое-либо множество физических объектов и проинтерпретировать посредством J высказывание A на этом множестве. Именно такую возможность имел в виду Тарский, когда говорил о применимости своей теории к эмпирическим наукам, и, тем самым, к физической реальности. Однако всё не так просто. Рассмотрим следующий контрпример. Пусть U – некоторое непустое множество реальных женщин. Возьмём высказывание «Жанна д'Арк – ведьма». Первый перевод даёт *Ведьма(Жанна д'Арк)*, т.е. утверждение о том, что объект по имени «Жанна д'Арк» обладает свойством «Быть ведьмой». Обозначим результат перевода буквой A . Спрашивается, A истинно или ложно в U ? Отвечать рано, так как по процедуре Тарского мы вначале должны построить функцию интерпретации J . Эта функция сопоставит свойству «Ведьма» подмножество U : $J(\text{Ведьма}) \subset U$. Ну и что это за подмножество? Одни скажут, что это непременно пустое подмножество, поскольку в реальности ведьм не бывает, а другие возразят, что обязательно не пустое, ибо ведьмы в действительности всё же встречаются. Теория Тарского разрешает выбрать любую из этих возможностей по произволу. Таким образом, то обстоятельство,

что U – множество реальных женщин, никак не влияет на решение вопроса о том, существуют среди них ведьмы или не существуют. Ещё хуже дела обстоят с интерпретацией имени «Жанна д'Арк». Каноническая теория истины Тарского требует выбора какой-либо конкретной женщины из U на роль Жанны д'Арк, даже если в действительности Жанны в U нет! Например, если U есть множество российских женщин, то Жанны д'Арк в нём реально не будет.

Получается, что никакого отношения к реальности процедура определения истины по Тарскому не имеет, даже если высказывания интерпретируются на действительно существующих объектах. Во избежание недоразумений отметим, что теория истины не должна отвечать на конкретные вопросы о существовании чего бы то ни было, типа вопроса о том, существуют ведьмы или не существуют. Но адекватная теория реальной истины обязана описать такую процедуру соотнесения высказывания и реальности, в которой истинностная оценка высказывания определяется однозначно, а не по произволу. Ведь мы предполагаем, что в реальности либо Жанна д'Арк действительно ведьма (и тогда A истинно), либо это не так (и тогда A ложно), и что верна ровно одна из альтернатив. Теория же позволяет выбрать обе альтернативы сразу: для любого непустого множества U всегда можно выбрать $S = \langle U, J \rangle$ и $S' = \langle U, J' \rangle$ такие, что A истинно в S и A ложно в S' . Стало быть, второй перевод (перевод в семантическую структуру) принципиально не однозначен.

Теория Тарского, таким образом, не отличает реальное от не реального. Исправить этот порок мы предлагаем путём введения понятия объективной реальности в теорию истины. Тут можно предвидеть самые решительные возражения. Реальность на то и реальность, что её никакими способами нельзя превратить в знание, в понятие или вообще во что-либо психическое или идеальное. Позволим себе не согласиться с этим. Коль скоро у нас есть теории познания мира вне нас, значит, в них есть и понятие о таком мире. Другое дело, что понятие объективной реальности было дискредитировано агностицизмом (включая кантовский), позитивистской критикой метафизики, постмодерниз-

мом и многими другими направлениями философии, которые, кажется, ничто не объединяет, кроме неверия в возможность существования реальности без присутствия субъекта. Отчасти критика была справедливой, так как произносилось и произносится немало благоглупостей по поводу того, какова реальность сама по себе.

В числе подобных благоглупостей выделяется получивший широкое распространение тезис о том, что реальность едина. А дальше обычно умозаключают: следовательно, и истина одна. Короче, единой реальности соответствует одна единая истина. Поскольку, однако, никакой единой истины в человеческом знании не находят, то остаётся признать, что истины либо нет, либо она есть, но недостижима, а если и достижима, то сверхъестественным путём. Прервём это рассуждение вопросом: а откуда собственно известно, что реальность едина? Судить о реальности можно лишь на основании знаний о ней. Но о чём свидетельствуют знания? Когда физик рассуждает об элементарных частицах, физиолог о рефлексах, лингвист о глаголах, математик о числах, историк о феодализме, социолог о безработице, биолог о генах и т.д. и т.п. – все они говорят о реальности, однако настолько по-разному, что люди перестают понимать друг друга. Специалист по квантовой механике не понимает астронома и наоборот (хотя оба физики); математический логик и математик тополог далеки друг от друга, как «да» и «нет»; эволюционист не заменит генетика, а высококлассный генетик может ничего не смыслить в эволюции... Продолжать можно до бесконечности. Как после всего сказанного понять тех философов, кто утверждает, что реальность едина (в любом естественном смысле этого слова)? Особенно любопытно, когда при этом добавляют: «на самом деле едина». Вот это «на самом деле», а также все аналогичные обороты типа: в действительности, в реальности, объективно и прочее в том же духе и составляет проблему. Ситуация примерно такова. Вначале говорится, что наши знания о реальности такие-то и такие-то. Затем вдруг следует заявление: но на самом деле реальность не такая! Рассуждающие подобным образом явно или неявно исходят из следующего тезиса.

(*) Знание о реальности вообще и научное знание в особенности явно не образуют никакого единства; тем не менее, на самом деле реальность едина (или, если угодно, одна).

Но есть ли у нас основания судить о реальности иначе, чем это вытекает из полученных знаний об этой реальности? Думается, что нет. Мы полагаем, что тезис (*) является глубоко укоренённым заблуждением. Пролить свет на природу данного заблуждения позволяет современная логика. Логика членит мир по объектно-предикатной схеме. Иными словами, первичными сущностями признаются не физические атомы, не элементарные частицы, не идеальные числа, не сознательные личности и т.п., а объекты, которые обладают свойствами и вступают между собой в отношения. Ни сами объекты, ни их предикаты (т.е. свойства и отношения) заранее не предполагаются реальными. Одни из объектов реальны (атомы, элементарные частицы, люди), другие идеальны (числа) и т.д. Но вот интересный итог логического анализа: в логике отсутствует понятие о совокупности всех возможных объектов. Более узкая совокупность всех возможных объектов науки также отсутствует. В лучшем случае, да и то в весьма проблематичном смысле, можно вести речь о всех объектах какой-либо отдельной науки, например, математики или физики. В общей ситуации логика предлагает использовать структуры вида $\langle U, P_1, P_2, \dots, P_n \rangle$, где U – ограниченная область объектов (ограниченная в том смысле, что имеются и другие, отличные от U , области объектов), а P_i – предикаты, соотнесённые с объектами из U . Другая совокупность объектов, скажем V (при $U \neq V$), породит, вообще говоря, и другие предикаты Q_j , причём связи между структурами $\langle U, P_1, P_2, \dots, P_n \rangle$ и $\langle V, Q_1, Q_2, \dots, Q_m \rangle$ может не быть, независимо от того, реальны ли объекты из U и V . Поэтому можно сделать следующий вывод.

(**) На основании логических данных правомерно говорить о плюрализме реальностей, об их множественности, не сводимости друг к другу и т.п., но нет оснований вести речь об одной реальности или, тем более, о единой реальности.

Против вывода (**) могут привести притчу о слоне, которого ощупывают слепые и приходят к не согласующимся представлениям об этом животном. А что, если представления слепых рассмотреть как аналог знаний или наук, а слона – как реальность? Разве притча не демонстрирует, как знания не согласуются между собой, в то время как реальность не только одна, но и едина? Но будем последовательны. В основе притчи лежит предпосылка о том, что мы **уже знаем**, что такое слон сам по себе. Применительно к нашей ситуации это означало бы, что кто-то заранее, до получения результатов наук, уже знает, какова реальность на самом деле. Спрашивается, откуда он это знает? Кто ему шепнул, что реальность на самом деле едина и почему мы должны этому невразумительному шепоту верить? Хотя, увы, многие (и даже называющие себя учёными) верят в знание, получаемое каким-либо сверхъестественным путём. Мы не будем с ними спорить. Бесполезно вести дискуссию с людьми, которых озарил свет сверхъестественной Истины, возвысивший их над прочими смертными.

Проиллюстрируем множественность реальностей на частном, но весьма показательном примере. Рассмотрим утверждение $1+1=2$ (первоначально хотелось взять хрестоматийно истинное высказывание $2 \times 2=4$, но оно чересчур сложно, чтобы использовать его в данном контексте). Истинно $1+1=2$ или ложно? Ясное дело, истинно. Если у вас есть яблоко и вам дали ещё одно, будет два яблока. А если у вас есть идея яблока и к этой идее вы прибавляете ещё одну идею яблока, сколько идей будет в итоге? Нетрудно сообразить, что как была одна идея, так одна и останется, и, следовательно, истинно $1+1=1$. Таким образом, материальная и идеальная реальности подчиняются разным законам, и одно и то же утверждение может получить разные истинностные оценки в зависимости от того, с какого рода реальностью его соотносят. Нас могут обвинить в подмене: речь должна идти об объективной реальности; при чём же здесь идеи? Притом, что идеальное существование отнюдь не является только и исключительно субъективным. Мир вне нас, несомненно, имеет и идеальные черты. В противном случае эффективность математики (науки об идеальном) в

описании объективного мира действительно станет непостижимой.

Проблема реальности становится менее острой, если мы осознаем единую природу предикатов физических вещей и предикатов ментальных объектов (подробней см. [1]). У них одинаковые типы существования. Поскольку и те, и другие предикаты не требуют места для своего существования, поскольку они пространственно не локализованы (никто и никогда не спотыкался о лежащий на дороге предикат, не выпаривал предикат из раствора, не разбивал предикат вдребезги...), постольку возможно совпадение предиката физической вещи и предиката ментального объекта. Вот эта самая возможность и есть путь к истине. Мы познаём не непосредственно физические вещи как таковые. Чтобы познать камень, не надо размещать его в мозге как органе мышления – такая операция плохо кончится. Сторонники теории отражения ошибаются, когда полагают, что познание копирует реальные объекты в мысли. Лучшая копия камня – это другой камень той же породы, сходных форм и размеров. Но мы же не будем называть второй камень истиной или знанием о первом! Познание состоит не в копировании вещей и предметов, а в выявлении предикатов этих предметов. Следует искать такие мыслимые предикаты, которые совпадут с реальными предикатами вещей. Если совпадение имеет место – значит, истина достигнута. Если совпадения нет – значит, наши представления ложны. Получается, что истина есть совпадение мыслимых и реальных предикатов. Именно в этом, и только в этом, смысле знания соответствуют реальности. Но совпадение знания и самих вещей невозможно. Ведь сами вещи как физические объекты в знание не переходят.

Что же такое предикат? И как возможно, чтобы предикат реальной вещи P_p совпадал с ментальным, находящимся в мысли, предикатом P_m ? Неужели автор утверждает, что часть сознания (ментальные предикаты) буквально присутствует в физическом мире? В действительности нет необходимости утверждать равенство $P_p = P_m$. Достаточно потребовать, чтобы эти предикаты были непустыми и чтобы одни и те же реальные объекты удовлетворяли данным предикатам:

$$\forall x_1 \forall x_2, \dots, \forall x_n (P_p(x_1, x_2, \dots, x_n) \leftrightarrow P_m(x_1, x_2, \dots, x_n)).$$

В случае выполнения указанной эквивалентности и при неравенстве $P_p \neq P_m$ (нарушающим аксиому экстенциональности теории множеств, так что от этой аксиомы приходится отказаться) можно будет говорить о совпадении экстенционалов (объёмов) данных неравных и непустых предикатов, т.е. об экстенциональном совпадении. Теперь всё готово для принятия итогового определения.

Истина есть экстенциональное совпадение ментальных и реальных предикатов.

Когда ментальные и реальные предикаты экстенционально не совпадают, возникает **ложь**.

Данное определение выражает лишь основную идею подхода к истине как экстенциональному совпадению фрагмента знаний и определённой области реальности. Требуется ещё наполнить эту идею конкретным и точным содержанием. В результате понятие реальной истины окажется тернарным (а не бинарным, как в теории Тарского) предикатом:

высказывание A реально истинно в смысле структуры S в области реальности R .

Короче, **Реально истинно**(A, S, R). Истина возникает в трёхкомпонентной ситуации высказывание – смысл – реальность, или, в других словах, в ситуации язык – семантика – онтология. Пренебрежение любым из указанных трёх компонентов делает невозможным определение понятия реальной истины.

Литература

1. *Анисов А.М.* Типы существования // «Вопросы философии». 2001, № 7.
2. *Анисов А.М.* Формальная эпистемология. Проблемы реальности и истины // Эпистемология: перспективы развития. М., 2012.
3. *Павлов С.А.* Логика с операторами истинности и ложности. М., 2004.

4. *Тарский А.* Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М., 1998.
5. *Тарский А.* Понятие истины в языках дедуктивных наук // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М., 1999.

О возможности согласования значений некоторых терминов, происходящих из разных языков логической семантики

С.А. Павлов (Москва)

В статье обсуждаются значения ряда терминов, взятых из нескольких языков логической семантики, и возможность согласования этих значений. Сравниваются семантические термины классической логики, использовавшиеся Дж. Булем, Г. Фреге и Д. Гильбертом, и семантические термины неклассической логики Белнапа-Данна.

В логической семантике понятия истинности и ложности рассматриваются в следующих смыслах:

- a) как предикат,
- b) как денотат,
- c) как значение функции или аргумент функции (*truth value*),
- d) как абстрактный предмет или объект.

Представляет интерес сопоставить смыслы этих понятий и терминов языков логической семантики, рассматривая их в контекстах концепций Дж. Буля, Г. Фреге, Б. Рассела, Д. Гильберта и Р. Карнапа.

Принято считать, что основы современной логики заложены Дж. Булем. В ней Буль связывает с истиной универсальный класс (*the Universe*) или 1, а ложью называет Ничто (*Nothing*), пустое множество \emptyset или 0.

Проводят сопоставление операций логики Буля с операциями алгебры множеств [9].

Логика	Алгебра множеств
высказывание	множество
F	Пустое множество \emptyset
T	Универсальное множество U
Дизъюнкция \vee	Объединение \cup
Конъюнкция \wedge	Пересечение \cap
Отрицание \sim	Дополнение

Приведем примеры:

$$\begin{array}{ll}
 P \vee F = P & A \cup \emptyset = A; \\
 P \wedge F = F & A \cap \emptyset = \emptyset; \\
 P \vee T = T & A \cup U = U; \\
 P \wedge T = P & A \cap U = A; \\
 P \wedge P = P & A \cap A = A; \\
 P \wedge \sim P = F & A \cap \sim A = \emptyset.
 \end{array}$$

Особенностью семантики Фреге явилась его идея рассмотрения повествовательных предложений как имен, денотатом (*bedeutung, reference*) которых являются абстрактные объекты «истина» или «ложь». В статье «О смысле и значении» Фреге предложил «на каждое утвердительно-повествовательное предложение $\langle \dots \rangle$ смотреть как на собственное имя, причем на такое, значение которого, если оно существует, есть либо истина, либо ложь» [6, с. 235].

Другими словами имеется дилемма, гласящая, что всякое предложение A обозначает либо истину, либо ложь. Имеем также равнозначные этой дилемме эквивалентности:

- 1) A обозначает ложь е.т.е. неверно, что A обозначает истину;
- 2) A обозначает истину е.т.е. неверно, что A обозначает ложь.

Фреге в своем учении об истинности и ложности выдвигает следующие тезисы:

- I. всякое истинное предложение обозначает истину,
- II. всякое ложное предложение обозначает ложь.

Также из положений Фреге следует дилемма, которая выражает принцип бивалентности (двузначности):

либо А истинно, либо А ложно.

Развивая свою семантику далее, Г.Фреге переходит от исходного отношения обозначения и денотатов к функции оценки и ее аргументам, расширяя при этом ее понимание и область определения с множества чисел на множество произвольных объектов, включая абстрактные. Он пишет: «Тут я говорю: “значение нашей функции есть некоторое значение истинности” и отличаю истинность как истинное значение от истинностного значения ложности. Одно из них я кратко называю – истина, истинность, а другое – ложь, ложность. В соответствии с этим, например, “ $2^2 = 4$ ” означает истину – подобно тому, как, скажем “ 2^2 ” означает 4. А “ $2^2 = 1$ ” означает ложь» [7, с. 220]. И далее: «значение нашей функции есть некоторое значение истинности» и затем «Теперь можно рассмотреть некоторые функции, которые для нас важны именно тогда, когда их аргументом является истинностное значение» [7, с. 224].

Так Фреге пытается реализовать свою задачу замены понятий *субъект* и *предикат* понятиями *аргумент* и *функция*.

Теперь можно рассмотреть некоторые функции, которые для нас важны именно тогда, когда их аргументом является истинностное значение.

Итак, в качестве такой функции я ввожу

— x ,

устанавливая, что значением этой функции должна быть истина, когда в качестве аргумента берется истина, во всех же остальных случаях ее значение есть ложь. В соответствии с этим, например

— $1+3 = 4$

есть истина, тогда как

— $1+3 = 5$

есть ложь.

[7, с. 224].

Таким образом, Фреге устанавливает связь между различными употреблениями в разных контекстах языка терминов «истинно» и «ложно».

А. Черч отмечает, что имеется два семантических отношения: «обозначать» (*denoting*) и «принимать значение» (*having values*):

при рассмотрении семантических правил формализованного языка мы предполагали понятия «обозначать» и «принимать значения» уже известными и использовали семантические правила для того, чтобы дать содержание прежде не интерпретированной логической системе.

[8, с. 382]

Исходя из этих двух отношений, построим соответствующие две семантики: *B*-семантику и *V*-интерпретацию, для языка классической сентенциальной (пропозициональной) логики.

Пусть *L* – язык сентенциальной логики с отрицанием \sim и конъюнкцией \wedge .
Var – множество сентенциальных переменных: p, q, p_1, q_1, \dots

Правила построения формул стандартные. Пусть *For* – множество формул (предложений) этого языка, содержащее в качестве подмножества *Var*, и, если *A, B* – формулы, то $\sim A, (A \wedge B)$ – формулы.

***B*-семантика**

1. Всякая сентенциальная переменная *A* либо обозначает истину, либо *A* обозначает ложь.
- 2.1. $\sim A$ обозначает ложь е.т.е. *A* обозначает истину.
- 2.2. $\sim A$ обозначает истину е.т.е. *A* обозначает ложь.
- 3.1. $(A \wedge B)$ обозначает истину е.т.е. *A* обозначает истину и *B* обозначает истину.
- 3.2-4. $(A \wedge B)$ обозначает ложь в остальных случаях.

Рассел и Уайтхед в «*Principia Mathematics*» элиминируют денотаты и абстрактные объекты, оставляя в своем учении об истинности и ложности тезисы

I^R . Истинностное значение высказывания есть «истина», если оно истинно.

II^R . Истинностное значение высказывания есть «ложь», если оно ложно.

Д. Гильберт и П. Бернайс в [3] приводят следующую таблицу значений (истинностных значений) для конъюнкции

$(A \wedge B)$	истина	ложь
истина	истина	ложь
ложь	ложь	ложь

Отметим, что термины «истина» и «ложь» играют разную роль в семантике Фреге и интерпретации Гильберта. Свое представление о смысле истинностных значений Гильберт и Бернайс выражают так: «будет не важно, что значениями истинностных функций и их аргументов являются именно “истина” и “ложь”. Важно будет лишь то, что мы будем иметь дело с вполне определенными функциями, которые, как и их аргументы, способны принимать лишь одни и те же два значения – например α и β » [3, с. 104].

То есть **существуют два значения** для функций и их аргументов:

$$(\alpha \wedge \alpha) = \alpha, \quad (\alpha \wedge \beta) = \beta, \quad (\beta \wedge \alpha) = \beta, \quad (\beta \wedge \beta) = \beta.$$

Можно полагать, что такое представление могло возникнуть у Гильберта в связи с успехом его аксиоматизации (формализации) геометрии. Ему приписывают шутливую фразу о том, что справедливость аксиом и теорем геометрии ничуть не поколеблется, если заменить привычные термины «точка», «прямая», «плоскость» другими, столь же условными: «стул», «стол», «пивная кружка».

Также о дуальности (двойственности) конъюнкции и дизъюнкции Гильберт и Бернайс пишут:

Конъюнкция и дизъюнкция как истинностные функции находятся в таком отношении друг к другу, что одна из них получается из другой, если в значениях аргументов и функций “истину” и “ложь” всюду заменить местами $\langle \dots \rangle$ оказывается безразличным вопрос о том, какую именно из связок \wedge или \vee следует рассматривать как сумму, а какую как произведение $\langle \dots \rangle$ Преобладающая в литературе точка зрения на конъюнкцию как на «логическое произведение», а на дизъюнкцию как на “логическую сумму” соответствует точке зрения объемной (экстенциональной) логики.

[3, с. 83]

V-интерпретация

Функция оценки v есть отображение множества For на множество $\{0, 1\}$ (т.е. $v: For \rightarrow \{0, 1\}$), определяемое следующим образом.

1. $v: Var \rightarrow \{0, 1\}$.

{ 0, если $v(A) = 1$;

2. $v(\sim A) = \{$

1, если $v(A) = 0$.

1, если $v(A) = 1$ и $v(B) = 1$;

3. $v((A \wedge B)) = \{$

0, в остальных случаях.

Выделенное значение – 1.

Соотношение между B -семантикой и V -интерпретацией следующее:

I. $v(A) = 1$ соответствует тому, что A обозначает истину.

II. $v(A) = 0$ соответствует тому, что A обозначает ложь.

В семантических правилах B -семантики фразу «Предложение обозначает ложь» заменим фразой «неверно, что предложение обозначает истину» пользуясь приведенной в начале статьи эквивалентностью 1). Полученную переформулировку B -семантики назовем B^T -семантикой.

B^T -семантика

1. Всякая сентенциальная переменная A либо обозначает истину, либо неверно, что обозначает истину.

2. $\sim A$ обозначает истину е.т.е. неверно, что A обозначает истину.

3. $(A \wedge B)$ обозначает истину е.т.е. A обозначает истину и B обозначает истину.

Соотношение B^T -семантики и V -семантики в этом случае будет следующее:

I. $v(A) = 1$ соответствует тому, что A обозначает истину.

II. $v(A) = 0$ соответствует тому, что неверно, что A обозначает истину.

Также имеется соотношение между интерпретацией посредством контакт-

но-релейных схем и V -интерпретацией.

«Электрическая цепь ... может быть представлена с помощью диаграммы, на которой возле каждого переключателя пишется буква, истинностное значение которой (И или Л) соответствует прохождению или непрохождению тока через этот переключатель» [2, с. 29]. То есть:

I. $v(A) = И$ соответствует тому, что через переключатель A проходит ток;

II. $v(A) = Л$ соответствует тому, что через переключатель A не проходит ток.

Как видим, это соотношение является точной аналогией предыдущего соотношения B^T -семантики и V -интерпретации.

Рассмотрение полученной формулировки B^T -семантики и правой части ее соотношения с V -интерпретацией, в которых не употребляется и не используется денотат «ложь», вызывает вопрос, является ли необходимым положение о существовании денотата «ложь»?

Для классической логики ответ отрицательный: утверждение о существовании денотата «ложь» не является необходимым, так как мы уже имеем B^T -семантику и соотношение последней с V -интерпретацией, в которых не используется денотат «ложь». Подчеркнем, что изменение онтологического статуса денотата «ложь» не затрагивает самой V -интерпретации, так как в ней используются аргументы и значения функции из множества $\{0, 1\}$, а не денотаты.

Чтобы эти соотношения и функции можно было рассматривать как функциональную интерпретацию языка логики L , необходимо продолжить модификацию семантики Фреге. Коррекция будет состоять в отказе от отождествления значений функций, интерпретирующих сентенциальные связки, с денотатами соответствующих формул. Вместо последних в качестве аргументов и значений функций можно взять элементы из множества $\{1, 0\}$.

То есть теперь денотат предложения не есть значение функции – они не отождествляются. Следовательно, истина не есть аргумент или значение функции.

Отметим, что подобные же соотношения могут быть получены отбрасыва-

нием денотата истина. Поэтому у нас есть выбор. Однако уже Аристотель в «Метафизике» (1024b 30) пишет «ложная же речь – это, вообще говоря, речь ни о чём» [1]. Также и в логике Буля лжи сопоставляется 0 или Ничто, то есть пустое множество \emptyset .

Поэтому предпочтем отбросить как несуществующий денотат «ложь». Что же касается ложных предложений, то они остаются, к сожалению. То есть предикатов остается два: истинно и ложно.

Второе положение фрегевского учения об истинности и ложности модифицируются следующим образом:

всякое ложное предложение не обозначает истину.

Возникает вопрос относительно предложений, которые не обозначают истину. Возможны два варианта: первый – рассматривать их как пустые имена (смысл их остается неизменным), второй – полагать, что предложения, подобно понятиям или именам, имеют экстенционал и интенционал, как это предложил Карнап. Второй вариант предпочтительнее: не надо предложения рассматривать как имена, но предложения будут иметь пустой экстенционал и непустой интенционал или смысл. Также отметим, что в обоих вариантах все предложения, которые не обозначают истину, равнообъемны (эквивалентны).

С точки зрения семантики Фреге экстенционалом предложений, которые являются единичными именами, являются «истина» или «ложь». Вместо оперирования объемами единичных имен лучше перейти к операциям на множествах. Формуле A языка L сопоставим некоторое множество $M(A)$ так, что семантическое утверждение вида «формула A обозначает d » (или « d обозначается формулой A ») будет отождествляться с утверждением алгебры множеств вида « d принадлежит множеству $M(A)$ ». $M(A)$ определяется следующим образом:

$$M(A) =_{\text{df}} \begin{cases} \{ \text{истина} \}, & \text{если } A \text{ обозначает «истина»,} \\ \{ \text{ложь} \}, & \text{если } A \text{ обозначает «ложь».} \end{cases}$$

Для $M(A \wedge B)$ получаем таблицу:

		$M(B)$	
	$M(A \wedge B)$	{истина}	{ложь}
$M(A)$	{истина}	{истина}	{ложь}
	{ложь}	{ложь}	{ложь}

Напомним, что два множества равнообъемны, если им принадлежат одни и те же элементы:

$$\forall x \forall y \forall x \forall z ((x \in y) \equiv (x \in z)) \rightarrow (y = z),$$

В алгебре множеств имеет место соотношение:

$$(x \in M(A) \wedge x \in M(B)) \equiv x \in (M(A) \cap M(B))$$

Можно поставить вопрос о сопоставлении формулы вида $(A \wedge B)$ языка логики с именем вида $(M(A) \cap M(B))$ алгебры множеств, а также о сопоставлении отрицания формулы A с дополнением к $M(A)$.

Ответ на вопрос, имеет ли место соотношение $M(A \wedge B) = (M(A) \cap M(B))$, отрицательный, что видно из сравнения таблицы для $M(A \wedge B)$ с нижеприведенной таблицей для $(M(A) \cap M(B))$, получаемой по законам алгебры множеств.

		$M(B)$	
	$(M(A) \cap M(B))$	{истина}	{ложь}
$M(A)$	{истина}	{истина}	{}
	{ложь}	{}	{ложь}

Возникает вопрос: возможно ли так изменить семантику Фреге, чтобы имели место соотношение $M(A \wedge B) = (M(A) \cap M(B))$? Ответ на этот вопрос положительный. Достаточно модифицировать семантику Фреге так, чтобы отбросить денотат «ложь» как несуществующий. При этом семантические утверждения модифицируются таким же образом как для B^T -семантики. Далее соответственно модифицируем соответствующие соглашения о сопоставлении логической семантики Фреге с алгеброй множеств:

$$M(A) =_{df} \begin{cases} \{\text{истина}\}, & \text{если } A \text{ обозначает истину,} \\ \{\}, & \text{если неверно, что } A \text{ обозначает истину.} \end{cases}$$

В этом случае имеет место то конъюнкции \wedge и пересечения \cap соотношение, которое приведено в таблице в начале статьи. Как видно из следующих таблиц, $M(A \wedge B) = (M(A) \cap M(B))$.

$M(A \wedge B)$	{истина}	{}
{истина}	{истина}	{}
{}	{}	{}

и

$(M(A) \cap M(B))$	{истина}	{}
{истина}	{истина}	{}
{}	{}	{}

Также имеет место соотношение $(\{\text{истина}\} \setminus M(A)) = M(\sim A)$, устанавливающее связь между отрицанием и дополнением. Аналогично для дизъюнкции имеем равенство

$$M(A \vee B) = (M(A) \cup M(B)).$$

Вывод из данного рассмотрения таков, что для того, чтобы имели место такие соотношения между логическими связками и операциями алгебры множеств, как это представлено в первой таблице (в частности, $M(A \wedge B) = (M(A) \cap M(B))$), необходима модификация семантики Фреге, состоящая в отбрасывании объекта «ложь» в качестве денотата, как несуществующего. Также, в отличие от мнения Гильберта, автор считает, что для логики как определенным образом семантически интерпретированной системы важно семантическое происхождение значений истинностных функций и их аргументов.

Заметим, что мощность (кардинальное число) множества {истина} равна 1, а мощность множества {} равна 0, т.е. $Card(\{\text{истина}\}) = 1$ и $Card(\{\}) = 0$, что позволяет естественным образом получить функции на множестве {1, 0}.

Задаем двухместную функцию $\varphi_{\wedge}(x, y)$:

- $\varphi_{\wedge}(Card(M(A)), Card(M(B))) =_{df} Card(M(A) \cap M(B))$.

Пользуясь соотношением $(M(A) \cap M(B)) = M(A \wedge B)$, получаем:

$$\varphi_{\wedge}(Card(M(A)), Card(M(B))) = Card(M(A \wedge B)), \quad (i)$$

что дает нам $\varphi_{\wedge}(1, 1) = 1$, $\varphi_{\wedge}(1, 0) = 0$, $\varphi_{\wedge}(0, 1) = 0$, $\varphi_{\wedge}(0, 0) = 0$.

Также устанавливаем соотношения между одноместной функцией $\varphi_{\sim}(x)$ и отрицанием \sim :

- $\varphi_{\sim}(Card(M(A))) =_{df} Card(\{\text{истина}\} \setminus M(A))$.

Пользуясь соотношением $(\{\text{истина}\} \setminus M(A)) = M(\sim A)$, получаем

- $\varphi_{\sim}(Card(M(A))) = Card(M(\sim A))$, (ii)

что дает нам $\varphi_{\sim}(1) = 0$, $\varphi_{\sim}(0) = 1$.

Таким образом, установлены соотношения (i) и (ii), связывающие функциональную интерпретацию языка логики с модифицированной, нефункциональной семантикой Фреге.

Неклассический случай

В классическом случае имеет место дилемма истины: либо предложение A обозначает истину, либо предложение $\sim A$ обозначает истину. Но принцип бивалентности не имеет места в неклассическом случае, а значит, не имеет места и дилемма истины. Поэтому в этом случае имеет смысл выяснять отношение к истине или лжи для предложения A и предложения $\sim A$ независимо. При этом, рассмотренную выше формулировку B^T -семантики можно распространить и на неклассический случай. Предложению A поставим в соответствие упорядоченную пару предложений $\langle A, \sim A \rangle$, каждое из которых независимо одно от другого может обозначать, либо не обозначать истину, то есть будем использовать бисентенциальную семантику.

B^T -семантики для каждого из вышеуказанных членов пары позволяют и в этом неклассическом случае не принимать предположение о существовании денотата ложь.

Тем самым и в этом неклассическом случае нет необходимости принимать предположение о существовании денотата ложь.

Отметим, что у нас осталось два разных отрицания: одно – синтаксическое, \sim принадлежит языку логики, другое – семантическое, «неверно, что» – мета-

языку семантики. Тем самым, для каждой пары предложений имеют место четыре возможных варианта денотации, выражаемых в тетралемме истины.

- Либо A обозначает истину и неверно, что $\sim A$ обозначает истину;
- либо неверно, что A обозначает истину, и $\sim A$ обозначает истину;
- либо неверно, что A обозначает истину, и неверно, что $\sim A$ обозначает истину;
- либо A обозначает истину и $\sim A$ обозначает истину.

С учетом того, что A ложно означает то же, что $\sim A$ истинно, членам тетралеммы можно сопоставить четыре оценки: **T** – истинно и не ложно, **F** – ложно и не истинно, **B** – истинно и ложно, **N** – ни истинно, ни ложно, соответственно. Пользуясь методом Данна и бисентенциальной семантикой, из множества подмножеств множества {истина} можно получить четыре таких значения следующим образом: **T** = $\langle \{\text{истина}\}, \{\}\rangle$, **F** = $\langle \{\}, \{\text{истина}\}\rangle$, **N** = $\langle \{\}, \{\}\rangle$, **B** = $\langle \{\text{истина}\}, \{\text{истина}\}\rangle$.

Р. Мускенс в [10] отмечает, что **T**, **F**, **N** и **B** часто определяются как {истина}, {ложь}, {}, {истина, ложь}, соответственно, и являются истинностными комбинациями. Для истинностной комбинации X возможно, что *истина* $\in X$ или *ложь* $\in X$ и т.п. Далее он отмечает, что объединение и пересечение таких множеств не соответствует дизъюнкции и конъюнкции. Поэтому он переходит к рассмотрению таких логических связок \otimes и \oplus , которым соответствуют объединение и пересечение таких множеств.

Приведем таблицы для конъюнкции \wedge и интеръюнкции \otimes (*interjunction*):

\wedge	T	F	N	B	\otimes	T	F	N	B
T	T	F	N	B	T	T	N	N	B
F	F	F	F	F	F	N	F	N	F
N	N	F	N	F	N	N	N	N	N
B	B	F	F	B	B	T	F	N	B

Рассматривая эти таблицы способом аналогичным тому, что использовался

выше для классического случая, и, сопоставляя их с таблицами для операций алгебры множеств, можно подтвердить выводы Р. Мускенса.

Однако можно еще раз поставить вопрос, возможно ли найти условия, при которых все же будет иметь место соотношение $M(A \wedge B) = (M(A) \cap M(B))$? Ответ положительный. Для этого в бисентенциальной семантике следует взять другую пару предложений вместо пары $A, \sim A$. Эта пара должна соответствовать предложениям, составляющим первый член тетралеммы истины, то есть, записывая кратко: A истинно, A не ложно.

Тогда получаем следующие четыре значения: $\langle \{\text{истина}\}, \{\text{истина}\} \rangle = \mathbf{T}^*$, $\langle \{\}, \{\} \rangle = \mathbf{F}^*$, $\langle \{\}, \{\text{истина}\} \rangle = \mathbf{N}^*$, $\langle \{\text{истина}\}, \{\} \rangle = \mathbf{B}^*$.

В этом случае получаем $M(A \wedge B) = (M(A) \cap M(B))$, а также соответствующие соотношения для дизъюнкции и отрицания. Следовательно, нет необходимости вводить новые связки \otimes и \oplus чтобы обеспечить наличие экстенциональных равенств подобных вышеприведенному.

Таким образом, показано, что семантики с единственным денотатом «истина» могут быть согласованы с двух-, трех- и четырехвалентными интерпретациями логик, а также рассмотрены соотношения логических связок и операций алгебры множеств, связывающие синтаксические, семантические и онтологические аспекты сентенциальной логики и требующие определенных модификаций семантики Фреге и интерпретации Данна.

В заключение можно констатировать, что проведенное сопоставление смыслов понятий истинности и ложности в различных языках логической семантики в контекстах концепций Дж. Буля, Г. Фреге, Б. Рассела, Д. Гильберта, Р. Карнапа, а также неклассической логики Белнапа-Данна показало, что согласование этих смыслов возможно на пути взаимных модификаций этих концепций.

Литература

1. *Аристотель*. Метафизика // Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1976.
2. *Мендельсон Э.* Введение в математическую логику. М., 1971.

3. Гильберт Д., Бернайс П. Основания математики. М., 1979.
4. Павлов С.А. Термины «истинность» и «ложность» в языке // IV Российский философский конгресс: Философия и будущее цивилизации. Том I. М., 2005.
5. Павлов С.А. Модификации семантики Фреге и семантики Данна для сентенциальных логик // Логические исследования. Вып. 13. М., 2006.
6. Фреге Г. О смысле и значении // Г. Фреге. Логика и логическая семантика. М., 2000.
7. Фреге Г. Функция и понятие // Г. Фреге. Логика и логическая семантика. М., 2000.
8. Черч А. Введение в математическую логику. М., 1960.
9. Johnsonbaugh R. Discrete Mathematics. Prentice Hall, 2005.
10. Muskens R.A. Meaning and partiality. Amsterdam, 1989.

Учение Хайдеггера об определении как формальном указании

А.Б. Паткуль (Санкт-Петербург)

Аннотация. В статье рассматриваются особенности хайдеггеровского понимания феноменологического определения как формального указания. Здесь отмечается, что формальное указание у Хайдеггера – это не только характерный способ введения понятий в научную онтологию, но и способ функционирования этих понятий в ней. Автор статьи констатирует, что формальное указание есть такой способ оперативного использования понятия, при котором феноменологически лишь дается указание на структуру описываемого им феномена. Тогда как содержание этого понятия может быть раскрыто только в ходе осуществления конкретных феноменологических дескрипций этого феномена. Такие дескрипции играют у Хайдеггера методологическую роль расформализации. Расформализации бывают двух типов: 1) вульгарные (когда феномен берется как являющее себя сущее), 2) феноменологические (когда феномен берется как скрывающее себя и все же имеющее тенденцию к открытию себя бытие). Автор статьи характеризует формальное указание как отложенное определение и ставит вопрос о достаточности такого типа дефиниций для характеристики построенной на них онтологии как научной, а также вопрос о присутствии в определениях такого типа произвольности.

Для некоторых образцов немецкой философии характерно критическое отношение к традиционной логике. В частности, речь здесь идет об ограниченности или даже полной невозможности применения таковой по отношению к той сфере, которая выступает собственным предметом философского исследования. Один из ключевых направлений развиваемой в этой связи критики касается логического учения о дефиниции. В самом общем виде речь при этом идет о том, что заимствуемый из прежней логики способ определять понятия через подведение под ближайший род и указание видового отличия в области философской науки не дает желаемого эффекта. В самом деле, уже Кант специально подчеркивает, что «в философии нельзя, подражая математике, начинать с дефиниций, разве только в виде попытки» [3, с. 611]. Разумеется, Кант не отрицает возможность дефиниций в философии полностью, но существенно ограничивает их применение здесь, характеризуя их, скорее, как *terminus ad quem*, нежели *terminus a quo* философского исследования: «в философии дефиниция со всей ее определенностью и ясностью должна скорее завершать труд, чем начинать его» [3, с. 612]. Дело осложняется еще и тем, что «математические дефиниции никогда не могут быть ошибочными» [3, с. 612], тогда как «философия кишит ошибочными дефинициями» [3, с. 612, прим.].

Радикальнее критика применения дефиниций в философии в рамках послекантовского немецкого идеализма развернута в системе Гегеля. Для него философия – это наука абсолютного и бесконечного (и в объективном, и в субъективном смыслах родительного падежа) а стало быть, **бесконечная** наука, в отличие от позитивных наук, являющихся конечными. Гегелевская критика дефиниций в философии базируется на том, что посредством родо-видового определения может быть схвачен только конечный предмет. Именно по такому пути идут конечные науки, основывающиеся на универсальной применимости принципа исключенного третьего; такие науки пользуются рассудочно-метафизическим методом, который фиксирует односторонние конечные определения в предмете, в противоположность спекулятивно-диалектическому ме-

тому философии. Стало быть, дефиниции, фиксирующие только односторонние определения предмета, не могут быть применены в философии, ориентированной на раскрытие смысловой тотальности бесконечного. Итог философского познания не может быть представлен в форме простых дефиниций или даже некоторой их связи. По мысли Гегеля, только вся система в целом, представляющая собой замкнутый круг или, как он говорит, **круг кругов**, в котором каждое положение может быть определено, только исходя из всех прочих положений системы, способно полностью удовлетворять требованиям научно-философского определения. Поэтому те, кто смотрят на философскую науку через призму конечных наук, «впадают в иллюзию, будто в цели и в конечных результатах выражается сама суть дела, и даже в совершенной ее сущности, рядом с чем выполнение, собственно говоря, несущественно» [2, с. 8]. Применительно к рассматриваемой проблематике это можно было бы интерпретировать и так, что в таком случае от философии требуют готовых дефиниций, с которых она должна начинаться, отвлекаясь от того, откуда эти дефиниции получены. По мнению же создателя системы абсолютного идеализма, «суть дела исчерпывается не своей **целью**, а своим **осуществлением**, и не **результат** есть **действительное** целое, а результат вместе со своим становлением» [2, с. 9].

Наиболее рельефно позитивные результаты такой критики у Гегеля проявляются в его претензии реформирования логики – такого, чтобы логика как замкнутая в самой себе система положений раскрывала содержание бесконечного предмета философской науки, порождая само это содержание. Иным словами, логика Гегеля должна представлять собой спекулятивное тождество (тождество тождества и нетождества) логики и онтологии [8] или, по мнению Хайдеггера, онто-теологию [5]. Часто говорится о том, что логика Гегеля – это содержательная логика, но не часто при этом вспоминается, что содержательность логики, по мысли философа, достигается за счет особой методической **координации** самих логических **форм**. Так, Гегель утверждает:

Причина бессодержательности логических форм скорее только в способе

их рассмотрения и трактовки. Так как они в качестве застывших определений лишены связи друг с другом и не удерживаются в органическом единстве, то они мертвые формы и в них не обитает дух, составляющий их живое конкретное единство. Но тем самым им недостает подлинного содержания (*Inhalt*) – материи, которая была бы в самой себе содержанием (*Gehalt*). Содержание, которого мы не находим в логических формах, есть не что иное, как некоторая прочная основа и сращение (*Konkretion*) этих абстрактных определений, и обычно ищут для них такую субстанциальную сущность вне логики. Но сам логический разум и есть то субстанциальное или реальное, которое удерживает в себе все абстрактные определения, и он есть их подлинное, абсолютно конкретное единство.

[1, с. 101]

Здесь неуместно подробнее разбирать гегелевскую идею логики и значение этой науки для построения системы философского знания. Необходимо только указать, что, благодаря тому, как именно логическая наука мыслится философом, та методологическая роль, которая в традиционной логике отводилась дефиниции, в логике Гегеля стала исполняться **конкретизацией**. Со значительными упрощениями и сугубо для рабочих целей настоящей статьи конкретизацию у Гегеля можно описать как такое основанное на изначально присущей конкретизируемым понятиям негативности, обеспечивающей возможность выделения потенциально заключающихся в них определений, логическое действие, которое позволяет переходить от этих понятий как менее содержательных к понятиям с большим содержанием так, что элементами этого содержания будут выступать сами подлежащие конкретизации понятия. Последние выступают такими элементами, как называет это Гегель, в снятом виде; конкретизация же как таковая производится как логический переход от абстрактных понятий к конкретным; при этом за счет данного перехода абстрактные понятия обнаруживают свое содержание, а конкретные понятия вбирают в качестве своего содержания абстрактные понятия. Схемой конкретизации в науке логики выступает переход следующих моментов метода науки от одного к другому: 1) абст-

рактная всеобщность, 2) различие, 3) конкретная всеобщность. Тем самым у Гегеля методологически оправдывается логическая модель круга конкретизирующего определения, в котором «движение вперед есть возвращение назад в основание, к первоначальному и истинному, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало» [1, с. 127]. Гарантией применимости такой круговой модели является то, что, по существу, и абстрактные, и конкретные понятия суть одно и то же абсолютное понятие, а именно, абсолютная идея, помысленная различным образом. В этом круге определяемое понятие отсылает ко всей совокупности других понятий и положений системы, и без отсылки к ним не может быть адекватно определено. Всякое абстрактное понятие отсылает к последующим конкретным понятиям; всякое конкретное понятие предполагает предшествующие абстрактные понятия. При этом содержание любого понятия зависит от того определенного места в системе понятий, которое оно занимает.

Во многом именно к этой тенденции немецкой философии может быть отнесено и хайдеггеровское учение об определении как формальном указании (*formale Anzeige*). Конечно же, если разбираться по существу, основания этой концепции у Хайдеггера не могут совпадать с основаниями гегелевского учения о конкретизации. Хайдеггер в своем построении онтологии как **науки о бытии** исходит из принципиально **конечного** понимания бытия человеческим сущим – и в акцентуации этой конечности Хайдеггер остается всегда ближе к Канту, чем к Гегелю; тогда как Гегель – исходит из бесконечного бытия абсолютной идеи. Мотивы критики традиционного учения о дефиниции, таким образом, у каждого из этих мыслителей различные. И все же, если сосредоточиться на формально-структурной стороне дела, то можно обнаружить, что Хайдеггер в своем учении о дефиниции, альтернативном традиционному, предлагает нечто в отдельных моментах сходное с гегелевским учением о конкретизации.

Уже в лекциях зимнего семестра 1921/22 гг. «Феноменологическая интерпретация Аристотеля. Введение в феноменологическое исследование» Хайдег-

гер говорит: «Если требуется определить феноменологию общераспространенным способом, то следует сказать: в философии нет дефиниций в обычном смысле и вообще нет дефиниций такого рода» [9, s. 18]. Дело в том, что предмет философии, как он взят в онтологии Хайдеггера, а именно, бытие в его отличии от сущего, не позволяет определить себя непосредственно. (Аналогично тому, как абсолютная идея не может быть непосредственно определена в системе Гегеля). Для этого Хайдеггер и вводит методологическое понятие формального указания, которое он применяет к феноменологическим понятиям. Такое определение позволяет лишь оперативно фиксировать определяемое понятие с тем, чтобы позднее можно было бы дать развернутую характеристику его содержания. Такое определение

оставляет сам предмет (*definiendum*) неопределенным, так, что оно только указывает направление, в котором предмет должен быть приведен к полному определению. Эта дефиниция дает в таком случае не нечто наподобие рода и видообразующей дифференции предмета, а, пожалуй, только формальный характер подлежащего определению предмета, который достигает своего полного определения только в продолжении разыскивающего исследования.

[10, s. 90]

Но содержание это не присутствует как таковое в формальном указании и не раскрывается посредством его: формальное указание только отсылает, собственно говоря, указывает те направления, в которых в последующем это содержание может быть раскрыто.

Под этими направлениями подразумеваются те или иные, но всякий раз определенные, феномены, подлежащие конкретной феноменологической дескрипции или, если учесть герменевтический характер хайдеггеровской феноменологии, – интерпретации. Х. Ускатеску Баррон отмечает: «Определенности того, что подлежит определению в сформированной таким образом дефиниции, нуждаются в основательном прояснении и оправдании, которое может быть осуществлено только в ходе анализа» [10].

Таким образом, определение предмета в феноменологической онтологии Хайдеггера превращается в процесс его последовательной экспозиции через указание возможных направлений его истолкования, исполненного в опыте конкретных феноменов. Упомянутый автор отмечает в связи с этим одно важное обстоятельство, а именно, что формально-указующее определение вообще не является суждением или высказыванием в строго логическом смысле, оно всего лишь отсылает к истолкованию, которое прояснит общий горизонт понимания определяемого понятия.

Это означает, что такая дефиниция не есть какое-либо суждение и высказывание. У нее может быть только формально-указывающий характер, характер истолкования, который, в конечном счете, должен вести к полному определению.

[10, s. 90–91]

Такое определение само по себе в качестве формального является пустым «в том смысле, что <...> предмет еще не достиг своего полного определения» [10, s. 91], но все же посредством него «открывается новое измерение подлежащего постижению» [10, s. 91]. Разумеется, подобный феноменологический формализм, «не имеет ничего общего с формой или идеей» [10, s. 91], он формален привативным образом лишь постольку, поскольку содержит в себе указание на оперативное начало определения, в котором еще отсутствует его непосредственное завершение.

Таким образом, как и конкретизация в случае Гегеля, формальное указание феноменологических понятий оказывается неким обещанием определения, откладыванием точной характеристики предмета на дальнейший ход «применения» метода. А у Хайдеггера, скажем так, это откладывание оказывается еще и перекладыванием при первичной оперативной фиксации понятия задачи такого определения на конкретную истолковывающую дескрипцию.

У самого философа дальнейшая характеристика предмета, преднамеченная формальным указанием, на основе конкретного феноменологического опыта

получает статус **расформализации**. (Так, например, в «Бытии и времени» употребляет в этой связи глагол *entformalisieren*). Именно расформализацию у Хайдеггера можно было бы поставить в соответствие гегелевской конкретизации как логико-методологическому исполнению перехода от абстрактного и в себе еще не определенного понятия к понятию конкретному.

Комментируя труды Хайдеггера, Ф.-В. фон Херрманн так и трактует понятие расформализации у этого философа как конкретизацию:

Расформализация — проблема отношения метода к своему предмету при условии сохранения различия между методом и тематическим предметом. Расформализация, будучи конкретизацией, представляет собой проблему содержательного определения тематического предмета, который должен быть научно выявлен и схвачен способом встречи, характеризующимся себя-в-себе-самом-показыванием.

[7, с. 40]

Правда, по приведенной же цитате видно, что расформализация у Хайдеггера не может быть понята в смысле гегелевской конкретизации, так как у Гегеля, по сути, в силу бесконечного характера науки и ее предмета не выполняется условия «сохранения различия между методом и тематическим предметом». Тогда как для Хайдеггера выдерживание такого различия является принципиальным. У Гегеля и абстрактное, и конкретное всегда остаются в пределах логического, Хайдеггер же пытается перейти от методологического формального указания к собственно феноменам. Очевидно, что Херрманн использует здесь слово конкретизация в более общем, недифференцированном смысле.

Задача расформализации, таким образом, состоит в показании на всякий раз отдельном примере того, что в данном случае подлежит интерпретирующей дескрипции, соответствия метода своему. Иными словами, для феноменологии в понимании Хайдеггера расформализация – это такое осуществление практики дескрипции, которое самой своей осуществленностью в каждом отдельном случае свидетельствует о сообразности феноменологического метода конечным

образом понимаемому бытию как предмету онтологической науки.

Следуя Херрманну, нужно указать на то, что расформализация понятия, которому было дано формально-указующее определение, может осуществляться двояким образом. Во-первых, всякое формальное понятие может быть расформализовано в ориентации на сущее, как то, что является само-в-себе-самопоказывающим. Такая расформализация расформализовывает формальное понятие в расхожее, вульгарное понятие. Таковы, в частности, согласно Хайдеггеру, базовые понятия наук о сущем. Но, во-вторых, расформализация может быть проведена в ориентации на бытие, которое, будучи само-в-себе-самопоказывающим, все же скрывает себя за сущим. Полученное с помощью такой расформализации определение может быть охарактеризовано как феноменологическое. Строго говоря, вся онтологическая наука и мыслится Хайдеггером как совокупность методически связанных друг с другом оперативно задаваемых с помощью формального указания онтологических понятий, которым затем подвергаются расформализациям в собственно феноменологические понятия. В таких расформализациях онтологическая наука движется от ближайших онтических определений сущего к все более и более глубоким онтологическим определениям – вплоть до темпоральности как предельного онтологического феномена¹.

Классическим примером использования Хайдеггером формального указания с прицелом на последующую расформализацию его является характеристика понятия феноменологии, данная философом, в частности, в § 7 «Бытия и времени». Как известно, автор этого трактата изначально разъясняет, что такое феноменология как метод научной онтологии через этимологический анализ

¹ В чем-то это также похоже на логическое «движение» науки логики у Гегеля от чистого бытия как наиболее абстрактного понятия к абсолютной идее как понятию наиболее конкретному, хотя у Хайдеггера такое движение зачастую выстраивается не строго «последовательно», но также и «параллельно» – в силу равноисходности некоторых рассматриваемых в научной онтологии феноменов.

(*quid juris* которого, впрочем, вряд ли можно считать достаточным) составляющих данный термин слов. Напомним, что феномен при его формально-указующем определении характеризуется здесь как «само-по-себе-себя-кажущее, очевидное» [4, с. 28]. Понятие же логоса задается философом следующим образом: «как речь значит скорее то же что <...> делать очевидным то, о чем “речь” в речи» [4, с. 32]. Соответственно, формально-указующее определение феноменологии принимает в «Бытии и времени» следующий вид: «Феноменология значит тогда: <...> дать увидеть то, что себя кажет, из него самого так, как оно себя от самого себя кажет» [4, с. 34]. На такой формальной трактовке феноменологии было построено немало интерпретаций феноменологического метода у Хайдеггера, хотя далеко не все они учитывают именно формально-указующий характер такого определения, хотя и сам автор «Бытия и времени» подчеркивает, что дает пока лишь предварительное понятие (*Vorbegriff*) феноменологии [4, с. 34]. Не сразу бросается в глаза, что предварительное понятие феноменологии может быть расформализовано как в расхожее понятие таковой, и тогда под рубрику феноменологии попадут также и исследования любой позитивной науки. Соответственно, для полной характеристики феноменологии как метода научной онтологии, т.е. философии, требуется еще и расформализация предварительного понятия феноменологии в ее собственно феноменологическое понятие. Конечно, можно сказать, что весь текст трактата, так или иначе, содержит подступы к феноменологической расформализации понятия феноменологии, в особенности тут можно обратить внимание читателя на § 63 его [4, с. 310–316]. Впрочем, возникает вопрос, можно ли признать такие подступы достаточными для полной феноменологической расформализации. Не ведет ли теория формального указания в случае с определением феноменологии к тому, чтобы давать ей определение только в смысле интерпретирующей дескрипции каждый раз осуществляемого практикования феноменологического исследования? Как возникает вопрос и о том, случайно ли Хайдеггер не выполняет данное в начале лекций «Основные проблемы феноменологии»

(1927) обещание «очертить идею феноменологии как научного метода философии» [5, с. 29], потому что, сосредоточившись на феноменологической деструкции отдельных примеров толкования бытия из истории философии, он так и не успел до конца семестра перейти к обещанному очерку, или же сам характер определения как формального указания не позволил ему перейти к адекватному раскрытию идеи феноменологии, обрекая его на расформализацию в смысле критической работы с конкретными онтологическими тезисами из истории философии.

Это, впрочем, отдельные примеры. Но можно было бы поставить вопрос и принципиально. Насколько определение как формальное указание вообще удовлетворяет научному характеру онтологии? Не обрекает ли онтологическую науку предполагаемая им расформализация лишь на нескончаемую интерпретацию встречаемых феноменов (с тенденцией к скатыванию с деструкцию предшествующих онтологических учений)? Сообразно ли философской науке быть чредой таких *ad hoc* расформализующих интерпретаций, пусть и проводимых в горизонте, заданном с помощью общего формального указания. По крайней мере, с позиций гегелевского идеализма, такая незавершенность была бы, конечно, дурной бесконечностью, – не истинной, имеющий вид конкретизирующего круга кругов (*Kreis von Kreisen*), но дурной, брошенной в необходимость постоянно снова и снова интерпретировать то, что уже было понято из предшествующих интерпретаций (*Zirkel*).

Можно, далее, спросить, что будет обеспечивать сообразность расформализации формально указанного понятия в феноменологическое, исходя из осуществляемых *ad hoc* отдельных интерпретирующих дескрипций. Не окажутся ли все проведенные расформализации произвольными и объединенными лишь формальными рамками первичного указания? Конечно, Хайдеггер мог бы отвести от себя эти вопросы, заявляя: «Научный метод никогда не есть техника. Как только он становится таковым, так сразу же отпадает от своей собственной сути» [5, с. 26]. Стало быть, не в задачи философской методологии входит ис-

катель критерии достаточной обоснованности расформализации формально указанного понятия в феноменологическое. Да и обоснованность такая, вероятно, была бы методологически излишней. Или, например, Ускатеску Баррон проводит следующую апологетику учения Хайдеггера об определении как формальном указании:

Так как формальное указание содержит связь и указывает в направлении, в котором предмет должен приводиться к понятию, т.е. достигать конкретности, дефиниция как таковая, разумеется, является ни пустой, ни анархичной.

[5, с. 91]

Но сможет ли такая философская наука претендовать на всеобщность и необходимость своих положений, т.е., в конечном счете, на то, чтобы быть наукой? Или же по отношению к философии как онтологии придется подыскивать некоторое новое понятие науки?

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т.1. М., 1970.
2. Гегель Г.Ф.В. Феноменология духа. М., 2000.
3. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6-ти тт. Т. 3. М., 1964.
4. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
5. Хайдеггер М. Онто-теологическое строение метафизики // Хайдеггер М. Тождество и различие. М., 1997.
6. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001.
7. Херрманн Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля // Херрманн Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск, 2000.
8. Brauch, R. Hegels „Wissenschaft der Logik“: Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Ontologie. Tübingen, 1986.
9. Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung. 2. Aufl. Vittorio Klostermann Verlag: Frankfurt am Main, 1994.
10. Usactescu Barrón, J. Die Grundartikulation des Seins: eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.

**Действительно ли мистицизм враждебен логике?
(против одной гипотезы
об особенностях традиционной индийской культуры)**

Т.А. Шиян (Москва)

Аннотация. В статье критикуется историко-философский и историко-культурный тезис о том, что в Индии институционализация логики не произошла по причине излишнего распространения в древнеиндийских религиозно-философских системах учения о «сверхспособностях». В качестве первого контраргумента автор указывает, что некоторые представления, используемые в современной формальной логике, использовались еще в древнеиндийских религиозно-философских практиках как раз как одно из средств развития «сверхспособностей». По мнению автора, критикуемый тезис опирается на противопоставление особым образом понимаемых «рационализма» и «мистицизма». В качестве аргумента против постулирования несовместимости «рационализма» и «мистицизма» автор рассматривает роль логики и логически конструируемой «математики» в сотериологии Платона и его последователей.

1. Введение

Поводом к написанию данного текста стал доклад Н.А. Канаевой «Специфика логико-эпистемологической теории (праманавады) в традиционной индийской философии», сделанный в НИУ – ВШЭ 17 сентября 2014 г. на заседании Логико-философского клуба. Отмечая, что логика как «самостоятельная дисциплина со своим предметом и именем» в Индии не сложилась, Канаева выдвинула предположение, что виной тому учения о «сверхспособностях», получившие распространение и популярность в индийских религиозно-философских практиках. Обозначу это утверждение как «тезис Канаевой».

В качестве контраргумента к тезису Канаевой можно указать, что некоторые принятые в современной логике конструкции и процедуры не только упоминаются и вводятся в индийской философии в связи с обсуждением «сверх-

способностей», но и считаются важным этапом в процессе их формирования. Один из примеров такого инкорпорирования логики в «мистическую» практику развития «сверхспособностей» (или даже формирования отдельных логических представлений в рамках такой «мистической» практики) будет разобран далее, в разделе «Аргумент от йога-даршаны».

На мой взгляд, тезис Канаевой базируется на достаточно распространенном предрассудке об антагонизме «рационализма» и «мистицизма». Косвенно мое предположение подтверждается следующей цитатой из предисловия Канаевой к сборнику [6]:

Это долгое время мешало западным исследователям вообще признавать наличие формально-логических концепций у индийских мыслителей, поскольку доминирующими чертами их теорий считались оккультизм, догматизм, спиритуализм и мистицизм, а единственной целью философствования – поиск духовного освобождения <...> С точки зрения западной философии, характер которой определило движение от мифа к логосу, наметившееся уже в период ее становления, сама возможность теоретической разработки рациональных методов у индийцев выглядела достаточно парадоксально.

[6, с. 5–6]

Схожим образом высказывается и Э.Л. Заболотных в работе «Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных приемников» (2002 г.), опубликованной в этом же сборнике:

К тому же спекулятивная, а часто еще и мистическая ориентация большинства индийских философских систем отнюдь не способствует пониманию их духовного наследия представителями европейской науки, которая зародилась именно в результате освобождения сознания от мифологического компонента.

[6, с. 210]

Приведенные цитаты из текстов Канаевой и Заболотных указывают на некоторые другие распространенные заблуждения. Во-первых, это трактовка античной и европейской философии как преимущественно «рационалистических». Во-вторых, – смешение мифологии, догматизма, мистицизма, «спекуля-

ции» и т.д. при их общем противопоставлении «рациональности» и логике. И если противопоставление ассоциативно-мифологического и рационально-логического способов «мышления» в некоторых пределах оправдано (хотя и здесь возможна его проблематизация), то продуктивная для развития логики роль как умозрительно-мистической культуры, так и умозрительно-догматической, продемонстрирована всей историей античной и западно-европейской философии. Более того, именно логика, сформировавшаяся в недрах платоновской школы в ходе мистических поисков и рационально простроенная Аристотелем в ходе внутришкольной рефлексии, развитая в целях разрешения канонических и догматических трудностей в западно-христианской схоластике и жестко критикованная в сциентистской культуре Нового времени, и является для нас сегодня логикой *par excellence*.

В основе принятия такого противопоставления «рациональности» и «мистицизма», на мой взгляд, лежит неявное отождествление «мистики» с «иррациональностью» или одним из ее видов. При этом, «рациональность» обычно явно или неявно понимается как определенная согласованность с некоторыми позитивистскими, сциентистскими, материалистическими и атеистическими стереотипами XIX–XX столетий. Так сконструированная оппозиция впоследствии переносится на сами термины, в каких бы значениях они не употреблялись. Но слово «рационализм» имеет и другие значения, в которых такое противопоставление «мистицизму» не корректно.

Так, для Платона и многих других античных и европейских философов человеческая душа – разумна. Это ее «сущностное» свойство. Это позволяет Аристотелю и многим последующим философам в значительной степени изменить используемую лексику и вместо «души» говорить об «уме», «разуме» и т.д. Основанная на таком понимании антропология, безусловно, тоже может быть названа «рационализмом». При этом, тело, органы чувств, эмоции и т.д. понимаются как то, что искажает и затемняет присущий человеческой природе разум. И в этом случае не только различные практики «освобождения» от телесности,

но и логика, математика, анализ языка, различные другие рефлексивные практики являются естественной частью духовных («мистических», «спиритуальных») упражнений, поскольку способствуют «возвращению» человеку, душе, разуму их затуманенной, заснувшей, искаженной разумности. На роль платоновского мистицизма в развитии логики я уже обращал внимание в [12] и более подробно в [13]. Далее, в разделе «Аргумент от платонизма» будет более внимательно рассмотрен вопрос о роли и развитии логики в платонической традиции, что составит основу второго аргумента, направленного как против самого «тезиса Канаевой», так и против предполагаемых предпосылок этого тезиса.

2. Аргумент от йога-даршаны

Одним из базовых представлений современной логики в области семиотики является различие трех аспектов знаковой структуры: обозначающего (знак, знаковая форма), предметного значения (обозначаемое, денотат, иногда – значением) и смыслового значения (в разных учениях и применительно к разным типам знаков, называемого смыслом, десигнатом, означаемым, значением, интенционалом, понятием, суждением и т.д.). Такое представление знаковой семантики принято называть семантическим треугольником (см. схему 1) и связывать с именем немецкого логика и математика Готлоба Фреге.

Но, как известно, в европейской логике эти же три аспекта языковых структур различали за-

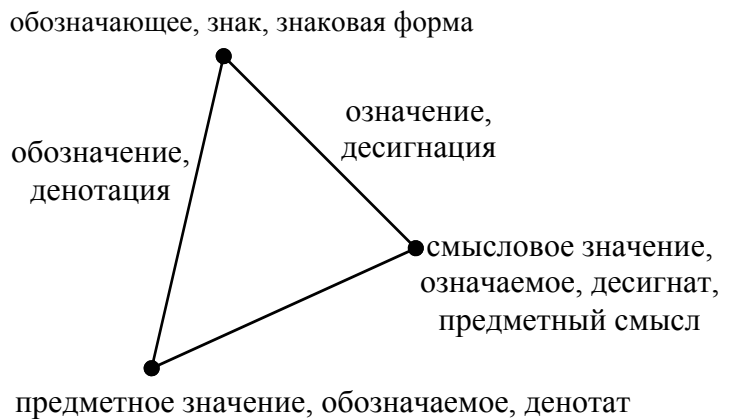


Схема 1. Семантический треугольник.

долго до Фреге. Менее известно, что такого же взгляда на семантику слов придерживались и некоторые древние и средневековые индийские философы. В частности, это различие находим в «Йога-сутрах» Патанджали – базовом тексте канонической индуистской даршаны (философской школы) йога, датируе-

мом в промежутке II в. до н.э. – III в. н.э. 17-ая сутра Третьей главы, как раз посвященной развитию «сверхспособностей», гласит:

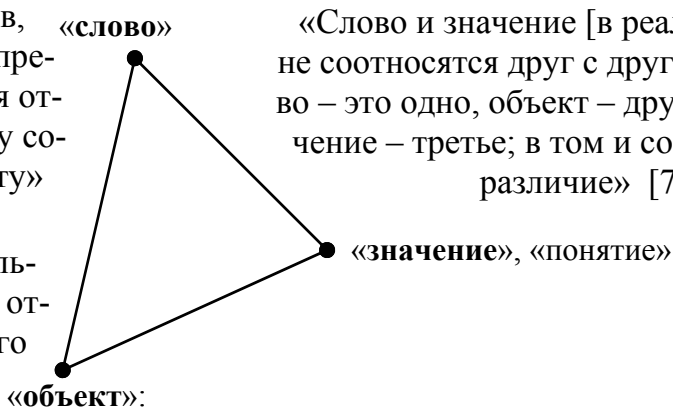
Из-за ложного отождествления слова, объекта и значения [происходит] их смешение. Благодаря саньяме относительно их различия [возникает] знание звуков, [издаваемых] всеми живыми существами¹.

[7, с. 158]

Более пространно это различие описывается в классическом комментарии на «Йога-сутры», принадлежащем Вьясе и датируемом IV в. н.э. Ниже приводится схематизация семантических представлений Вьясы, снабженная соответствующими цитатами из его комментария.

«[Некоторое] множество звуков, следующих друг за другом в определенном порядке, оказывается отнесенным благодаря условному соглашению к [такому-то] объекту» [7, с. 158].

«Такая целостная последовательность артикулируемых звуков, отнесенная в результате условного соглашения к данным объектам и передающая [содержание] единичного ментального акта, есть слово, [то есть] обозначающее как знак обозначаемого [объекта]» [7, с. 158–159].



«Слово и значение [в реальности] не соотносятся друг с другом. Слово – это одно, объект – другое, значение – третье; в том и состоит их различие» [7, с. 160].

«Что же касается [реального] белого объекта, то он выступает [внешней] опорой и слова, и понятия. Находясь в процессе изменения собственных состояний, [реальный объект] не сопровождается ни словом, ни сознанием» [7, с. 160].

Схема 2. Семантический треугольник Вьясы

«Условное соглашение сводится по своей форме к взаимоналожению, вследствие которого слова, объекты и понятия смешиваются между собой: “корова” – слово, “корова” – объект и “корова” – понятие. Кто знает, что эти [три аспекта] совершенно различны, тот поистине наделен всеведением» [7, с. 159].

Как видим, одно из базовых логических представлений не просто упоминается в связи с развитием «сверхспособностей», но на нем основывается опреде-

¹ Отмечу, что переводчики тот аспект, который я обозначаю выражением «смысловое значение», передают то словом «значение», то словом «понятие».

ленное «духовное упражнение» (выражаясь языком Пьера Адо), практика которого (практика различения трех упомянутых аспектов речевой структуры) как раз и предлагается как инструмент достижения одной или некоторых «сверхспособностей»¹. Представленный аргумент указывает на отсутствие несовместимости между логикой и практикой приобретения «сверхспособностей» и, шире, на ложность обычно предполагаемой оппозиции логики (рациональности) и мистики (в данном случае, учения о сверхспособностях), откуда и делается следствие об их принципиальной несовместимости. Более того, мы видим, что для развития некоторых «сверхспособностей» авторы «пособий» (каковым являются «Йога-сутры») как раз *требуют* использования определенных логических практик (практики различения трех упомянутых аспектов знака).

3. Аргумент от платонизма

Как и в индуизме, целью платонистической практики является освобождение от «колеса» перерождений. Это освобождение достигается вследствие возврата «разумной души» к непосредственному созерцанию идей, к состоянию, в котором душа сама по себе (не обремененная телом и не отягощенная различной телесной «грязью»), непосредственно (без посредничества органов чувств и

¹ В формулировке сутры, как помним, речь идет о «знании звуков, [издаваемых] всеми живыми существами» [7, с. 158], что повторяется и в комментарии Вясы [7, с. 160]. С другой стороны, в комментарии упоминается и другая «сверхспособность» – «всеведение»: «Кто знает, что эти [три аспекта] совершенно различны, тот поистине наделен всеведением» [7, с. 159]. Заметим, что в древних культурах носителям различных специфичных знаний и навыков вообще свойственна высокая оценка этих знаний и навыков, что выражалось в различных формах их сакрализации, а также распространенности метафоры всеведения и всемогущества. Такие обороты можно найти во вполне «рационалистических» (с точки зрения как позитивизма, так и сциентизма) текстах. Так, например, один из двух наиболее крупных и древних из сохранившихся «математических» текстов Древнего Египта – папирус Ринда – начинается обещанием «совершенного и основательного исследования всех вещей, понимания их сущности, познания их тайн» (цит. по: [5, с. 20]).

накладываемых ими ограничений и искажений) воспринимает идеи сами по себе¹. Такое состояние разумной души называется платониками «νόησις». По поводу возможности его достижения при жизни, т.е. без отделения души от тела в платонизме велись споры. Но для того, чтобы после смерти перейти в это состояние, к нему нужно готовиться еще при жизни, устремляясь мысленно к идеям самим по себе, ослабляя связи души с телом и очищая душу от «телесной» грязи, откуда и возникает образ философии как умирания (Федон).

Методом, которым философ при жизни приближается к созерцанию идей, является диалектика – искусство при помощи рассуждений доискиваться до доказательств «сущности каждой вещи» (Государство 534b, здесь и далее цит. по: [9]). «Доказательства – пишет Платон – это и есть преимущественно орудие философа» (Государство 582d). О диалектическом методе Платон говорит, что

он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами [«математическими» дисциплинами – *Т.Ш.*], которые мы разобрали.

(Государство 533d)

Таким образом, именно диалектика (возможно, в совокупности с некоторыми другими «упражнениями») выступает в качестве аскезы (ασκησις – упражнение), некоторой «йоги», путем, ведущим к «освобождению».

В понимании диалектики Платоном и последующим платонизмом имеется некоторая двойственность, связанная с различием двух состояний души. Упомянутому состоянию νόησις предшествует другое, низшее состояние, называемое δίανοια. Душа в этом состоянии имеет дело с чувственно данным и наивысшим уровнем души в этом состоянии является обращение к математическим объектам, представляющим собой, согласно платонической традиции,

¹ Например, «достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самую по себе душою» (Федон, 66d-e, цит. по: [10, с. 18]).

низший уровень умопостигаемого, выразимого еще посредством чувственных образов. В связи с этим именно математические дисциплины являются первым этапом платонистической «йоги», духовными упражнениями (ασκησις): «занятие теми науками <...> ведет прекраснейшее начало нашей души ввысь, к созерцанию самого совершенного в существующем» (Государство 532c). Более явно об этом писал платоник-неопифагорец Никомах Герасский (II в.) во «Введении в арифметику»:

На лестницы и мосты похожи те науки, которые дают возможность нашей мысли (διάνοια) перейти от чувственных реальностей, предметов, о которых высказывается мнение, к реальностям умопостигаемым, предметам знания и от реальностей, знакомых и близких нам с детства, материальных и телесных, к тем, которые непривычны и иного происхождения, нежели ощущения, но которые благодаря их нематериальности и вечности более родственны нашим душам и в особенности умопостигаемой части, что в них находится.

(Цит. по: [1, с. 75])

Но характерной чертой античных «математических» дисциплин было как раз использование логики, рассуждений и доказательств как основного инструмента построения своего предмета. На эту особенность древнегреческой «математики» указывает большинство исследователей, писавших о ее возникновении и развитии. Например, И.Г. Башмакова в «Лекциях по истории математики в Древней Греции» указывала: «Можно сказать, что математика как наука стала существовать только после систематического введения в нее доказательств» [3, с. 232]. В первом томе «Истории математики с древнейших времен до начала XIX столетия» (1970) об отличии догреческого искусства счета от греческой «математики» указывается: «Однако математики как науки в нашем теперешнем понимании, т. е. развитой дедуктивной системы предложений, не было» [5, с. 59]. В аналогичном ключе высказывались Ван дер Варден [4, с. 48], А.В. Родин [11, с. 9, 10–12] и др. Особую роль логики в «математических» дисциплинах, видимо, понимал и Платон, называя их «помощниками» и «попутчи-

ками» диалектики (Государство 533d).

Если бы логика выступала как составная часть платонистической аскезы только в составе математических дисциплин, то этого было бы уже достаточно для фальсификации тезиса о несовместимости «мистики» и логики. Но, как видно из приведенных цитат, роль диалектики (и, соответственно, логики) в системе Платона намного важнее. Это связано с тем, что исследованию диалектическим методом доступно не только чувственно воспринимаемое, но то, что доступно только лишь для умопостижения. Таким образом, согласно платоникам, логика в форме платоновской диалектики является не только методом, приводящим разумную душу к *возможности* умопостижения, но методом, посредством которого возможно исследование *уже самого* умопостижаемого. Например, Феон Смирнский в трактате «О том, что полезно знать в математике для чтения Платона» пишет: «через математические науки проходит путь, который ведет к созерцанию сущих, которое состоит в том, чтобы заниматься диалектикой» (цит. по: [1, с. 82], курсив мой – Т.Ш.).

Такое понимание роли и объектов математических дисциплин, с одной стороны, и диалектики – с другой, вызвало в позднем платонизме некоторые коллизии, связанные с трактовкой статуса математических дисциплин. Многие позднейшие платоники отказывали математике в статусе науки. Согласно их взглядам, наука, научное знание (эпистема) возможны только по поводу умопостижаемого. А математические объекты – это лишь нижний уровень умопостижаемого, и являющийся одновременно и чувственно выразимым. А по поводу всего чувственно воспринимаемого возможно только мнение. Следовательно, математические дисциплины не являются науками. В отличие от других философских дисциплин, пользующихся диалектическим методом и при этом исследующих предметы исключительно умопостижаемые. Такого мнения придерживался, например, Алкиной (II в.) [1, с. 88]¹.

¹ В учебнике «Διδασκαλικός» Алкиной пишет роли и статусе «математических» дисциплин:

Таким образом, диалектика (логика) является для платоников не только не-

«Предмет математики – исследование плоскости и объема, вопросы движения и перемещения светил. Сначала рассмотрим основы математики. Математику Платон допускает ради того, что она, по его мнению, **изоощряет мысль (διάνοια), оттачивает душу и позволяет ей достичь точности в исследовании бытия** [Здесь и далее в цитате выделения – мои. – Т.Ш.]. Часть математики, посвященная числам, заставляет подходить к сущему не со стороны его случайных особенностей, но отучает нас от неопределенности и недостоверности чувственно воспринимаемого, **помогает познать сущность** <...> Также и геометрия весьма способствует познанию блага, если, конечно, подходить к ней не ради практических целей, а **для восхождения к вечно сущему, без обращения к возникающему и гнущемуся**. Также крайне полезна и стереометрия <...> Полезна и астрономия, четвертая дисциплина (μάθημα), рассматривающая движение звезд по небу и самого неба, а также создателя ночи и дня, месяцев и лет (= солнца). А после этого мы известным путем перейдем к поискам создателя универсума, **используя эти дисциплины (μαθήματα) в качестве подспорья и азбуки**. Устремляясь слухом к тождественному (т.е. к движению), не забудем о музыке: как к астрономии зрение, так к гармонии относится слух. И как астрономия **обращает взор от зримого к незримому и подводит к умопостигаемому бытию**, так и восприятие гармоничных звуков **позволяет перейти от слышимого к умозрению**. **Без прохождения данного курса наук (μαθήματα) наши попытки рассматривать тождественное будут совершенно бесцельны, бесполезны и бессмысленны**. В самом деле, от зримого и слышимого мы должны непосредственно переходить к тому, что может увидеть только размышляющая душа. Так вот, **изучение этих дисциплин** есть своего рода **введение к рассмотрению сущего**: в своем стремлении постичь сущее геометрия, арифметика и связанные с ними дисциплины грезят о нем, хотя и не способны увидеть его въяве. Итак, они, как было сказано, **совершенно необходимы, но не знают начал и того, что из начал складывается**. Поэтому Платон не называет эти дисциплины науками. А диалектический метод действительно по своей природе восходит от предпосылок геометрии к первым беспредпосылочным началам. Поэтому он называет диалектику наукой, а указанные дисциплины не называет ни мнением, потому что они более ясные, чем ощущения; **ни наукой**, потому что они менее отчетливы, чем первично умопостигаемое; но **мнение он связывает с телами, науку – с первичными сущностями**, а **указанные дисциплины (μαθήματα) – с размышлением (διάνοια)**. <...> Поскольку диалектика сильнее дисциплин и имеет дело с божественным и постоянным, она стоит выше дисциплин, как бы их увенчивая и охраняя» (цит. по: [1, с. 88–90]).

которым упражнением, подготавливающим душу к проявлению ее истинной способности к умопостижению (безусловно, некоторой «сверхспособности» в индийском понимании этого термина), но и формой, пусть и низшей, проявления этой «сверхспособности». Без этого второго аспекта для людей не было бы возможно «научное знание».

Такая ключевая роль рассуждений и доказательств в платоновской школе делает понятным, почему именно в рамках этой школы начинается систематическое исследование приемов рассуждения и доказательства и появляется первое систематическое логическое учение («Первая Аналитика» Аристотеля).

Причем, отметим, что это учение сразу носило именно формально логический характер, т.е. являлось *логическим* в самом строгостическом современном понимании слова «логика». Эта формальность логического учения Аристотеля вполне осознавалось уже в самой античности. Так, Александр Афродизийский (II–III вв.) писал о науке первой «Аналитики»:

Доктрина излагается посредством букв, для того чтобы доказать нам, что заключение получается не благодаря материи, но благодаря фигуре, сплетению посылок и модусу. При силлогистическом образе действия главное значение имеет не материя, но само сочетание: буквы способны доказать, что получившееся заключение имеет общий характер, сохраняет свое значение всегда и относится ко всему постигнутому.

(Цит. по: [8, с. 42])

Аналогично высказывался Иоанн Филопон (V–VI в.):

Ты дашь общее правило, беря буквы вместо терминов <...> Когда мы ищем общее правило, то требуется или обзреть все частные случаи, или же мы получаем уверенность благодаря общему правилу. Теперь это общее правило дается посредством букв: ими можно пользоваться, по произволу подставляя вместо букв любой материальный термин.

(Цит. по: [8, с. 43])

Аналогично читаем у Аммония:

Перипатетики, следуя за Аристотелем, считают ее органом. Они дают голые правила, они не берут предметы в качестве подлежащих, но согласуют правила с буквами.

(Цит. по: [8, с. 48])

Таким образом, возникновение в античности логики (причем именно формальной логики) как особой науки о рассуждениях и доказательствах, происходит в контексте логических практик платоновской диалектики, понимаемой как *метод достижения* способности к умопостижению и как *форма проявления* этой способности.

4. Заключение

В статье рассмотрен тезис, выдвинутый Н.А. Канаевой о том, что в отличие от Древней Греции, в Древней Индии логики как отдельной дисциплины не возникает в силу массового увлечения индийцев учениями о «сверхспособностях» («тезис Канаевой»). Автор статьи считает это утверждение поверхностным и плохо согласующимся с имеющимися фактами из истории логики, часто демонстрирующими тесную связь логики и «мистических» практик. Автор приводит два аргумента в поддержку своего мнения и направленных против «Тезиса Канаевой». Первый аргумент указывает на упоминание в «Йога-сутрах» Патанджали, в главе, посвященной обретению сверхспособностей представлений, активно используемых в современной логике и называемых семантическим треугольником. Причем, анализ речи и мышления, осуществляемый в соответствии с этими представлениями, трактуется в индийском тексте как путь достижения одной из «сверхспособностей». Второй аргумент основан на анализе контекста возникновения в античности логики как самостоятельной науки и функций диалектики и «математики» в системе платонизма. «Математические» дисциплины и диалектика непосредственно связаны с платоновским учением об освобождении из «колеса» перерождений и обретении вновь способности непосредственного восприятия идей (умозрения), и являются подготовительными духовными упражнениями (аскезой) на этом пути. Более того,

диалектика, видимо, может трактоваться не только как способ подготовки, но и как форма (пусть и примитивная) реализации способности к умозрению. Именно такая центральная роль диалектики в сотериологии и «йоге» Платона вызвали особый интерес в платоновской школе к вопросам доказательства, что, на взгляд автора, и привело с необходимостью к созданию логики как отдельной дисциплины.

Таким образом, по мнению автора, формальная логика как отдельная наука возникает в античности именно в связи с мистическими поисками платонизма и ролью в них диалектики как инструмента достижения и формы прижизненной реализации такой «сверхспособности» как умопостижение. С другой стороны, и в древнеиндийской культуре некоторые представления, используемые в современной логике, фигурируют в качестве методов достижения «сверхспособностей». Таким образом, различные «мистические» учения не только не отвергают логики и использования различных логических практик, но и иногда инкорпорируют те или иные логические методы в качестве важных, а то и ведущих, компонент мистической практики. Таким образом, тезис Канаевой представляется голословным и основанным на каких-то не озвученных предрассудках.

Литература

1. *Адо И.* Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002.
2. *Адо П.* Что такое античная философия? М., 1999.
3. *Башмакова И.Г.* Лекции по истории математики в Древней Греции // Историко-математические исследования. Вып. XI. М., 1958.
4. *Варден Б.Л. ван дер.* Пробуждающаяся наука. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции / Пер. *И.Н. Веселовского.* М., 1959. Переизд.: М., 2007.
5. История математики с древнейших времен до начала XIX столетия / Под ред. *А.П. Юшкевича.* В 3-х тт. Т. 1. История математики с древнейших времен до начала Нового времени. М., 1970.
6. *Канаева Н.А., Заболотных Э.Л.* Проблема выводного знания в Индии / *Н.А. Канаева.* Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных при-

емников / Э.Л. Заболотных. М., 2002.

7. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992.
8. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959; Биробиджан, 2000.
9. Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 3. М., 1994.
10. Платон. Федон // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 2. М., 1993.
11. Родин А.В. Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля. М., 2003.
12. Шиян Т.А. О совместном становлении математики и философии в Древней Греции // Философия. История. Культура: Материалы межвузовской конференции, Москва, 12–13 декабря 2011 г. / Отв. ред. А.Н. Круглов, Т.А. Шиян. М., 2011.
13. Шиян Т.А. К проблеме становления математики и философии в Древней Греции // Логико-философские исследования. Вып. 5: 2011. М., 2012.

IV. ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Концепция времени Ф. Brentano: на пути к пространству¹

В.И. Молчанов (Москва)

Аннотация. В статье рассматривается концепция времени Ф. Brentano с точки зрения введенных основных различий: во-первых, прямого и косвенного модусов сознания, во-вторых, ощущения и протоощущения. Эти различия, а также введение понятий континуума и границы в теорию времени, позволяет сделать вывод о неявном пространственном фоне этой теории.

1. Прямой и косвенный модусы сознания

Два различия лежат в основе Brentановского понимания сознания времени: различие прямого и косвенного модусов сознания и различие ощущения и ощущения предшествующего. Они выражают два аспекта одного и того же вопроса – о структуре и источнике сознания времени, которое, по Brentано, существенно отличается от сознания пространства. Если пространственное протяжение уже Декарт связывает с телесной субстанцией (пространственное дано как телесное или как отношение между телами), то время не дано ни как тело, ни как объект. Последнее означает: временные дифференции мы ни в коем случае не черпаем из свойств объектов.

На ложном пути были те, – подчеркивает Brentано, – кто хотел свести происхождение нашего представления о времени и наше представление о «До» и «После», совсем как в случае нашего представления о пространстве и о «рядом», «над», «один позади другого», к различиям чувственно воспринимаемых объектов.

[2, s. 223]

¹ Исследование поддержано грантом РГНФ «Философия Эдмунда Гуссерля: истоки, эволюция, основные проблемы», №14-03-00641.

Можно, конечно, отмечает Brentano, представить последовательность звуков мелодии как один за другим, подобно тому, как в поле зрения распределяются цветные пятна. Но отличие в том, что все эти пятна даны как существующие, так же как и их местоположение. В мелодии же только один звук является как существующий – тот, который действительно звучит, а затем он дан нам как тот же самый, но уже не как существующий, а как прошедший. Гуссерль, воспроизводя неопубликованные лекции Brentano, формулирует основной его тезис следующим образом: «Последовательность ощущений и ощущение последовательности не одно и то же» [1, с. 14].

Вопрос о представлении, или восприятии, времени связан у Brentano с его теорией сознания, а более конкретно, с его различием прямого и косвенного модусов восприятия, а также с различием первичного и вторичного объекта восприятия. Определяя признаки психических феноменов, Brentano вводит понятие внутреннего сознания, или внутреннего восприятия, которое сопровождает, по Brentano, все акты сознания; оно есть источник наших знаний о психических феноменах. Однако оно отличается от самонаблюдения (последнее привело бы нас к бесконечному усложнению опыта и его изменению) и образует с сопровождаемым актом сознания один акт. Brentano апеллирует к восприятиям первичного и вторичного объектов, то есть между восприятием какого-либо внешнего объекта и самого себя как воспринимающего нет, по Brentano, отношения предшествования. Ошибка Локка состояла именно в том, что восприятие внешнего объекта и акт рефлексии он считал двумя различными актами, тогда как восприятие объекта и внутреннее восприятие находятся, по Brentano, в пределах одного и того же акта. Воспринимаемый (обсуждаемый и т.д.) объект обозначается при этом как первичный объект, а сама «психическая деятельность» (термин Brentano) – как вторичный. Вопрос в том, могут ли эти объекты меняться местами?

Первоначально Brentano не выделял модусы представления, и даже видел отличие акта суждения от акта представления в том, что первый вообще не

имеет модусов, а второй имеет два модуса – положительный и отрицательный, т.е. признание и отвержение. Однако уже во втором томе «Психологии» Brentano выделяет не только прямой и косвенный модусы, но и темпоральные модусы представления. Именно различие в самом представлении, а не в объектах дают нам восприятие времени.

Различие прямого и косвенного модусов предполагает, что эти модусы могут относиться как к внешним объектам, так и к внутренним. Brentano указывает, что различие между прямым и косвенным модусами не следует понимать так, как будто внешний объект воспринимается нами всегда прямо, или непосредственно, а мы сами воспринимаем себя всегда косвенно. Напротив, мы можем воспринимать себя как ощущающих в прямом модусе представления, а то, что мы ощущаем – в косвенном:

Можно было бы теперь попытаться представить дело так, как будто мы, как ощущающие, – были бы только тем единственным, что может предстать здесь в прямом модусе, а все то, что мы имеем вне нас в качестве объекта, ощущалось бы только в косвенном модусе.

[3, s. 38]

Такая концепция, отмечает Brentano, имеет несомненное преимущество простоты. Внешнему предмету приписывается тогда только феноменальное существование, независимо от того, будем ли мы впоследствии признавать этот внешний предмет в качестве существующего. Представлению в косвенном модусе, указывает Brentano, не обязательно должны предшествовать суждение и представление в прямом модусе, и точно так же то обстоятельство, что на нас воздействует внешняя причина, которая приводит к акту ощущения, не должно иметь своим следствием, что первый объект, который мы представляем *modo recto*, должен быть нам внешним. Иначе говоря, то, что мы представляем нечто в косвенном модусе, не предполагает, что ранее мы представляли его или судили о нем в прямом модусе. Кроме того, то, что ощущение вызвано внешней причиной, не означает, что первым, точнее, первичным, объектом, который мы

представляем в прямом модусе, должен быть внешний объект.

Эти рассуждения Brentano носят отрывочный характер, и здесь не стоит задача их систематизации или же поиска противоречий. Речь идет лишь о понимании общей тенденции и решающих шагов в Brentановской концепции сознания времени. Таким решающим шагом является утверждение, что внешнему объекту ощущения может быть присущ еще и другой модус представления, нежели только *modus rectus*. Речь идет при этом о темпоральных различиях, когда, например, мы наблюдаем предмет как покоящийся или как движущийся. В чем же состоит своеобразие этих темпоральных различий? Ясно, что источником этих различий не может быть предмет в том смысле, что мы не можем приписать ему какое-либо абсолютное положение во времени. Речь идет всегда, подчеркивает Brentано, об относительных определениях в настоящем в связи с нами самими как существующими.

Когда мы ощущаем нечто, то один внешний объект предстает передо мной как одновременный со мной, а другой – как прошлый, а третий – как еще более прошлый. К этой мысли, что в ощущении только я сам есть представленный *in recto* объект, нужно прибавить, что я представляю себя в прямом модусе, а также и в модусе настоящего (*modus praesens*), однако как нечто, что, кроме того, представляет нечто другое в косвенном модусе, а в отношении этого другого нечто из него – в модусе настоящего, а остальное – в ряду непрерывного континуума модусов прошлого. Подводя итоги этим рассуждениям, Brentано пишет:

Я схватываю себя в прямом модусе как существующего в настоящем и существующего одновременно или, соответственно, позже и в различной степени позже, чем определенные внешние объекты, которые мне даны *in modo obliquo* и в различных *modis praeteritis*.

[3, s. 39]

Соотнесенность любого модуса прошлого с модусом настоящего и многообразие модусов прошлого, а также косвенных модусов – исходные положения Brentановского учения о времени. Эти положения влекут за собой весьма важ-

ные следствия. С одной стороны, неизбежная соотнесенность прошлого с настоящим приводит Brentano к отрицанию абсолютных временных различий, с другой – многообразие модусов прошлого приводит к пониманию времени как определенного континуума, причем резко отличающегося от пространственного континуума. Если пространство как континуум дано всегда как нечто единое и целое, то время дано как точка континуума, как граница.

Не следует думать, отмечает Brentano, что ряды темпоральных модусов, в которых нам нечто является, являются весьма протяженными, например, простираются над всей целостностью воспринимаемого звука или слышимой речи.

Конечно, все ранее воспринятое обладает значимостью в отношении того, что я воспринимаю теперь, однако только вследствие неосознанных диспозиций, которые частью оказывают влияние на эмоции, сопровождающие явление звука, частью позволяют с легкостью воспроизвести в памяти ранее услышанное или мысли, возникшие по поводу услышанного.

[3, s. 40]

Brentano отрицает, что время нужно мыслить как нечто протяженное, его основное утверждение в этом контексте состоит в том, что мы воспринимаем время как границу. В противоположность Джеймсу и Гуссерлю, позаимствовавшему у Джеймса образ «потока», Brentano мыслит время как границу настоящего, которая указывает на соотнесенность настоящего с прошлым и будущим. Другими словами, время – это не поток, и здесь Brentano уходит от всех наглядных образов времени, но время – континуум, время непрерывно, хотя и представлено нам только одной точкой континуума.

Многообразие косвенных модусов сознания не сводится к многообразию косвенных модусов представления. Суждение (признание) также может осуществляться в прямом модусе (при признании или отвержении определенного положения дел: «это так или это не так») или же в косвенном модусе, когда мы признаем, например, справедливость какого-либо отрицания. Косвенный модус суждения имеет также непосредственное отношение к темпоральным разли-

чиям. Мы можем не только представить нечто как прошлое, но и судить о чем как о прошлом, причем прошлым более отдаленным или менее отдаленным. Основное положение Brentano, которое следует признать справедливым (отвлекаясь от прояснения опыта косвенного и прямого), состоит опять-таки в признании обязательной соотнесенности косвенного и прямого модусов, следовательно, соотнесенности прошлого с настоящим:

Я никогда не могу признать что-то существовавшим вчера, не признавая себя существующим сегодня, и это последнее осуществляется *in modo recto*, а первое – *in modo obliquo*.

[3, s. 41]

Многообразие косвенных образов позволяет поставить вопрос о различии временных отношений последовательности и одновременности. Одновременные отношения обратимы: например, «*A* больше, чем *B*» эквивалентно «*B* меньше, чем *A*», при этом *A* и *B* могут быть даны как в прямом, так и в косвенном модусе. Однако отношения членов последовательности необратимы. Настоящее может быть дано только в прямом модусе, прошлое и будущее – только в косвенном. Brentano приводит пример временного отстояния от рождения Христа: «Я существую в собственном смысле [то есть в настоящем. – *B.M.*] позже, чем рождение Христа. Однако рождение Христа не есть раньше, чем я, но только было раньше, чем Я» [3, s. 42]. Иначе говоря, о прошлом нельзя сказать, что оно существует, но только то, что оно было.

2. Граница и внутренний опыт

Нигде так резко не расходятся мировоззрения Brentano и Гуссерля, как в вопросе о временности сознания. Brentano ставит вопрос о сознании времени, но не признает ни внутреннего времени, ни потока сознания; само сознание времени, или сознание темпорального, не характеризуется у Brentano как темпоральное. Для того чтобы понять, каким образом мы обретаем различие между прошлым, настоящим и будущим, мы должны, по Brentano, обратиться к тому,

что дано в ощущении. Речь идет при этом не о том способе, каким мы указываем тому или иному событию место в прошлом благодаря памяти или благодаря ожиданию определяем место какого-либо события или процесса в будущем. В этом случае вступают в действие приоритетные диспозиции, подобно тому, как в процессе пространственного восприятия формируется определенный глазомер. Предпосылкой любого пространственного восприятия являются, однако, различия, первично данные посредством самого ощущения. Согласно Brentano, ощущение уже дает нам первичные пространственные дифференции – ближе – дальше, слева – справа и т.д., которые лежат в основе наших пространственных восприятий.

Каким же образом и благодаря какому действию ощущения нам даны темпоральные различия? Вопрос об источнике временных различий ставится и рассматривается Brentano, а вслед за ним и Husserl, на примерах слышания речи или мелодии:

Если мы слышим говорящего или поющего, то нам одновременно являются многие звуки, которые поющий издает последовательно. Однако как они нам являются?

[3, s. 45]

Brentano отвергает объяснение, согласно которому последовательные звуки являются нам одновременно потому, что удерживаются образы (*Nachbild*) ранее сказанного или спетого, ибо образ является точно также в качестве настоящего, теперешнего, как и непосредственно приходящие извне впечатления. Образы, или копии, не дают нам ощущения последовательности, ибо они связаны с последующими впечатлениями «как одновременное с одновременным». Итак, звук миновал, остается его копия, «остаточное изображение», и этот образ (*Nachbild*) также является настоящим, как и впечатление, и последующее впечатление, порождающее свой образ, связано с ним как настоящее с настоящим.

Brentano предлагает другое объяснение. Вызванное в нас ощущение имеет

следствием другое ощущение, и то, что первое ощущение обнаруживает для нас в качестве настоящего, второе дает нам в качестве недавнего прошлого. Такие последующие ощущения Brentano называет ощущениями предшествующего, ибо они вызываются не внешними причинами, не объектами, но именно ощущениями, которые были вызваны объектами. Ощущение, вызванное исходным ощущением, дает нам предмет, например звук, в качестве только что прошедшего. Затем это ощущение вызывает следующее ощущение предшествующего, которое точно также представляет представленный объект как только что прошедший по отношению к его только что прошедшему положению. Этот континуум только-что-прошедших «течет», дает ощущение времени.

В плане сравнения отметим лишь один момент. Гуссерль говорит о первичных ассоциациях, или фантазии, которая, по Brentano, создает временной момент. Таковы были термины лекций, которые слушал Гуссерль. Термин «ощущение предшествующего» позднего происхождения. Примечательно, однако, что такое ощущение сродни фантазии. Быть может, Brentano по существу прав: время – продукт фантазии?

Если Brentano искал источник наших представлений о времени в модусах представления и суждения, то все же сами модусы представлений он не считал чем-то темпоральным. Brentano формулировал это следующим образом: не существует внутренних ощущений предшествующего. Внутреннее восприятие всегда являет нам нас самих как настоящих, теперешних.

Очевидность внутреннего восприятия всецело ограничена настоящим. Это верно и в отношении внутреннего ощущения вообще. Оно не говорит мне ничего другого, как то, что я теперь обладаю этим ощущением (Aesthese) вместе с непрерывным ощущением предшествующего физических феноменов. Если бы оно само сопровождалось внутренними ощущениями предшествующего, то легко можно было бы доказать, что это привело бы к бесконечному усложнению.

[3, s. 51]

Брентано противопоставляет свое учение кантовскому. То, что Кант относил время прежде всего к внутреннему чувству, противоречит, с точки зрения Брентано, фактам. «Ибо как раз в отношении внешних вещей мы воспринимаем временное изменение, их порядок последовательности. «Как раз для внешнего ощущения существует без сомнения не только ощущение (*Aesthese*), но и ощущение предшествующего», – пишет Брентано. Очевидное внутреннее восприятие говорит мне только, что я в настоящем воспринимаю один звук как настоящий, другой как прошлый, третий как еще более прошлый, но не говорит мне, что тот звук, который я воспринимаю теперь как прошлый, ранее и в самом ближайшем времени я воспринимал как настоящий» [3, s. 50]. Отрицание внутренних ощущений предшествующего связано у Брентано также с пониманием очевидности: очевидность внутреннего сознания точечна и не выходит за границы настоящего. Заметим, что очевидность приходит к нам, по Брентано, в косвенном модусе сознания (например, мы радуемся, и косвенно нам дано с очевидностью, что мы радуемся). У Гуссерля, напротив, при темпорализации внутреннего опыта и отсутствии различия между прямым и косвенным модусами сознания очевидность становится равнопорядковой с тем актом или содержанием, которые даны с очевидностью. Не обсуждая здесь подробно эти вопросы, сосредоточимся на вопросе о первичном внутреннем опыте. Если внутренний опыт не является темпоральным, как это утверждает, и по праву, Брентано, вполне резонно предположить, что он имеет пространственный характер.

В отличие от Гуссерля, Брентано не только не стремится прояснить время с помощью пространственных аналогий и метафор, хотя не избегает их, но тщательно отделяет, как мы видели, пространство от времени.

Брентано специально останавливается на различии «теперь» и «здесь»:

Точка места «Здесь» не тождественна временной точке «Теперь», а точка «Там» точке «Тогда», даже если существует то же самое «здесь» и «теперь» и «там» и «тогда» [wenn auch dasselbe „hier“ und „jetzt“ ist und „dort“ und „dann“]. Точка места есть граница для пространственного во многих, возможно во всех

мыслимых пространственных направлениях, однако никогда [не есть] граница одного из двух темпоральных направлений, а относительно временной точки верно обратное.

[4, s. 208]

Брентано проводит это различие в контексте критики воззрений физики начала XX в. о четырехмерном пространстве-времени, где время утрачивает свою самостоятельность. Не намереваясь защищать указанное воззрение, мы укажем на предпосылки при проведении различия, а точнее разделения, пространства и времени с помощью понятий континуума и границы. Во-первых, предпосылкой всех рассуждений Брентано о пространстве и времени служит представление о континууме, которое является сочетанием аристотелевского учения, понятий теории множеств и обыденного представления о непрерывности. У Брентано понятие континуума скорее прилагается к опыту, чем выражает и описывает его. Во-вторых, «граница» как характеристика настоящего (времени) – это опять-таки пространственная метафора, хотя и метафора особого рода: она может характеризовать как объективное пространство, так и пространственный опыт. Вопрос об истоках «границы» ведет нас к вопросу об истоках пространственных метафор вообще.

Тело (не только человеческое) и пространство, а точнее, различие тела и пространства в телесно-пространственном опыте – источник большинства метафор. Какова бы ни была степень стертости метафоры, не так уж трудно в большинстве случаев распознать ее истоки, например, «ножка стола» пришла к нам из «на-стоящего тела», если попытаться разъяснить эту метафору метафорически. Если временной опыт в конечном итоге сводится в пространственному («три дня пути», к примеру, подразумевают определенный пространственный цикл, хотя и не только объективно-космический), то такие характеристики пространственного опыта, как близь и даль, граница и простор, а также телесно-пространственные – верх и низ, правое и левое и т.д., употребляемые в качестве метафор, в том числе и для характеристик времени и внутреннего опыта, – не

отсылают к какой-либо другой сфере, нежели само пространство (или пространство-тело). В этом смысле (и не только в этом) пространство самодостаточно, а время зависимо.

В контексте вопроса о границе вернемся еще раз к различию первичного и вторичного объектов у Brentano. Между ними, как мы уже видели, нет отношения предшествования и если последовательность причислять к временным отношениям (на самом деле это не та, но традиционная точка зрения такова), то нет и темпорального отношения. Это еще один аргумент в пользу атемпоральности сознания, который, правда, сам Brentano не фиксировал в качестве такого аргумента. Какое же это отношение, если не временное? Это как раз и есть отношение границы, точнее косвенный опыт границы, который не осознается Brentano в качестве первичного опыта. У Brentano граница уже в качестве объективного свойства применяется к характеристике пространства и времени. Причем, если Brentano ставит вопрос о сознании времени, то вопрос о сознании пространства и тем более о пространственности или непространственности внутреннего опыта вообще не ставится. Husserl ставит вопрос о конституировании пространства, но как вопрос о конституируемом, но не о конститутивном пространстве, полагая в качестве исходной точки анализа восприятие вещи.

Вопрос о «границе» связан с вопросом о первичном опыте пространства и первичном внутреннем опыте, который может быть только косвенным. Не представление о пространстве дает представление о границе, но наоборот, любые представления о пространстве предполагают опыт границы или ее объективное установление. Или точнее: не опыт границы вырастает из опыта пространства, но опыт пространства вырастает из опыта границы, который в свою очередь берет свой исток в опыте различений. В различении нет времени, но есть граница как различие первичного и косвенного опыта.

Введение понятий континуума и границы в теорию времени у Brentano позволяет сделать вывод о неявном пространственном фоне этой теории. За вре-

менем скрывается пространство, за описанием возможности воспринимать время с помощью протоощущений скрывается описание возможности пространственного движения как первичного трансцендирования.

Литература

1. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994.
2. Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd. II. Leipzig, 1925.
3. Brentano F. Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein [Psychologie III]. Leipzig, 1928.
4. Brentano F. Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum. Hamburg, 1976.

Два взгляда на время: Анри Бергсон, Джесси Принц

Ф.А. Докучаев (Москва)

Аннотация. В данной статье рассматриваются позиции Джесси Принца и Анри Бергсона и сравнивается их методология (опора на современные исследования психологии) и источники (описания экспериментов). В качестве причин основных различий указываются авторитетные для обоих интерпретации времени. Анри Бергсон приходит к мысли о разделении качества и пространства, выделяя темпоральность как качество, не имеющее исчисления. Джесси Принц рассматривает три вида темпоральности: мгновение, сейчас и настоящее, связанные с работой мозга.

Во всякой философской концепции есть ключевые моменты, разработке которых уделяется особое внимание. В истории они проявляются как набор повторяющихся проблем (время, пространство, благо, человек), то оказывающихся на переднем плане, то уходящих в зыбкую дымку фона. Так, проблема времени становится то острейшим вопросом, решение которого служит основой целой философской системы, то отсиживается в подпункте одной из глав книги, посвящённой проблеме человеческого сознания.

Но мы всегда обладаем чудесной способностью совмещать несовместимое,

проводить параллели между совершенно различными системами. Главное – найти опору, и в этом нам могут помочь узловые моменты концепций. Отталкиваясь от них, мы совершаем скачок мысли, который впоследствии оказывается совершенно обоснованным. Таких скачков ниже будет много: мы собираемся сравнить постановку и решение проблемы времени у Анри Бергсона, спиритуалиста конца XIX – начала XX в. и у Джесси Принца [4], нашего современника, принадлежащего к традиции аналитической философии. Обращаться мы будем к текстам наиболее схожим по своим методологическим предпосылкам: диссертации Бергсона «О непосредственных данных сознания» и главе из книги Принца «*Conscious Brain*» («Сознающий мозг»), подраздел которой посвящён проблеме времени. Диссертация наиболее близка к позитивистскому периоду автора, когда он ещё не пытался найти основание реальности, исходя из одного опыта. Это, так же как и установка на опыт и эксперимент, сближает его с Принцем. Соответственно, оба оказываются в сильной зависимости от научных достижений своего времени, что делает сравнение трудов этих мыслителей ещё более интригующим. Далее мы увидим, что использование этих данных решительно отличается.

Начнём с оснований. Если мы хотим прояснить для себя понятие времени, первым делом нам нужно его определить, или хотя бы приблизительно очертить перед собой направление мысли. Посмотрим, в каком контексте работает Анри Бергсон:

Не происходят ли все непреодолимые трудности, с которыми мы сталкиваемся при разрешении некоторых философских проблем, от упорной привычки располагать в пространстве явления, которые не занимают никакого пространства? Если незаконное переложение непротяженного в протяженное, качества в количество установило противоречие в самой сущности поставленного вопроса, что же удивительного в том, что это же противоречие обнаруживается и в решениях этой проблемы?

[1, с. 670]

Уже в предисловии качество радикально отделяется от количества. Бергсон ставит вопрос об адекватности методов современной ему психологии её предмету.

Первая глава «Непосредственных данных сознания» целиком посвящена вопросу об исчислимости психологических состояний, соотношению интенсивности и экстенсивности. Мы сильно гневаемся, но можно ли сказать, что наш уровень гнева равен пяти баллам или семи? Может ли интенсивная величина переводиться в экстенсивную? Бергсон утверждает: нет, мы не можем так говорить. Качество нельзя смешивать с количеством на уровне понятий и определений, даже если их соотнесённость существует в природе. Например, мы вполне можем измерить силу удара, нанесённого по предмету в результате вспышки гнева, но сам гнев остаётся за пределами исчисления. Впрочем, он отличается от раздражённости так же, как отличается от тоски – его отличие в качестве. Даже те эмоции, которые мы привыкли считать сравнимыми, на деле не могут соотноситься как исчисляемые величины. Простой пример: $2 + 1 = 3$. В этом случае 2 входит в 3 точно так же, как и 1, более того, мы легко можем разложить 3 на сумму трёх единиц. Но включает ли гнев раздражённость в качестве единицы? Различима ли она столь отчётливо? Непосредственные данные показывают нам, что это не так. Жизнь сознания вообще имеет дело скорее с интенсивностями, а количество относится лишь к внешним предметам, как и пространство вообще.

Таким образом, сознание оказывается областью, отделённой от физического. Одна эмоция может изменить всё восприятие, сливаясь с нашими ощущениями. Оттенки чувств переплетаются, смешиваясь в неразложимое, непространственное переживание – и здесь нам надо уяснить, как такое происходит. Почему вычленение единиц переживаний (популярный метод в психологии XIX в.) не работает в отношении к сознанию? Почему эмоции проникают друг в друга, хотя этого не могут сделать разнесённые в пространстве точки? Что является основой для смешения?

Эти вопросы Бергсон использовал для обоснования своего понятия времени. Время-координата, время исчислимое не может помочь в объяснении непосредственного опыта сознания. Более того, оно не помогает понять изменение вообще, даже движение! Мир изменяется, но хотя эти изменения можно соотнести с условной осью t , остаётся неясным – как именно оно происходит? В пространстве мы имеем точки, но не перемещение между ними, момент перехода всегда остаётся в тени¹.

В то же время сознание постоянно изменяется, и именно эта изменяемость указывает, как считает Бергсон, на время подлинное, *длительность*. Это время оказывается соединением последовательностей – но таким соединением, которое не располагает их рядом, а сливает в одну точку. Момент сознания включает многое в едином, органически, но не пространственно.

Итак, подведём итоги. Время оказывается ключом к решению проблемы движения в физических системах, а также основой сознания. Основанием для подобных выводов является непосредственный опыт. Наблюдая за своими переживаниями, мы легко обнаруживаем их сложными, но в то же время неотделимыми друг от друга. С одной стороны, так несколько одновременных переживаний сливаются в одно, с другой, так в одну точку сливается последовательность переживаний. Каждый новый момент не уничтожает вполне предыдущий, – что представляется, если мы обращаемся к пространственному отображению времени, – но органически вырастает из него.

Здесь мы остановимся. И зададим вопрос – о чём опыте мы говорим? В «Непосредственных данных сознания» он кажется лишь человеческим, но уже в этой работе ответ скорее подразумевается, а не проговаривается. Продвигаясь в своих исследованиях, Бергсон приходит к спиритуализму, усматривает из-

¹ Проблема перемещения в пространстве стала предметом внимания Бергсона в результате занятия физико-математическими науками, где искомую изменяемость философу обнаружить не удалось. Ещё одним источником послужила «Физика» Аристотеля, с которой Бергсон работал в рамках написания другой диссертации [2, с. 78–79].

менчивость и качественность уже в основании мира, а пространство изображает отпадением от этой основы («Творческая эволюция»). То, что однажды было усмотрено в опыте, оказывается фундаментом для мира вообще. Субъективность данного (пусть и данного достоверно) заменяется объективным существованием в нём усмотренного. Недаром метафизика для Бергсона оказывается дисциплиной, всматривающейся в опыт и очищающей его от поверхностных наслоений – и тем самым дающей подлинное знание («Введение в метафизику»).

Куда более критично относится к опыту Джесси Принц. И вопрос о его принадлежности он ставит в самом начале. Ведь его опорой и вдохновителями оказываются не труды Аристотеля, но эксперименты и статьи психологов, старавшихся найти соотношение между внутренней жизнью сознания и измеримой физической реальностью – тех самых, с которыми так спорил Бергсон. Для Принца параллелизм служит основанием для утверждения об идентичности физической (реально существующей) и психологической реальности. Нам остаётся только выяснить, почему некоторые физические процессы даны психологическим образом, в облике сознания.

Книга «*Conscious Brain*» посвящена обнаружению параллелей между сознательным опытом и функционированием мозга. Воспринимает не абстрактный субъект, но существо из крови и плоти. Соответственно, восприятие времени связано с работой тела. Впервые подобный подход предложил Карл Бэр, занимавшийся преимущественно медициной [3, с. 364]. В своём докладе на заседании русского Энтомологического сообщества (1860), он предложил рассмотреть время как величину, зависимую от устройства организма. Соответственно, «сейчас» – моментальное восприятие, которое не обладает протяжённостью, может различаться у разных животных, если измерять время этого восприятия с помощью часов. Исследование Маха (1865) подтвердило эту теорию, показав, что восприятия, длящиеся менее или около 40 мс, воспринимаются как «временные точки». В то же время предпринимались попытки найти интервал вос-

приятия, обладающий максимальной длительностью.

Принц суммирует все достижения нейрофизиологов и психологов в этой области, выделяя три способа переживания времени. Это мгновение (*instant*), минимально длящееся (*now*) и максимальный интервал длительности, настоящее (*present*). Рассмотрим их. Мгновения сами по себе не обладают искомой временностью, их последовательность начинает ощущаться, когда они оказываются во втором интервале (*now*). Именно длящееся позволяет нам воспринимать смену картинок как движение. Наконец, движение воспринимается совершающимся здесь и сейчас, но мы воспринимаем себя как существ, обладающих недавним прошлым. Мгновение и длящееся не объясняют этого ощущения «временной рамки», перемещающейся вместе с нами. Следовательно, мы можем говорить о третьем типе – настоящем (*present*), временном интервале, в котором все недавние впечатления ещё живы.

Принц уточняет время этих интервалов: 25–30 мс для временных точек, 60–100 мс для длящегося переживания и 3 с для настоящего. Проверить последнее утверждение очень просто – попробуйте вспомнить недавние события. Вы легко заметите, что случившееся только что оказывается моментально доступно, а всё, что выходит за его пределы, приходится вспоминать. Однако, данные экспериментов нам сейчас не так важны, как их философская интерпретация – свой смысл они получают только после неё.

Так, время для Принца оказывается дискретным, сама возможность выстроить последовательность указывает на наличие несводимости временных точек к потоку. Он также считает темпоральность одной из основ сознания, той, что помогает собрать разновременные в биологическом и физическом смысле процессы в целостное восприятие. Разновременность обнаруживается в разной скорости обработки мозгом звуковых, тактильных и визуальных сигналов. Однако мы ощущаем мир одномоментно, а наши восприятия влияют друг на друга (наблюдение за движением губ влияет на восприятие речи). Как многообразное сосредотачивается в едином?

Ответом на этот вопрос служит ритм. И наличие трёх форм восприятия времени с их определёнными границами (расхождения незначительны) позволяет выдвинуть предположение о существовании трёх различных ритмов. Всё воспринятое на протяжении между пиками ритма суммируется, одновременно «вспыхивает» на его вершинах. И этот ритм, конечно, можно обнаружить в мозгу. Принц последовательно связывает мгновение, делящееся и настоящее с гамма-ритмом (~25 мс), альфа-ритмом (~100 мс) и частотой обновления рабочей памяти соответственно. В зависимости от состояния человека частоты могут слегка меняться, вызывая изменения в восприятии времени. Соответственно, сила ритмов может усиливаться или уменьшаться.

Все эти свидетельства Принц использует для подтверждения собственной теории сознания, *AIR (Attended Intermediate-level Representation)*. Сознательными, как полагает автор, являются только репрезентации переживаний среднего уровня, изменённые вниманием. Внимание, в свою очередь, сопряжено с ритмами мозга и непосредственно влияет на сбор группы переживаний в единое целое, отсеив восприятий органов чувств. Не всё из увиденного осознаётся, но то, на что мы обращаем внимание, – определёнno. Но и увиденное проходит ряд стадий обработки, сперва являясь группой точек, затем картинкой, а уже потом абстрактной формой, типом. До сознания доходит только картинка, репрезентация среднего уровня, а о других стадиях мы узнаём благодаря изучению людей с нарушениями в определённых участках мозга.

Итак, время у Джесси Принца – способ организации поступающих данных, биологический процесс, основанный на ритмах мозговой активности. Да, в описании сознания нельзя отказаться ни от языка психологии, ни от языка нейронауки. Но существованием Принц наделяет только физическое, а опыт оказывается лишь формой данности работы мозга. Ритмы позволяют объединять впечатления, воспринятые в дискретные точки времени. А наличие рабочей памяти – оставлять недавние на короткий срок, позволяя использовать их как «воспринимаемые сейчас». Многообразное ощущается сплавленным благодаря своей

моментальной доступности (если мы говорим о настоящем) или «склеиванию» двух (или более) временных точек в длящемся.

Можно ли объяснить переживание длительности так, как это сделал Принц? Можно. Ключевой пункт философии Бергсона решается в труде современного философа не менее элегантно и уж точно более детально. Потому концепция французского философа, чрезвычайно влиятельная в своё время, остаётся сейчас не у дел. Его решение просто недостаточно для обоснования целой философской системы.

Время великого доверия опыту сменилось временем великого доверия физике. Онтология не выводится, но берётся готовой. И в этом, возможно, главный грех большинства современных аналитических философов. Так ли беспроблемна физическая реальность, чтобы на неё можно было ссылаться совершенно спокойно? Или наличие разных сфер языка, разных способов данности уже наводит на мысль о проблематичности материализма, быть может, всякого материализма вообще.

Литература

1. *Бергсон А.* Творческая эволюция. Материя и память: пер с фр. Минск, 1999.
2. *Блауберг И.* Анри Бергсон. М., 2004.
3. *Pöppel E.* Pre-semantically defined temporal windows for cognitive processing // *Philosophical Transactions of the Royal Society of London.* В 364: 1887–1896.
4. *Prinz J.J.* The conscious brain: how attention engenders experience. New York: Oxford University Press, 2013.

Кант и пространственный поворот

О.Ф. Иващук (Ростов-на-Дону)

Аннотация. Статья представляет собой попытку показать, что кантовская трактовка пространства и времени в качестве условий возможности созерцания (внутреннего и внешнего чувства) является модификацией платониче-

ской традиции, в которой пространство и время являются способами конституирования самодостаточного живого существа («автодзоон»). Показано, что пространство без времени, как и время без пространства логически невозможно, и попытки установить приоритет любой из сторон этого рефлексивного отношения приводит к разрушению живого и его сенсориума. В этом освещении современный пространственный поворот, с одной стороны, как реакция на приоритет времени в предшествующей традиции (в том числе у самого Канта) означает попытку преодолеть трактовку познающего как одинокого, но с другой принимает вид уничтожения времени, что по результату вполне эквивалентно тому, от чего хотят дистанцироваться. Кроме того, пути этого поворота во многом уже проторены классической философией после Канта.

Знамением последних десятилетий в гуманитарной литературе и, в особенности, в философии является движение, которое можно обозначить как «пространственный поворот» [8]. Объединяющим сюжетом для его разнородных проявлений можно считать возвращение пространства и развенчание абсолютности времени, в том числе и внутреннего времени, столь значимого для феноменологии. В философском плане эти интенции удивительным образом созвучны спорам, которые велись младшими современниками Канта в контексте вопроса о конечности или бесконечности человека. Ближайшим образом достаточно выпукло эта созвучность проступает в ранней работе Гегеля «Вера и знание» (1802) [15]. В ней Гегель очень горячо отстаивает тезис о бесконечности человека в противовес позиции рефлексивной философии (Канта, Якоби и Фихте), которая утверждала человеческую конечность, трактуемую как ограниченность разума пространством-временем, чья определенность складывается (для рефлексивной философии) под очевидным влиянием рассудка. Иначе говоря, человеческий интеллект, несмотря на свой более высокий потенциал, легитимен только как рассудок. При таком положении дел человек не способен достичь в познании истины, осуществить прорыв к Богу, к самим вещам (к миру), к самому себе, все самое важное в человеческой жизни остается предметом веры,

веры в «потустороннее».

При этом у всех участников диалога пространство выступает как синоним рассудочно организованной посюсторонности, а время – как представление о последовательности, которая истолковывается как необходимая рассудку артикуляция, разведение в разные онтологические ниши логически несовместимых, противоположных определений. Это представление о *sensorium*'е никем не подвергается сомнению, хотя у Якоби намечается переосмысление *sensorium*'а, которое Гегель не оценил, но и вниманием не обошел. Гегель старается не оставить камня на камне от попытки Якоби оправдать чувственность в качестве истинного познания, но позже все-таки воспроизводит в диалектике всеобщего и единичного его исходный посыл, избегая, тем не менее, говорить о времени-пространстве.

Обращаясь к этому диалогу, я попытаюсь поставить вопросы о возникновении ситуации, в которой пространство-время оказывается условием человеческой конечности, и о возможности ее избегания. Гегель сделал в первый шаг в преодолении этой ситуации: показал, что понимание человека как конечного начинается не в немецкой философии, не с Канта, а на заре Нового времени, с того момента, когда выступил новоевропейский субъект-Робинзон, отдельный индивид, противостоящий миру как объекту. Фактически, этим был задан общий горизонт понимания новоевропейским человеком самого себя. Это понимание проецировалось на все сферы жизни: от познания, которое осмысливалось по меркам робинзонады, до веры, в которой Бог уже не выступает как абсолютное «Ты», в отличие от Бога-Троицы средневековья, а превращается в такого же одинокого, как и земной индивид, *Deus* [10]. Мировоззрение создателя классической науки в этом смысле является показательным: Ньютон – не тринитарий и, независимо от того, отдавал ли он отчет себе в этом сам, у него *Deus*, будучи как раз одиноким индивидом, есть существом ограниченным, хоть и возведенным в абсолют. Ко всей новоевропейской философии можно отнести гегелевский вывод, что Бог здесь, собственно, умирает. И этот вывод

четко дистанцирует самого Гегеля от всей традиции (независимо от ее национальной почвы), разделяющей указанное понимание человека, традиции, «оконечивающей» человека, которую Э.В. Ильенков удачно назвал «субъективистской версией логического» [5, с. 145]¹.

Второй шаг должен состоять в том, чтобы оправдать *sensorium*: ведь он оконечивает человека, только если приспособлен к рассудку, а это происходит только тогда, когда *sensorium* выступает как принадлежность одинокого, отдельного индивида. Но эту задачу Гегель вообще никогда перед собой не ставил, может быть, потому, что даже в порядке мысленного эксперимента никому в то время еще в голову не приходило, что *sensorium* устроен сложнее, чем казалось Ньютону². Для Гегеля такая задача означала бы утверждение «абсолютного бытия конечного», которому он всеми силами противился. Поэтому Гегель последовательно и методично всегда избавляется от пространства-времени, когда дело идет об истине и бесконечности.

Посмотрим, на что опирается Кант, основатель критикуемой Гегелем рефлексивной философии, обосновывая всеобщность, а поэтому и трансцендентальную определенность, принадлежности субъекту форм пространства и времени. Для кантовской трактовки пространства и времени характерны два момента. Во-первых, для Канта их «чистота» удостоверяется их мыслимостью при

¹ Суть гегелевского прорыва в понимании человека Ильенков формулирует как переход от концепции мышления – психологической способности индивида к обоснованию мышления в качестве системы межиндивидуальной полисубъектной предметной деятельности, участие у которой только и наделяет индивида системным качеством «быть человеком», сообщает, по Гегелю, «всему человеческому его человечность». Иными словами, у Гегеля мы имеем дело с логикой (онтологией), которая с самого начала множественность познающего принимает в расчет.

² А также и Г. Лейбницу: несмотря на все расхождения, точку зрения Лейбница сближает с ньютоновской понимание монады как «не имеющей окон» и потому, вопреки полаганию ее во множественности, живущей как одинокое существо. За пределы робинзонады в эту эпоху не смог выйти никто.

отсутствии заполнения: «Никогда нельзя себе представить отсутствие пространства, хотя нетрудно мыслить себе отсутствие предметов в нем» [6, с. 130]; «мы не можем устранить само время, хотя явления прекрасно можно отделить от времени» [6, с. 135]. Во-вторых, в отличие от пространства, являющегося чистым образом предметов внешнего чувства, «время есть априорное формальное условие всех явлений вообще» [6, с. 138], т.е. внешних и внутренних. Такой приоритет выдается за нечто самоочевидное, но выглядит странно на фоне пояснения чувственного характера нашего созерцания, который означает, что «мы подвергаемся воздействию предметов» [6, с. 139], т.е. предполагает в определении чувственности приоритет как раз внешности.

По-видимому, имеются некоторые условия, при которых возникает эта самоочевидность приоритета времени, и которые, в этом случае, требуется эксплицировать. Анализируя специфику новоевропейского сознания, являющегося основным предметом критики в рассматриваемой работе, Гегель выявляет косвенным образом эти условия. Он показывает на модели Локка (а в XX в. Хайдеггер, продолжая мысль Гегеля, продемонстрирует то же самое и на модели Р. Декарта [14]), что новоевропейская философия – это философия, которая ставит задачу исчислить мир и, тем самым, объяснить его из субъекта, из отдельного индивида. Для этого надо перевести мировое многообразие в некую гомогенность, что достигается переводом на язык субъективного тождества, в систему координат этого индивида. Так и возникает количественно размеренный мир, и только то, что исчислимо в нем, различимо в координатах его тождества, признается за объективное. Ведь только оно выводимо из субъекта как нулевой точки, из Я. При этом, отношение я (субъекта) и не-Я не паритетно. Хотя на первом шаге оно может казаться отношением двух субстанций, но на деле же оно асимметрично. Я в нем абсолютно, а объективность получает определенность от Я, причем их отношение формально: определенность обеих сторон одна и та же, одно и то же рассматривается один раз как представление, другой раз как вещь.

В этой картине узнается механический и геометризованный мир классической науки, в котором есть только величина, фигура, движение. Но где же здесь время? Легче всего согласиться с Бергсоном и Трубниковым, что оно здесь уничтожено, превращено в пространство, в его четвертую координату, оно ничем здесь не отличается от пространства и характеризуется всегда через оборот «как и»: время, как и пространство, бесконечно делимо, обратимо, однородно и т.д. И Ньютон под своим *sensorium*'ом понимает пространство. Присутствует ли здесь собственно время?

Нам легче будет ориентироваться, если принять во внимание, что не только кантовские формы чувственности являются заимствованиями из ньютоновского божественного чувствилища, но и оно само продолжает долгую традицию – традицию неоплатонизма. О неоплатонических корнях *Sensorium Dei* хорошо пишет Л.М. Косарева [7, с. 354], показывая почти текстуальное совпадение его описания с александрийскими описаниями божества у Новициана и Климента Александрийского. Во всей платонической традиции мир видится как переход от Единого бытия к единораздельной целостности космоса, от Предела Космоса к его развертке как самодостаточного живого существа (автодзоон).

Первым задачу перехода решил Платон, и это решение почти в неизменном виде транслируется всяким неоплатонизмом, в том числе и кембриджским (ньютоновским). Решение Платона состоит в демонстрации того, что в пустом единстве для обозначения чего-то как вид (идея), для различения чего-то требуется сразу два момента: Единое и Иное, тождество и различие [2, с. 155–158]. В диалоге «Парменид» Платон разбирает восемь ситуаций, в двух из которых как раз совсем нет Иного или совсем нет Единого, т.е. оставшееся не соотнесено с отсутствующим даже как с несуществующим. Выводы из обоих предельных случаев делаются схожие. Если есть только Единое, то нет и этого Единого, – это случай Парменида, у которого Бытие из-за пустоты своего единства превращается в собственную противоположность. Если же существует только Иное, т.е. «если Единое не существует – то и Иное не существует и его нельзя

мыслить ни как единое, ни как многое <...> если Единое не существует, то ничего не существует» (Парменид 166b–c; цит по: [11]), ведь в этом случае недостает того начала, благодаря которому во множестве вообще появляются единицы, различимые члены, в этом случае не возникает определенности, границы. Платон поясняет: «Иное, чтобы действительно быть иным, должно иметь нечто, в отношении чего оно есть иное», стороны иного «не могут быть взаимно другими», т.е. без единого невозможно конституировать само различие. Платон прибегает к метафоре скоплений, о которых кажется, что каждое из них «имеет предел по отношению к другому скоплению, хотя по отношению к самому себе он не имеет ни начала, ни конца, ни середины» (Парменид 264c–165a; цит. по: [11, с. 473–475]), поэтому если иное не будет единым, то не будет «также и многим <...> все оно есть ничто» (Парменид 165c; цит. про: [11, с. 476]). Таким образом, инаковость (различие) определяется как таковая только по отношению к единству. Сама по себе она, как и единое, тождество само по себе, не «воззрительна», не может привести к видам, к чему-либо различимому хотя бы «умными очами».

Поэтому континуальность, кантилена геометрических линий и прочих определенностей пространства – это всегда единство двух моментов: отождествления и различения. И то, что мы называем геометрическим пространством, само по себе есть не только полагание внешнего, дистанцирование от иного, полагание себя субъектом воззрения как иного по отношению к объекту (внешнее чувство), но и противоположное действие: вписывание всего иного в единство, превращение объекта во внутреннее, переписывание его инаковости на языке своей гомогенности, своего времени (внутреннее чувство). И время здесь не просто есть, оно здесь в своем исходном определении, как возможность всех иных своих модусов. Время присутствует как сама континуальность пространства, основание соизмерения пространственных различий, так что по праву воззрительное геометрическое пространство линий и поверхностей стоило бы называть хронотопом.

В этом смысле, Кант, понимая под чувственностью пространство-время, а не просто пространство, определяет сенсориум точнее Ньютона. Но почему у Платона, собственно время появляется после пространства (о котором мы уже установили, что оно – хронотоп) как характеристика вращения тел, образующая их глубину? Дело в том, что у Платона в порядке возникновения мира только на этом этапе возникают множественные системы отсчета, т.е. системы, сохраняющие себя как равные себе единицы в соотношении с остальным миром, каждая – со своей метрикой, со своим «числом движения», как выразился Аристотель. В этой ситуации уже не обойтись только тождеством и различием, поскольку таких тождеств-различий теперь много, и, чтобы зафиксировать несовпадение их метрик, чтобы измерять одно движение другим, выражать одно движение через другое, требуется ввести время. И аристотелевская критика онтологии Платона показывает, что эта множественность не появляется «во вторых»: невозможно вывести многое из единого как из первого, множественность первых сущностей приоритетна в порядке бытия. Это позже покажет Гегель в диалектике всеобщего, особенного и единичного; покажет, что всеобщее нельзя мыслить без единичного, и что сопряжены они могут быть только через особенное.

Иными словами, время появляется только как «времена», для соразмерения внешних, иных друг другу единичных единств, и потому времени не бывает без пространства, без внешности. Также и наоборот, не бывает пространства без времени – по причинам, которые хорошо объяснил Платон.

И именно эту множественность пытается вернуть в априори чувственности Якоби – неодинокость «чувствующей вещи», возможность для индивида действовать за пределами своей индивидуальности, касаться другого. При условии этой неодинокости, если мы согласованно движемся в отношении некоторого предмета, то строим адекватное ему чувственное вместилище. Так возникает «чудо восприятия», чудо удостоверения в живом созерцании: пространство различий не только количественных, поскольку в таком движении есть качест-

венные переходы, которые в количестве маркируются дифференциальными переходами – скачками через бесконечность.

Но, если на первый план выдвигается (по разным историческим причинам) единство – будь то платоновское Единое или новоевропейское Я (уникальный пункт бытийной самодостоверности), – относительно которого все другое располагается ниже и должно быть выведено из него как из первопринципа, то отношение «превращается»: одна из систем отсчета становится приоритетной или абсолютной, становится временем по преимуществу (например, движение небесного свода или земли вокруг Солнца), и этот темпус не может быть подвижным, а все остальные движения нивелируются до своего контура внутри его гомогенности. Это может выглядеть, как у Платона, которым объявляется, что предел, до которого понятно движение, – это его выражение в космической гомогенности, его число, время; предел времени – «геометрическое число», т.е. число, но без момента подвижности, геометрическая фигура; предел геометрического числа – просто эйдетическое, видимое мысли число, единство единого и иного. А может выглядеть, как у всех европейских теоретиков Нового Времени, объявивших существенными характеристиками объекта его величину, фигуру и движение. Здесь нет и не может быть выведения, только пересчет наличного в одно качество. И в этом пересчете все иное становится качественно однородным, количественно различимым внутри единства приоритетной, более того – единственной системы отсчета.

В случае с новоевропейским субъектом мы имеем не столько приоритет пространства, сколько одинокое пространство, внутреннее пространство одного темпуса, который поэтому даже не течет, лишен различий прошлого, настоящего и будущего. По сути, это время, возведенное в абсолют.

И этот приоритет времени (единства), в том числе у Канта, есть индекс Робинзона, понимания субъекта как одинокого индивида, единственного субъекта в мире, которого могут окружать и в поле зрения которого могут находиться только объекты. Все превращается в объект под его взглядом. Это симптом то-

го, что критерием научной достоверности становится абстракция от реальных индивидов, которых всегда много.

Таким образом, анализ показывает, что пространственно-временная определенность познающего существа является свидетельством его действительной множественности. Эта множественность априори входит в характеристику познающего, т.е. входит не как такая, от которой можно отвлечься, но как требующая сопряжения разных метрик в каждой характеристике мира, требующая соизмерения несоизмеримых, движения в противоречиях, различающего-дальше движения, причем различающее-дальше квантовано и не бессистемно.

У Гегеля это будет артикулировано в «Науке логики» как диалектика всеобщего и единичного, где единичности отводится весьма значимое место, хотя и без указания на то, что время и пространство являются определениями самой формы единичности. И это умолчание – одна из причин ускользания гегелевского замысла от понимания.

Можно сказать, что современный «пространственный поворот» в философии так же, как и у Гегеля, маркирует попытку преодоления трансцендентализма, одиночества познающего, поиски прорыва к другой субъективности, другому хронотопу. Но пока это внимание к пространству чаще всего принимает вид рассеяния без единства, полагания пространства без времени. Это можно наблюдать у Фуко [12; 13] в его переносе акцента в изучении истории со времени на пространство, в связи с чем смерть человека наступает с клинической неизбежностью, и у деконструктивистов (Деррида [3], критикующий непосредственность восприятия и метафизику присутствия Гуссерля), и в российской философии, в которой инициатором пространственного поворота является В.И. Молчанов [9], доказывающий фиктивность времени, в том числе у Гуссерля. Во всех случаях это приводит к результатам, предсказанным уже Платоном: если нет единого – то нет и иного; но не просто остается то же, что и при одиноким субъекте, но рассыпается чувствилище, поскольку рассыпается и само живое. То, что остается, не имеет начала, середины и конца, не воспроизводит

себя как живая система, и если оно объявляется чем-то первичным (опытом, бытием, дискурсом), то это – неживой автоматизм, без смерти [1] и без рождения («а-тезис»), «самостирающийся след» [3; 4], свидетельствующий о своей принципиальной не-исходности, сугубой вторичности.

Литература

1. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2011.
2. *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. М., 1980.
3. *Деррида Ж.* Голос и феномен // *Ж. Деррида.* «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999.
4. *Деррида Ж.* Различение // *Ж. Деррида.* «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999.
5. *Ильенков Э.В.* Диалектика как логика // *Э.В. Ильенков.* Диалектическая логика: Очерки истории и теории. М., 1984.
6. *Кант И.* Критика чистого разума // *И. Кант.* Сочинения в 6-и тт. Т.3. М., 1964.
7. *Косарева Л.М.* Рождение науки из духа культуры Нового времени. М., 1997.
8. *Маяцкий М.* Место пространству! Этот очень special «spatial turn» // Пушкин. 2009, №3.
9. *Молчанов В.И.* История и пространство. Деструкция темпоральной историчности // Вопросы философии. 2013, № 7.
10. *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. М., 1989.
11. *Платон.* Парменид // *Платон.* Сочинения. Т. 2. М., 1970.
12. *Фуко М.* Археология знания. СПб., 2004.
13. *Фуко М.* Другие пространства // *М. Фуко.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. М., 2006.
14. *Хайдеггер М.* Слова Ф. Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990, №7.
15. *Hegel G.W.F.* Glauben und Wissen. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984.

Способы выявления пространственности в философии Ж. Деррида

В.В. Криводубская (Москва)

Аннотация. В статье представлен краткий анализ двух текстов Жака Деррида «Cogito и история безумия» и «Фармация Платона». Выявленные в результате анализа связи и внутритекстовые отношения дают представление об особенностях структурности смыслового и текстуального пространств. Предложенный подход к текстам Деррида является попыткой раскрыть сложность и многоплановость построений текстов деконструктивизма.

Творчество Ж. Деррида как философа постструктурализма является своеобразным поворотом от традиционных систем философствования в сторону их отрицания, критики. При отсутствии поиска философских глубин, причинности, принципиальным становится децентрация, произвольный, свободный характер движения мысли.

Деконструкция – термин, характеризующий философию Деррида, по сути, является методом философствования, который направлен как на своеобразный пересмотр и интерпретацию классических философских текстов, так и на созидаение текстов, обладающих принципиально новым смысловым решением. Элементы и связи, которые включают в себя тексты деконструктивизма, содержат в себе не присущие традиционной метафизике черты. Искусство деконструкции: созидать разрушая, выдвигает на первый план свои приёмы и методы философствования. В смысловом отношении один и тот же текст может включать в себя аспекты и ключевые понятия (узлы) проблематики деконструируемого текста с их разветвлениями и дополнениями, и, в тоже время, сам текст может представлять некоторые положения деконструктивизма как направления в истории философии. В этом случае деконструируемые тексты выполняют роль параллельного письма, ответвления, цитаты (как *Imperfect*), фона, аспекта доказательства одной из позиций деконструктивизма.

Выдвинутый Деррида термин «*differance*» имеет множество характеристик, одна из которых дает представление о *differance* как о «пространстве, в котором онто-теология – философия производит свою систему и свою историю» [7, с. 28]. Подобного рода пространство, по Деррида, содержит в себе бесконечное множество связей, отношений, разветвлений, различного рода интенций, и в то же время включает в себя определённую ограниченность понятий и явлений.

Главный посыл Деррида: «*il n'y a pas de hors-texte*», т.е. «нет ничего до текста, не существует предлога *pre-texte*, который уже не был бы текстом» [3, с. 407] показывает, что именно текст является главной, основополагающей единицей и, в то же время, средой для построения и выдвижения деконструктивистских позиций.

Межтекстовые взаимоотношения – это не только цитаты, референты и ссылки. Связь между текстами это нечто большее. Безусловно, любой «текст – (это) всегда метонимия реконструируемого целостного значения, дискретный знак недискретной сущности» [10, с. 162], однако такая семиотическая позиция не совсем свойственна деконструктивизму. Со ссылкой на текст «Фармация Платона» можно заключить, что пространство *differance* для деконструктивизма представляется фондом, из которого «диалектика будет черпать свои философемы» [4, с. 161], тогда как отдельно взятый текст как «вещь, которая сама по себе не завершена, (она) может завершиться лишь тем, чего ей не хватает» [3, с. 371], имеет свои смысловые и текстовые ограничения.

В виду того, что каждый текст как единица, как пространство мысли несёт в себе свои законы построения, развёртывания и свою структуру, межтекстовый разрыв Деррида представляет как пробел, который, закрывая предшествующее, «открывает структуру неопределенно рассеянной трансформации» [3, с. 432]. В этом случае межтекстовая связь не может быть лишь «линией простого отношения между текстами или двумя прожиганиями, они увлекают [вас] в смещение созвездия или лабиринта» [3, с. 417].

Текст как незамкнутая структура может содержать в себе многоуровневую

конструкцию с несколькими наличествующими пространствами внутри одной пространственности самого текста. При этом следует отличать смысловое пространство от текстуального. В связи с этим задача выявления структурности отдельно взятого текста может быть решена лишь с опорой на некоторые положения и категории, которые выдвигает деконструктивизм в процессе философствования. Однако следует заметить, что при отсутствии у Деррида конкретного категориального аппарата, распространенного на философский дискурс в целом, все же можно говорить о категориальном аппарате, используемом в отдельно взятом тексте. Представленные Деррида категории могут служить инструментом для выявления структурности смысловых и текстуальных пространств. В связи с этим следует обратить внимание на некоторые тексты, которые содержат в себе необходимые для подобного рода анализа категории для того, чтобы попытаться сформулировать способы выявления пространственности для философии Деррида.

Итак, творчеству Деррида присуща определенная «оппозиция между формой и силой, между имеющей пространственное выражение структурой и энергией, которую излучает произведение» [11, с. 443].

Подобного рода энергия имеет различные проявления: способствует раскрытию центрального понятия, либо создает максимальное напряжение между противоположными понятиями, также может содержать в себе импульсы и интенции, рефлексивные понятия, при этом основополагающим фактором всего процесса философствования является стремление к нейтральности смысла.

При всей сложности философской позиции постструктурализма относительно смысла как «несуществующей сущности», как сверх-бытийного постструктурализм все же не отрицает того, что смысл может быть выражен, однако способы его выражения вариативны по своей природе и функционируют в пределах определённого текста.

Смысл – это одновременно и выражаемое (выраженное предложением), и атрибут положения вещей. Одной стороной он обращен к вещам, другой – к

предложениям, но не сливается ни с теми, ни с другим, будучи границей между предложениями и вещами.

[9, с. 130].

При этом выраженный смысл не может содержать в себе исключительно единичное, также как и общее, смысл не может быть вполне определён относительно субъект-объективных отношений, но, замкнутый внутри текста, несёт в себе нейтральность согласно деконструктивистской традиции его построения или раскрытия. **Нейтральность смысла** может быть выражена либо рефлексивным понятием, либо высказыванием, содержащим в себе «примирение» (или совокупность) определенных оппозиций. Однако весь процесс философствования, заключенный в рамках отдельно взятого текста и направленный на построение отношений и связей, наделён организованной структурностью (согласно действующим в нем «законам» деконструкции) и может быть рассмотрен как **смысловое пространство**, содержащее в себе смысловые узлы и разветвления.

Как отмечалось выше, следует разобрать некоторые примеры текстов, в которых смысловые узлы могут быть рассмотрены в качестве категорий (т.е. общих понятий и принципов) для описания структурности движения деконструкции и, в то же время, в качестве ограничений, поворотных моментов и точек разветвления.

Текст Деррида «*Cogito* и история безумия» объединяет / разъединяет в себе тексты Декарта и Фуко, и весь процесс философствования направлен на то, чтобы

воспроизвести еще раз, в точке этого разделения между разумом и безумием, <...> воспроизвести и осознать, что речь идёт об опыте, который в своей высшей точке не менее авантюрен, опасен, загадочен, тёмнен и патетичен, чем опыт безумия, и который по отношению к нему совсем не так противоположен и обвинителен, аккузативен, объективирующ.

[8, с. 101]

Речь идет об уже объявленной в начале текста пространственности в точке разделения, пространственности между двумя метафизическими понятиями. Пространственности, особенности и ограничения которой проявляются в дальнейшем процессе философствования, при включении в него новых категорий и положений (например, таких как «чувственность», «гипотеза сна и сновидений», «гиперболический момент естественного сомнения», «абсолютный гиперболический момент»), в результате чего смысл приобретает свою нейтральность в следующем высказывании:

кризис разума, подхода к разуму и подхода разума, это тот урок, который преподносит нам Мишель Фуко таков: есть кризисы разума, загадочным образом неотделимые от того, что люди зовут кризисами безумия.

[8, с. 147]

Заранее объявленная пространственность уже имеет необходимое содержание, ландшафт и границы. Всё это, по сути, раскрывается путем привлечения новых категорий, т.е. обозначенная абстрактным понятием пространственность конкретизируется в процессе философствования.

В случае, когда отправной точкой философского процесса является рефлексизирующее понятие, само философствование как процесс конструирования пространственности имеет иной характер. В отличие от предыдущего текста, где смысловая пространственность обозначена в начале, текст «Фармация Платона» «скрывает от первого взгляда <...> закон своего построения и правило своей игры» [4, с. 73]. Именно с этой установки Деррида открывает текст, где представленная пространственность содержит в себе иные принципы построения. Имея в себе фармакон как «центр письма», как центральное понятие философствования идёт по пути вовлечения, захвата новых различий и референций, содержащих в себе определенные свойства и качества.

Референт может принять на себя свойства образа, как «вещи, производимой подражанием» или метафоры, которая наличествует «на основе подобия» [6, с. 290]. У метафоры в философском дискурсе Деррида особая роль. Она состоит

не только (в том, чтобы) иллюстрировать общие, уже описанные возможности. Она может разорвать семантическую полноту <...> (Метафора) открывает блуждание семантического <...>, вместо того, чтобы указывать на вещь, которую имя обычно должно обозначать, переносится в другое место.

[6, с. 277]

Метафора – это то, что служит открытию пространства языка посредством «различия между сущностью (именем) собственным и привходящим» [6, с. 284]. Метафора выражает отношение как минимум двух элементов текста и может быть выявлена при анализе смысловых разветвлений и разделений, тогда как рефлексивное понятие само по себе может содержать как рефлексивность, так и разнонаправленность и амбивалентность. Как метафора, так и рефлексивное понятие способствуют появлению интенций и импульсов дальнейшего движения процесса деконструкции.

Одно из центральных и в то же время рефлексивных понятий в философии Деррида – фармакон – может быть рассмотрено также как идея, явление, в зависимости от того, в какие взаимоотношения вступает, какому рассмотрению подвергается. Ассоциируя фармакон с письмом, Деррида раскрывает его свойства и качества, т.е. показывает происхождение фармакона, используя в качестве референтов: «сын», «сирота»; проводит аналогии с другими персонажами, в данном случае мифологическими, такими как Тевт, Тот, Гермес; выявляет фармакон как некую субстанцию, не имеющую явной формы, сравнивая с лекарством, ядом, цикутой; в конце концов, Деррида представляет фармакон как «не-сформировавшийся кладезь диалектики» и, в то же время, как абсолютное подражание.

Каждое подобного рода отношение включает в себя как положительные, так и отрицательные черты, плюсы и минусы не разделены противоречиями, что приводит к смысловой нейтральности в «повторении», т.к. повторение – это то, без чего не может быть истины, и в то же время, это движение не-истины. В этом возникающем в конце текста (рефлексивном) понятии, которое Дерри-

да ставит на место фармакона, невозможно разделить положительное и отрицательное, так же, как невозможно в фармаконе отделить благо от зла, истинное от ложного, внутреннее от внешнего, жизненное от смертного. Стремление к нейтральности в двухполюсном изложении (амбивалентности) приводит к тому, что не только смысл, заключенный в понятии или высказывании становится нейтральным, но само смысловое пространство рассматривается как амбивалентное, что согласуется с одним из высказываний Деррида о том, что

само по себе выписанное пространство ничего не стоит, оно не является ни плохим, ни хорошим, ни истинным, ни ложным. Это утверждение нейтральности (ни/ни).

[2, с. 232]

В данной работе приведено два текста Деррида в качестве примеров рассмотрения пространственности. Исходя из вышеизложенного, следует особо отметить некоторые моменты, характеризующие данные тексты с точки зрения пространственности.

- 1) Оба текста обладают определенной структурностью, которая может быть раскрыта при выявлении референтов, метафор и введенных автором категорий.
- 2) Смысловая пространственность, так же как и смысл конечных рефлексивных понятий (или высказываний) носит нейтральный характер.
- 3) Процесс философствования и выявления пространственности различен в зависимости от того, объявлена ли определенная пространственность в начале текста или конструируется в процессе.
- 4) В первом случае «осью письма» служит абстрактное понятие, высказывание (текст «*Cogito...*»), во втором – рефлексивное («Фармация Платона»), и дальнейший процесс философствования подчинен этому положению.
- 5) Возникающий в результате философствования смысл, выраженный в понятии или высказывании, воспринимаемый как поворот в философском про-

цессе, несёт в себе определенное успокоение по отношению к предыдущему философствованию, тогда как само понятие содержит в себе рефлексию.

Выявление пространственности данных текстов и особенностей структурности строилось с опорой на понятия, различного рода включенности, референты. Однако в текстах Деррида содержится ряд категорий, которые также могут служить инструментом при анализе пространственности. Характеризуя внутри-текстовые отношения, Деррида использует такие категории как: полисемия и полисемическая программа, складка, интервал, текстуальная «прививка», квадрат письма, зеркальное разворачивание и разветвление и т.д.

Таким образом, текст как структурная многовариантность, содержащая в себе многоплановость изложения и разнообразность узловых моментов содержит в себе структурную пространственность, раскрытие и выявление которой возможно либо с опорой на смысловые узлы, выраженные понятиями, референтами и т.д., либо при использовании категорий, содержащихся в самом тексте. И всё же

сокрытие текстуры может, во всяком случае, потребовать столетие на то, чтобы расплести полотно. Полотно, обворачивающее полотно. Восстанавливая его при этом в качестве организма. Неопределенно и постоянно порождая вновь свою собственную ткань за обрезающим следом, решением каждого чтения.

[4, с. 74]

Литература

1. Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. и предисл. Я.И. Свирский. М., 2011.
2. Деррида Ж. Двойной сеанс // Диссеминация / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкин. Екатеринбург, 2007.
3. Деррида Ж. Диссеминация // Диссеминация / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкин. Екатеринбург, 2007.
4. Деррида Ж. Фармация Платона // Диссеминация / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкин. Екатеринбург, 2007.
5. Деррида Ж. Gogito и история безумия // Письмо и различие / Пер. с фр., послесл. Д.Ю. Кралечкин. М., 2007.

6. Деррида Ж. Белая мифология // Метафора в философском тексте // Поля философии / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкин. М., 2012.
7. Деррида Ж. Различие // Поля философии / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкин. М., 2012.
8. Деррида Ж. Cogito и история безумия / Пер. Д.Б. Голобородько // Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. М., 2011.
9. Дьяков А.В. Жиль Делёз. Философия различия. СПб., 2013.
10. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2001.
11. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Пер. с итальянского В. Резника, А. Погоняйло. СПб., 2004.
12. Derrida J. La dissemination. Éditions du Seuil, 1972.
13. The Philosophy Book. Dorling Kindersley Ltd., 2011.

Имя и инструкция в «Законах формы» Спенсера-Брауна¹

А.С. Боброва (Москва)

Аннотация. Статья посвящена теории Дж. Спенсера-Брауна, изложенной им в книге «Законы формы». Помимо общего обзора теории, в статье разбирается принцип соотношения имени и инструкции. В работе отстаивается позиция, что этот принцип позволяет по-новому взглянуть на суть и структуру базовых понятий этой теории.

1. Введение

Книга британского исследователя Спенсера-Брауна «Законы формы» [6] расценивалась ее автором как математическая, хотя ей вполне по силам привлечь внимание и логиков. Целью своего труда он видел построение алгебры логики, расширившей бы возможности алгебры Буля. В определенном смысле цель была им достигнута: исчисление² построено, результаты обнародованы и оценены. Однако работа нашла своих поклонников не в среде логиков или ма-

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 13-33-01009 а1.

² Исчисление будем трактовать как формальный способ изложения теории.

тематиков (они-то как раз приняли ее довольно прохладно), а среди специалистов в других областях знания: социологов, биологов, психологов.

Подобный исход вполне объясним, поскольку концепция, изложенная в книге «Законы формы», привлекает философско-эпистемическим переосмыслением основ булевой алгебры, а не непосредственно исчислением. Если ценность формальной стороны и может оказаться под сомнением, оригинальность основных понятий и базовых положения теории неоспорима. Желание Спенсера-Брауна расширить алгебру Буля вынуждает его обращаться к обсуждению целого ряда философских проблем: с чего должно начинаться построение теории, каковы должны быть ее исходные принципы, какова природа формулы и т.п.

В [1] мной уже понимался вопрос о сути и природе основных понятий «Законов формы», здесь же я предполагаю обратиться к проблеме соотношения имени и инструкции, анализ которой позволяет взглянуть на исходные понятия с несколько иной точки зрения. Кроме того, во втором разделе статьи дается общий обзор книги Спенсера-Брауна.

Прежде чем перейти к рассмотрению указанных вопросов уместно несколько слов сказать о переводах частей книги на русский язык. Хотя перевода книги «Законы форм» на русский язык нет, можно указать на ряд изданных и неизданных переводов ее отдельных фрагментов. Насколько мне известно, несколько раз первая глава переводилась А.Ф. Филипповым. Также перевод отдельных частей предпринимался П.Г. Сибиряковым (к сожалению, не опубликован). В настоящее время работа по переводу ряда разделов ведется сотрудниками философского факультета РГГУ.

2. Основные понятия «Законов формы» и их структура

Идея «Законов формы» зародилась у Спенсера-Брауна еще до начала его академической карьеры, во времена, когда тот только начинал свою карьеру, работая инженером. Используя алгебру Буля в своей инженерной практике,

Спенсера-Брауна обращает внимание на ее ограниченность и ставит перед собой задачу эту ограниченность преодолеть. Он стремится «развернуть» существующую алгебру логики, подведя под нее арифметические основания и позволив ей работать с уравнениями высоких порядков, не ограничиваясь уравнениями первой степени.

Результат своих исследований Спенсер-Браун излагает в виде исчислений указаний (первого и второго порядков), в основе которых оказывается элементарная арифметика, опирающаяся, в свою очередь, на такие базовые понятия, как различение, указание и форма. Стоит отметить, что речи здесь не идет о том, чтобы объять необъятное. Исчисление указаний является не исчислением «всего», а теорией, одной из задач которой является формализация и даже некоторая «унификация», если так можно выразится, процесса развития. В силу этого, и элементарные переходы, и сложные рекурсивные процедуры представлены в исчислении с помощью единственного знака-операции – различения (\neg).

Подобная задумка, как уже было замечено, не вызвала энтузиазма в профессиональном сообществе логиков-математиков. После ряда разгромных рецензий, вышедших на «Законы формы» в начале 70-х гг., о Спенсере-Брауне в профессиональном сообществе фактически забыли. Критики указывали на непрозрачность изложения материала, необоснованность применения нестандартного концептуального и технического аппаратов. Оригинальных результатов, которые могли бы обосновать эти шаги, в работе не увидели. По большому счету, труд классифицировали как вариант довольно тяжеловесного способа изложения материала, который на тот момент был уже хорошо известен – исчисления высказываний (например, [2]). Подобная оценка очевидным образом определила дальнейшую судьбу книги – ее отложили в сторону. Действительно, стоит ли тратить время на изучение нового варианта изложения старого материала? Скорей всего, нет.

В то же время нетривиальная содержательная сторона работы привлекла внимание исследователей за пределами логики и математики. На «Законы фор-

мы» обратил внимание Х. Ферстер – человек, задавшийся вопросом построения кибернетики второго порядка. Чуть позднее идеи Спенсера-Брауна были подхвачены Ф. Варелой и У. Матураной (теория аутопойезиса), а затем – Н. Луманом (концепция общества как социальной системы). Среди их сторонников интерес к «Законам формы» не исчезает. Кроме того, сегодня эти идеи развиваются и некоторыми математиками, например, Л. Кауффманом [3] и М. Кляйном [4].

Аргументом в пользу востребованности этого труда Спенсера-Брауна является существование монографий, посвященных его анализу. Так в 2009 г. выходит в свет второе издание фундаментального немецкоязычного исследования – «Джордж Спенсер-Браун. Введение в “Законы формы”» [5]. Интерес к работе оказался продолжительным: появившись в свет в 1969 г., она на сегодняшний день выдержала не одно издание, в том числе и на иностранных языках. Наконец, сегодня, в силу ряда причин, например, в силу стремительного развития когнитивной науки, изменились некоторые общие представления в науке и размылись границы между различными ее областями. Это вынудило исследователей обратиться к обсуждению фундаментальных вопросов основания своих дисциплин. Исключением не стала и логика. И «Законы формы» могут оказаться вполне актуальными. На мой взгляд, кроме содержательного фундамента, любопытным является сам стиль изложения теории: цельность, использование диаграмм и т.д.

Тем не менее, можно констатировать, что перед нами одна из маргинальных теорий, которые, как правило, более любопытны своими философскими интуициями, нежели технической стороной представления, поэтому в центре внимания остается содержательная сторона работы, несколько вытесняющая на периферию ее формальный аппарат. Для логико-математического восприятия работа, в самом деле, непривычна, и ее критика в определенной степени обоснована.

Выборочное внимание к «Законам формы» обеспечило и выборочную из-

вестность ее разделов. Одни главы книги, прежде всего, описательные 1, 2 и 12 главы, известны на порядок больше остальных. Весомым аргументом в пользу такого перекоса может стать отсутствие в популярных главах формализмов, работа с которыми предполагает определенный уровень подготовки. Однако было бы поспешным считать этот аргумент единственным. Описательные 1, 2 и 12 главы важны для понимания содержательной составляющей исчисления, без знакомства с которым исчисление в значительной степени теряет смысл. Содержание и формализмы в данном случае органично дополняют друг друга.

Важность содержательной составляющей «Законов формы» понимал, кстати, и Спенсер-Браун. По этой причине, стремясь к максимально объемному и правильному изложению своей концепции, он несколько раз корректировал текст книги. Основные части первого и второго, американского, издания отличаются целыми фрагментами. А введение к «Законам формы» – вообще разговор особый: для большинства изданий Спенсер-Браун фактически переписывал его заново. По этим причинам, при цитировании «Законов формы», особенно «Введения», указание на издание крайне желательно. Обоснованно предполагая, что «Введения» и «Приложений» будет явно не достаточно, он снабжает каждую главу объемными комментариями, в которых довольно подробно поясняет важные мысли того или иного раздела. Свои пояснения он сопровождает рядом наглядных примеров. Комментарии становятся хорошими помощниками, а потому имеет смысл читать книгу не только от начала до конца, но и в «рваной последовательности» – глава и соответствующий комментарий, глава и соответствующий комментарий и т.д.

Кратко представлю содержание книги. «Законы формы» состоят из введения, 12 глав, комментариев к каждой главе и двух приложений. В двух первых главах Спенсер-Браун знакомит с основными понятиями и положениями теории, а собственно основы исчисления дает только в третьей. 4–11 главах последовательно выстраивается исчисление. Названия глав говорят сами за себя: элементарная арифметика (4); исчисление, выведенное из исчисления (5); эле-

ментарная алгебра (6); теоремы второго порядка (7), воссоединение двух порядков (8). После доказательства теорем о полноте (9) и независимости (10) Спенсер-Браун подходит к своей самой, как оказалось впоследствии, обсуждаемой идее – идее повторного вхождения. Ее принцип фиксируется через уравнения второго порядка, вводимые в одиннадцатой главе. Двенадцатая глава представляет собой содержательное пояснение повторного вхождения. Здесь объясняется сама возможность повторного вхождения в форму.

3. Соотношение имени и инструкции

«Законы формы» базируются на понятиях различения (*distinction*), указания (*indication*), формы (*form*) и повторного вхождения (*re-entry*). Различение есть некоторое рассечение пространства, о котором мы узнаем в результате указания (различение не существует вне указания, равно как и наоборот). Затем указания и различения, взятые вместе с образующимися пространствами, образуют форму, которая, появившись, стремится самоопределиться (сама в себя погрузиться)¹.

Термин «понятие» здесь употребляется в непривычном для логики смысле². Каждое понятие одновременно и статично, то есть описывает предметы некоторого множества, объединенные по определенному признаку, и динамично, то есть является приемом познавательной деятельности, который это множество формирует. Это объясняет, почему Спенсер-Браун не видит разницы между «различением» и «провести различение», равно как и между «указанием» и «провести указание», а также, почему форма и повторное вхождение являются для него и меткой процесса, и самим процессом. Мы постоянно вынуждены констатировать некое единство двойственности.

Описанную ситуацию во многом проясняет принцип соотношения имени и

¹ Детально тема рассматривалась в [1].

² В некоторых работах я использовала неуклюжий термин «концепт», чтобы подчеркнуть не совсем привычный для логики смысл термина «понятие».

инструкции, о котором Спенсер-Браун довольно подробно пишет в комментариях к третьей главе. Имя и инструкция работают на уровне лингвистики, но им удается передать указанную двойственность природы понятий.

Итак, перед нами два способа преподнесения информации. Хотя обе процедуры могут, хотя и не обязательно, иметь вид:

назовем то-то и то-то так-то и так-то,

крайне важно их различать. Имена – это описания, которые даются, «чтобы использовать их как ориентиры [*reference points*]» [6, с. 79]. Инструкции, в отличие от них, являются предписаниями, они «созданы, чтобы действовать (вступать в силу) в рамках любого, либо уже сформированного, либо только формирующегося универсума» [6, с. 79]. В силу этого, именование может рассматриваться как процедура без явного направления, она двунаправлена и может передаваться,

как с помощью знака « \Leftrightarrow », так и с помощью того, что мы может называть то-то и то-то тем-то и тем-то, равно как и называть тем-то и тем-то то-то и то-то.

[6, с. 80]

Инструкция же, напротив, направлена: она требует перехода из одного состояния или условия, со своим собственным именем, в отличное состояние или условие, с другим именем, таким образом, что прежнее имя не может звучать как последующее.

[6, с. 80]

Важно и то, что сами по себе инструкции не однородны. Дело даже не в том, что среди них можно выделить инструкции, которые характеризуют основные положения системы (Спенсер-Браун называет их канонами), а в том, что инструкции могут иметь различную природу. Одни формируются с помощью констант и операторов исчисления, другие же являются так называемыми инструкциями в контексте, «которые сами по себе могут быть инструкциями, именуя нечто особым именем так, чтобы на это нечто можно было бы сослаться снова без повторного [его] описания» [6, с. 80]. Мы приходим к ситуации, когда

внутри одной инструкции заложена другая инструкция: инструкция в инструкции, инструкция в инструкции в инструкции и т.д. Здесь мы сталкиваемся со столь важным для Спенсера-Брауна принципом бесконечной рекурсии: рекурсия задает повторные вхождения, позволяя системе переходить на качественно новые уровни.

Имя и инструкция различаются на структурном, содержательном и функциональном уровнях, однако надо быть готовыми к тому, что имя как метка описания и инструкция как метка предписания могут скрываться за одним и тем же знаком. Ярче всего это можно наблюдать на начальном этапе построения теории: этапе форматирования базовых положений. В таких точках, которые можно назвать «вырожденными», в которых имя и инструкция совпадают практически всегда: имя предполагает инструкцию, а инструкция предполагает имя, подобно тому, как различения не существует, если на него нет указания, а указания нет вне различения. По этому поводу Спенсер-Браун пишет:

Этот двойной перенос имени-на-инструкцию и инструкции-на-имя на языке математики обычно называют структурой, в которой идеи или значения *вырождаются*. На языке психологии мы его можем также назвать местом, где идеи *конденсируются* в одном символе. Это та самая конденсация, которая наделяет символ его *мощностью*. В математике, как и в других дисциплинах, *мощность* системы заключается в ее эlegantности (буквально, в способности выделять или выбирать).

[6, с. 81]

Описанная ситуация имеет место в силу того, что любой текст следует считать не описанием чего-то, а лишь ключом к пониманию этого «чего-то», то есть любое описание предполагает предписание. Эта ситуация характерна не только для обыденного знания или сферы гуманитарных наук, но и для математики: «элементарной формой математической коммуникации является не описание [*description*], а предписание [*injunction*]» [6, с. 77]. Это высказывание открывает комментарии ко второй главе. Стоит принять как данность, настаивает

Спенсер-Браун, что мы не можем нечто описать, но можем создать предписание, как нужно действовать, чтобы достичь описания этого нечто. Например, подобную инструкцию создает композитор, когда записывает свою мелодию в нотной тетради, или кондитер, когда записывает рецепт своего пирога.

В то же время, одно дело допустить, что за любым именем стоит инструкция, другое – осознать возможные последствия такого допущения. Вырожденные точки, а значит, и элегантность, которая предполагает максимально простое, но при этом безошибочное написание и прочтение некоторых исходных данных, имеют место и в гуманитарных, и в математически точных теориях. Однако, тип теории во многом определяет результат этой самой элегантности. В случае математических исчислений элегантность, как правило, упрощает использование контекста. В случае же гуманитарного знания, она, наоборот, это использование зачастую затрудняет. Здесь от нас требуется постоянная интерпретация любого предписания, не содержится ли в нем других указаний, которым мы должны следовать.

Очевидно, что анализ имени и инструкции подводит нас к проблеме фундаментальных сходств и различий гуманитарной и математической областей. И те, и другие в своем основании опираются на имена-инструкции, однако, если в гуманитарных теориях у нас всегда имеется возможность последующей интерпретации, и этот процесс бесконечен, то математические теории этот процесс пресекают, они обязывают нас задавать однозначные каноны. «В математике мы вынуждены забыть эту привычку [бесконечной интерпретации] ради моментального буквального принятия предписаний» [6, с. 82]. По этой причине предписаниям в математике уделяют больше внимания, чем в гуманитарной сфере, ведь они изначально должны быть допустимыми для читателя. Вместе с тем, такое положение имени и инструкции позволяет математикам молчать о том, о чем невозможно говорить. Чтобы этого не делать, им достаточно лишь понять, как в свете поставленной проблемы должна работать выстраиваемая ими теория.

Соотношение имени и инструкции, как кажется, уже само по себе отвечает на вопрос, почему различие, указание, форму и повторное вхождение не следует трактовать как понятия в смысле традиционной логики. Эти понятия, будучи базовыми понятиями «Законов формы», проявляются и в виде имени, и в виде инструкции. Это позволяет объяснить двойственность их природы: они статичны и динамичны, они определяют и определяются. В результате, Спенсер-Браун получает для своей теории гибкий фундамент, который дает возможность понимать ее не только как описание, но и как предписание.

4. Заключение

Итак, теория Спенсера Брауна (исчисление указаний), изложенная в «Законах формы», не только основывается на оригинальной системе понятий, но непривычно, если не по-новому, смотрит на вопросы их природы и внутренней структуры. Каждое из базовых понятий представляет собой статическое описание и динамическое предписание. Каким образом эти «противоположности» могут уживаться в одном целом, было показано на примере соотношения имени и инструкции, которые можно расценивать как «проявление» понятий на лингвистическом уровне.

Указанные содержательная и структурная особенности понятий проявляются на формальном уровне теории, однако этот вопрос предполагает отдельного изучения.

Литература

1. *Боброва А.С.* Понятия, формирующие «Законы формы» // История философии и социокультурный контекст / Отв. ред. *Т.А. Шиян*. М., 2012.
2. *Banaschewski B.* On G. Spencer-Brown's Laws of Form // Notre Dame Journal of Formal Logic. Vol. XVIII (1977). # 3.
3. *Kauffman L.* Laws of Form – An Exploration in Mathematics and Foundations. Rough Draft // [Электронный ресурс]: URL: <http://www.math.uic.edu/~kauffman/Laws.pdf> (дата обращения: 25.07.2012)

4. *Klein M.* Organic Mathematics and the 6th “problem of Hilbert” // [Электронный ресурс]: URL: http://sfile.filestatic.com/image/users/112431/ftp/my_files/Organic%20mathematics.docx?id=1082996 (дата обращения: 25.09.2012).
5. *Schönwälder-Kuntze T., Wille K., Hölscher T.* George Spencer-Brown. Eine Einführung in die „Laws of Form“ (2., überarbeitete Auflage). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.
6. *Spencer-Brown G.* Laws of Form. New York: E.R Dutton, 1979.

ЭТИКА И ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕСТВА

Свобода, солидарность, деятельность: О практической философии Эдуарда Абрамовского

П. Новак (Варшава/Белосток, Польша)

Аннотация. Эдвард Абрамовский (Edward Abramowski) был харизматической личностью, представившей свою утопию в форме моральных предписаний. Он был политическим мыслителем, пренебрежительно относившимся к политике и победоносно сражавшимся с ней на протяжении большей части своей жизни. Он был социалистом, наблюдавшим вблизи развитие этого учения, и поэтому ставшим его острейшим критиком. Он был пионером польского кооперативизма, нешедшего в нем метод политического действия. Он был анархистом, которого национальная идея заставила бороться за польское национальное государство. В статье обсуждаются моральные и политические идеи Абрамовского, в основном внимание уделяется категориям свободы, солидарности и действия.

Эдуард Абрамовский (1868–1918) был харизматической личностью, приводил утопии к моральным предписаниям. Он был политическим мыслителем, который

<...> не терпел политику и значительную часть своей жизни вел с ней ожесточенные бои; социалист, который необычайно серьезно следил за развитием учения и стал одним из его наиболее метких критиков; предшественник польского кооперативизма, который в кооперативизме видел метод политической деятельности; враг государства, анархист, которому патриотизм однако диктовал необходимость борьбы за независимое польское государство.

[6, s. 5]

Под влиянием идей Абрамовского писали свои труды такие знаменитые сегодня писатели, как Мария Домбровска или Стефан Жеромски. Когда-то важный, сейчас он кажется совсем позабытым. Поэтому в своем выступлении я на-

мереваюсь поставить следующий вопрос: действительно ли местом Эдварда Абрамовского сегодня является лавка антиквара, в которой я недавно и раздобыл том его сочинений с неразрезанными страницами в середине? Или иначе формулируя: справедливо ли был забыт Абрамовский, и действительно ли высокопробные идеи кооперативизма и человеческой солидарности годятся только для того, чтобы быть отложенными в сторону? И какое значение имела, если имела какое-нибудь, постулировавшаяся Абрамовским сто лет назад идея обновления совести для солидарного движения противодействия коммунизму в Польше?

В работе «Этические вопросы и политика революции» Абрамовский поделил философию на две части: философия лени и практическая философия, называемая им также общественным феноменализмом. На основании первой никому ничего не хочется. Сторонники ленивого рассуждения доказывают, что все делается само собой, что история создается без участия человека. Зато сторонники другой философии абсолютизировали «собственный вклад» индивидов. История для них представляет собой пространство деятельности во имя свободы. Какая это должна быть деятельность? Как она должна предприниматься? Здесь Абрамовский отрицает как социалистическое реформаторство, так и общественный якобизм – основы, наиболее распространенные в его время среди тех, кто стремился к преобразованию мира на новый лад. Реформаторство ему не подходило, так как тот шел на уступки миролюбию и соглашался с оппортунизмом пролетариата, стремящегося к мещанскому *status quo* – пиву и зрелищам. Он предчувствовал большой обман, основанный на подкупе бедных людей иллюзией «филантропии правительства», «даром», как он писал, «гуманизма правящего класса» [6, s. 95]. Он также отрицал и якобизм – революционное движение, берущее свое начало от обещаний нескольких вооруженных револьверами парней, которые хотели бы силой установить человеческое счастье [6, s. 61, 95]. Абрамовский в то время дистанцировался как от революционного насилия (до такой степени, что ложно обвинил террориста Мартина Каспшака в

сотрудничестве с *охранкой*, чтобы иметь возможность исключить его из партии), так и от реформаторской покорности. Что он предлагал взамен? Реформу «человеческих умов».

Реформа, – писал Абрамовский, – сначала входит в умы человеческих масс, воспаляет сердца, воплощается в личных желаниях и только в таком виде, когда она уже становится новой моральной силой в обществе, она должна навязываться законодательному бюрократизму как факт, перед которым он должен будет либо уступить, либо же будет вынужден рискнуть вступить в небезопасный для себя конфликт с новым общественным течением?

[6, s. 95]

Что имеет в виду Абрамовский? О каком типе реформ он говорит? – О реформе совести. Все обычные люди (в его время ими были собственно пролетарии) систематично впутываются в конформизм. Действительными для них являются только частные интересы: дополнительные, лучше оплачиваемые часы работы, застрахованная полицией от воров собственность и тому подобное. Их общественное сознание руководимо «зависимостью от работы и спекулянтства» [6, s. 126], – как красочно выражается Абрамовский. Работники – это обедневшие мещане. Изнуренных работой не только проще обманывать, но и проще ими управлять, так как все смотрят друг на друга волком, усматривая в соседе конкурента. Речь идет о том, чтобы сделать эту ситуацию наглядной для них и пропустить факт угнетения (как и множество других общественных фактов) через коллективное сознание, активно участвуя в повстанческой деятельности во всех сферах. Послушаем Абрамовского:

Вместо того, чтобы планировать тайные или легальные государственные перевороты, вместо того, чтобы полагаться на какое-то *просвещенное* правительство, реформаторское или революционное, на каких-то «мессий», которые должны привести человечество в обетованную землю коммунизма, социалистическая политика, верная своему принципу, что только то станет историческим фактом, что как идея пройдет через сознание народных масс, втягивает это сознание в революционную деятельность, чтобы каждое достигнутое на

этой дороге *приобретение* [курсив. – П.Н.] выжгло на нем (на сознании народа) новое моральное клеймо.

[6, s. 64]

О каком приобретении здесь говорит Абрамовский? Я думаю, что это эмпирически подтвержденная возможность совместной деятельности, солидарность в облики чужого, «не моего» мира. То, что здесь особо существенно, это факт, что идея солидарности, братства обычных людей не является декларативной идеей, идеей, провозглашаемой лентяями в их просторных кабинетах, – она должна быть *испытана*. «Вместо того чтобы опускать глаза на носки ботинок, посмотрите как порядочные люди прямо в глаза своим работодателям. Не допускайте того, чтобы ваши ряды были сломлены при помощи витиеватых слов, просьб и подкупа. Держитесь вместе, и получите свободу», – писал Абрамовский в брошюрке с говорящим названием «Польские социалисты всем польским рабочим и шахтерам на 1 мая» [2, s. 124]. Следовательно, забастовки, должны быть местом проявления человеческой солидарности, местом, где общественное должно стать индивидуальным [1, s. 77–78]. С этого момента отдельные индивиды определяют себя, понимают себя всегда только в отношении к общине и посредством нее. Моральная революция формируется *in praxis*¹, в сфере нового, необязательно прекрасного, но просто лучшего мира. Ибо «речь не идет о том, чтобы в рабочем классе развивался вкус к “буржуазной” жизни, но напротив, чтобы развивалось желание новой жизни, основанной на совершенно новых принципах и моральных поступках» [1, s. 112–113]. Предвкушение лучшего мира находится в согласии с известным тезисом Абрамовского, что форма государства зависит от «совести обычного человека». Общественная действительность не является отдельным существованием, абстрактным, искусственно очищенным, предположим, на парламентских заседаниях; наоборот, ее форма является следствием деятельности обычных людей. Новая жизнь, следо-

¹ В переводе с латинского «на практике». – Прим. переводчика.

вательно, будет более богатой жизнью, расширенной за счет общественного измерения. Но почему жизнь в коммуне, в кооперативе, в Союзе Дружбы должна иметь большую ценность, чем приятная и аполитичная жизнь в домашнем тепле? Потому что человек общественный, как это отметил в своих политических сочинениях Кант, расширяется *на других*, начинает интересоваться судьбой соседей, идет навстречу их устремлениям и наклонностям, не замыкается на самолюбивом эгоизме. Вместо этого человек естественный (в определенной степени таковым является *bourgeois*¹) садится, как одежда после стирки, ссыхается до немногочисленных, единично-животных инстинктов, т.е. ссыхается *до себя*, почему и является человеком, как бы уменьшенным. В то же время предназначением работающего человека является мышление, творческая организация. Только это приносит ему свободу. Но это не мышление разленившихся особ, удовлетворенных своим местом в башне из слоновой кости. Это мышление деятельное, деятельное именно в моральном смысле этого слова, а, следовательно, желающее изменять действительность в той же мере, что и ее интерпретировать. Потому мышление (наверное, никого не нужно убеждать в его общественном характере), равно как и человеческий *praxis*², являются проявлением первичной чувственной интуиции, сводящейся к «безымянному ощущению» солидарности с другими людьми. Мыслить и действовать всегда означает быть ближе к делу, во всяком случае, ближе, чем те, кто стараются ухватить его суть объективно и уравновешенно в кабинете или лаборатории. Мыслить и действовать – это быть с другими людьми на «ты», разделять вместе с ними первичную общественную интуицию. Это отлично выразил Лех Валенса, который в разговоре с Орианной Фаллачи сказал: «Не знаю, [хороший] ли я лидер, но когда толпа молчит, я понимаю, что хотел бы сказать и говорю это». В этом смысле харизматичный лидер, придающий неорганизованной черни моральную

¹ В переводе с французского «буржуа». – Прим. переводчика.

² В переводе с латинского «практика». – Прим. переводчика.

форму и характер, является выразителем этой праобщественной, исконной интуиции, трансформирующей массовый протест в праздничное поведение. Для Абрамовского такие слова как «социалистическая практика» и моральность не только взаимосвязаны, они являются просто синонимичными. При социализме даже провокационное несходство – сумасшедшие и проститутки – должно трактоваться легко и ответственно, т.е. должно солидарно включаться в круг общины. Первых помещают в «лечебницы и относятся к ним деликатно» [1, s. 75], вторых же хоть и запирают на ключ в домах терпимости, но не разрешают клеймить за принадлежность к профессии.

Абрамовский на протяжении всей своей жизни не верил в кодифицированные этики, имеющие свои церемонии и своих священнослужителей. Он противопоставлял им этику без кодекса, укорененную в человеческой доброте, в инстинктах солидарности с другими; он ратовал за этику, выражающую свое «содержание» в поступках, за этику, все время находящуюся в оппозиции к догматике существующей моральности. Во второй половине прошлого века путем, проложенным Абрамовским, в Польше пошли (если называть наиболее известных): Лешек Колаковский, Ян Стшелецкий, Зигмунт Бауман, Марианн Пшеленский, с одной стороны, и Ян Юзеф Липский, Яцек Куронь, Адам Михник, Лех Валенса – с другой.

Остается прояснить, каким образом мы открываем в себе эту «первичную чувственную интуицию», позволяющую нам в любом случае обходиться без догматов кодифицированной этики и поступать порядочно. Это можно сделать разными способами. Чувственный всплеск нередко бывает следствием сексуального возбуждения. Также его вызывает любовь к детям, дружба, солидарность в группе, сочувствие в горе, природа, красота искусства. Но, чтобы казалось ученым, Абрамовский прибегает к языку неокантианства, который в то время был распространен даже в общественной публицистике. Человек живет двойственно, двумя способами. Когда он идет в ресторан, он идет что-то съесть, а не засвидетельствовать спящую в нем доброту. При этом обед будет

только тогда вкусным и удачным, когда он сконцентрирует на нем все свои восприятия, все свое внимание. В противном случае он съел бы его и даже не знал бы, когда. Так же и каждый обыденный обмен мнениями не является лепетом, так как требует напряжения, внимания. С точки зрения способности разума к апперцепции, моральная интуиция является нелепой, если подчиняется его закону, принципам расчета, причинности, правилам середины и цели. Своим существованием интуиция свидетельствует о том, что является опорой для изменчивых процессов и интеллектуальных иллюзий, что разум является консервативным, тогда как она – бунтарской. Моральную интуицию он окрестил именем «агнозия», являющейся «приостановкой внимания» одновременно с открытием себя для невидимого порядка «ноуменального». Я сказал бы, что агнозия действует и вперед, и назад. Когда ее действие направлено вперед, она является принятием социалистической моральной общины (что, в сущности, масло масляное, так как другой и не бывает), этическим императивом, постулированием новой реальности. Когда же ее действие направлено назад, агнозия вытаскивает на свет из человека то, что было им забыто, но что все же полностью его сформировало. То, что человек вообще хранит в себе некоторую «массу забытого», убеждает в его личной протяженности: мы учимся чему-то заново, потому что сначала мы смогли все это забыть.

Теперь мне хотелось бы остановиться на том, в каком отношении к движению первой «Солидарности»¹ находится общественная философия Эдуарда Абрамовского. Эта самая, так называемая первая «Солидарность» несомненно была моральным явлением в том смысле, который этому термину придал Абрамовский, так как она непосредственно вытекала из потребности включения в новую, свободную, субъективированную общину, а не из желания докучать

¹ Сходство наиболее значимых для «Комитета защиты рабочих» и социальной философии Эдуарда Абрамовского идей отметил А. Валицкий [8, s. 263]. Но его оценку опередила, однако, изданная ранее, в январе 1986 г. монументальная работа [5].

коммунистам или улучшить условия существования. Поэтому она и была непредсказуемым творением, хотя всеми вроде бы ожидаемым и выстраданным. До сих пор многие считают ее чем-то вроде чудесного стечения обстоятельств, которое, отходя от прошлого и непосредственно из него не вытекая, проявило свою силу при помощи благоволящего полякам Неба.

Неожиданный и поражающий характер событий склонял к инстинктивному объяснению их смысла через ссылку на категорию чуда, – пишет об этом Дариуш Гавин, – так как чудо является актом, который «происходит» вроде как суверенно, а не «вытекает» из прошлого; оно является чем-то, что рассекает время и позволяет установить новый порядок <...> Лишенная до этого времени собственной воли толпа, «население», являющееся предметом административной борьбы отчужденных властей, превратилась, благодаря солидарному противостоянию, в сознательных и ответственных граждан <...> Правда, люди знали, что их прошлое искажено, но в то же время его не знали. <...> Этот факт оказался благословением для зарождающегося солидарного движения. Его создание происходило в условиях, удивительно похожих на условия естественного состояния, извечной мечты политической философии.

[3]¹

Историческая амнезия, отсутствие исторической продолжительности в соединении с совместным усилием по «припоминанию» «первичных вещей» привели в движение что-то, что я назвал бы первичным свободным импульсом, а Абрамовский – «этической агнозией». В программу союза были вписаны, прежде всего, такие постулаты, как возврат достоинства обычным людям, братство, выражающееся в отношениях солидарности и дружбы между ними, ответственность за общий мир. В этом смысле «Солидарность» была продолжением «Союзов дружбы», о которых Абрамовский писал, что они являются «подлинной свободой» [2, с. 131].

Той сферой, в которой солидарность между людьми выражалась наиболее

¹ Сокращенная версия этого текста вышла в ежемесячнике «Знак» [4].

полно, была забастовочная деятельность – пограничное событие, являющееся зародышем новой реальности, углубленной посредством опыта участия в аутентичной общине. Поэтому забастовка, и даже еще шире – солидарность в забастовке, – не могла иметь негативного, обратного характера. Напротив, только в забастовке, только в живом бунте против легкости и стагнации прошлой жизни, находит свое выражение утверждение лучшего мира. Забастовка должна была быть пламенем бескровной революции, чем-то, что впоследствии назвали гражданским непослушанием и свободным сопротивлением. Я думаю, что если бы удалось еще раз разобраться и более внимательно просмотреть бумаги Абрамовского, то обнаружилось бы, что август 80-го мог быть для него своеобразным Вудстоком польских рабочих, спонтанной инициативой сотворения «радостного государства работы и игры» (цит. по: [7, s. 58]). Почему же, однако, никто из нас не думает так? Почему же святое дело, одновременно свободное и легко дающееся, стало трудным и не растанцованным? Так происходит потому, что «у нас не хватает моральной смелости, чтобы сделать целью жизни красоту, игру, любовь только ради них самих, для самой роскоши совместной радости жизнью, без каких-либо побочных взглядов “высшей” этики, утилитаризма или теологии; мы боимся признать, что сама радость человека может заключать в себе „высшее и безусловное благо“, не требуя для этого ни обоснования, ни какой-либо „облагораживающей“ печати, что само ее сотворение в человеческой душе может быть добродетелью и самодостаточной целью» (цит. по: [5, s. 59]). По Абрамовскому не работа облагораживает, а любовь, игра, желание объединяться; не спекуляция делает из нас людей, а человеческая *koinonia*¹, проявляющаяся в виде неугасающего, живого разговора, который касается всех и каждого в особенности. Поэтому наиболее важным августовским постулатом, хоть никогда и не сформулированным так четко, как другие, более «неотложные», была свобода, неотделимая от свободы безделья.

¹ В переводе с древнегреческого «община». – Прим. переводчика.

«Солидарность – это опасное оружие» [1, s. 111], – говорит Абрамовский. Поэтому, полный вперед! Я думаю, что «опасность» «Солидарности», основывается, строго говоря, на том же самом, на чем основывается и ее сила: являясь политическим явлением, первая «Солидарность» одновременно была и явлением морального характера, и строго «игровым». Переводя это на язык Абрамовского, мы скажем, что десяти миллионам человеческих существ она предоставляла возможность выявления этой первичной связи, этической агнозии, основывающейся на отклонении и удалении от собственной партикулярности, на добровольном, «необоснованном» вытаскивании на дневной свет того, что соединяет людей еще сильнее, чем разделяет – любви и растанцованности. Будучи еще маленьким ребенком, я запомнил атмосферу пикника первой «Солидарности», когда сами люди, наконец, вылезли из своих скорлуп, покинули цитадель эгоизма, чтобы заняться воплощением горных идей, таких, как идея человеческого достоинства, или высмеиванием надутых аппаратчиков. Я думаю, что именно так Абрамовский представлял себе историческое изменение совести – как сотворение нового, свободного человека. Любая революция либо является этической революцией, либо не является революцией вообще. А этическая революция – это такая революция, которая происходит в совести человека.

Взгляд на мир Абрамовского – это взгляд на богатую, яркую, разнообразную жизнь. Если это утопия, то хотел бы напомнить, что уже однажды она воплотилась в жизнь. И это было в августе 1980-го.

Перевод с польского Л.Э. Крыштон

Литература

1. *Abramowski E.* Rzeczpospolita przyjaciół. Wybór pism społecznych i politycznych / Pod red. *D. Kalbarczyk.* Warszawa, 1986.
2. *Borzym S.* Panorama polskiej myśli filozoficznej. Warszawa, 1993.
3. *Gawin D.* „Solidarność” – republikańska rewolucja Polaków. [Неопубликованная машинопись из архива П. Новака].
4. *Gawin D.* Obecność Sierpnia // ZNAK. № 8, 2000.

5. *Giełżyński W.* Edward Abramowski – zwiastun „Solidarności”. London, 1986.
6. *Kalbarczyk D.* Przedmowa // *Abramowski E.* Rzeczpospolita przyjaciół. Wybór pism społecznych i politycznych / Pod red. *D. Kalbarczyk.* Warszawa, 1986.
7. *Kijowski A.* Maria Dąbrowska. Warszawa, 1964.
8. *Walicki A.* Polskie zmagania z wolnością. Kraków, 2000.

Теория добродетели Аласдера Макинтайра: критика Просвещения в англо-саксонской философской традиции

М.И. Переславцев (Москва)

Аннотация. В статье рассматриваются основные идеи шотландского философа Аласдера Макинтайра, высказанные в книге «После Добродетели». Показывается, почему такие идеи актуальны сегодня и какое место они занимают среди других философских направлений. Также делается акцент на специфике взглядов Макинтайра по сравнению с его современниками.

Аласдер Чармерс Макинтайр родился в 1929 г. в Глазго, учился в Лондонском Университете Королевы Марии, Университетах Оксфорда и Манчестера. В 1969 г. он переехал в США, где и были написаны основные его труды и сформулированы идеи.

Сферой его интересов является этика, история и теория морали, теология и социальные дисциплины. Основными трудами Макинтайра, на мой взгляд, являются «Чья справедливость? Какая рациональность?» [3] и «После добродетели» [2]. На примере последнего я хотел бы не только охарактеризовать философские взгляды Макинтайра, но и сделать некоторые выводы, относительно национального своеобразия философии. Этот пример интересен тем, что Макинтайр даёт ремарку (хоть и незначительную, но важную) относительно связи философии Нового времени в целом с ее национальными вариантами.

Итак, свою задачу Макинтайр обозначает как переосмысление добродетели в моральных теориях. Название «После добродетели» отнюдь не случайно. Ма-

Макинтайр считает, что именно потеря понятия добродетели и практики добродетели привели в Новое время и к ситуации современных представлений о морали (и обыденных, массовых, и вполне академических и философских), и к ситуации в социальных науках в целом (поскольку социальные теории Нового времени возникают из той или иной этической философии, а последняя связана с той или иной теорией Я). Чтобы продемонстрировать степень потери предшествующих моральных установок, Макинтайр предлагает представить потерю живой научной традиции: кошмарную картину гибели ученых и связанной с ними методологии, после чего остаются лишь разрозненные письменные фрагменты о научных теориях, имевших место в прошлом. Понятно, что положение и форма научного знания в новой культуре будет радикально иной:

В рамках подобной культуры люди использовали бы такие выражения, как «нейтрино», «масса», «гравитация», «атомный вес», не систематически и в увязке их друг с другом, как это было в те времена, когда научное знание еще не было утеряно. Потому что большинство вер, предполагавшихся при подлинном использовании этих выражений, было утеряно, а случайность и произвол в употреблении этих терминов весьма удивили бы нас. Наверняка, появилось бы множество конкурирующих и соперничающих догадок и гипотез, в поддержку которых невозможно было бы привести никаких аргументов.

[2, с. 6]

Состояние же современного знания о морали он предлагает понимать через эмотивизм, который, как известно, отрицает возможность верификации в моральных суждениях, связывая их принятие человеком с внутренними эмоциями.

Эмотивизм представляется Макинтайру несостоятельным в силу нескольких причин. Во-первых, тот впадает в порочный круг и демонстрирует зависимость моральных суждений от чувств или установок одобрения (являющимся, в свою очередь, моральным одобрением). Во-вторых, смешиваются разные выражения нашего языка: в случае выражения личных предпочтений и в случае моральных оценок: «выражения первого рода зависят от того, кто кому их ад-

ресует с целью придания им силы резонов, а выражения второго рода уже не зависят от силы резонов в контексте произнесения» [2, с. 23]. В-третьих, говоря об эмотивизме как о теории значений (так его мыслил, в частности, К.Л. Стивенсон), Макинтайр делает заключение, что эмотивизм представляет собой скорее теорию употребления. Это, как минимум, должно привести к заключению об относительности тезисов эмотивизма. Однако почему в настоящее время критика эмотивизма является столь важной?

Рассматривая «генеалогия» эмотивизма, Макинтайр приходит к выводу, что его появление, ставшее катастрофой утраты добродетели, было связано с работой многих философов нового времени, среди которых он особенно выделяет Канта, Юма, Дидро, а затем Кьеркегора и Ницше. Остановившись на первых трех, он показывает, что именно тогда происходит формирование морального Я, рассматривающего мир в виде набора возможностей выбора между той или иной установкой. Конечно, те методы, какими должен следовать моральный субъект в своем выборе, предстают у этих философов по-разному, но характерной общей чертой являются попытки найти обоснование морали в определенных предписаниях, с одной стороны, а основания человека – в так или иначе понятой человеческой природе – с другой. Разумеется, нельзя сказать, что они не осознавали трудностей, которые возникали в связи с основой выбора в пользу того или иного морального поступка (следует или не следует) в страстях (Юм), разуме (Кант) или безосновном выборе (Кьеркегор), и, тем не менее, это, с точки зрения Макинтайра, не спасает просвещенческий проект основания морали. Более того, Макинтайр дает даже своего рода генеалогическую последовательность форм моральной философии:

Неудача Канта дала Кьеркегору отправную точку: для совершения того, чего не может сделать разум, надо прибегнуть к акту выбора <...> Кант таким же образом реагировал на более ранний философский эпизод, что кантовская апелляция к разуму была историческим наследником и последователем апелляции Дидро и Юма к желаниям и страстям. Проект Канта был историческим

ответом на их неудачу точно так же, как кьеркегоровский проект был ответом на неудачу Канта.

[2, с. 70]

Помимо становления собственно эмотивизма, появление моральной философии Нового Времени имеет, по Макинтайру, такие важные следствия, как новое представление о Я, во-первых, и новая социология, которую он рассматривает на примере Макса Вебера, во-вторых. Новые представления о Я могут говорить об его оторванности от всех социальных ролей (как у Сартра) или же, наоборот, считать своего рода «скелетом», на который эти роли нанизываются (как у Гоффмана). Последнее приводит к уничтожению Я как такового, первое же является следствием ошибки, связываемой Макинтайром с понятием социально-исторического. Сартровский подход не учитывает не только понятия, формы и мотивы, которые вкладываются в человека тем или иным воспитанием, получаемым в семье и обществе, но и становление того или иного социального порядка в истории и, наоборот, представленности истории в социальном.

Связанные с теорией Я как локуса социальных ролей (Гоффман) результаты веберианской социологии представляются более серьезными. Макинтайр напрямую увязывает их с современной политической и экономической бюрократией и с появлением «экспертизы» как особого способа осуществления предсказаний и обобщения в социальных науках. Не вдаваясь в историю крушения тех или иных прогнозов относительно экономических и социальных кризисов, революций и переворотов, важно отметить упоминание Макинтайром понятия «фортуны» Николло Макиавелли. Его суть заключается в неэффективности превентивных средств: какие бы средства мы не избирали, у нас, в лучшем случае, получится незначительно оттеснить фортуны, но не устранить ее полностью. Перенимая эстафету, Макинтайр добавляет, что это связано не только с отсутствием единодушия в социальных науках относительно исходного метода, но и с невозможностью для субъекта полностью предсказать свои будущие действия, вытекающие из его решений, поскольку и они далеко не

всегда известны субъекту даже приблизительно. А поскольку субъект не один, то неясность картины будущего существенно возрастает. Эта неясность присутствует даже в играх, не говоря о таких комплексных ситуациях как битва:

Есть такая настольная игра «Битва при Геттисберге», которая воспроизводит с большой точностью территорию и военные соединения, участвовавшие в битве <...> никакой игрок, любящий военные игры, не может сравниться по уму с генералом Ли, а ведь тот проиграл. Почему? Ответ, конечно, состоит в том, что игрок заранее знает, чего не сделал Ли: какое время было отпущено на отдельные стадии битвы, какие военные соединения должны были участвовать в ней... И из всего этого следует, что игра *не* воспроизводит ситуацию генерала Ли. Потому что Ли не знал и не мог знать, что это была *Битва при Геттисберге* – эпизод, определенная форма которому была придана только ретроспективно результатом битвы, которой еще предстояло разразиться. Отказ принять во внимание это обстоятельство действует на предсказательную силу многих компьютерных симуляций.

[2, с. 138–139]

Таким образом, ни предсказание, ни точный контроль над обществом, представляемые бюрократической экспертизой, не оправдываются на практике.

В связи с тяжелым положением, в котором оказались и социальные науки, и мораль современного общества, Макинтайр предлагает решение этой проблемы через обращение к понятию добродетели, которое было утеряно в результате процессов, называемых им секуляризацией протестантского и католического обществ. Обращение к аристотелевским концепциям добродетели связано с возвращением того звена, которого так не достает современным концепциям добродетели. В античном полисе, да и позже, в Средние века благо было распространено во всем городе, что препятствовало возникновению моральных дилемм, какие имеют место быть в современности. Но возвращение к концепции добродетели не ограничивается прагматическими соображениями решения моральных задач каждого конкретного человека: добродетель, по Макинтайру, является примером организации общественной практики. В книге Макинтайр

даже дает определение практики:

любую последовательную и сложную форму социально учрежденной кооперативной человеческой деятельности, через которую блага, внутренние по отношению к этой форме деятельности, реализуются в ходе попыток применения тех стандартов превосходств, которые подходят для этой формы деятельности и частично определяют ее с тем результатом, что систематически расширяются человеческие силы в достижении превосходства, а также соответствующие концепции целей и благ

[2, с. 255],

то есть такие разные сферы, как фермерство и производство, архитектура и игра, политика и экономическое управление являются разновидностями практики. Критикуя бюрократические институты, создающие проблемы для общества благодаря напряжению между ними человеческим Я, Макинтайр отмечает, что добродетель выступает защитой практик от тех или иных бюрократии институтов, через которые практика осуществляется. Кроме того, добродетель и практика образуют традицию. Макинтайр не соглашается с Сартром и некоторыми другими философами, считавшими нарратив не имеющим отношения к жизни и являющимся ее застывшей формой. Он утверждает, что жизнь человека является нарративом, поскольку во все эпохи (даже в Новое Время, когда личная идентичность отделилась от мира настолько, насколько это только возможно) человек формировался под влиянием образов мышления, моральных устоев, способов поведения, доминировавших в коммуне (семье, полисе, гильдии), в которой рос. За каждым человеком стоит история. Основная же ошибка консерваторов, по Макинтайру, заключается в принятии стагнации за традицию, застывших форм за преемственность. Причем, если идеология консерватизма как застывших форм зачастую специально насаждается, то традиция как преемственность, особенно в отношении морали и практики, сохраняется во многие сообщества до наших дней:

например, ирландских католиков, некоторых православных греков и не-

которых ортодоксальных евреев; все эти коммуны унаследовали свою моральную традицию не только через религию, но также и через структуру сельских поселений и домоустройства, которые можно обнаружить в уголках современной Европы.

[2, с. 341]

Таким образом, Макинтайр является одним из представителей коммунитаризма и представляет одно из направлений современной философии, являющееся социально-историческим и обращающимся к философским системам прошлого с целью переосмысления тех с точки зрения проблем современности. Эти черты интересны с точки зрения национального своеобразия: Макинтайр отмечает (гл. IV), что Просвещение «осело» во Франции (то есть на родине самой грандиозной революции современности) не сразу, а была разработана мыслителями стран северной Европы: Пруссии – на востоке, Великобритании – на западе. В случае последней, Макинтайр особо отмечает роль шотландцев: Юма, Смита, Фергюсона, Миллара, Кеймса и тд. По словам Макинтайра:

У французов не было трех вещей: секуляризованного протестантского фона, образованного класса, который бы связывал государственных служащих, духовенство и просто образованных людей в единую читающую публику, а также заново возрожденного нового типа университета, примером которого был университет Кенигсберга на востоке и университет Глазго на западе.

[2, с. 57]

И в XX в., когда особенности национальных философий, казалось бы, больше не зафиксированы в рамках национальных государств, тем не менее, можно увидеть, что социально-историческое измерение философии остается различным, если не в разных странах, то, по крайней мере, в разных традициях. Если французская традиция «постструктурализма» отталкивается от Гегеля в прочтении Кожева, Ницше, феноменологии, особенно Хайдеггера, то Макинтайр, будучи англоязычным философом, довольно серьезно зависит от англо-американской традиции в целом, в частности, от аналитической традиции и от

англоязычного прочтения Ницше и Гегеля (например, Джорджем Колингвудом). Да и теология, как можно заключить из его позиции в отношении аристотелевской трактовки добродетели, предусматривающей цель, интересует его не в негативно-нигилистическом качестве, как в «Полях философии» Жака Деррида [1, с. 27–28], а с точки зрения августианианско-томистской традиции. Достаточно красноречивой, хотя и немного предвзятой, кажется точка зрения теолога Джона Милбанка: философия Макинтайра является более «мягкой» или «доброкачественной» формой постмодернизма, поскольку, эксплуатируя генеалогический метод, вместо «постструктуралистского» поиска различий обращается к формам моральной философии и антропологии прошлого, [4, с. 327].

Таким образом, если и об особой шотландской философии в лице Макинтайра говорить сложно, то различие между англо-американской и континентальной традициями, как показано на примере сравнения двух форм социальной философии, по-прежнему актуально. Помимо этого не нужно забывать взгляды Макинтайра на Просвещение как результат работы философов северной Европы. Не исключено, что эти два момента имеют между собой традиционную преемственную связь, которую счёл нужным отстаивать Макинтайр в книге «После добродетели».

Литература

1. *Деррида Ж.* Поля философии / Пер. с фр. *Д.Ю. Кралечкина.* М., 2012.
2. *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. *В.В. Целищева.* М. – Екатеринбург, 2000.
3. *McIntyre A.* Whose justice? Which rationality? London: Duckworth, 1988.
4. *Milbank J.* Theology and social theory: beyond secular reason / *John Milbank.* Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

Своеобразие отношения к труду в британской философии¹

Т.Ю. Сидорина, К.И. Хомутский (Москва)

Аннотация. Эволюция отношения к труду происходила на протяжении последних полутора тысячелетий. Новое время – эпоха промышленных и социальных революций, великих научных открытий, развития техники, роста городов и производства. В эту эпоху труд обретает новую значимость. По-новому тема труда обсуждается в сочинениях мыслителей этого времени. Мы обращаемся к вопросу об эволюции отношения к труду и трактовки этого феномена представителями британской философии XVII – XVIII вв.

В современном мире изменяется традиционное отношение к труду. Это обусловлено многими процессами: кризисом европейской культуры, развитием науки и техники, кардинальными социальными и экономическими трансформациями. Отношение к труду далеко не всегда было однозначным. Эволюция отношения к труду происходила на протяжении последних полутора тысячелетий. Амплитуда колебаний восприятия труда охватывала диаметрально противоположные полюса: от презрения до почитания в качестве истинной сущности и предназначения человека и в дальнейшем опять низведение труда до его трактовки как неоправданного расходования человеческих ресурсов.

Новое Время – эпоха промышленных и социальных революций, великих научных открытий, развития техники, роста городов и производства. В эту эпоху становления и упрочения индустриального общества труд обретает новые очертания, новый характер, новую значимость.

Тема труда активно обсуждается в сочинениях мыслителей Нового Времени. Так, виднейшие представители философии этого периода Томас Гоббс и Джон Локк обращаются к роли и месту трудовой деятельности в контексте развития человеческого общества, возникновения собственности, естественных

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект «Концепт “труд” как объект социально-философского анализа: исторические трансформации», № 13-03-00032.

прав человека.

Вопрос о труде как источнике собственности уходит корнями в эпоху Средневековья.

Принципы хозяйственной этики, – отмечает А.Я. Гуревич, – были почти целиком позаимствованы Средневековьем у раннего христианства, но огромное их влияние на протяжении всей феодальной эпохи вряд ли объяснимо одной лишь силой традиции и верой в церковные авторитеты. Эти принципы оказались во многом соответствующими потребностям мелких производителей. Положительная оценка труда как средства спасения и как единственного нравственно оправданного источника собственности, признание правомерности обладания имуществом в объеме, необходимом для удовлетворения личных потребностей, возвеличение бедности перед богатством – все это находило благоприятную почву в сознании мелких производителей и придавало высокую духовную ценность их труду.

Образ жизни господствующего класса, праздно существовавшего за счет крестьян и ремесленников, не отвечал ни одному из этих принципов. Феодалам и богатым людям приходилось платить угнетаемым нравственную дань.

[4, с. 248]

В Новое Время вопрос о возникновении собственности в результате труда обретает особую важность в контексте вопроса о правах человека. Согласно Н.В. Мотрошиловой, проблема труда в сочинениях мыслителей Нового Времени тесно связана с проблемой равенства, которые они пытались решить, отпавляясь от «всеобщих и неумолимых» природных законов. Но философам приходилось считаться с тем, что для человека их эпохи, уже готового признать удовлетворение природных потребностей естественным законом, мысль о равенстве людей от рождения вовсе не выглядела столь же ясным следствием природной необходимости. Как же конкретно разворачивалась аргументация в пользу равенства?

Начинали с законов природы. Но поскольку приходилось иметь в виду во многих отношениях явное природное несходство индивидов и основанные на

этом теории «прирожденного» неравенства, постольку включение любого человека в цепь законов природы и соответствующее обоснование идеи равенства принимает острополемический характер. Гоббс говорит: различие физических задатков ничего не предопределяет в человеческой жизни (например, более слабый может убить более сильного), а поэтому никак не может служить аргументом в пользу тезиса о неравенстве людей от рождения. Философы пытались объяснить, как и почему на смену «естественному» равенству людей в какой-то не вполне определенный момент исторического развития возникло неравенство, в основе которого лежит собственность.

[5, с. 160]

Для объяснения этого Гоббс и Локк создали учение о возникновении собственности в результате труда. Трудовая деятельность считалась вечным для человека способом расходования энергии, и обладание каким-либо имуществом и какими-то благами, т.е. какой-либо собственностью (которая, как предполагали Гоббс и Локк, обязана своим происхождением, прежде всего, труду), также объявлялось признаком человеческой природы [5, с. 161].

В сочинении «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651) английский философ XVII в. Гоббс излагает воззрения на возникновение государства. Вопрос о взаимосвязи труда и собственности он поднимает в главе XXIV «О питании государства и о производстве им потомства». Питание государства, по мнению Гоббса, состоит в изобилии и распределении предметов, необходимых для жизни [3, с. 170]. Что касается изобилия, то, согласно философу, оно от природы ограничено теми продуктами земли и моря, которые Бог или безвозмездно дает роду человеческому или же продает ему за его труд. Ибо предметы этого питания, заключающиеся в животных, растениях или минералах, Бог свободно положил перед нами на поверхность или вблизи поверхности земли, так что требуются лишь труд и прилежание, чтобы получить их. В этом смысле изобилие зависит (после Господней милости) лишь от труда и прилежания человека [3, с. 170].

Локк, современник Гоббса, предложил собственную оригинальную версию

возникновения государства. К вопросу о собственности и праве на нее он обращается в работе «Два трактата о правлении» (1689). Это один из важнейших аспектов локковской трактовки возникновения государства и общественного договора. Собственности объединяет у Локка довольно широкий спектр понятий – жизнь человека, свободу, труд. Собственностью также могут быть земля, продукты и многое другое, что не принадлежит человеку от рождения. Откуда у человека право на эту собственность? Почему право на собственность относят к естественным правам человека?

Локк рассуждает следующим образом. Не вызывает сомнения, что труд как таковой является отличительной особенностью человека (как одна из его способностей) и его собственностью. Поэтому то, что является результатом труда человека, с полным правом, можно рассматривать в качестве его собственности. Именно труд создает различие между общим и частным. Право человека на собственность провозглашается законом природы (без еды и воды человек бы умер). Однако этот закон ограничивает размеры собственности:

Человек имеет право обратить своим трудом в свою собственность столько, сколько он может употребить на какие-нибудь нужды своей жизни, прежде чем этот предмет подвергнется порче.

[6, с. 279]

В противном случае излишек принадлежит другим, и они имеют право его забрать.

Локк полагает, что земля наиболее значима как собственность. Отгородив участок земли, который он обрабатывает, человек становится его собственником и может использовать выращенные продукты. Рассуждая подобным образом, Локк приходит к выводу, что без труда земля не имеет ценности. В главе V «О собственности» Локк пишет:

27. Хотя земля и все низшие существа принадлежат сообща всем людям, все же каждый человек обладает некоторой собственностью, заключающейся в его собственной личности, на которую никто кроме него самого, не имеет никаких

прав. Мы можем сказать, что труд его тела и работа его рук по самому строгому счету принадлежит ему. Что бы тогда человек не извлекал из того состояния, в котором природа этот предмет создала и сохранила, он сочетает его со своим трудом и присоединяет к нему нечто принадлежащее лично ему и тем самым делает его своей собственностью. Так как он выводит этот предмет из того состояния общего владения, в которое его поместила природа, то благодаря своему труду он присоединяет к нему что-то такое, что исключает общее право других людей. Ведь поскольку этот труд является неоспоримой собственностью трудящегося, ни один человек, кроме него, не может иметь права на то, к чему он однажды его присоединил. <...>

[29.] <...> хотя вода, бьющая из ручья, принадлежит каждому, но кто же станет сомневаться, что вода, находящаяся в кувшине, принадлежит только тому, кто ее набрал? Его труд взял ее из рук природы, где она была общей собственностью и принадлежала одинаково всем ее детям, и тем самым он присвоил ее себе.

[6, с. 277–279]

Интересно, что, отводя труду столь большую роль в истории государства и общества, а также в воспитании гражданина, Локк высказывается негативно по отношению к труду как способу времяпрепровождения, труду ради самого труда. Об этом он пишет в сочинении «Об управлении разумом» (1706):

Труд ради труда – противен природе. Разум, как и все остальные способности человека, всегда выбирает кратчайший путь к цели, стремится сразу овладеть знанием, которым он в данный момент интересуется, чтобы вслед за тем приняться за какое-либо другое исследование. Но при этом леность или торопливость часто вводят его в заблуждение и заставляют удовлетворяться неподходящими методами исследования, которые не могут привести к цели <...> Следует рассмотреть, какой характер и способ доказательства подходит для каждого вопроса, с тем чтобы выполнить наше исследование так, как нужно. Это может помочь сберечь нам значительное количество часто бесполезно затрачиваемого труда и скорее привести нас к посильному для нас раскрытию истины и овладению ею.

[6, с. 231]

Наряду с рассуждениями о связи труда и собственности в работах мыслителей Нового времени присутствуют идеи о связи труда и богатства, которые оказали не менее важное значение на эволюцию отношения к труду.

Так, Джордж Беркли обращается к трудовой деятельности в работе «Вопрошатель, содержащий ряд вопросов, предлагаемых на всеобщее рассмотрение». Это произведение в форме последовательных риторических вопросов представляет своего рода катехизис по экономике.

В противоположность распространенным в то время теориям меркантилистов и физиократов Беркли склоняется к мысли, что подлинным источником богатства является труд, и убеждает читателя, что только развитие производства может стать основой подъема отсталой экономики. Отметим, что, рассуждая о значимости труда, Беркли придает большое значение трудолюбию и осуждает праздность, как его альтернативу.

Разве не являются четыре элемента и вложенный в них человеческий труд подлинным источником богатства? <...> – пишет Беркли в работе «Вопрошатель», – <...> Разве создание потребностей не является самым подходящим путем для выработки у людей трудолюбия? И если бы нашим крестьянам стало в привычку есть говядину и носить башмаки, разве они не были бы тогда более трудолюбивыми? <...> Если взять другие вещи, такие, как климат, почва и т.д., то разве богатство не будет пропорционально труду, а последний – обращению кредитов, имея в виду, что они обращались и их переводили до сих пор с помощью отметок (*marks*) и знаков (*tokens*)? <...> Разве не было бы ошибочным думать, что земля сама по себе есть богатство? И разве мы не должны рассматривать прежде всего трудовую деятельность народа как то, что образует богатство и делает богатством даже землю и серебро, которые не имели бы никакой стоимости, если бы они не были средствами и стимулами к трудовой деятельности. <...> Если человеческий труд является подлинным источником богатства, то разве не следует из этого, что в разумно [устроенном] государстве должно прежде всего препятствовать праздности. <...> Разве не окажутся губительными для страны даже золото и серебро, если они умень-

шают трудолюбие жителей? И разве Испания не служит примером этого? <...> Разве убеждения и вытекающее из них трудолюбие людей не являются подлинным богатством Голландии, а отнюдь не серебро, которое, как полагают, хранится в Амстердамском банке?

[2, с. 511–512]

Развитие промышленного производства в XVIII в. привело к росту общественного разделения труда, что потребовало серьезных перемен в экономической сфере.

Вопрос о разделении труда был поднят за много столетий до того, как философ и экономист Адам Смит обратился к нему в работе «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776). Привнеся в рассмотрение вопроса о разделении труда специфику своего времени, Смит утверждал, что разделение труда содействует не только лучшему выполнению работы, но, более того, определяет величайший прогресс в развитии производительной силы труда, а также значительной доли искусства, умения и сообразительности, с которыми он направляется и прилагается:

Разделение труда в любом ремесле, в каких бы размерах оно ни было введено, вызывает соответствующее увеличение производительности труда. По-видимому, отделение друг от друга различных профессий и занятий вызывалось этим преимуществом. Вместе с тем такое выделение обыкновенно идет дальше в странах, достигших более высокой ступени промышленного развития: то, что в диком состоянии общества составляет работу одного человека, в более развитом обществе выполняется несколькими. Во всяком развитом обществе фермер обыкновенно занимается только фермерством, владелец мануфактуры занят только своей мануфактурой. Труд, необходимый для производства какого-нибудь законченного предмета, тоже почти всегда распределяется между большим количеством людей. Сколько различных профессий занято в каждой отрасли производства полотна или сукна, начиная с тех, кто выращивает лен и овец, доставляющих шерсть, и, кончая теми, которые заняты беле-нием и лощением полотна или крашением и аппретурою сукна!

[7, с. 70]

Увеличение количества работы, которое может выполнить в результате разделения труда одно и то же число рабочих, зависит от трех различных условий: от увеличения ловкости каждого отдельного рабочего; от сбережения времени, которое обыкновенно теряется на переход от одного вида труда к другому; и, наконец, от изобретения машин, облегчающих и сокращающих труд и позволяющих одному человеку выполнять работу нескольких.

Смит исследует причины, приводящие к разделению труда:

Разделение труда, приводящее к таким выгодам, отнюдь не является результатом чьей-либо мудрости, предвидевшей и осознавшей то общее благосостояние, которое будет порождено им: оно представляет собою последствие... определенной склонности человеческой природы, которая отнюдь не имела в виду такой полезной цели, а именно склонности к мену, торговле, к обмену одного предмета на другой <...>

Эта склонность к обмену не только создает различие способностей, столь заметное у людей различных профессий, она также делает это различие полезным.

Среди людей самые несходные дарования полезны одно другому; различные их продукты благодаря склонности к торгу и обмену собираются как бы в одну общую массу, из которой каждый человек может купить себе любое количество произведений других людей, в которых он нуждается.

[7, с. 78]

Так, от разделения труда, в конечном счете, зависит богатство и благосостояние народов.

Казалось бы, сложилась вполне оправданная схема отношения к труду, оценки его роли и значимости в общественной жизни и производстве. Труд – это источник собственности, богатства; разделение труда – это условие экономического роста. Новый акцент в проблематику привносят работы английского философа и экономиста Дж.Ст. Милля, в которых он подвергает критике взгляды А. Смита и Д. Рикардо. Согласно Миллю политическая экономия охватывает не все поведение человека в обществе:

Она рассматривает его лишь как существо, желающее обладать богатством, и способное сравнивать эффективность разных средств для достижения этой цели. Она полностью абстрагируется от любых других человеческих страстей и мотивов, кроме тех, которые можно считать вечными антагонистами стремления к богатству, а именно отвращения к труду и желания безотлагательно пользоваться дорогими стоящими наслаждениями.

(Цит. по: [1, с. 15])

Как и его предшественники, Милль размышляет о создании совершенного общественного устройства. Он полагает, что наилучшим состоянием человечества было бы такое, когда никто не беден, никто не стремится стать богаче и нет никаких причин опасаться быть отброшенным назад из-за усилий других протолкнуться вперед.

Обращаясь к вопросу о необходимых предпосылках достижения общественного благосостояния и тех качествах человека, которые в большей мере способствуют этому, Милль отмечает трудолюбие, честность, справедливость и благоразумие. Однако,

нецивилизованные расы, в особенности самые храбрые и энергичные, чувствуют отвращение ко всякому непрерывному и однообразному труду. Между тем истинная цивилизация покупается именно этой ценой; без такого труда нельзя ни выработать в себе привычек, требуемых цивилизованным общежитием, ни подготовить материального мира к восприятию цивилизации. Требуется редкое стечение обстоятельств, и вследствие этого очень непродолжительное время, чтобы примирить подобный народ с регулярным трудом, если его не прямо принудить к нему. Поэтому даже личное рабство, давая начало промышленной жизни и навязывая ее, как исключительное занятие, может скорее привести к свободе, чем война и грабеж.

[1, с. 40]

Рассуждая о концепции, В.С. Автономов отмечает:

Казалось бы, налицо всего лишь смена акцента, и Смит, и Рикардо писали о том, что стремление к богатству нельзя сводить к погоне за деньгами. Вектор

благосостояния (говоря более современным языком) включал у них, помимо главного компонента – денежного богатства, также и общественный престиж, «приятность» занятия, надежность помещения капитала и т.д. Однако и Смит, и Рикардо предполагали, что эти неденежные выгоды, отличающие одно помещение капитала от другого, постоянны во времени и возмещают малые размеры денежного вознаграждения в одних отраслях и уравнивают слишком высокое вознаграждение в других. Таким образом, здесь мы имеем дело с конкретизацией целевой функции капиталиста – максимизации богатства (благосостояния). У Милля же речь идет об отвращении к труду вообще как к средству добывания богатства, а это свойство никак не присуще целеустремленному, энергичному, трудолюбивому и прижимистому капиталисту у Смита и Рикардо. Здесь из-за спины «экономического человека» классической школы уже выглядывает гедонист, обитающий в трудах Дж. Бентама.

[1, с. 16]

Целью всякого человеческого действия и «предметом каждой мысли любого чувствующего и мыслящего существа» основоположник английского утилитаризма Иеремия Бентам провозгласил «благосостояние (*well-being*) в той или иной форме» [1, с. 17]. Благосостояние он трактует в последовательно гедонистском духе: «Природа отдала человечество во власть двум суверенным повелителям: страданию и наслаждению. Они одни указывают нам, что мы должны делать, и определяют, что мы сделаем» (цит. по: [1, с. 17–18]). Бентам подчеркивает, что всякая реальность интересует человека лишь тогда, когда ее можно с пользой для себя употребить. Так, человек, по Бентаму, нацелен на немедленное потребление (будущие удовольствия входят в рассмотрение с меньшими весами, чем настоящие), а вся сфера производства и капиталовложений, находящаяся в центре внимания Смита и требующая активной деятельности, его интересует очень мало. «Стремление к труду, – заключает Бентам, – не может существовать само по себе, это псевдоним стремления к богатству, сам же труд может вызывать лишь отвращение» (цит. по: [1, с. 19]).

Литература

1. Автономов В.С. Человек в зеркале экономической теории (Очерк истории западной экономической мысли). М., 1993.
2. Беркли Дж. Сочинения. М., 1978.
3. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 2001.
4. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
5. История философии: Запад–Россия–Восток / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М., 1996. Кн. 2.
6. Локк Дж. Сочинения: В 3 т. М., 1988. Т. 3.
7. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 2007.

Никлас Луман как представитель континентальной традиции в философии

И.Б. Дмитриев (Москва)

Аннотация. В статье рассматривается теория Никласа Лумана в аспекте ее включенности в континентальную традицию современной философии. С учетом отсутствия достаточной четкости в определении последней и ее отличии от так называемой аналитической традиции, автор выдвигает собственный вариант концептуализации данного устоявшегося разграничения. В отличие от аналитической манеры философствования, нормируемого идеей смысловой строгости, континентальная мысль характеризуется вниманием к границам смысла и отнесенностью последнего к его иному. Соответствующий аспект лумановской теории представлен посредством сопоставления ее с идеями крупнейшего европейского критика гегемонии смысла Жоржа Батая.

Размышления о том, насколько сегодня оправдана речь о локальном своеобразии философского дискурса, обрели для меня актуальность в связи с главным предметом моего исследовательского интереса в горизонте последних лет – теоретическим наследием немецкого мыслителя Никласа Лумана.

Нижеследующие соображения организованы в связи с вопросом о степени релевантности в отношении квалификации лумановской мысли наиболее пространенной и влиятельной, но в то же время столь неопределенной схемы локально-типической спецификации, каковой является схема распределения современной философии по лагерям: континентальному и англо-саксонскому.

По результатам опыта применения этой классификационной схемы к определению характера лумановского проекта, я имею смелость говорить о некотором подобии вклада в производство определенности самой данной схемы. Ведь едва ли кто возьмется отрицать, что содержательную отличимость континентального способа мышления от «аналитического» и вправду затруднительно реализовать на уровне достаточно емких определений. Более того, зачастую именно тематическая экспликация соответствующего распределения как раз производится в русле таких дискурсивных практик, которые обнаруживают свою нацеленность на преодоление соответствующей границы (как это имеет место в случае Ричарда Рорти). Однако, даже в полной мере признав исторический, окказионалистский или даже носящий черты препятствия характер такого распределения, мы еще вовсе не достигаем той точки, в которой применение соответствующей схемы теряет смысл.

Многое указывает на то, что сам прагматический смысл категории «смысла» обнаруживает существенную разницу с точки зрения способа своего функционирования – в каждом из двух выделяемых локусов. Мой тезис заключается в том, что, в отличие от аналитической манеры философствования, нормируемой идеей смысловой определенности, континентальная мысль характеризуется вниманием к границам смысла и отнесенностью последнего к его иному – бессмыслице. (Сразу оговорюсь, что отдаю себе отчет в ограниченной оригинальности данного тезиса уже хотя бы в той степени, в какой данное различие содержательно сводимо к различению на основе понятия истории: подчеркнутая историчность континентального мышления практически синонимична его вниманию к ограниченности смысла условиями его производства).

Именно внимание к порядку обусловленности производства смысла – в отличие от презумпции его присутствия в качестве регулирующей инстанции в аналитической философии – и составляет важнейшую, с моей точки зрения, черту лумановской теории, обеспечивающую его общность с самыми смелыми опытами европейских интеллектуалов новейшего времени.

В целях наиболее рельефной демонстрации моего тезиса, я предпринял сопоставление определяющих аспектов лумановского мышления с теоретическими достижениями наиболее рафинированного представителя континентальной традиции – Жоржа Батая. В частности, значительную теоретическую ценность представляет интерпретирующее переописание в лумановских терминах *наблюдения второго порядка* того возражения, которое образует мысль Батая по отношению к мысли Гегеля. Батай отстаивает суверенное право иного, исключенного – помысленного во всей полноте возможности приписать реальность – в противовес гегелевской гегемонии знания, в порядке которой иное исчерпывается в качестве категории. Делая ставку на то в негативности, что всегда остается диалектически не перерабатываемым, «несъедобным» для гегелевской работы понятий, Батай становится одним из инициаторов характерного тренда философской мысли XX в., в рамках которого интеллектуальное пристрастие к «единому» сменяется не менее азартным пристрастием к «иному», а классическая «одержимость» смыслом – вниманием к бессмыслице.

Взгляд на ситуацию из лумановской перспективы (наведение которой на данную проблему подготовлено Жаком Деррида) позволит нам пролить дополнительный свет на данную историко-философскую коллизию и теоретически не банально ответить на вопрос: что же именно «в самом “ином”» оказывает сопротивление его “интериоризации”, освоению и включению в порядок “тождественного”» [4, с. 31–32].

На то, что по-настоящему весомое возражение Гегелю не может состояться в форме непосредственного отрицания, прежде всех, указывает сам Батай, когда пишет в своей «Суверенности»:

Разницу между моей *диалектической* теорией и теорией Гегеля нелегко сформулировать, поскольку развитие и той, и другой все время может вновь подхватываться противоречием. В том целостном движении, каким является для меня теория Гегеля, нет ничего такого, чему я отказался бы следовать.

[2, с. 440]

Согласно свидетельству Жака Деррида, характер батаевского мышления таков, что, принимая всю мысль Гегеля целиком как совершенно последовательную и не терпящую каких бы то ни было поправок, следуя за Гегелем шаг в шаг, Батай где-то в самом конце этого пути совершает еще одно движение. Движение это уже не является ни фигурой принятия, ни фигурой отрицания – по крайней мере, в том смысле, в каком с отрицанием работает в пределах своей системы Гегель. То, на что оказался способен батаевский «смех», будет таким парадоксальным превосходством над систематической философией (гегелевской мыслью), которое, не вписываясь в порядок превосходства, правящий в ее пределах, некоторым образом обесценит все ее завоевания. Деррида пишет:

Будучи одним махом и большим, и меньшим господством, чем само господство, суверенность оказывается чем-то совсем иным. Батай вырывает ее из рук диалектики. Он выводит ее из горизонта смысла и знания. Так что, несмотря на черты сходства с господством, она более не является одной из фигур феноменологической последовательности. Походя каждой своей черточкой на такую фигуру, она является ее абсолютным искажением. Различием, которого бы не было, если бы подобие ограничивалось той или иной отдельной чертой. Суверенность, ни в коей мере не оказываясь просто абстрактной негативностью, должна открыть серьезность смысла как одну из абстракций, вписанных в игру.

[3, с. 409]

В этих строках – осмелюсь утверждать – уже содержится полнота революционного системно-теоретического смысла батаевского начинания, который получит законченное формализованное выражение в лумановском дискурсе.

Любое различие, утверждает Луман вслед за Спенсером-Брауном, осу-

ществляется как обозначение одной из различных сторон наблюдающей формы. Во всяком наблюдении как таковом наряду с обозначенной стороной виртуально присутствует вторая – необозначенная. Исключение является способом актуализации последней на данном уровне наблюдения. Такое парадоксальное, виртуальное, «отсутствующее» присутствие подключается к ситуации наблюдения (тематизируется) как бы «задним числом», исходя из достижений наблюдения второго порядка. Для того чтобы это сопричастие необозначенной стороны в наблюдении могло быть различено в свою очередь, система должна произвести особую операцию *повторного ввода (reentry)* первоначального различения (системы и мира) в то, что благодаря нему было отличено (в саму систему). В результате ранее отличенное и обозначенное получает ограничение «на фоне» того, от чего оно было отличено, а само первоначальное различение получает обозначение. Статус первоначально отличенного (в данном случае речь идет о гегелевском духе) в результате операции повторного ввода меняется способом, который вслед за Гуссерлем уместно назвать «подвешиванием». В «подвешенном» содержании с точки зрения его «состава» ничего не теряется и не искажается, оно «лишь» снабжается дополнительной характеристикой – как определенным образом конституированное на уровне интенции (акта). Аналогичным образом и при повторном вводе различения в различенное, продукт первоначального наблюдения, ничего не теряя из своих «предметных» характеристик, снабжается в рамках наблюдения второго порядка особой модальностью – модальностью наблюдаемого.

Согласно системной логике Лумана, то, что наблюдается вторым порядком, это так называемое *единство различения*, лежащее «в основе» первопорядкового наблюдения, но *оперативно* ему не доступное. В то время как наблюдатель первого порядка имеет дело лишь с «продуктом» своего наблюдения в виде обозначенной области, наблюдатель второго порядка наблюдает сам «способ» или «акт» обозначающего различения, в результате чего статус различенного первым порядком оказывается соответствующим образом «поколеблен» или, по

Деррида, «расщеплен».

Применительно к батаевской рецепции Гегеля это выглядит следующим образом: полнота абсолютного духа как продукт неразличимой для себя самой активности гегелевской системы наблюдается вторым порядком в качестве отличенной от бессмыслицы в безотчетном акте полагания требовательного приоритета смысла. В терминах Лумана тезис о несостоятельности гегелевского проекта можно сформулировать следующим образом: стремясь (недостижимым и «незаконным» способом) мыслить единство наблюдающей формы, Гегель, даром, что признан по преимуществу философом противоречия, только в перспективе его – противоречия – исчерпания и ориентирует движение мысли. В результате претензия на ультимативное оперативное присвоение системой единства лежащего в ее основании отличения собственно системы от ее мира в форме сознающего себя абсолютного духа – оплачивается ценой нейтрализации второго члена оппозиции (иного) и ведет к «закрытию» мирового горизонта как возможности различать иначе.

Контекст переопределения понятия *мира* задается Луманом в логико-теоретической связи с формализацией системного наблюдения. Луман пишет:

До тех пор, пока мир понимался вещественно, как совокупность вещей или как творение, все, что оставалось загадочным, должно было предполагаться существующим в мире в качестве предмета для восхищения (*admiratio*): как чудо, как тайна, как мистерия, как повод для страха и ужаса или для беспомощной набожности. Это отношение меняется, когда мир начинает постигаться всего лишь в виде горизонта, лишь как другая сторона всякой определенности <...> В результате мистерия заменяется различием маркированное/не-маркированное наблюдателями в повседневном использовании, при том, что целостность маркированного не может суммироваться или даже быть уравненной с не-маркированным. Мир современного общества есть «фоновая неопределенность» (*unmarked space*), которая делает возможным появление объ-

ектов и активность субъектов.

[5, с. 156]

Несколькими страницами ниже он уточняет, что речь идет об «отказе от ориентирующегося на вещи понятия мира» и замене его на «понятие *ненаблюдаемого мира*» [5, с. 159]. Последний и есть то, что во всяком наблюдении как таковом пред-дано в качестве необозначенной (исключенной) стороны различения.

Драгоценной находкой стал для нас небольшой пассаж в одном из художественных произведений Батая, где с поразительной точностью выведен именно этот характер мира как необходимо данного в режиме недоступности:

Абсурд, до которого я доходил в своем изнеможении, помог мне придумать средство, как точно сформулировать ту трудность, с которой сталкивается литература. Я воображал себе ее объект – совершенное счастье – мчащимся по дороге автомобилем. Сначала я ехал рядом с этим автомобилем слева, со скоростью болида, надеясь его обогнать. Тогда он прибавил скорость и стал постепенно уходить от меня, отрываясь всеми силами своего мотора. Тот самый момент, когда он отрывается от меня, демонстрируя мне мое бессилие его обогнать, а потом и просто ехать за ним, – и есть образ предмета, преследуемого писателем; он владеет этим предметом не тогда, когда ему удастся его захватить, но когда в самой крайности чрезмерного усилия предмет ускользает из пределов невозможного напряжения. По крайней мере, глядя, как отрывается более быстрый автомобиль, мне все-таки удалось достигнуть счастья, которое по сути ускользнуло бы от меня, если бы по видимости не перегнало меня.

[1, с. 340]

Поразительна усматриваемая благодаря этому отрывку точность соответствия того отношения, которое вырабатывает, с одной стороны Батай – к тому, что он чаще называет «иным», с другой стороны Луман – к тому, что функционирует в его теории в качестве «ненаблюдаемого мира». В обоих случаях, повторимся, речь идет о том, спекулятивный доступ к чему осуществим лишь в порядке признания его сугубой *оперативной* недоступности. Этот недоступный

мир четко отделяется от окружающего мира системы постольку, поскольку последний конституируется в своей определенности посредством системных *операций*. Смещение этих двух «миров», неумение отличить один от другого характеризуют всю старую традицию в той мере, в какой специфическое «скольжение» понятия мира при переходе от одной означающей позиции (наблюдаемый мир системы, преследуемый автомобиль) к другой (ненаблюдаемый мир, мгновение отставания, счастье неудачи преследования) не было предметом ее внимания. Батай же предшествует Луману в пункте строгого различения этих двух позиций: все, что достижимо на «обгоне», имеет отношение к окружающему миру системы, смысл же мира как строго формального коррелята системы не может быть конституирован на уровне операций, поэтому он предельно беден. Но бедность эта осмысляется в ее соответствии предельной, нередуцируемой, сверхнасыщенной сложности возможного в его отношении к актуальному. Бесконечная сложность мира сводится к простоте невозможности быть «адекватно» представленной – это и есть тот единственный модус отношения, который способна выработать система к своему предельно иному. Мир «убегает», «ускользает» от наблюдателя в свою «чистую» мирную форму, но только оттуда, из пределов этой ограниченной недоступностью формы он поставляет наблюдателю смысловую возможность своего идентифицирующего отличения от всего того, чья идентичность складывается в пределах оперативного доступа.

Говоря выше о безотчетном характере Гегелевского полагания, мы не имели в виду того, что сам факт наделения смысла приоритетом перед бессмыслицей упущен им в область принципиально недоступного осмыслению (наблюдению). Скорее, речь идет о том, что абсолютный приоритет смысла управляет гегелевским наблюдением в качестве «само собой разумеющегося», не требующего оговорок, но при этом требующего некоторой абсолютной лояльности (вслед за Батаем можно говорить о необходимости *работы*, которую по-

гегелевски понятый смысл налагает на мысль – во имя производства его собственного единства). Бессмыслица, к которой питал пристрастие Батай, отставляется Гегелем в некотором смысле «сознательно» – поскольку она буквально не имеет для него смысла (абстрактная негативность). Что Гегелем упущено, так это возможность тематизации того уровня смысла, который реализуется в самой операции предпочитающего (обозначающего – по Спенсеру-Брауну) отличия смысла от бессмыслицы, в ее – этой операции – собственном неоднозначном устройстве.

Различие между смыслом отличия смысла и самим отличенным смыслом может показаться несколько невнятным тому, кто не прошел системно-теоретическую «выучку», однако разница эта принципиальна в той мере, в какой принципом ее полагается различение между репрезентированной «данностью», развернутым планом представления наблюдения первого порядка (наблюдаемым «что» наблюдения) – и «стоящим за ним» различающим актом наблюдателя (ненаблюдаемым «как» наблюдения). Для Лумана это различение фундаментально, его отчетливая тематизация, собственно, и составляет принципиальное логико-структурное отличие системного подхода от всех наследующих метафизике интеллектуальных опытов.

Урок батаевской критики Гегеля, усвоенный в контексте системно-теоретической понятийности, мог бы теперь прозвучать следующим образом: поскольку всякая идентичность – пускай и безотчетно для себя самой – реализуется исключительно в оперативной опоре на свое иное, постольку смысл вообще как таковой – в том числе и в роли последнего, предельного медиума образования систем определенного типа (систем коммуникации, но также и систем сознания) – реализуется не иначе как в опоре на бессмыслицу.

При том, что в ряде мест Луман выказывает склонность к тотализации смысла, эта склонность должна быть верно истолкована в духе выкладок самой системной теории. Грубой ошибкой было бы считать, что Луман, выставляя смысл в качестве «понятия без антонима», ангажируется в гегелевскую пози-

цию. Мы помним, что приоритет смысла у Гегеля связан с работой, с накоплением, с цепочкой «служения» одних элементов другим – вплоть до момента триумфа абсолютного духа в конце истории. Иными словами, для Гегеля смысл – это задание, нечто, что ориентирует коммуникацию в перспективе требования к исполняющему исчерпанию. Присутствие смысла у Гегеля и – шире – в контексте метафизики манифестируется в форме требующего восполнения отсутствия. Для Лумана же смысл – это то, в чем нет недостатка, чье производство в каждый момент коммуникативной событийности составляет предельную данность в форме не-единства.

Можно сказать, что устремленность метафизики к ультимативной реализации смысла ориентирована в связи со старой манерой разработки оппозиции идентичного/иного, а именно – в виду реализации идентичности смысла как полного исключения его иного в виде бессмыслицы, исчерпания отношения смысла к бессмыслице, его неограниченного господствующего «владения собой». Смысл же Лумана – это такой смысл, который только и может состояться на фоне бессмыслицы. Лумановская *редукция сложности* – это некоторым образом и есть образование смысла в его «отталкивании» от бессмыслицы, системы – от «инертной» среды бессмысленного «в себе» мира. Поэтому – строго по Луману – весь в принципе доступный смысл обнаруживает себя целиком при каждом следующем подсоединении новой операции к предшествующей последовательности. Однако же смысл этот оказывается всегда «расщеплен», «подвешен» между двумя несводимыми уровнями наблюдения: в порядке рефлексии на недостижимость собственного единства он оказывается одновременно и *медиумом* (средством манифестации), и *собственным значением* (темой).

Таким образом, смысловой «прирост», вырабатываемый с производством второго порядка наблюдения, носит парадоксальный характер и оплачивается фундаментальным ущемлением категории смысла в ее достоинстве: смысл отныне не может править в качестве господина, поскольку его сугубая зависимость по отношению к его иному – суверенитету бессмыслицы – становится его

собственным достоянием.

Как метко выразился на этот счет Деррида: «Пересечение пределов смысла – это не подступ к непосредственной и неопределенной *тождественности* бессмыслицы или к возможности ее удержать. Скорее, нужно было бы говорить об *эпохэ* эпохи смысла, о заключении в – письменные – скобки, подвешивающем эпоху смысла: то есть о противоположности феноменологического *эпохэ*, действующего *всегда во имя и с целью* смысла» [3, с. 425].

Литература

1. Батай Ж. Ненависть к поэзии: Романы и повести. М., 1999.
2. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М., 2006.
3. Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2007.
4. Евстропов Н. Опыты приближения к «иному»: Батай, Левинас, Бланшо. Томск, 2012.
5. Луман Н. Общество общества. Кн. 1: Общество как социальная система. Кн. 2: Медиа коммуникации. Кн. 3: Эволюция. М., 2011.

Проблема социальной сложности в схемах рефлексивной эпистемологии

И.А. Крайнова (Москва)

Аннотация. В статье предпринимается попытка продемонстрировать проблему социальной сложности в интерпретациях социальных теорий XX в., на материале исследований итальянского мыслителя Данилы Дзоло. Вслед за Дзоло, утверждается несостоятельность некоторых ставших уже классическими концептов и предлагается акцентировать внимание на рефлексивной эпистемологии, во многом базирующейся на теории социальных систем Никласа Лумана и представляющейся наиболее подходящим способом описания процессов современного общества.

1. Введение

Основным вопросом социальной теории все еще остается вопрос Гоббса: как возможно общество? Социальные теории, в попытке ответить на него, создают модели общества, претендующие на релевантность сложившимся социальным условиям. В настоящей статье мы ограничимся рефлексией трех групп социальных теорий XX в., так или иначе работающих с проблемой социальной сложности. Это следующие группы. Во-первых, это экономические политические теории и, прежде всего, неоклассическая теория демократии, связанная с такими именами, как Дж.М. Бьюкенен, Г. Таллок, Э. Даунс, М. Олсон, Й. Шумпетер. Включив в свои схемы рационального субъекта, авторы выстраивают объяснительные схемы, описывающие действия индивида, вовлеченного в сложные отношения с политической системой. Во-вторых, это теория игр. Используя математический аппарат, теория игр имеет широкое применение благодаря исследованиям Дж. фон Неймана, О. Моргенштерна, Джона Нэша, Дж.Д. Вильямса, Томаса Шеллинга и других. Она стремится описывать социальные процессы и поведение рационального субъекта, используя математические модели и вычисления. В-третьих, это символический интеракционизм, утверждающий, что действия субъекта связаны с укорененными представлениями о социальном пространстве. В отличие от теории игр, аргументация в ней строится на наблюдении и выявлении типизированных механизмов поведения в повседневных непроблематизированных практиках.

Точкой отсчета для нашего анализа проблемы сложности послужит критический текст итальянского мыслителя Данилы Дзоло «Демократия и сложность», опирающийся на схемы теории социальных систем Никласа Лумана. Дзоло убежден, что сложившиеся в современной социально-политической теории модели показывают свою несостоятельность по отношению к усложняющемуся окружающему миру. Причина такого отношения по большей части кроется в гипотезе рационального субъекта, используемого вышеперечисленными теориями.

2. Теории рационального субъекта и неоклассика

Попытка рационализации субъекта позволила включить в объяснительные схемы политической науки XX в. достижения экономики. *Homo politicus* стал отождествляться с *homo oeconomicus*. Появляется ряд работ, в которых все политические субъекты считаются «рациональными эгоистическими существами», стремящимися максимизировать свои функции полезности [3, с. 55]. Это принципиальное положение имеет существенные следствия. Одно из них, безусловно, положительное: введение в политическую теорию рационального субъекта сделало возможным научно говорить о политике. Но некоторые политические концепции не останавливаются на рациональности одного только субъекта. В работе Таллока и Бьюкенена «Расчет согласия» заявляется, что рационален не только каждый отдельный субъект, но и сам коллектив: «Для нас важно только то, что индивиды являются членами такого общества, в котором коллективная деятельность осуществляется в соответствии с некоторым набором правил» [1]. Коллектив служит рациональным навигатором выбора субъекта в той или иной ситуации, эти самые правила задающим. И, как и в других экономических политических теориях, действие субъекта всегда соотносится с максимизацией полезности.

Из всей плеяды неоклассических мыслителей, пожалуй, стоит остановиться на Йозефе Шумпетере, предлагающем экономическую теорию политики. Йозеф Шумпетер – итальянский экономист-практик, занимавшийся не только теоретическими построениями, но пытавшийся на практике реализовать свои идеи у себя на родине в начала XX в., правда не очень удачно [6]. Шумпетер отвергает гипотезу неограниченной рациональности *homo oeconomicus* и веру в возможность совершенной информированности «политического потребителя». Рациональность – не более чем метафора, необходимая для теоретических построений, она работает только в случае абсолютной информированности субъекта, чего никогда не достигается. Политическая система функционирует так, что информированность субъекта – это не совсем то, что определяет предска-

мость его действий. Принимая доктрину рационального субъекта, неоклассическая теория демократии стремится максимально минимизировать риски. Но на практике, даже если все демократические установки учтены, в политических процессах могут возникать непредвиденные, рационально не объясненные случаи, вроде охоты на ведьм в Позднем Средневековье [3]. Таким образом, любая политическая ситуация наполняется следствиями, которые совершенно не невозможны и не исключаемы никакими рациональными расчетами. Следуя традиции неоклассической теории демократии, Шумпетер все же пытается говорить о политических процессах как о том, что есть «на самом деле», что более свойственно метафизике, от которой, во многом зависимы, идеи Шумпетера и других «неоклассиков». В отличие от них, Дзоло не считает возможным включать в свои объяснительные схемы апелляцию к «реальности».

3. Теория игр

Если говорить о попытках создания предсказательной теории, то необходимо упомянуть математическую теорию игр. Появившись с разработок Дж. Фон Неймана и О. Моргенштерна, теория игр впоследствии стала базисом для разработки различных моделей поведения людей. Исследования математика Дж. Нэша использовались в экономике, за что Нэш и удостоили Нобелевской премии. Но теория самого Нэша остается в рамках чистой математики, все экономические следствия из нее, и ее успехи – дело рук ее интерпретаторов.

В отличие от Нэша, другой Нобелевский лауреат – Томас Шеллинг – предпринял попытку создания на основе теории игр «работающей теории» стратегии. Теория Шеллинга претендовала на описание сложных взаимодействий, прежде всего, политических систем. В рассматриваемых Шеллингом играх «наилучший образ действия каждого участника зависит от того, каких действий он ожидает от других участников» [5, с. 107]. На такой механике построена теория взаимозависимых решений: стратегическая игра реализуется, если ее участник ограничивает выбор партнера, ограничивая собственное поведение,

т.е. действия участников взаимозависимы. Правильное действие игроков стратегических игр состоит «в принятии линии поведения, которую другая сторона сочтет само собой разумеющейся» [5, с. 197].

Для Дзоло теория игр – в значительной степени мнимая теория, максимально отдаленная от реальных процессов. Он опровергает возможность описания политических процессов как игр с нулевой суммой. «Функциональная рациональность политики – пишет Дзоло, – заключается, скорее, в ее способности порождать “смешанные игры”» [3, с. 106]. Смешанные игры – это игры с ненулевой суммой, не сопряженные с риском полного проигрыша. Смешанные игры ориентируют действия участников на консенсус, что, впрочем, не свидетельствует о свободе или о равенстве сил соперников. Смешанные игры обладают неким набором правил, координирующих их, но эти правила не являются безусловными императивами и совершенно ничего не гарантируют. «Теория стратегии» же аксиоматически задает рациональность взаимодействующих акторов. Это и становится основным предметом критики со стороны Дзоло не только идей Шеллинга, но и других концептуально примыкающих к ней теорий (среди которых и теория справедливости Ролза). Но Дзоло критикует не столько рационального субъекта, сколько его не устраивается сама аксиоматика: в обществе нет никаких априорных установлений, которые могли бы служить точкой отсчета. Разговор об обществе в рамках системной теории начинается внутри самого общества. Мы описываем его социальные процессы, исходя из некоторого положения «сейчас», помня при этом, что любое описание это и самописание. В этом смысле вопрос о «начале» общества (первом различении) всегда остается без ответа. В этом смысле теория Лумана оказывается для Дзоло наиболее релевантной попыткой объяснения социальных процессов, так как она предельно очищена от аксиом и концептуального начала, а главное, она выводит субъекта за границы системы, в окружающий мир, тем самым, избегая ряда проблем, с которыми сталкиваются описанные выше теории.

4. Символический интеракционизм

Еще одна социальная теория, поставившая субъекта в центр теоретических построений – символический интеракционизм. Деятельность символических интеракционистов началась с исследований Ч. Кули, Дж. Герберта Мида, У. Томаса, У. Джеймса, Р. Парка и была дополнена И. Гофманом, К. Бёрком, Г. Блумером и др. Интеракционисты переводят акценты социальной теории на рутинную повседневность, взаимодействия в которой уже в каком-то смысле оказываются предопределенными. Общество формирует общие понятия, которые посредством рефлексии относительно ожидания Другого позволяют актерам достигать консенсуса во взаимодействии. На вопрос, почему этот консенсус представляется возможным, наиболее показателен ответ теории фреймов Ирвинга Гофмана. Эта теория говорит о повседневности как о чем-то, редуцируемом до моментов «здесь» и «теперь», могущих быть объясненными и зафиксированными. Утверждается, что в тех или иных ситуациях люди принимают правила и действуют по сценарию, который предполагает тот или иной фрейм. Как показывает Виктор Вахштайн в исследовании «Социология повседневности и теория фреймов», посетители торгового центра выбирают одни и те же стратегии поведения в одних и тех же местах. Например, в случае банкомата человек закрывает рукой набираемый пин-код, а стоящий в очереди за ним старается не следить за проводимой операцией, или в случае спуска по эскалатору человек, никогда не поднимает голову, чтобы рассмотреть помещение: это позволительно только туристам или детям [2]. Таким образом, теория фреймов становится одним из способов объяснения сложной социальной среды. Она не становится классической теорией, но ее разработки, с одной стороны, вписываются в актуальную ныне парадигму «поворот к материальности», концептуально задаваемую работами Бруно Латура, Джона Ло, Карин Кнорр-Цетины и других теоретиков акторно-сетевой теории, и оказывают влияние на построения Пьера Бурдьё – с другой.

Стоит упомянуть и знаменитую теорему У.Томаса, согласно которой, си-

туация оценивающаяся как реальная – реальна по своим последствиям. Еще одна попытка мыслить сложные социальные процессы как могущие быть предсказанными и программируемыми.

Для Дзоло все эти схемы ложны. Дзоло придерживается реалистической парадигмы и предлагает путь рефлексивной эпистемологии, которая исключает ситуацию полного снятия сложности. Основная ошибка перечисленных концепций состоит в сведении сложных социальных явлений к простым принципам и общим законам. А для того, чтобы прийти к пониманию сложных процессов социального мира, необходимо отбросить любые попытки мыслить поведение человека с точки зрения экономической рациональности. Рефлексивная эпистемология основана на признании взаимной когнитивной зависимости субъекта и окружающей среды в условиях социальной сложности. Она, таким образом, становится приемником Лумановских схем взаимодействия систем и окружающего мира. Дзоло пишет:

Под социальной сложностью я понимаю специфическую конфигурацию сложившихся в современных постиндустриальных обществах общественных отношений в том виде, в каком ее воспринимают сами субъекты социальной жизни.

[3, с. 86]

Он отмечает, что получившаяся ситуация – результат эволюционной тенденции, на которую указывает целый ряд социальных теорий. Речь идет о коэволюции – совместной эволюции взаимодействующих систем, одной из важнейших частей теории Лумана. «Сложность» – это ситуация актуальной повседневности, которую, по мнению Дзоло, можно описать тремя аспектами: дифференциацией различных подсистем, нейтрализацией консенсуса, инфляцией власти.

В обществе наличествует автономизация и дифференциация различных его подсистем. Социальная сложность проявляется как разнообразие и семантическая дискретность языков, смыслов, приемов и ценностей, которые существуют

в каждой из подсистем [3]. С этим аспектом тесно связана последующая нарастающая взаимозависимость подсистем и, как следствие, невозможность прогнозирования и вмешательства в социальные процессы. Здесь Дзоло апеллирует к системной теории Лумана, в которой общество мыслится, как аутопойэтическое, операционально-замкнутое, недоступное для прямого внешнего воздействия. Все что остается – ирритации окружающей среды, которые на деле оказываются сообщением, имеющим множество контингентных способов своей реализации в системе общества. Собственно, сама идея дифференциации, введенная в описание общества Парсонсом, а затем воспринятая Луманом, становится положением, всерьез переориентирующим социальную теорию. Следствием дифференциацией становится существование внутри самого общества множеств подсистем, которые подчиняются гетерархическому принципу, что позволяет говорить о взаимодействующих системах, избегая схемы подчинения. Сами подсистемы описываются как эмерджентные: системы, превосходящие самих себя, в которых целое оказывается превышающим суммы своих частей. Такая позиция впоследствии даст выход к так называемым эпистемическим вещам, особым объектам актуальной повседневности, вписанным в парадигму постсоциальных исследований К. Кнорр-Цетины.

Сложность общества появляется вместе с множеством ее подсистем, которым, для того чтобы взаимодействовать друг с другом, или, говоря терминами системной теории, осуществлять структурное сопряжение, необходимо эту сложность редуцировать. В ситуации социальной сложности возрастает взаимозависимость подсистем, что погружает системы в состояние постоянного риска: они становятся уязвимыми со стороны ошибок систем-партнеров. На деле мы получаем то, что Бек назвал «обществом риска».

Второй аспект связан с первым. В ситуации социальной сложности происходит «нейтрализация консенсуса». Социология консенсуса имеет давнюю историю и присутствует на страницах всех классических авторов, начиная с трудов об общественном договоре. Наверно, наиболее ярко эту позицию демонст-

рирует оппонент Лумана – Юрген Хабермас. Теория коммуникативного действия Хабермаса – пожалуй, сама красивая этическая теория XX в. Ее основой становится тезис: консенсус находится в самой коммуникации. Вся коммуникация общества позиционируется как направленная на достижение понимания. Это «чудесное» положение делает возможным улучшение общества через «очищение» коммуникации. Теория коммуникации Лумана убедительно показывает, что консенсус не находится в коммуникации, как считает Хабермас, что это не внешнее условие существования общества, а внутренняя операция самой системы, и третья ступень коммуникативного акта, позволяющая делать различие между сообщением и полученной из него информацией. Такая парадоксальная позиция не делает «невероятной» коммуникацию между системами. Для взаимодействия системам «требуется ориентация коммуникации на общий для них коммуникативный код, который позволяет, <...> руководствуясь тем или иным смысловым различием, выбрать именно то действие, которое в данный момент имеет смысл» [4, с. 86] – напишет Луман, апеллируя к теореме о двойной контингенции, введенной в теорию систем Парсонсом. Таким образом, даже в ситуации нейтрализации консенсуса коммуникация все же представляется возможной.

Третий аспект социальной сложности – инфляция власти. Этот тезис Дзоло выражает в сложившемся парадоксе, существующем между властью и социальной сложностью.

Чем выше сложность социальной среды, тем труднее контролировать ее переменные, поскольку знание, прогнозирование и программирование по необходимости должны происходить в условиях нарастающей энтропии, то есть усиливающегося беспорядка и турбулентности.

[3, с. 213]

В этой ситуации сложность выражается также в росте необходимости принимать своевременные решения. Но дифференциация общества растет, и мы имеем дело с рассредоточенной властью, которую довольно сложно координиро-

вать. Группы экспертов, представляющие властные структуры «демократического» общества, становятся операционально-замкнутыми образованиями, в большей степени самореферентными. Такую ситуацию Кнорр-Цетина назовет экспертной культурой. Инфляция власти говорит о разорванности связей между властью и обществом. Политический субъект попадает в «ленту Мебиуса», симулятивную конструкцию по производству социальных рисков с постоянным движением по одному и тому же кругу. Эссенциалистский подход здесь уже не уместен.

Ситуация социальной сложности – это процесс, включающий, помимо трех упомянутых аспектов, развитие техносферы, приводящее к дематериализации жизни (о чем свидетельствует появление феномена виртуальности) и позволяющее получать суррогатный опыт, роль которого выполняют масс-медиа и Интернет. Так возникает сложность эпистемологическая, исключающая всякую возможность определенности. Субъекты оказываются в парадоксальной ситуации: они погружены в неопределенную, турбулентную среду, изменяющуюся всякий раз, как только субъекты пытаются ее познать. Они не могут знать объективно себя и окружающий мир. Они находятся, как пишет Дзоло, в ситуации людей, плывущих на постоянно разрушающемся корабле, который им приходится постоянно заново выстраивать, не прекращая движения. Изменения происходят настолько быстро, что мы можем говорить о дромократии в духе Вирилио. Социальные процессы ускоряются, а субъекты погружаются в ситуацию когнитивной циркулярности, следствием которой становится сложность экзистенциальная. В силу этого, в социальной теории возникает вопрос, а есть ли субъект? В результате, современное общество описывается в терминах «общества знания», «экспертократии», «общества риска», в которых функционируют не только люди или даже вообще уже не люди, а вещи, объекты окружающей повседневности (Б. Латур) или объекты эпистемические (К. Кнорр-Цетина). Уже неверно прежнее различие на человека и не-человека. В сложном обществе теперь действуют акторы, которым совершенно не обязательно быть *homo sapiens*.

Литература

1. Бьюкенен Дж., Таллок Г. Расчет согласия // [Электронный ресурс]: http://gallery.economicus.ru/cgi-bin/frame_rightn_newlife.pl?type=in&links=./in/buchanan/works/buchanan_w2_0&img=works_small.gif&name=tulloch (дата обращения: 01.10.2014).
2. Вахштайн В.С. Социология повседневности и теория фреймов. СПб., 2011.
3. Дзолло Д. Демократия и сложность. М., 2010.
4. Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004.
5. Шеллинг Т. Стратегия конфликта М., 2014.
6. Шумпетер Й. Капитализм, Социализм и Демократия М., 1995.

Проект «Россия 2045» как продукт пролиферации трансгуманистических идей

О.В. Полякова (Москва)

Аннотация. В статье автор рассматривает различия между ключевыми трансгуманистическими направлениями, борющимися за признание в современном обществе.

Трансгуманизм, появившийся (и как направление научных исследований, и как мировоззрение) в конце XX в., во многом обязан своим возникновением комплексу наук НБИКС¹, развитие которого прокладывает путь к расширению человеческих возможностей (*human enhancement*) и «улучшению» человека как биологического вида при помощи новых технологий. Поскольку трансгуманизм представляет собой комплекс весьма разнородных явлений, под «расширением» и «улучшением» могут подразумеваться различные процедуры, направленные как на повышение физических и интеллектуальных показателей *Homo sapiens*, так и на достижение бессмертия путем полного отказа от каких-то био-

¹ От англ. NBICS – *Nanotechnology, Biotechnology, Information technology, Cognitive Science* или *Nano-bio-intellectual-cognitive sciences*.

логических свойств.

Несмотря на достижения биотехнологической революции конца XX в., стремление современного человека к «улучшению» нельзя рассматривать исключительно как результат развития комплекса НБИКС, поскольку сами технологии развиваются согласно социальному запросу. Консьюмеризм и гедонизм, захлестнувшие современное западное общество, определяют вектор развития технологий, ключевая цель которых на сегодняшний день – облегчение и улучшение существования, избавление от страданий и болезней, значительное увеличение продолжительности жизни, вплоть до обретения бессмертия. Сложившаяся технологическо-гедонистическая ситуация оказалась благодатной почвой не только для развития трансгуманизма в целом, но и для пролиферации, размножения числа трансгуманистических направлений. Французский философ Жан-Мишель Беснье (*Jean-Michel Besnier*) подразделяет трансгуманистов, согласно их взглядам, на «умеренных» (*modérés*) и «экстремистов» (*extrémistes*). Первые – предлагают использовать технологии для продолжения дальнейшей эволюции *Homo sapiens*, вторые – стремятся как можно быстрее покончить с «человеком» и перейти к «постчеловеку» [3].

Согласно трансгуманистическому мировоззрению, человеческие возможности (и физические, и психические) могут и должны быть расширены при помощи современных технологий, а конечной целью трансгуманизма следует считать достижение бессмертия. Эти приоритеты характерны для всех трансгуманистических направлений, но способы достижения указанных целей могут варьироваться. Хотя в целом в обществе отношение к обретению бессмертия в ближайшем будущем весьма скептическое, некоторые трансгуманистические проекты вызывают определенный интерес со стороны наших современников. Популярность того или иного трансгуманистического направления зависит, в первую очередь, от потенциальной реализуемости обещаний в самом ближайшем будущем и от реальной «пользы» для удовлетворения гедонистических потребностей. Поскольку современное западное общество нередко характеризует-

ся как «гедонистическое», целесообразно проследить взаимосвязь трансгуманизма с этой этической системой.

Исходя из того, что гедонизм представляет собой натуралистическую этическую систему, потребности общества, разделяющего подобную мораль, будут непосредственно связаны с природой человека. В чем же заключается эта «природа»? Логично предположить, что наиболее «природным» считается человеческое тело и все инстинкты, присущие биологическому существу. Ведь абсолютным благом для гедонизма является удовольствие, достижение которого напрямую связано с инстинктами и телесными потребностями. Ряд трансгуманистических направлений (умеренные) отвечает гедонистическим устремлениям, планируя усовершенствовать именно человеческое тело при помощи таких технологий, как геновая инженерия, клонирование, трансплантология и др. Однако поскольку результаты применения перечисленных процедур непредсказуемы и вполне могут оказаться фатальными для всего человечества, вокруг биотехнологий разворачиваются горячие споры. Хотя, и с научной точки зрения, и с позиции здравого смысла многие технологии не столь опасны, скорее, страхи на их счет попросту раздуты, их оказалось проще ограничить или полностью запретить (например, как это произошло с клонированием), чем искать способы решения множественных правовых и этических коллизий. Введение ограничений нередко удобно объяснять необходимостью борьбы с гедонизмом, рост которого должен быть ограничен во имя будущего человечества. При этом войну гедонизму объявляют не только и не столько моралисты-общественники, сколько сами же представители некоторых направлений трансгуманизма, для которых гедонизм представляется удобным оправданием различных неудач, в том числе, отсутствия внимания к их деятельности. Что же касается запретительных мер в отношении многих биотехнологий, то ограничения сыграли трансгуманизму на руку.

В ответ на правовые ограничения трансгуманистическая мысль предлагает кардинальный способ борьбы с гедонизмом: полностью избавить человека от

его биологических характеристик. Первым шагом на пути достижения этой цели можно считать создание **киборга**, то есть человека, ряд органов которого заменен на искусственные, в том числе, механические и электронные, оснащенные всевозможными чипами для осуществления связи с головным мозгом. Например, британский ученый-кибернетик Кевин Уорик (*Kevin Warwick*) имплантировал себе в руку чип, чтобы обеспечить связь своей нервной системы с компьютером и объявил себя первым киборгом [3].

Но создание киборга (кибернетика + органика) – это та модификация человеческого организма, которая влечет за собой этические и правовые споры. Тут же поднимаются вопросы: сколько органов у человека можно заменить искусственными, чтобы человек-киборг продолжал оставаться человеком? где граница между человеком и роботом? и т.д. Этот путь не представляется эффективным для некоторых трансгуманистических направлений, поскольку не способствует осуществлению в кратчайшие сроки главной цели – бессмертия.

Несмотря на то, что человеческая культура глубоко связана с телесностью, последователи трансгуманистического движения «Россия 2045» стремятся заменить биологическое тело на искусственно созданный **«аватар»**, в который планируется «перезагрузить» сознание субъекта. Достижение заветной цели намечено на 2045 год, что нашло отражение в названии организации¹. Этот трансгуманистический проект находит поддержку в научном сообществе. Д.И. Дубровский, специалист в области развития искусственного интеллекта, председатель научного совета «России 2045» говорит о **необходимости** изменения биологической составляющей человеческой природы. Без таких кардинальных изменений, по мнению Дубровского, невозможно изменить общество и спасти человечество от угрожающего ему антропологического кризиса [1]. Будучи апологетом «России 2045», Дубровский предлагает стремиться именно к кибернетическому бессмертию как способу побороть человеческую природу, хо-

¹ Считается, что первым такие сроки установил футуролог Рей Курцвайль.

тя, по его же словам, возможно достичь заветной цели и при помощи достижений генетики [1]. Как объясняет сам философ, кибернетическое бессмертие избавит человека от «рабства телесности» и, обладая искусственным телом, человек будущего будет избавлен от низменных целей [1].

Но как реагирует социум на такие заявления? Призывы к избавлению от биологического тела отнюдь не новы. Еще в 20-е гг. прошлого века итальянский писатель-футурист Ф. Маринетти воспевал становление железного человека [3]. Прошло столетие, но идея так и не утратила своего фантастического характера, несмотря на то, что призывы к отказу от человеческой природы исходят даже от представителей научного сообщества (например, Дубровского). При обращении к данным тематических сайтов и форумов создается впечатление, что кибернетическое бессмертие не вызывает особого интереса и доверия в обществе, а следовательно, не формирует серьезного отношения у потенциального потребителя этой услуги будущего [2]. Люди не желают расставаться со своим физическим телом и даже нередко иронизируют над возможностью кибернетического существования [2].

Хотя апологеты «России 2045» обвиняют гедонизм в отсутствии серьезного отношения в обществе к их грандиозному проекту, в действительности корни неприятия идеи кибернетического будущего лежат глубже: в **биологической телесности** всей человеческой культуры. Круг замкнулся: избавиться от телесности будет возможно, только когда человек утратит свою биологическую природу, но отказываться от нее подавляющее большинство людей пока не планирует. Становится очевидным, что борьба с гедонизмом (как и с его «источником» – биологической телесностью) посредством достижения кибернетического бессмертия на практике не представляется перспективной. Маловероятно, чтобы сторонники кибернетического бессмертия не знали об этом.

Какие же причины заставляют трансгуманистов «России 2045» разворачивать такие нереализуемые проекты? Ведь существуют более популярные трансгуманистические направления, воплощение идей которых представляется на се-

годняшний день более реальным. Но, видимо, сторонников кибернетического бессмертия из «России 2045» не интересует ниша, уже занятая конкурирующими организациями. Как известно, широко обсуждаемые способы модификации человеческой природы уже столкнулись со всевозможными этико-правовыми препонами. При этом, «человек» кибернетического будущего воспринимается вовсе не как человек, а скорее как робот, и большинство «человеческих» этических норм не может распространяться на бессмертных аватаров. Избавление от биологического тела можно было бы рассматривать как целенаправленную попытку выйти за пределы человеческой морали и как способ ухода от решения накопившихся этических проблем, сопровождающих внедрение НБИКС, если бы продвижение проекта «России 2045» не выглядело как явный пиар. Поскольку ажиотаж, связанный с клонированием и генной инженерией, пошел на спад, а крионику как путь достижения бессмертия наши современники вовсе не воспринимают всерьез, освободившуюся нишу тут же занимает очередной альтернативный путь модификации человека.

Привлечение внимания общественности, политиков, ученых и философов к проекту приведет к новому всплеску общественных, правовых, этических и политических споров, которые могут оказаться долгими и ожесточенными, благодаря неопределенности онтологического и этического статуса человека-аватара. «России 2045» это принесло бы, если не популярность, то широкую известность, а исследователям, сотрудничающим с этой общественной организацией, – стабильную работу.

Научно-технический прогресс и связанные с ним настроения в обществе способствуют проявлению все новых и новых трансгуманистических проектов. Очевидно, что трансгуманистической мысли пока рано сдавать свои позиции, она подстраивается под постоянно меняющуюся ситуацию и таким способом вписывается в текущий социальный контекст. Не исключено, что «Россия 2045» с ее проектом по достижению кибернетического бессмертия однажды начнет выдыхаться и тогда инициативу перехватит вновь созданная трансгума-

нистическая организация с очередными предложениями по модификации человека, которые будут соответствовать следующему этапу технологических возможностей, дарованных научно-техническим прогрессом. Ведь, как заметили французские авторы Фредерик Руссель (*Frédérique Roussel*) и Мари Лешнер (*Marie Lechner*), научные исследования проводятся постоянно, но трансгуманисты доводят до крайности все предположения, связанные с ними [3].

Литература

1. Дубровский Д.И. Природа человека, антропологический кризис и кибернетическое бессмертие // Глобальное будущее. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под. ред. Д.И. Дубровского. М., 2013.
2. Проект «Россия-2045» бред или реальность? // Сайт Search engines. [Электронный ресурс] URL: <http://forum.searchengines.ru/showthread.php?t=732128> (дата обращения: 22.11.2012).
3. Lecher M., Roussel F. Transhumanistes sans gêne // [Электронный ресурс] URL: http://www.liberation.fr/culture/2011/06/18/transhumanistes-sans-gene_743496 (дата обращения 20.05.2014).

VI. ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Феноменологическая интервенция в социологию науки: символическая аппрезентация, когнитивный стиль и пост-социологизм

В.С. Вахштайн (Москва)

На протяжении большей части XX в. философия оставалась надежным поставщиком «сырьевых интуиций» в социологическую теорию. Реверсные поставки из социологии в философию встречаются крайне редко и принадлежат либо концу XIX в. (Макс Вебер как легитимный представитель баденского неокантианства), либо началу XXI в. (Брюно Латур как вдохновитель спекулятивного реализма). И если вопрос о ценности социологических «поставок» для философской фабрики мысли остается открытым – существует вполне обоснованное мнение, что социологи в лучшем случае возвращают философам то, что у них же ранее и позаимствовали – ценность философских интервенций в социологию не подлежит сомнению.

В этом отношении показательна судьба двух таких интервенций – феноменологической и витгенштейнианской. Историк идей без труда увидит любопытную гомологию в рецепции социологами проектов Э. Гуссерля и Л. Витгенштейна. В обоих случаях ключевую роль сыграли посредники: Альфред Шюц и Питер Уинч. В обоих случаях импортируемые идеи трансформировались до неузнаваемости: труды философов проходили тройную «очистку» от их собственных философских оснований, чтобы стать высокооктановым ресурсом социологического теоретизирования. В обоих случаях использовались схожие стратегии импорта. Наконец, у обоих импортеров были общие рынки: прежде всего, *социологическая теория действия* и *социология знания*. И оба им-

портера в итоге оказались в двусмысленном положении «философов для социологов и социологов для философов» – так, что сегодня нуждаются в посмертной реабилитации [11; 15].

На первом этапе успехи феноменологической интервенции впечатляли. Благодаря выбранной Шюцем стратегии, феноменологическому проекту (уже в шюцевском, а не гуссерлевском варианте) удалось прочно закрепиться в самом сердце социологической теории – в теории действия. Хотя книга «Смысловое строение социального мира» [7] была прочитана и усвоена заметно позднее ее первой публикации, уже к 50-м годам феноменологическая интуиция смысла социального действия практически полностью вытеснила неокантианскую под видом «философского апгрейда» веберовской концептуальной схемы. Более поздний шюцевский проект – теория множественных миров [6] – открыла для нас новую область исследований: социологию повседневности. Продвижение на втором фронте, в социологии знания, шло медленнее и в основном усилиями шюцевских наследников – Т. Лукмана и П. Бергера [1].

Однако к 1970-м гг. стало понятно, что феноменологи от социологии по всем статьям проиграли витгенштейнцам. Витгенштейнианский «поворот к практике» в теории действия [14] поставил крест на феноменологической интервенции в эту область. Книга Бергера и Лукмана так и осталась последней в своем роде – социология знания переориентировалась на социологию науки, где бились друг с другом наследники Витгенштейна с марсианскими аббревиатурами вместо названий: *SSK*, *EPoR* и *ESW*. Даже Гарольд Гарфинкель – подхвативший у Шюца знамя социологии повседневности – отвернулся от феноменологии и уверенными шагами направился в сторону витгенштейновского наследия [10].

Vae Victis! Как следствие, сегодня социологам для того чтобы ревитализировать феноменологическую традицию в качестве ресурса социологической мысли приходится начинать либо с анафемы в адрес А. Шюца, либо с панегирика Э. Гуссерлю и М. Мерло-Понти [2].

После поражения феноменологического проекта прошло почти полстолетия. Судьба альтернативной философской интервенции оказалась еще более причудливой. Витгенштейнианцы сумели продержаться в мейнстриме социологической теории почти до конца XX в., пока не погрязли в междоусобных войнах «скептицистов» с «антискептицистами» [9; 4]. Скептический парадокс С. Крипке расколол витгенштейновский лагерь и в социологии науки. Пришествие Б. Латура в эту область обозначило новую линию фронта: «социологисты» с одной стороны и «пост-социологисты» с другой. Витгенштейнианцам перед лицом новой угрозы пришлось солидаризироваться со своими злейшими врагами – «традиционными» социологами науки, институционалистами и мертонианцами. Область, полстолетия назад «зачищенная» от феноменологов, вновь стала ареной яростной борьбы идей. Борьбы, в которую чудом выжившие и сохранившие свою релевантность феноменологические (прежде всего, шюцевские) аргументы вступают в роли свободных «партизанских отрядов», агрессивного, но малочисленного «феноменологического ополчения».

Далее я попытаюсь показать ценность одного такого аргумента для наступления на позиции социологистов в социологии науки.

Начнем с ключевого для нас понятия – понятия **когнитивного стиля** социологического объяснения. Для того чтобы что-то было объяснено должны выполняться некоторые минимальные необходимые условия, которые мы далее будем называть **операторами**.

Прежде всего, это **оператор различения**, демаркации. Исследователь говорит: «Есть знание, и есть социальные практики его производства». Он проводит различение, которое далее становится отправной точкой всего исследования.

Второй оператор – **оператор атрибуции релевантности**. Автор не просто проводит границу между социальным и когнитивным, он недвусмысленно наделяет регион социального большей значимостью: «Это не просто социальное бытование знания, это его социальное производство, трансляция и актуализа-

ция, которые возможны только в социальном контексте».

Если система различий – в большей степени логический оператор, то система релевантностей – это оператор ценностный. Исследователь говорит: «Мы занимаемся Y , а не X , потому что именно Y имеет значение». Откуда это значение взялось – вопрос выбора стратегии обоснования. Например, исследователь может сказать, что Y важнее X , потому что оно его «определяет» (то есть установить отношения детерминации). Или потому что X – «всего лишь» частный случай Y . Или потому что «на самом деле» X – это «отражение», «превращенная форма», порожденная «ложным сознанием», а подлинную природу X составляет Y . Наконец, он может просто сказать: «Мы занимаемся Y , а не X , потому что X существует только в воображении обывателей и некоторых поверхностных исследователей». Радикальные стратегии обоснования выглядят попарменидовски парадоксально: «Есть бытие и небытие. Но небытия нет». Дело в том, что вместе с присвоением значимости такие стратегии заодно присваивают онтологический статус (то есть, утверждение чего-то в качестве «реально существующего»). Поэтому социологам недостаточно сказать: есть «научное знание» и «научные институты»; им важно показать, что существование знания как такового – эпифеномен существования институтов.

Третий оператор – оператор дескрипции. Проведя различие и признав релевантной лишь одну из различных сторон, мы должны дать этой стороне первичное описание, пользуясь выбранным конечным словарем. Ричард Рорти использует понятие «конечный словарь» для указания на всю совокупность риторических элементов той или иной исследовательской программы: от базовых категорий и концептуализаций до метафор и образных сравнений [13]. «Словарь» – потому что эта совокупность доступна кодификации. «Конечный» – потому что исследовательская оптика представляет собой «замкнутую систему». Каждому новому феномену она будет подбирать описания из уже имеющихся ресурсов воображения. В некотором смысле, конечный словарь есть арсенал всех доступных исследователю (в рамках данной исследовательской програм-

мы) способов описания своего объекта. Оператор дескрипции менее жестко связан с операторами демаркации и релевантности, чем первые два оператора друг с другом. У механики описания есть та степень свободы, которой нет у механики различений.

Наконец, четвертый оператор когнитивного стиля – **оператор объяснения**. Объяснения могут быть по-позитивистски жесткими («производство знания определяется наличием ресурсных игроков, заинтересованных в его производстве»), могут – умеренно историцистскими, а могут носить характер простого указания на взаимосвязь («мы видим, что в дисциплинах с более сильными и плотными социальными связями между учеными научные революции происходят реже»). Далеко не все объяснения каузальны, но все предполагают операцию эпистемической редукции феноменального поля, т.е. приведения одного феномена к другому: дисциплинарных границ – к границам игровых альянсов, способа объяснения – к исторически сложившейся научной практике, научного знания – к практикам его производства.

Четыре описанных элемента – четыре оператора, выполняющих (или не выполняющих) отведенную им работу. Пока они работают слаженно в едином ансамбле, машина познания не дает сбоев. Она не барахлит, не останавливается на полпути, не разваливается на части, не перегревается из-за трения с действительностью. Благодаря их работе мы действительно можем что-то видеть и объяснять. Этих элементов, конечно, больше. Например, мы ничего не сказали о «сцеплении» или «коробке передач», связывающих аксиоматику и оптику исследования с прагматикой действий исследователя. Но для целей нашего анализа достаточно и этих четырех. Оператор демаркации конституирует внешние и внутренние границы – эксплицитные и имплицитные различения. Оператор релевантности распределяет значимость и онтологический статус. Оператор дескрипции создает референцию объекта с использованием доступных ресурсов воображения. Оператор объяснения наделяет причиняющей силой и производит феноменальную редукцию. На выходе мы получаем нарратив большей или

меньшей степени убедительности и герметичности.

Центральная аксиома социологических программ в социологии науки может быть сведена к следующему утверждению: всякое знание о мире является продуктом определенным образом упорядоченных коллективных действий людей и научное знание – не исключение. Эта аксиома по-разному разворачивается в разных исследовательских проектах. Например: есть «игроки»-ученые, не трансцендентальные, а вполне эмпирические субъекты, со своими интересами и «ставками». Есть пространство «игры» со своими «правилами». Есть «стратегии» и есть «ресурсы». Знание – побочный продукт разворачивающейся здесь и-сейчас игры и ставка в ней же. Или: есть устойчивые и воспроизводимые формы коллективных действий, называемые институтами, и коллективные субъекты таких действий, называемые сообществами. Знание морфологии таких сообществ позволяет говорить о природе производимого ими знания.

В каком бы виде не разворачивалась эта аксиома, она предполагает различие «социальной формы» и самого «знания», как «действия» и его «производной». Это асимметричное различие – знание вторично по отношению к его социальному производству. Однако в таком прочтении еще может быть поставлен вопрос о когнитивном содержании науки. Ведь метафора «фабрики» и «продукта» или «игры» и «ставки» еще не предполагает полной редукции одного к другому.

Традиционная, мертоновская социология науки (которую позднее витгенштейншанцы презрительно назовут «социологией ученых и инженеров») строится на хрупком фундаменте когнитивно-социального дуализма. Если, к примеру «традиционный» социологист доказывает, что действительно в сообществах ученых, где очень плотные социальные связи и высокая интенсивность коммуникативных обменов, научные революции происходят реже, чем в сообществах со слабыми связями, где революционизировать собственное открытие – это нормальная стратегия самопродвижения на рынке идей, он еще не покушается на само открытие. Он ничего не говорит о том, насколько это открытие

– действительно открытие. Он лишь описывает стратегию поведения ученого как производную от характеристик сообщества, показывая, что научная революция – не когнитивный, а социальный феномен (поскольку наука – социальный институт). Но это само по себе не отрицает существования научного открытия. Вступает в действие «принцип арациональности» Л. Лодана [12]. К примеру, в недавнем исследовании отечественных химических лабораторий было обнаружено, что

подавляющее количество ключевых реагентов, использованных для исследований в области нанокмполитов и наукоемких материалов, поставлены по импорту. Однако полагаться только на частоту упоминаний импортного реагента в той или иной публикации не совсем корректно, так как в ряде случаев 1–2 г. реактива могут быть достаточны для 10-20 публикаций, а в ряде случаев российский исследователь просто не рискует сознаваться, что работал с реактивом, произведенным еще в СССР и декларирует вместо него импортный аналог.

[5]

Это характеристика российской химии как науки и стратегий презентации химиков как ученых, но не характеристика научной ценности результатов экспериментов.

Витгенштейнианцы – как скептицисты, сторонники «сильной программы» в социологии знания [9; 3], так и антискептицисты-этнометодологи [4] – поднимают этот аргумент на новую высоту. Скептицисты (Д. Блур и М. Куш) пытаются преодолеть разрыв между «знанием» и «обществом», объявив и то, и другое состоящим из «социальных институтов». М. Куш пишет: «аргументы и теории являются социальными институтами определенного вида», такими же как «деньги» или «государственные границы» [3]. И тут же добавляет, что социальные институты – это буквально все сущее в социальном мире. Они «перекрывают, пересекают, соревнуются, заменяют, усиливают и ослабляют друг друга. Кроме того, социальные институты обычно определяют роли, права и

обязанности, различие во властных отношениях, позиции авторитета и субординации», являясь при этом «самореферентными классами верований». Читатель окончательно теряет связь с реальностью, когда узнает, что социальные институты (к которым, напомним, относятся верования, теории, аргументы, деньги, государственные границы и однополые браки) состоят из людей и групп.

Социальные институты, – пишет Куш, – не движутся по заблаговременно проложенным путям – их члены, а также другие заинтересованные группы всегда имеют возможность решать, как правильно вести себя в рамках этих институтов и как с ними обходиться.

[3].

Под конец выясняется, что социальные институты могут быть «успешными» и «неуспешными» [3]. Не будучи специалистом в области теории социальных институтов, я решительно не берусь комментировать ту занятую институционалистскую философию, которую Мартин Куш подводит под свою социологию знания. Но образ феноменологии как социального института, состоящего, в том числе, из Эдмунда Гуссерля, который является одновременно чутким политиком и самореферентным классом верований, будет еще долго преследовать меня после прочтения работ М. Куша.

Антискептицисты сыграли на этом поле тоньше и интереснее. Есть язык и есть речь, но языка нет [потому что он может быть помыслен только в речи]. Есть знание и социальная практика, но знания нет [потому что оно может быть помыслено только в практике]. Практика оказывается таким универсальным растворителем, вбирающим в себя молекулы «социального» и «когнитивного» без остатка. Больше нет ни «знания», ни «общества» – есть только социальные практики, из которых и состоит мир науки, плоский и неделимый [4].

Что позволяет нам говорить о социологизме в социологии науки как о некотором общем когнитивном стиле при всех различиях «традиционных» и витгенштейнианских подходов? Мы видим, что работа операторов различения, де-

скрипции и объяснения в каждом из этих проектов устроена сходным образом – главное различие касается работы оператора релевантности. И те, кто выстраивают свое объяснение с опорой на различие социального и когнитивного, и те, кто стремятся его преодолеть, оперируют общим набором демаркаций, но витгенштейнианцы более радикальны в своей борьбе с автономией знания. Для «слабой программы» есть Знание и Общество, но само Знание нерелевантно. Для витгенштейнианцев есть Знание и Общество, но Знания нет.

Первое, что поражает социолога в проекте позднего Шюца – тотальная асоциальность науки (точнее, научной теории) как «конечной области значений» [6]. Социальная наука асоциальна. В мире идей невозможна коммуникация. Это порождает проблему, которую сам Шюц сводит к известным «парадоксам Финка», если мир науки и мир повседневной коммуникации так жестко разведены, то а) как содержание мира повседневности может стать содержанием мира науки, и б) как результат научного теоретизирования может быть транслирован в повседневную коммуникацию. Шюцевское решение – связанное с идеей «анклавов» (посольств и представительство одного мира в другом) – кажется нам радикально неудовлетворительным. Но это не единственное предложенное Шюцем решение.

Когнитивно-социальный дуализм социологических исследований науки в шюцевском проекте может быть переопределен как различие когнитивного «мира научной теории» и социального «мира повседневной коммуникации». Основной методологический императив такой логики – объяснение научного знания как результата связи неповседневных и повседневных «миров», мира идей и мира их социального обращения. Для исследования этой связи обычно привлекается тезис о знаковой природе знания: имена и «метки» (такие как «Гуссерль», «Шюц», «Социально-когнитивный дуализм») понимаются как заместители идей в повседневном обиходе науки, сами же идеи и концепции принадлежат не повседневным порядкам коммуникации, а миру научной теории.

В основе данного тезиса лежит гуссерлевская идея «аппрезентации», вве-

денная Шюцем в обиход социологии повседневности. Аппрезентация – феномен образования пар: «две или более данности интуитивно даются в единстве сознания, которое, по этой самой причине, конституирует два отличных друг от друга феномена как единство, независимо от того, направлено ли на них внимание». В шестом «Логическом исследовании» и в первой главе «Идей» Гуссерль доказывает аппрезентативный характер всякого знакового отношения. Чем понятие «аппрезентации» может помочь в исследовании природы научного знания?

Для Шюца бытование концепции в повседневном обиходе научной коммуникации представляет собой аппрезентативное соотнесение высшего порядка – **символическую аппрезентацию**. Высшего, потому что апелляция к идее связывает актуальные ситуации научной коммуникации и трансцендентный мир научной теории. «Всем аппрезентативным соотнесениям, – пишет Шюц, – свойственна специфическая трансцендентность аппрезентируемого объекта по отношению к “здесь и сейчас” интерпретатора. Однако во всех случаях, за исключением символической аппрезентации, все три члена аппрезентативного соотношения – аппрезентирующий и аппрезентируемый члены пары и интерпретатор – принадлежат одному и тому же уровню реальности, а именно, верховной реальности повседневной жизни. Символическое же соотнесение характеризуется тем, что выходит за пределы конечной области значения повседневной жизни таким образом, что к ней относится только аппрезентирующий член соответствующей пары, тогда как аппрезентируемый член локализован в другой конечной области смысла, или по терминологии Джемса, в другом субуниверсуме» [8].

Этот «другой субуниверсум» в нашем случае – и есть «мир идей», аппрезентативно связанный с повседневным обиходом науки. Ситуация «здесь и сейчас», о которой идет речь, не тождественна ни ситуации написания текста, ни актуальному моменту и месту его прочтения. Научная коммуникация, опосредованная текстом, протекает, по выражению Шюца, в «квазинастоящем». Та-

ким образом, «здесь и сейчас» автора трансцендентно ситуации «здесь и сейчас» читателя, но это не трансцендентность «высшего порядка». Нас связывает этот текст. Ситуация его написания и ситуация его прочтения вплетены в разные временные перспективы (перспективы автора и читателя), но эти перспективы могут быть синхронизированы, они обе берут начало в пересечении «живого настоящего» и «космического времени».

Однако для мира идей (в частности – идеи феноменологической социологии повседневности) указания на временные перспективы автора и читателя данного текста нерелевантны. «Идея феноменологической социологии» – аппрезентируемый член пары, трансцендентный актуальным ситуациям повседневного обихода науки и доступный нам только благодаря символическому соотношению. Что является аппрезентирующим членом данного отношения? «Метки», расставленные в тексте: «живое настоящее», «квазинастоящее», «космическое время», «аппрезентация», «конечная область смысла». Данные концепты соотносимы как с аппрезентируемым объектом («идеей феноменологической социологии»), так и друг с другом, и с именем Альфреда Шюца. Даже если бы со ссылки на это имя не начиналось настоящее рассуждение, «метки» недвусмысленно указали бы компетентному читателю на то, какой именно теоретический ресурс здесь задействован и какое именно имя его маркирует. Соответственно, оба порядка – и порядок аппрезентируемых объектов («мир идей») и порядок аппрезентантов («мир их социального обращения») – разные конечные области смысла, они автономны, самозаконны, и не могут быть объяснены друг через друга.

Для шюцевской логики трансцендентность идей – не мнимая величина, не результат заговора наследников, ритуала классикализации или прихотливой игры в «поле науки». Это необходимое условие существования научного знания как такового. В основании науки лежит связь двух несводимых друг к другу, но некоторым образом связанных порядков. Каким образом связанных?

Проблема возникает именно с определением характера этой связи. Шюц

радикально разводит мир научной теории и верховную реальность повседневной жизни, указывая на символическую аппрезентацию, как на способ их соотнесения. Однако соотнесение это «односторонне»: социальная теория создает референцию повседневного мира, превращая социальные феномены в теоретические конструкты. Так, например, теоретическими конструктами социологии становятся модели «социально действующих лиц», искусственно созданных теоретиком «гомункулов». «Марионетка, – пишет Шюц, – и ее вымышленное сознание не подчиняются онтологическим условиям человеческого существования. Гомункул не родился, он не вырастет и не умрет. Он не свободен в том смысле, что не может выйти за рамки, predeterminedенные его создателем, социальным ученым» [8]. Это неизбежная схематизация, свойственная всякому моделированию, в том числе и научному. В то же время, конструкты социального ученого – это «конструкты второго порядка», поскольку социально действующие индивиды сами типизируют собственный мир. Конструкты социолога – суть конструкты конструктов.

Феномены повседневного мира аппрезентативно отображаются в мире социальной теории. Однако, выдвигая этот тезис, Шюц исключает возможность обратной референции – аппрезентативного отображения теоретических конструктов социальной науки в повседневном обиходе. В шюцевском проекте «мост» между миром идей и миром обыденных коммуникаций допускает движение только в одну сторону и это движение от повседневных взаимодействий – к символическим конструктам. Изучая «теоретизацию рутины», Шюц не рассматривает «рутинизацию теории» – процесс, в котором происходит инкорпорирование теоретического знания в обыденную научную практику, превращение его в «наличное знание» социологической коммуникации. Но именно такая «рутинизация теории» лежит в основании повседневного обихода науки. Классические идеи обладают высокой «ликвидностью» и «свободным хождением» в социологическом дискурсе благодаря своей рутинизированности, приобретенной обыденности. Для социолога естественно объяснять ритуалы необходимо-

стью поддержания солидарности, девиацию – сбоем в системе социального контроля, а знание о мире – социальной структурой сообщества, в котором это знание произведено. «Естественность» и самоочевидность подобных рассуждений – результат рутинизации классических теорий.

Рутинизация теории, так же как теоретизация рутины, предполагает некоторое упрощение, схематичность отображения. Однако конструкты повседневного обихода науки не вписываются в шюцевское различение конструктов первого и второго порядков. Ни обыденные представления «людей с улицы», ни референции этих представлений в мире социальной теории (социологические концепты) не дают нам представления о том, что происходит с теоретическими построениями по мере их рутинизации. Социальный ученый, создающий аналитическую схему повседневного социального взаимодействия, вынужденно работает с упрощенными моделями «социально действующих лиц» (шюцевских «гомункулов»). Но как только схема эта входит в плоть и кровь теоретического дискурса, становится классической и закрепляется в повседневном обиходе социологической коммуникации, ее ждет новая трансформация – она рутинизируется, упрощается. И теперь уже классик начинает существовать в роли «гомункула»: он присутствует в повседневном обиходе научной коммуникации как маркер собственной теоретической схемы: для коммуницирующих не релевантны онтологические условия его человеческого существования, для них он не взрослеет и не стареет. «Оповседневленный» классик – такая же референция теории в обиходе социологии, как шюцевский «гомункул» – референция «обычного человека» в мире социальной теории. (Отсюда, в частности, следует, что участие «живого классика» в повседневных научных коммуникациях не идет на пользу его классичности. Канонизированному при жизни предписано уйти из мира повседневности.)

Итак, рутинизация теории и теоретизация рутины во многом симметричны: «мост» между миром идей и миром их социального обращения допускает движение в обе стороны. Мы вынуждены признать, что повседневный обиход нау-

ки создает такие же схематичные «отображения» теоретических конструкторов (и вместе с ними: схематичные отображения классичности), как и мир науки; это реципрокное соотнесение. Но теоретическая логика исследовательской программы Альфреда Шюца исключает подобную возможность. Такой вывод угрожает сразу двум аксиоматическим допущениям феноменологической социологии: постулату о «замкнутости» конечных областей смысла, и постулату об их иерархичности (мир повседневности образует верховную реальность, мир научной теории иллюзорен и в этом сравним с миром фантазмов, сновидений и галлюцинаций).

Относительно конечной области смысла, именуемой наукой, – пишет Шюц, – напомним утверждение Уайтхеда, что необходимой предпосылкой развития современных естественных наук было создание “идеально изолированной системы”.

[8]

Социальные науки следуют тем же путем, стремясь к самореферентности, замкнутости, изолированности. Связь двух изолированных конечных областей смысла – это не связь сообщающихся сосудов. В противном случае, о них нельзя было бы говорить как о *конечных* областях. «Конечность областей смысла, – отмечает Шюц в другой своей работе, – предполагает, что не существует возможности соотнесения одной из этих областей с другой путем введения формулы трансформации». Соотнесение это, по Шюцу, носит характер односторонней символической аппрезентации, но нет никакой «формулы преобразования», допускающей взаимное соотнесение, устанавливающей симметричность процессов теоретизации рутины и рутинизации теории. Для Шюца даже понятие «повседневного обихода науки» сомнительно – либо это повседневный обиход, и тогда он принадлежит миру повседневности, либо это мир науки и тогда его содержание составляют символические конструкции и отстраненные созерцания. Шюцевская социология повседневности немного может сказать о повседневности социологии.

Как сохранить тезис о двух несводимых друг к другу, но связанных между собой конечных областях смысла и в то же время не ограничиваться утверждением об одностороннем схематизирующем движении: от повседневных феноменов к теоретическим конструктам? Как связать теоретизацию рутины и рутинизацию теории в единой аналитической схеме исследования социологического знания? Эти вопросы мы вынесем за скобки. И вернемся к исходному тезису.

Шюцевская феноменология *post mortem* предлагает интересную ревизию социально-когнитивного дуализма, замещая его радикальным плюрализмом «миров». Мир научной теории автономен от коммуникативной машинерии мира повседневности, но автономны также и миры безумия, литературы или сновидения. Понятие символической аппрезентации как «связи высшего порядка» позволяет нам увидеть «порталы», связывающие эти универсумы друг с другом, без нарушения их суверенитета. Шюц дает нам инструменты мышления о мире науки как о мире асоциальном (удар с фланга по позициям социологов-витгенштейнианцев), обладающим собственной логикой (размежевание с позициями пост-социологов) и все же некоторым образом – посредством символической аппрезентации – присутствующим в верховном мире повседневности.

Вопрос, что дает такой теоретический ход и насколько он перспективен, мы пока оставим открытым. В действительности, вся предпринятая выше экспликация шюцевского аргумента выполняет иную задачу. **Тот метаязык, – язык когнитивных стилей, эпистемических операторов, систем релевантностей, конечных идеализаций, феноменальных полей – который мы использовали в своем анализе, тоже основывается на шюцевских интуициях.** Благодаря ему мы сегодня можем говорить о тех или иных социологических языках описания, как о самореферентных системах порождения значений, а об истории социологии – как об истории столкновения этих языков.

И сегодня это куда более ценное наследие феноменологической социологии, чем полузабытое понятие символической аппрезентации.

Литература

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
2. Корбут А.М. Привычка как точильный камень феноменологии // Социология власти. 2014. №1.
3. Куш М. Социология философского знания: конкретное исследование и защита // Логос. 2002. № 5–6 (35).
4. Линч М. Развивая Витгенштейна: решающий шаг от эпистемологии к социологии науки / Пер. с англ. А.М. Корбут // Социология власти. 2013. № 1–2.
5. Отчет о научно-исследовательской работе «Разработка рекомендаций по развитию малотоннажной химии для обеспечения высокотехнологичных отраслей промышленности особо чистыми веществами и химическими реактивам». Рабочие материалы. М.: Министерство промышленности и торговли РФ, 2014.
6. Шюц А. О множественности реальностей // Социологическое обозрение. 2003. Том 3. №2.
7. Шюц А. Смысловое строение социального мира // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004а.
8. Шюц А. Символ, реальность и общество // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004b.
9. Bloor D. Knowledge and social imagery. London: Routledge & Kegan Paul, 1976.
10. Garfinkel H. Ethnomethodology's program: working out Durkheim's aphorism / ed. A. W. Rawls. Lanham: Rowman & Littlefield, 2002.
11. Hutchinson P., Read R., Sharrock W. There is No Such Thing as a Social Science: In Defence of Peter Winch. Aldershot; Burlington: Ashgate, 2008.
12. Laudan L. Progress and its problems: toward a theory of scientific growth. London and Boston, 1977.
13. Rorty R. Method, Social Science and Social Hopes // Consequences of Pragmatism (Essays:1972-1980), Ch.11. Hassocks : Harvester Press, 1982.
14. Schatzki T. Social practices: a Wittgensteinian approach to human activity and the social, New York: Cambridge University Press, 1996.
15. Schutz A. Collected Papers. IV volumes set. The Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

Был ли Шюц феноменологом?

(Трансценденция и опыт в феноменологической социологии)¹

А.А. Шиян (Москва)

Аннотация. В статье рассматривается вопрос, в какой мере можно отнести Шюца к продолжателям традиции гуссерлианской феноменологии. В связи с этим отстаивается тезис, что Шюц работает в рамках определенного понимания феноменологического подхода, согласно которому разрешить любую проблемную ситуацию возможно, лишь исходя из повседневного опыта ее участников. В статье рассматриваются также те аспекты, в которых Шюц отходит от понимаемого так феноменологического подхода. В частности, когда Шюц говорит о знаковом понимании действительности. Феноменология же выступает против рассмотрения вещей и ситуаций, как знаков и символов, отсылающих к чему-то трансцендентному. Трансцендентное у Гуссерля имеет исключительно методологическое значение, то есть является характеристикой ясности и отчетливости нашего знания.

Вопрос о преемственности философии Шюца по отношению к феноменологии Гуссерля не является таким уж простым, как может кому-то показаться на первый взгляд. Да, Шюц неоднократно заявлял о своей приверженности феноменологии Гуссерля; да, описывал часть своих исследований на «феноменологическом языке»; да, основанное им направление получило название «феноменологическая социология». Не смотря на это, в данной статье мы попытаемся разобраться в какой мере и в каком смысле можно отнести творчество Шюца к феноменологической традиции.

Для этого необходимо сначала ответить на вопрос, на какое понимание феноменологии Гуссерля опирался Шюц в своих работах? А ответ на этот вопрос нуждается в рассмотрении, что же для самого Шюца было важным в гуссерлевской феноменологии? Обратимся к ранней и самой крупной работе Шюца

¹ Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ, проект № 13-03-00573.

«Смысловое строение социального мира» [8], во многом написанной с опорой на Гуссерля. Прежде всего, используя гуссерлевский подход к описанию внутреннего сознания-времени, Щюц вводит понятие ‘смысла действия’ и преобразует веберовское понимание ‘социального действия’. По Щюцу смысл действия устанавливается исключительно в рефлексии над реальным или возможным действием, то есть в ходе выделения отдельного действия из общего потока путем обращения на него внимания. Именно так, считает Щюц, Гуссерль определяет смысл переживания, рефлексивно направляя на него внимания и, тем самым, выделяя его из общего потока переживания внутреннего сознания-времени.

Второй важный момент, в котором Щюц, по собственным заверениям, следует за Гуссерлем касается проблемы понимания переживаний и действий Другого. Здесь Щюц опирается с определенными, оговоренными им модификациями на гуссерлевское решение проблемы восприятия Другого, представленное в «Картезианских медитациях». Эти модификации касаются, во-первых, установки, в которой осуществляется понимание Другого: Щюц отказывается от трансцендентальной установки, в которой Гуссерль конституирует Другого, и заявляет, что исследует обыденную установку, – и, во-вторых, от введения знакового момента в понимание действий Другого.

Из вышесказанного можно сделать вывод, что феноменология Гуссерля для Щюца – это, прежде всего, учение о трансцендентально чистом сознании с центром в трансцендентальном Эго, в котором разными способами осуществляется конституирование смыслов вещей и положений дел, Других людей и их переживаний, а также социального мира. Здесь важно было обратить внимание на гуссерлевский термин «конституирование». «Конституирование» Финк относил к оперативным понятиям феноменологии Гуссерля, то есть к таким понятиям, смысл которых тот однозначно не определяет, хотя и постоянно использует. Понятие конституирования можно понимать как производство, конструирование. Исходя из этого понимания, все смыслы, в том числе и смыслы ‘Других

людей', производятся внутри трансцендентальной сферы индивидуального сознания и не выходят за его рамки. Мы считаем, что Шюц именно так понимает конституирование и, тем самым, представляет одну из возможных линий интерпретации «Картезианских медитаций». В этой работе, действительно, конституирование является нередко синонимом конструированию, не случайно Гуссерль даже говорит о необходимости создания «трансцендентальной теории». Отчасти это объясняется тем, что в «Картезианских медитациях» Гуссерль намеренно встает на позицию трансцендентального солипсизма, которая подразумевает, что все философствование начинается с собственной сферы трансцендентального Эго и в ней протекает.

Однако дело выглядит совсем по-другому, если принять во внимание, что введение трансцендентальной сферы – лишь методический прием, используемый Гуссерлем для демонстрации, что даже в этом случае феноменология преодолевает субъективизм и работает в сфере intersubjectivity. Но реальная феноменологическая работа начинается с фиксации данностей и проблем естественной установки. В этом случае, под конституированием нужно понимать процесс рассмотрения того, что уже произошло в естественной установке. Но, когда речь идет о восприятии вещей и Других людей, о понимании переживаний Других, то конституирование является не конструированием, а процессом рефлексивного описания *опыта сознания естественной установки*. Это означает, что Другой не является продуктом действия нашего трансцендентального Эго, Другой всегда присутствовал в нашей субъективной сфере, нашем обыденном опыте. В трансцендентальной феноменологической установке мы лишь более внимательно всматриваемся в то, как протекает этот опыт.

И если на основании «Картезианских медитаций» возможны оба толкования конституирования Другого, то гуссерлевское узкое понимание его смысла сформулировано вполне однозначно: смысл – это ядро нозмы, то есть данность предмета сознанию, с которым мы имеем дело в феноменологической (трансцендентальной) установке. В отношении смысла Шюц, по сути, приписывает

Гуссерлю то, чего у него. Отвлекаясь от причин, почему Щюц так резко перетолковывает Гуссерля, обратимся к той роли, которую играет данное понимание Гуссерля в творчестве Щюца.

Если мы обратимся к конкретным щюцевским исследованиям повседневной жизни, представленным в его многочисленных очерках, то мы увидим, что в них Щюц вовсе не следует обозначенному им самим рефлексивному пониманию смысла. Он изучает различные ситуации обыденной жизни: возвращение человека домой после длительного отсутствия, смену среды обитания, совместное прослушивание музыки и т.д. (очерки «Чужак», «Возвращающийся домой» и др. [9]), – в которых вовсе не подразумевается рефлексии участников над собственными и чужими действиями, но которые из-за этого вовсе не являются бессмысленными. Скорее наоборот, именно в виду своей особой смысловой нагруженности они достойны исследования и изучения. Можно сделать вывод, что рефлексивное понимание смысла далеко не выходит на первый план в щюцевских исследованиях повседневной жизни.

Если понятие рефлексивного смысла незаметно выводится Щюцем за рамки конкретных исследований, то гуссерлевскую теорию интересубъективности Щюц в своих поздних работах подвергает достаточно жесткой критике. В работе «Проблема трансцендентальной субъективности у Гуссерля» Щюц утверждает, что гуссерлевская попытка решить проблему интересубъективности была неудачной. Он считает, что восприятие Другого по аналогии с собственным Я не является обоснованным. Основание этого неверного, по Щюцу, хода состоит в том, что для Гуссерля на первый план выходит конституирование трансцендентального Мы-сообщества, тогда как изначально является реальное Мы-сообщество. Для Щюца это означает, что «феноменология принципиально неспособна» к учреждению «онтологии на основе процессов субъективной жизни» [7, с. 83]. Щюц отказывается от одного из вариантов интерпретации гуссерлевской теории интересубъективности (не замечая других возможностей понимания Гуссерля), но продолжает настаивать на ее важности для собственных

исследований. Однако, как можно заметить, эта важность имеет опосредованный характер: переформулировав гуссерлевскую теорию аппрезентации на языке знакового подхода, Щюц полагает, что та имеет важное значение для анализах конституирования таких знаковых систем, как язык, миф, культура. Перечисляя значение Гуссерля для общественных наук, Щюц указывает на феноменологическое описание опыта, которое может быть применено и в обыденной жизни: использование введенных Гуссерлем базовых идеализаций «Я могу сделать это снова», «И так далее, и тому подобное», методика смены анализа различных перспектив видения с позиций «здесь и там», описание открытых и проблематичных возможностей и т.д. Щюц замечает, что все эти описания Гуссерль использует в трансцендентальной сфере, но они отлично работают и в жизненном мире естественной установки [5, с. 156–157].

Здесь закономерно поставить вопросы: можно ли считать влияние феноменологии Гуссерля на феноменологическую социологию Щюца решающим? Не получается ли в результате, что Щюц позаимствовал у Гуссерля лишь отдельные методы и приемы, да и те взял в переформатированном, подогнанном под собственные цели виде. Мы предлагаем следующий вариант ответа: феноменологическая социология Щюца отвечает основным принципам и исходным установкам феноменологии Гуссерля, взятой в определенной перспективе, которая, к сожалению, осталась незамеченной Щюцем. Именно с этим пониманием феноменологии работали и именно его развивали лучшие немецкие и российские феноменологи: К. Хельд, Э. Марбах, Б. Ранг, Л. Тенгели, В.И. Молчанов и другие. Какая же интерпретация феноменологии здесь имеется в виду?

Под феноменологией понимается особый философский подход, в рамках которого утверждается, что для решения проблемы нужно обратиться к нашему повседневному опыту, в котором она встречается. Или другими словами, обратиться к тому, как эта проблема дана в опыте первого лица (по выражению Захави, который отличает его от опыта третьего лица, которым характеризуется наука). Этому подходу соответствует понимание обыденного опыта сознания

как опыта, наделенного смыслом в широком значении этого слова, то есть разумного. Это следует из основного свойства сознания – интенциональности, которая означает, что наше сознание всегда предметно, то есть конкретно и осмысленно.

Именно этой исследовательской стратегии придерживался Щюц, хотя, кажется, напрямую и не связывал ее с именем Гуссерля. В своих конкретных исследованиях Щюц рассматривает различные повседневные проблемные ситуации и ищет их разрешения, исходя из опыта участников этих ситуаций. Речь идет об уже упоминавшихся конкретных исследованиях Щюца, представленных в его очерках «Чужак», «Возвращающийся домой» и др. Разница – в обращении Гуссерля к опыту сознания, а Щюца – к опыту повседневной жизни человека. В целом, Гуссерля больше интересовали проблемы не повседневных коммуникативных ситуаций, а проблемы природы логических суждений и логического вообще, проблемы теории познания, проблемы существования вещей окружающего мира и их свойств, проблема научных утверждений об окружающем мире.

Тем не менее, указание на общие черты подходов Гуссерля и Щюца можно продолжить. Гуссерль, как известно, нередко забывал об исходной задаче и сосредотачивался на изучении своего инструмента – сознания. При этом, он обращался к тому, как функционирует сознание, и пытался выявить в нем общие для всякого опыта сознания структуры и принципы. Прежде всего, это касается интенциональности как основной особенности сознания, выделения структур интенционального акта, которые в разные периоды творчества Гуссерль называл по-разному (материя акта и его форма, ноэзис и ноэма, *cogito* и *cogitatum*). Аналогично двигался в своем развитии Щюц, но только применительно к опыту повседневной коммуникации. Он выявляет и исследует такие структуры повседневного опыта коммуникации, как мы-отношения и они-отношения, ближайшее социальное окружение и более широкое социальное окружение, предшествующий социальный мир.

Щюц является последователем Гуссерля и в отношении одного из важней-

ших методологических принципов: принципа эпохе и редукции. Вроде бы, Шюц в своей главной работе «Смысловое строение социального мира» заявляет, что отказывается от эпохе и занимается исследованиями естественной установки. Но на самом деле он смешивает здесь предмет и метод исследования. Эпохе и редукция вводятся Гуссерлем как методические процедуры не только для исследования трансцендентально чистого сознания, но и для перехода в исследовательскую феноменологическую позицию в отношении конкретного предмета. При этом, предмет исследования может быть любым, в том числе и повседневный коммуникативный мир. Вряд ли Шюц стал бы спорить с тем, что свое исследование он осуществляет в особой исследовательской позиции (в определенном смысле ее также можно назвать феноменологической), но отнюдь не в естественной установке. В этом случае, основной функцией эпохе является вскрытие предпосылок естественной установки (как обыденной, так и теоретической), часть из которых неизбежно переходит в собственное исследование автора. Это хорошо понимал Шюц, хотя напрямую и не связывал с функцией эпохе. В «Основных понятиях феноменологии» он подчеркивает одну из характерных черт феноменологии – вскрытие всех предпосылок [6, с. 162]. Однако в этой статье он замечает, что часть предпосылок неизбежно переносится в трансцендентальную установку. То есть Шюц обращает внимание на тот момент, который сам Гуссерль нередко игнорировал.

Тему выявления предпосылок своего исследования продолжили другие представители феноменологической социологии. В частности было осознано, что выявление предпосылок, по сути, бесконечный процесс, и если им всерьез заниматься, то можно далеко уйти от изначальных целей исследования. Возникшая коллизия была снята Сэзесом, который утверждал, что необходимость выявления тех или иных предпосылок определяется целями исследования и ими же ограничивается¹.

¹ О дискуссии о предпосылках в гуманитарных науках см. в [2, 189–191].

Однако в литературе высказывается ряд сомнений относительно того, можно ли Щюца отнести к продолжателям феноменологической традиции (например, [1, с. 137]). Они касаются, прежде всего, использования Щюцем методологических приемов М. Вебера. Речь идет о конструировании идеальных типов. Да, Щюц модифицирует и углубляет Веберовское понятие идеального типа, но от этого оно не перестает быть идеальным конструктом. То есть Щюц, следуя Веберу, пользуется неокантианской методологией конструирования общих понятий (что кажется недопустимым для феноменологии), хотя при этом и оговаривается постоянно, что исследования феноменологической социологии начинаются «снизу», отталкиваются от реального опыта и т.д. Но здесь, скорее, можно согласиться с критиками Щюца, поскольку любой опыт теоретически нагружен и в любом общем понятии присутствует элемент конструирования. Это, кстати, утверждал и сам Гуссерль. Однако, это еще не повод для отлучения Щюца от феноменологии. Феноменология не выступает против использования конструктов, общих понятий и др. в научных исследованиях. Она лишь выставляет требование проверки всех теоретических конструкций на основе нашего опыта. То есть главное – верификация на опыте все используемых положений и понятий. Это означает, что любой человек мог бы это соответствие с опытом обнаружить. Хотя, конечно, не всегда есть возможность ориентироваться на свой личный опыт, даже возможный. Но главное, что Щюц и его последователи поставили эту задачу вполне осознанно и даже предложили ряд приемов ее, хотя бы частичного, решения. К ним относятся: возможность доверия к результатам социологического исследования тех, на кого это исследование направлено; выяснение того, сможет ли посторонний человек с релевантным запасом знания опознать деятельность, представленную в социологическом отчете; возможность включиться в представленную ситуацию лишь на основе социологического отчета (см. подробнее в [2, с. 192–193]).

Однако есть принципиальное место расхождения Щюца с представляемым нами пониманием феноменологии: это понимание и подход к трансцендентно-

му. Прояснение этого момента требует сравнения позиций Щюца и Гуссерля в отношении к проблеме действительности, то есть того, что реально существует. Согласно Гуссерлю, реальным статусом существования обладают материальные вещи, живые организмы и социальные личности. В соответствии с этим Гуссерль делит мир на три региона: регион вещей, регион одушевленных существ и регион духовных существ [10]. Щюц также делит реальность на различные регионы, или «области конечных значений», как он их называет: мир повседневности, мир фантазии, мир сновидений и др. При этом, Щюц выделяет верховную реальность, которая имеет преимущественный онтологический статус по отношению к другим областям конечных значений. Переход от одной реальности к другой можно осуществить с помощью символов, которые указывают на нечто трансцендентное, находящееся за пределами данной реальности. Например¹, музыка, звучащая в переходе в метро, отсылает нас за рамки повседневного мира, к трансцендентной реальности грез и фантазий. Пожатие руки при встрече можно понимать как символ, который указывает на нечто трансцендентное, например, на демонстрацию отсутствия оружия, которая осуществлялась совсем в другом реальном мире.

Иначе выглядит ситуация с трансцендентным у Гуссерля. У него нет верховной реальности, которая имела бы преимущество над всеми остальными. Опыт повседневности, исходя из которого должны быть обоснованы любые теоретические положения, не претендует на статус особой реальности, а является лишь методическим средством для решения проблем любой реальности. Само задание реальностей не является абсолютным, а выступает, скорее, как фиксация нашей исходной установки и поэтому является предпосылкой. Хотя Гуссерль прямо о разделении регионов как о предпосылке не говорит, но наш тезис подтверждается тем фактом, что один и тот же объект может рассматри-

¹ Примеры взяты из книги В. Вахштайна «Социология повседневности и теория фреймов» [1].

ваться в разных регионах, то есть с разных точек зрения. Например, человек может быть помещен в реальность живых существ и исследоваться как живой организм, а может рассматриваться как социальная личность и тогда его анализ будет проходить в соответствии с совсем другими принципами. То есть Гуссерль реализует тезис о теоретической нагруженности любых онтологических полаганий. Он не отрицает, что мир существует, но **что** существует, мы можем сказать только с определенной позиции.

Понятие трансцендентного у Гуссерля также не носит онтологического характера, а является, скорее, методологическим понятием. Трансцендентным является то, что не дано с очевидностью, то есть то, что недостаточно прояснено в нашем опыте. Само трансцендентное может присутствовать как непроясненное в любом регионе реальности, но может быть лишено этого статуса, если мы сумеем его сделать ясным или отчетливым. Разница между нашим движением по подземному переходу и музыкой, которая вдруг зазвучала в это время, не так уж велико. Просто, прояснение феномена музыки метро в контексте мира повседневности требует существенно больших усилий, чем исследование простого движения по переходу. Возможно, что мы можем так задавать повседневность (например, как ряда повторяющихся событий), что музыка в метро в нее просто не попадет, и чтобы перейти в другую реальность, нам не нужно видеть что-то в качестве символа, а требуется лишь переменить установку исследования. С точки зрения феноменологии Гуссерля мы также не можем рассматривать рукопожатие как символ чего-то трансцендентного, поскольку в нашем реальном опыте этого не делаем. Как исследователи мы, конечно, можем занять такую позицию, но она уже не будет феноменологической, поскольку феноменология требует рассмотрения объекта (в широком смысле) так, как он дан нам в самом обыденном опыте, без отсылки к чему-то внешнему (трансцендентному).

В заключение можно сделать вывод, что именно по отношению к трансцендентному наблюдается принципиальный отход Щюца от феноменологиче-

ских позиций. Но именно из щюцевского понимания знаков и символов как отсылок к трансцендентному выросли многие другие, нефеноменологические направления социологии повседневности, например, социология Ирвинга Гоффмана и его последователей.

Литература

1. *Вахштайн В.С.* Социология повседневности и теория фреймов. СПб., 2011.
2. *Смирнова Н.М.* От социальной метафизике к феноменологии «естественной установки». М., 1997.
3. *Щюц А.* Смысловая структура повседневного мира. М., 2003.
4. *Щюц А.* Избранное: мир, светящийся смыслом. М., 2004.
5. *Щюц А.* Значение Гуссерля для социальных наук // *Щюц А.* Избранное: мир, светящийся смыслом. М., 2004.
6. *Щюц А.* Основные понятия феноменологии // *Щюц А.* Избранное: мир, светящийся смыслом. М., 2004.
7. *Щюц А.* Проблема трансцендентальной intersубъективности у Гуссерля // *Щюц А.* Смысловая структура повседневного мира. М., 2003.
8. *Щюц А.* Смысловое строение социального мира // *Щюц А.* Избранное: мир, светящийся смыслом. М., 2004.
9. *Щюц А.* Прикладная теория // *Щюц А.* Избранное: мир, светящийся смыслом. М., 2004.
10. *Husserl E.* *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // *Husserliana 4 / Hrsg. Marly Biemel.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

Чуждость как феномен.

Философия культуры Бернахрда Вальденфельса

М.А. Беляев (Воронеж)

Аннотация. В статье обосновано, что феноменология культуры начинается с анализа того, как возникают intersубъективные смыслы. На основании

взглядов Б. Вальденфельса и введенного им понятия чуждости установлено, что истоком общезначимых культурных смыслов является респонзивная реакция Эго на анонимное вторжение извне.

В настоящей работе исследуются перспективы концептуализации культуры в феноменологическом ключе. При этом цель состоит не в историческом исследовании всех ответвлений феноменологии, затрагивающих социокультурную реальность, а в том лишь, чтобы показать философию культуры или культурную антропологию как возможность трансцендентального философствования, т.е. размышления о некоторых антропологических основаниях, пределах и превосхождении этих пределов, конституирующем новое основание.

Поворот трансцендентальной философии к субъективности, имеющий своей целью строгое обоснование научного знания, означает, прежде всего, тематизацию ряда человеческих способностей – способности познавать, испытывать переживания, осмысленно действовать и т.д. Тематизирование, «разумное выпрашивание» человеческого разума должно привести в итоге к последним, предельным структурам, связанным исключительно логически. От них затем следует двигаться к всеобъемлющему истолкованию мира [8, s. 103]. Отсюда уже ясно, что последовательно ищущий ответы на таким образом поставленные вопросы феноменолог не в состоянии обойти вниманием культуру как специфический род сущего. Постулировав в первом томе «Идей» мир как совокупный горизонт возможных исследований, Гуссерль тем самым наметил исследование культурных горизонтов человека и человеческих общностей [6, s. 7].

Суть проблемы, к исследованию которой мы намерены подойти как можно ближе, заключается в следующем. Очевидно, культура без субъекта бессмысленна, поскольку сознающий субъект и есть создатель смысла. Тогда мы можем подвергнуть процессы смыслообразования соответствующему анализу (например, уяснить, существует ли «интенция на смысл»). Но конституирующие культуру процессы (чтение, письмо, критика, присвоение или отчуждение ценностей и пр.) являются индифферентными по отношению к субъекту (они не меняются в

зависимости от того, какой именно субъект их претерпевает), в то время как элементарные суждения по поводу культурных форм или событий всегда нагружены личностно (это либо суждения о норме, либо об идеале, либо оценочные суждения). Каким же образом субъектом создается то общезначимое, что потом выступает предметом указанных суждений? Из гуссерлевских исследований мы знаем, что случайное в предмете опыта сопрягается с необходимым, с сущностной всеобщностью [6, с. 8], но что это означает именно для культурно-исторической антропологии?

Сделаем попутно методологическое замечание. Подобно тому, как Георг Зиммель из того факта, что человек живет во взаимодействии с другими людьми, делал вывод о специфической способности социологии конструировать собственный предмет исследования [4, с. 165], мы из того факта, что каждое сознание обладает рефлексией, потенциально – многопорядковой, можем заключить, что феноменология деконструктивна по своей природе. По нашему убеждению, трансцендентальная философия разрабатывает именно приемы и способы деидеологизации идеологизированных понятий, в том же, что культура всецело принадлежит их подмножеству, никто сегодня не сомневается¹.

Интуитивное восприятие культуры схватывает в ней только множество различий. Это восприятие различий никогда не бывает свободно от разного рода «предвосхищающих значений». В «Картезианских медитациях» Гуссерль

¹ Для того, чтобы убедиться в дискурсивном использовании «культуры» как идеологемы, нет нужды углубляться в теории. Достаточно лишь заметить контекст, а он, надо сказать, весьма красноречив: для современного западного социального философа проблема культуры есть только проблема мультикультурализма, возможного диалога представителей разных культур – яркий пример такого подхода представлен в [1]. Кроме того, можно поставить интересный и простой эпистемологический эксперимент – попробовать рассуждать о культуре в терминах сущего, а не должного, и убедиться в том, что теоретический градус мысли не пострадает ничуть (или даже заметно повысится), а уровень социальной легитимации выводов резко снизится.

недвусмысленно предупреждает о том, что в бесконечности донаучных видов опыта обнаруживаются более или менее совершенные очевидности, а их несовершенство есть «неполнота, односторонность, нечеткость в самоданности вещей или положений дел, т.е. отягощенность опыта компонентами неосуществленных предваряющих и сопутствующих интенций» [7, с. 55–56]. А в чем же заключается совершенствование очевидностей, коль скоро оно нам необходимо? По Гуссерлю, оно осуществляется как «синтетическое продвижение синтеза согласованных опытов, в ходе которого эти интенции должны прийти к реализующему их действительному опыту».

Если мы обобщим все культурно-значимые различия, культура предстанет перед нами как недифференцированный Другой. Смыслы «моего» и «другого» возникают одновременно, что следует из понимания социального взаимодействия как производящей причины [9]. Но в таком случае присутствие Другого не может быть отнесено к изначальной данности, ибо Другой несет с собой некоторый смысл, к которому обращено наше вопрошающее и ожидающее внимание.

Немецкий мыслитель Бернхард Вальденфельс предлагает в дискурсе о культуре пользоваться понятием (точнее, образом или интуицией) Чужого [10]. С точки зрения Вальденфельса, представления о Чужом всегда дорефлексивны, поскольку атопичны, им не находится места в нашем сознании [2, с. 125]. Чужой не провоцирует в «Я» познавательного интереса в силу двух причин: вне-находимости и самого способа, которым он затрагивает «Я». Способ этот всегда в каком-то смысле несет с собой заряд насилия или агрессии.

Поясним один принципиальный момент. Возрастание философского внимания к чуждости (*Fremdheit*) связано в первую очередь с пониманием того, что всякий порядок имеет свои границы. Субъект всегда ограничен и становится субъектом по мере постижения своих границ. Поскольку культура есть множество порядков, а индивид – точка пересечения многообразных процессов социализации, то культура представлена в сознании индивида множеством по-

рядков и, соответственно, множеством границ.

Чужое – это то, что опережает все наши усилия по присвоению, то, что создает дополнительные сложности, когда мы включаемся в тот или иной порядок. Оно вторгается туда, где его никто не ожидает, тогда, когда к этому менее всего готовы. Свойством Чужого в изначальном его «неприсутствующем присутствии» выступает внепорядковость (чужое – не просто отграниченное от своего, но сущностно не свое. Две разные вещи никоим образом не могут быть чужими друг другу, скорее они являют собой *другое для другого*).

Интересно, что Гуссерль полагает, будто объекты феноменального мира обладают свойством «быть окружающим миром для каждого, обладать возможностью затрагивать / не затрагивать каждого в его жизненных устремлениях». Это свойство, по его убеждению, и составляет чуждость. Здесь мы позволим себе не согласиться с основателем феноменологической философии. Главный камень преткновения здесь в том, что указанное Гуссерлем свойство образует некую самоочевидную континуальность. Он сам недвусмысленно признает ее наличие: «при этом в абстракции у нас сохраняется некий единообразный связанный слой феномена «мир» – слой трансцендентального коррелята непрерывно и согласованно продолжающегося опыта мира» (см. § 44 «Картезианских медитаций»). Нечто непрерывное и данное сплошным образом резко противоречит интуиции чуждости, последняя означает разрыв длящегося порядка, резкое разведение в стороны того опыта, который остается собранным в своих привычных рамках.

От Чужого исходит некий импульс или вызов, никоим образом не рационализуемый. Отсутствие рационализации означает, во-первых, что время и место импульса, равно как и его сила, направленность, длительность, разрушительный потенциал нам не известны. Во-вторых, мы никогда не в состоянии построить план соразмерного ответа, ибо нам не с чем соизмерять наши собственные намерения, опирающиеся на текущий порядок или положение дел. Все, что мы можем – просто и случайным образом ответить на вызов. Чуждость и

ответ (*Response*) по Вальденфельсу составляют единое целое таким образом, что чужое бросает нам вызов тем, что уклоняется от схватывания и выходит за пределы понимания¹. Его восприятие не может быть основано на телесной интуиции, ведь Чужой катастрофичен прежде всего в отношении нашей материальной конституции, нашего тела, а не рассудка.

Наш ответ на вторжение Чужого всегда до некоторой степени случаен, содержит в себе элемент незавершенности, безадресности, неуверенности. Определенность может возникнуть там и тогда, когда чуждость исчезает, а это в свою очередь возможно, если на наш ответ дается новая реплика, т.е. завязывается диалог². Развертывание живого взаимодействия рано или поздно окажет своеобразный «терапевтический» эффект. Последний, на наш взгляд, состоит в высвобождении в недрах Эго творческой силы, позволяющей самому Я становиться Другим для себя самого, непрерывно отвечая при этом на притязания Чужого. Самоизменение не ориентировано на чуждость, поскольку отвечает не

¹ Респонзивность, таким образом, объявляется Вальденфельсом вторым принципом феноменологии после интенциональности. Не в том смысле, что менее значимым, а в том – что дополняющим.

² Как нельзя лучше пониманию необходимости опыта Чужого способствует следующая иллюстрация. Как известно, Ю.М. Лотман неоднократно утверждал, что диалог становится возможным в силу наличия у его участников некоего «общего поля» (которое можно трактовать предельно широко – начиная от одинакового словарного запаса, заканчивая общими целями деятельности), однако интерес сторон словно вектор направлен за пределы этого общего поля, к чему-то неизведанному. Соответственно, чем шире общее поле, тем диалог менее оригинален, зато и менее травматичен (это уже наш собственный тезис, но он лежит в русле рассуждений Лотмана). Так вот, Чужой в этой схеме – тот, с которым мы не имеем общего поля и даже не знаем, возможно ли оно. Конечно, в условиях предельной социальной атомизации всякий может рассматриваться нами как Чужой, но эта проблема лежит за границами нашей работы. Важно понять, что многообразие возможных точек приложения в будущем диалоге с опознаваемой чуждостью изначально скомпенсировано высокой психологической травматичностью, вызванной извечной неготовностью Эго к контакту.

Чужому в собственном смысле. Ответ Я, жизненный мир которого благодаря непредвиденному вмешательству никогда не будет прежним, всегда направлен на поддержание относительно стабильного состояния – порядка и границ, но в силу того, что Я становится чужим самому себе, эти границы и порядок всякий раз различны. Чисто метафорически можно сказать, что каждая неудача для Я оборачивается сущностно важным поводом поработать над собой и сформулировать множество дескрипций на предмет такой работы.

От осознания позитивной роли диалога как такого символического взаимодействия, которое выступает прообразом всякого социального взаимодействия, перейдем к попыткам иначе взглянуть на понятие культуры. Как полагает Вальденфельс, культура становится тем, что она есть, за счет бесконечных делящихся ответов на притязания Чужого [5]. Иными словами, культурные формы (или объекты, события, факты, продукты), во-первых, всегда ограничено рациональны, поскольку их рациональность не может не быть ограничена в акте ответа (она ограничена уже самим актом ответа). Во-вторых, культурное событие учреждает порядок, вносит его в некое пространство, а по мере внесения порядка становится доступным для реконструкции и генетический момент (попытка понять, как получилось то или иное положение дел в символическом универсуме). В-третьих, ответы на притязания Чужого всегда обладают элементом риска (логически вытекающего из иноприродности респондента). Наконец, важно отметить, что ответ на притязания Чужого всегда может быть истолкован только *post factum* (т.е. его понимание ретроспективно, даже если толкованию подлежит материал, лишенный исторического в себе).

Респонзивность характеризуется вынужденной спонтанностью, вследствие чего смыслы человеческого существования всегда оказываются под угрозой полного исчезновения или принудительно-властного переопределения. Исследование смыслов любой локальной культуры (возможное в виде их реконструкции) опирается на следующий принцип: ответ Чужому всегда дается так, что из него самого нельзя понять изначальное притязание, обращенное к Эго.

Соответственно, предугадать реакцию на ответ, даваемый Я, тоже невозможно. Культура в таком случае пребывает в виде «длящегося настоящего». Внутри этого особым способом организованного пространства все ответы на притязания окказиональны и уравниваются в этой своей окказиональности, подтверждая сущность социокультурного опыта как раздражения.

Подведем некоторые итоги нашим рассуждениям. Во-первых, следует сказать, что основание для нерелятивного знания о культуре, как видно, находится в субъекте в том лишь смысле, что обнаруживается вместе с ним. Нельзя говорить о привнесенности знания о Другом / Чужом в субъект, поскольку последний конституируется самим актом привнесения, а до того момента субъектность пребывает скорее потенциально, нежели реально.

Во-вторых, приходя к выводу о культуре как совокупности сформированных и сформировавшихся носителей субъектности, мы, не претендуя на оригинальность, позволили себе уточнить данный тезис. В действительности формирование субъектных свойств (равно как и смыслов, возможно, в первую очередь именно смыслов) никогда не происходит «естественным» путем, оно всегда совершается как нечто болезненное и представляет собой череду бесконечных претерпеваний и реакций. Способность реагировать на воздействия, затрагивающие нас в нашем существенном этосе (образе жизни), не наследуется от предков к потомкам, представляя собой изобретение в точном значении этого слова¹.

Здесь следует сформулировать одно теоретическое замечание. Как верно полагает Ю.Л. Качанов, «коль скоро отношения научного производства непрозрачны для вовлеченных в них агентов (не могут быть сведены к осознанному

¹ Именно поэтому никаких универсальных «лекарств» против культурных патологий не существует. Не действуют и элементарно-логические механизмы компенсации противоположностей: например, безмыслие не может быть вытеснено новой содержательной мыслью, т.к. последняя апеллирует к таким способностям и ресурсам, которые в ситуации безмыслия даны в заведомо непригодном для использования виде.

отношениям или отношениям в сознании), практики по социологическому конструированию содержат «непознаваемое» как собственный момент» [3, с. 47]. Хотя у автора речь идет о практиках социологического исследования, общий принцип, названный им, применим и к проблематике философии культуры. Феноменологическая установка, несмотря на внешнюю абсолютность ее языкового выражения, может, а следовательно, и должна признавать возможность периодического возникновения «слепых пятен» в собственном поле зрения. Мы имеем в виду, конечно, возможность принципиально непознаваемых объектов. В противоположность попыткам все более общего понимания культуры (то ли все более интегративного, то ли более абстрактного), вводимая нами в научный оборот концепция культурно-детерминированных патологий не только допускает различие как разделение (что невозможно в обобщающих теориях культуры), но и всячески культивирует его, т.к. сама патология уже есть нечто разъединяющее.

Как видно, граница между метафизическим и феноменологическим подходами в философии культуры пролегает точно по контурам, очерчивающим понятия «Другой» и «Чужой». Постоянное пересечение этой границы для исследующего разума неизбежно в той же степени, в какой оно необходимо для социализирующегося индивида. Когда Гуссерль говорит, что действительный опыт реализует всю совокупность интенций, это означает, что первоначально обнаруживающий себя Чужой теряет свой облик в процессе «ответа на ответ», т.е. диалогического взаимодействия. То, с чем нельзя взаимодействовать диалогически, так и остается Чужим, грозя Эго полным распадом.

Итак, если верно, что феноменология тематизирует человеческие способности, то главную культуuroобразующую роль среди них играет способность к ответу, респонзивная способность. Она ниоткуда не вытекает с необходимостью, всякий раз обнаруживая себя в акте чистой воли.

Литература

1. *Бенхабиб С.* Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / Пер. с англ. / Под ред. *В.И. Иноземцева.* М., 2003.
2. *Вальденфельс Б.* Мотив чужого / Пер. с нем. / Научный ред. *А.А. Михайлов* / Отв. ред. *Т.В. Щитцова.* Мн., 1999.
3. *Качанов Ю.Л.* Начала социологии. М. СПб., 2000.
4. *Немецкая социология* / Под ред. *Р.П. Шнаковой.* СПб., 2003.
5. *Busch K. Bernhard Waldenfels: Kultur als Antwort* // *Kultur. Theorien der Gegenwart* / Hrsg. *S. Möbius, D. Quadflieg.* VS Verlag für Sozialwissenschaften, Springer, 2011.
6. *Husserl E.* Ideen zu einer reine Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // *Jarbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.* 1, 1 (1913).
7. *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / Hrsg., eingeleit. *S. Strasser.* 2 Aufl. Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
8. *Orth E.W.* Kulturphilosophie und Kulturanthropologie als Transzendentalphänomenologie // *Husserl Studies.* Vol. 4. 1987.
9. *Sakakibara T.* Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl // *Husserl Studies.* Vol. 24 (2008).
10. *Waldenfels B.* Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I, Frankfurt/M. 1997.

VII. ФИЛОСОФИЯ, ПОЛИТИКА И НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС

Эзотерическая инициатива Мартина Хайдеггера

А.В. Михайловский (Москва)

Аннотация. В докладе намечаются подступы к тому проекту философии, который М. Хайдеггер разрабатывает в период ректорства в согласии с моделью сообщества, описанной в «Государстве» Платона. Основная гипотеза заключается в том, что концепция философии как эзотерического и элитарного знания о существовании истины и как определенной программы образования позволила Хайдеггеру четко дистанцироваться от *public sphere* и критиковать любые публичные формы дискурса, основанные на «неподлинном» существовании. Доклад обращается к первой части лекционного курса 1933/34 гг. «О существовании истины», где Хайдеггер интерпретирует платоновскую притчу о пещере и видит «немецкую революцию» как уникальное историческое событие, позволяющее решительно объединить политику и философию.

В работе «Философия и политика» германо-американский политический теоретик Ханна Арендт определила платонизм как «тиранию истины» [2, p. 78]. В идеальном государстве Платона людьми правит не убеждение, а вечная истина: достичь общего согласия относительно нее путем дебатов невозможно. Принимая сторону Сократа и критикуя идеальное государство Платона, Арендт в то же время имела в виду и своего академического учителя Мартина Хайдеггера, который побывал в своих Сиракузах. Начиная с лекционного курса «О существовании истины» (1933/34) – в год своего ректората – Хайдеггер ставит перед своими слушателями вопрос о специфике и организации знания-ведения, которое уполномочивает философов господствовать в полисе. Согласно Хайдеггеру, «Платон утверждает, что знающие в высшем смысле этого слова должны объединиться в знании» [10, s. 195], т.е., отталкиваясь от обыденно-онтического ис-

пользования слов, от толков, философ выходит из пещеры на свет для постижения идей и возвращается обратно с освободительной миссией, чтобы вести борьбу не на жизнь, а на смерть.

Несмотря на единение знающих, знание обрекает философа на *одиночество*. Обратимся к §24 лекций 1933/34 гг., где Хайдеггер сосредоточивается на 4-й стадии раскрытия истины (фр. 516e3–517a6), возвращении в пещеру, которое означает «подлинное освобождение и назначение».

Философ – это тот, кто вышел из пещеры, привык к свету, и затем вновь спустился в нее, чтобы освободить закованных в цепи. Здесь совершается судьбоносный шаг, потому что философ не может не принимать в расчет возможность погибнуть от рук обывателей пещеры.

Даже сегодня, – пишет Хайдеггер, – если бы были философы, эта судьба неотвратима. **Умерщвление** заключается в том, что философ и его вопрошание будут неожиданно переведены на язык обитателей пещеры, что он станет для них посмешищем, что он будет **публично** [выделение мое. – А.М.] поднят ими на смех. Поэтому к существу философа относится то, что он одинок; одиночество заключено в его способе бытия, в его мироустановке. Он тем более одинок, что не может спрятаться в пещере. Из этого одиночества он говорит в решающий момент. Говорит, понимая опасность, что все сказанное им будет непреднамеренно извращено. И все же философ **должен** спуститься в пещеру, не затем, чтобы пускаться в дебаты с ее обитателями, а затем, чтобы захватить того или этого, кого он, вероятно, узнал, и вывести наверх по крутому склону пещеры, причем не в смысле единомоментного акта, а в смысле судьбоносного свершения самой истории.

[10, 182f]

Речь философа не должна быть обращенной к общественности, опираться на *common sense* и стремиться с помощью убеждения сделать мнение одного мнением большинства. Философ не пускается в дебаты с узниками. Узники, согласно Хайдеггеру, – это мы сами в «повседневном существовании», *Alltäglichkeit* [7, s. 28; 10, s. 133, 135, 148, 153]. Это нужно понимать как указание на не-

подлинность и несобственность существования *das Man*. Обитатели пещеры присуждают друг другу награды, воздают почести за мастерство в различении и запоминании теней и предсказании порядка их появления. Но освободившийся от оков возвышается надо всеми [3, фр. 516c8–d7] (ср. с [3, фр. 492b5–c8]). Заточение – коллективная форма существования; побег – удел отдельных людей, одиночек, главный пособник в котором – философ, убежавший из тюрьмы и вернувшийся помочь другим. Помочь другим означает помочь одиночкам, которых философ «вероятно» узнал – «захватить» (*ergreifen*), выхватить их из толпы и вывести по крутому склону наружу. Хайдеггер намеренно подчеркивает момент насилия, βίαια [10, s. 176] (ср. с [3, фр. 515e6]): без него не происходит освобождения – судьбоносного свершения истины-непотоптаемости как выхода в творческое пространство истории народа и решимости пребывать в нем.

Философ одинок и вместе с тем он «действует в истории с теми, кто вместе с ним образует бытийно-соразмерно сообщество (*Gemeinschaft*)» [10, s. 187]. Хайдеггер-ректор, Хайдеггер-философ, вдохновленный мыслью о переустройстве германского университета в соответствии с «новой германской действительностью», обрисовывает здесь единственно приемлемую для него институциональную модель знания. А именно, он выстраивает «на словах» [3, фр. 473a], как Платон, свое идеальное государство, философское qua элитарное сообщество одиночек¹. Здесь лежат корни эзотерической инициативы и, соответ-

¹ Уместно вспомнить, что когда Мартин Хайдеггер подал в отставку с поста ректора 27 апреля 1934 г. (ввиду того, что его университетская политика не нашла достаточной поддержки ни в партии, ни в самом университете), он не утратил интереса к проекту центральной академии доцентов (*Dozentenakademie*) в Берлине, о котором шла речь еще в период его ректорства. В августе 1934 г. госсекретарь в Прусском министерстве науки, воспитания и народного образования Вильгельм Штукарт попросил Хайдеггера наряду с другими профессорами высказаться по поводу соответствующего проекта. В ответ Хайдеггер набросал детальный шестистраничный комментарий «*Zur Errichtung der Dozentschule*» (письмо отпечатано на машинке 29 августа 1934 г.). В числе важнейших задач он видел «воспитание к учительству»,

ственно, модели эзотерической коммуникации, которая станет определяющей формой общения радикально-консервативных интеллектуалов после поражения Германии во Второй мировой войне [2; 11]¹.

Проблема коммуникации заслуживает досконального рассмотрения. В курсе лекций «О существе истины» 1933/34 г. институциональная модель знания как элитарного сообщества одиночек основывается на предшествующем рассуждении о языке (Введение, §5, «Истина и язык»). «Человек, – утверждает Хайдеггер, – экзистирует в языке» [10, s. 106], именно здесь впервые обнаруживается открытость превосходящей власти бытия (*Übermacht des Seins*). Перед Хайдеггером стоит альтернатива: а именно, является ли язык чем-то первичным или он уже предполагает иные структуры раскрытия мира. Решение таково: осмысление языка выявляет молчание как базовую структуру открытости. «Способность молчать – это исток и основа языка» [10, s. 109].

На следующей странице стоит пометка «*Notabene*: этот тезис существенно выходит за пределы сказанного в „Бытии и времени“ § 34, с. 164 ff.» [10,

причем молодые преподаватели германских вузов должны были, по его замыслу, жить в «школьной общине», похожей на монастырь, и «как национал-социалисты духа изнутри готовить революцию в науке» [11, s. 308–314, 801]. Судя по всему, инициатива Хайдеггера натолкнулась на противодействие конкурентов от нацистской педагогики – Альфреда Боймлера и Эрнста Крика. К проекту достаточно критически отнеслись и другие профессора германских университетов. Более того, как и предвидел Хайдеггер, его публично подняли на смех. Например, марбургский психолог Эрих Йенш написал отзыв, в котором назвал Мартина Хайдеггера «одним из величайших путаников и необычайнейших оригиналов в нашей академической среде». Честолюбивые планы Хайдеггера рухнули, и он окончательно ушел из сферы национал-социалистической университетской политики [11, 143 f].

¹ В одном письме М. Хайдеггера К. Ясперсу от 12 августа 1949 г. цитируются слова Фридриха Ницше: «Читая эти строки Вашего письма, я вспомнил слова Ницше, которые Вы, конечно, знаете: „Сотня глубоких одиночеств в совокупности образует город Венецию – это его очарование. Картина для людей будущего“. То, что подразумевает Ницше, лежит вне альтернативы коммуникации и не-коммуникации» [4, с. 254].

s. 110]¹. На той же странице далее читаем:

Кто обязан и хочет молчать, тот должен – как мы выражаемся – «иметь нечто сказать». Только вот возникает вопрос: что это значит? Во всяком случае не это: он должен действительно вести речь в смысле говорения. Ведь то, что мы имеем сказать, мы имеем и сохраняем как раз совершенно особенным образом. Сначала мы имеем и держим это при себе. Только не так, что мы будто бы имеем о чем-то некое знание, а другие – нет. Хотя это держание при себе есть особый способ быть, которым мы изолируемся от общественности, ничего не выпускаем наружу. Однако это не является решающим, поскольку хорошо подходит недоверчивым, скрытным и лукавым людям, «сумасшедшим». Этот последний вид держания при себе указывает на скованность, тесноту. Подлинное же пребывание при своем есть нечто позитивное: тот способ здесь-бытия, находясь в котором человек не является «человеком в футляре», а как раз наоборот открыт существу и превосходящей власти бытия. Правда, человек открыт не так, что он устремляется вперед по любому поводу, рассеивается в многообразии обстоятельств, а наоборот, это открытость существу, которая есть собранность в себе.

[10, s. 110]

Эзотерическая инициатива Хайдеггера онтологически коренится в молчании. Если внимательно рассмотреть хайдеггеровскую философию в только что обрисованной самим автором перспективе, то можно без труда увидеть, что она изначально дистанцировалась от публичности (*Öffentlichkeit*, общественности), *public sphere*. Скорее, Хайдеггер стремится к тому, что он называет «*Intimität*» или «*Innigkeit*». Как показывает Петер Травни в своем исследовании «*Adyton*», главным для немецкого мыслителя было состояние интенсивного «бытия-в», заметного, в частности, в таких дефисных конструкциях, как «*Im-Wort-Sein*», «*In-der-Geschichte-Sein*» и др. В этом смысле быть «политическим» для Хайдеггера означает жить в «народе», ощущать в нем опору и защиту (в том числе и немаловажную для профессора философии защиту социальную). По замечанию

¹ В этом месте «Бытия и времени» Хайдеггер затрагивал вопрос о молчании как предельной возможности речи, но не говорил о том, что речь и язык происходят из молчания.

П. Травни, «Хайдеггер стал, вероятно, первым мыслителем XX в., который осознал исходившую от процесса интернационализации, а потом и глобализации угрозу разрушения *Innigkeit*». Главная тема эзотерической философии Хайдеггера – *adyton*, неприступного места тишины, из которого «Бог» начинает вдруг «отвечать» [12, s. 10, 12].

«*Innigkeit*» – перевести этот шифр эзотерической философии Хайдеггера непросто. Эта проблема разбирается в большой статье П. Уорнека под названием «*Translating Innigkeit*» [13]. В первом курсе лекций о Гёльдерлине 1934/35 гг., посвященном толкованию гимнов «Германия» и «Рейн», Хайдеггер сам специально разъясняет «главное слово» позднего Гёльдерлина. *Innigkeit* нельзя понимать в смысле интериорности (*Innerlichkeit*) или интимности, т.е. сосредоточенности на внутреннем содержании, замкнутости на переживаниях [9, s. 117]. *Innigkeit*, будучи далека от всего романтического и сентиментального, именуется скорее «фундаментальное настроение», поэтическую *Grundstimmung*. Согласно Хайдеггеру, *Innigkeit* есть, во-первых, высочайшая интенсивность *Dasein* и, во-вторых, «знающее пребывание внутри спора бытия», образующего гераклитовский *πόλεμος*, «напряженную гармонию» (B51 DK [7]). Это уверенное пребывание при своем, открытое для встречи с противоположными началами бытия. Одним словом, *Innigkeit* означает состояние интенсивности, осязаемой плотности смысла, в том числе боли и утраты. Именно этого требовал Хайдеггер от «истории»: она должна «происходить», «переживаться», становиться частью «опыта», она должна стать «судьбой».

Рассмотрим конфликт между этим молчаливым «пребыванием при своем» и публичным говорением. Он происходит, конечно, не внутри одинокого сознания, а внутри академической среды. Университет кайзеровской империи и Веймарской республики был сферой, отделенной от общественности глухой стеной. В известной речи «Наука как призвание и профессия» (1917) Макс Вебер отправляется от того, что университет – не место для политических дискуссий.

Пророку и демагогу не место на кафедре в учебной аудитории. Пророку и демагогу сказано: „Иди на улицу и говори открыто“. Это значит: иди туда, где возможна критика. В аудитории преподаватель сидит напротив своих слушателей: они должны молчать, а он – говорить. И я считаю безответственным пользоваться тем, что студенты ради своего будущего должны посещать лекции преподавателя и что там нет никого, кто мог бы выступить против него с критикой; пользоваться своими знаниями и научным опытом не для того, чтобы принести пользу слушателям – в чем состоит задача преподавателя, – а для того, чтобы привить им свои личные политические взгляды.

[1, с. 538–539]

Убеждение Вебера заключается в том, что университет – место строгого иерархического порядка. Говорить должны ординариусы. «Публичность» для Вебера синоним «улицы», но никак не кафедры. Неприятие политики в академической среде для него связано с тем, что университет с его строгим иерархическим порядком не может быть публичным, общественным пространством.

Постепенно, с превращением университета в массовое учреждение, происходит и его встраивание в социо-политическую сферу, которой еще Кант в «Споре факультетов» противопоставлял свободу философских исследований. В 1920–1930-е гг. Хайдеггер оказывается свидетелем нарушения границ между академической философией и публичностью и делает в этой ситуации выбор в пользу эксклюзивного знания. Лекции и, в особенности, более поздний эзотерический манускрипт 1936–1939 гг. «Материалы к философии (О событии)» [8] обращены к «немногим» и «отдельным людям» (*Wenige, Einzelne*). Они рассматриваются вовсе не как получатели неких универсальных истин, адресованных рациональным субъектам. Те, к кому обращается Хайдеггер, – слушатели (для Хайдеггера крайне важна семантика глагола *hören*) личного обращения (*Anspruch*). Адресат Хайдеггера должен принимать философию всерьез – не в виде рациональной дискуссии, а как экзистенциальное требование определенного образа мысли и жизни. «*Innigikeit*» эзотерической инициативы всегда предполагает тесный круг преданных слушателей, концентрически располо-

женный вокруг единого центра, главного предмета внимания.

Национал-социалисты, поначалу изображавшие себя противниками модерна, очень быстро оставили сельскую романтику и начали осуществлять невиданную в Германии модернизацию общества. Прежде чем окончательно разочароваться в национал-социализме как утверждении бюргерского духа, Хайдеггер приветствовал приход к власти национал-социалистов и связывал с ними надежду на осуществление антимодернистской революционной программы. Вместе с тем он думал использовать политическую ситуацию для реабилитации философии, руководствуясь античным идеалом философии как науки наук. В ректорской речи 1933 г. он отождествляет приход Гитлера к власти с восстановлением власти философии в университете.

В то же время Хайдеггер обнаруживает понимание миссии философии как разбора окостенелых форм мысли и соответствующих ей форм действительности. Философия должна обнаружить свое «господствующее знание», которое поможет учредить истинное общежитие, народное государство, при условии разрушения несоответствующих народному бытию социальных и политических форм. Только народ, укорененный в своей земле, может, по убеждению Хайдеггера, сконцентрировать исторические силы, необходимые для встречи с собственной судьбой. Если для большинства интеллектуалов «консервативной революции» философия служила лишь одним из средств для осуществления политической революции, то Хайдеггер, напротив, видел в политической революции лишь повод для гораздо более радикальной философской революции: возвращаясь к грекам, к раннегреческой *θεωρία*, германский народ способен, по его мнению, осуществить решительный поворот (*Wendung*) в европейской истории, сдержать победоносное шествие рационализации и тем самым остановить расширяющуюся пустыню¹.

¹ Мысль об укорененности в земле, об «*Innigkeit*» «немногих знающих» внутри исторического бытия народа позволяет понять очень многое. Как убедительно показал Ч. Бэмбак в книге

Литература

1. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма. М., 2006.
2. Михайловский А.В. «Внутренняя эмиграция» немецких консерваторов // Космополис № 3 (13), осень 2005.
3. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М., 1994.
4. Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920–1963 / Пер. с нем. И.А. Михайлова. М., 2001.
5. Arendt H. Philosophy and politics // Social Research. Vol. 57, № 1 (Spring 1990).
6. Bambach Ch. Heidegger's root. Nietzsche, National Socialism, and the Greeks. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
7. Diels H., Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker, I. Zürich-Berlin, 1964.
8. Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Hölengleichnis und Theätet. Gesamtausgabe, Bd. 34 / Hrsg. Hermann Mörchen. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988.
9. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 43 / Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
10. Heidegger M. Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein». Gesamtausgabe, Bd. 39 / Hrsg. von Susanne Ziegler. 3. unver. Auflage. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1999.
11. Heidegger M. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976. Gesamtausgabe, Bd. 16 / Hrsg. Hermann Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
12. Heidegger M. Sein und Wahrheit. 1: Die Grundfrage der Philosophie, 2: Vom Wesen der Wahrheit. Gesamtausgabe, Bd. 36/37 / Hrsg. von Hartmut Tietjen. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2001.
13. Morat D. Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920–1960. Göttingen: Wallstein, 2007.

о «корнях» Хайдеггера, политику здесь нельзя отделить от философии, поскольку для Хайдеггера философия – это всегда размышление о смысле бытия дома среди сущих вещей и о бытийной укорененности во времени (в эпохальной истории бытия) и в пространстве (на родине, которая открывает возможности исторической определенности) [6, p. 15].

14. *Trawny P.* Adyton: Heideggers esoterische Philosophie. Berlin: Matthes & Seitz, 2010.
15. *Warnek P.* Translating *Innigkeit*: The belonging together of the strange // Heidegger and the Geeks: interpretive essays / Ed. by *Drew A. Hyland* and *John Panteleimon Manoussakis*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

Истолкование ранних «теологических» сочинений Гегеля Георгом Лукачем

А.Э. Савин (Москва)

Аннотация. В статье раскрывается специфика трактовки ранних теологических сочинений Гегеля в диссертации Лукача. Эксплицируется историко-философский и исторический контекст работы Лукача «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества».

Первое издание книги одного из крупнейших философов – марксистов XX в. Георга (Дьердя) Лукача «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» вышло на немецком языке в 1948 г. в Цюрихе. Книга была переиздана в 1954 г. в Восточном Берлине, после чего была переведена на несколько языков и многократно переиздавалась на немецком, приобретая все большую известность и влияние.

Впервые по-русски фрагмент этой работы под заглавием «Экономические взгляды Гегеля в йенский период» был опубликован Э.В. Ильенковым в пятом номере журнала «Вопросы философии» в 1956 г. В этом же номере вышла первая отечественная рецензия на «Молодого Гегеля», написанная Ильенковым и его учениками Г. Зейделем и Л.И. Науменко. Первое полное русское издание появилось лишь в 1987 г. в Москве.

Меж тем написана эта работа, по словам Лукача, была в Москве, завершена в 1938 г. и защищена в качестве докторской диссертации в 1942 г. в Институте философии АН СССР. Большое значение для исследования этой темы венгерским мыслителем имела совместная работа с сотрудником Института

М.А. Лифшицем, которому Лукач посвятил эту свою монографию, – тонким знатоком гегелевской философии, автором первой марксистской статьи о молодом Гегеле (1931) [4, с. 11–54]. Как представляется, книга «Молодой Гегель» является наиболее значительным результатом философской работы венгерского мыслителя в период пребывания в Советской России (1933–1945).

В статье мы пытаемся ответить на два вопроса. Как стало возможно ее появление? В чем специфика истолкования ранних «теологических» сочинений Гегеля Лукачем?

Следует отметить, что интерес к творчеству молодого Гегеля в первой половине XX в. вызван двумя основными публикациями. В 1905 г. в Берлине выходит работа Вильгельма Дильтея «История молодого Гегеля» (*Die Jugendgeschichte Hegels*), а в 1907 г. в Тюбингене ученик Дильтея Герман Ноль издает рукописи раннего Гегеля под названием «Ранние теологические сочинения Гегеля» (*Hegels theologische Jugendschriften*). Прежде работы Гегеля раннего периода были известны историкам философии по преимуществу благодаря первому биографу Гегеля Карлу Розенкранцу, однако, лишь в незначительной степени. Монография Дильтея и публикация Ноля вводили в научный оборот новый материал, требовавший философского осмысления.

Для Лукача эта задача представляла собой двойной вызов и, вместе с тем, двойную политическую опасность.

Во-первых, он полагал, что необходимо противопоставить неогегельянскому истолкованию раннего Гегеля, растворявшему его идеи в романтизме и иррационализме, – уже Дильтей, с которого начинается эта тенденция, определял позицию раннего Гегеля как «мистический идеализм» – марксистскую трактовку, и осмыслить работы Гегеля этого периода в свете истории рациональной, научной философии, и, в частности, в свете истории диалектики. Неудача в решении этой задачи, означала бы, с точки зрения Лукача, поражение в важном сражении той великой битвы – в том числе и битвы за умы, – которая разыгрывалась между фашизмом и коммунизмом в 30–40-е гг.

Во-вторых, в конце 20-х – начале 30-х гг. в Советском Союзе развернулась полемика вокруг проблемы метода марксистской философии, вошедшая в историю философии как спор «диалектиков» с «механицистами». Эта дискуссия с самого своего начала имела идеологическое и политическое измерение. Теоретическим и организационным лидером «диалектиков» был А.М. Деборин – ученик Г.В. Плеханова, первый директор Института философии Комкадемии (1924–1931), с 1936 г. ставшего Институтом философии АН СССР, и ответственный редактор журнала «Под знаменем марксизма» (1926–1931), – ныне журнала «Вопросы философии». «Механицистов» возглавлял крупный партийный деятель и теоретик И.И. Скворцов–Степанов. В ходе широкой дискуссии среди теоретиков партии сначала (в 1929 г.) диалектики сокрушили механицистов, но затем (в 1931 г.) сами потерпели поражение от диаматовских догматиков, возглавляемых М.Б. Митиным и П.Ф. Юдиным [7, с. 353–374]. Последними в качестве задачи подлинной марксистско-ленинской философии была объявлена «борьба на два фронта»: с одной стороны, – против «правого оппортунизма» («механицистов»), с другой, – против «меньшевистствующего идеализма» (диалектиков). Деборин был снят со своих постов, а многие его сторонники, в т.ч. такие серьезные исследователи как Я.И. Стэн и И.А. Луппол – репрессированы. Соответственно, обвинение в гегельянской трактовке марксизма становилось подозрением в меньшевистствующем идеализме и влекло за собой соответствующие организационные и правовые последствия.

Казалось бы, более трудные условия для работы над историей диалектики, причем гегелевской диалектики в особенности трудно даже помыслить. Еще более неудачно складывалась ситуация для Лукача лично. Во-первых, после поражения диалектиков из Института философии, где тогда работал Лукач, были уволены многие историко-философски подготовленные исследователи истории диалектики, которые могли бы быть его собеседниками, а оставшиеся «диалектики» были лишены возможности свободного обсуждения после специального постановления ЦК ВКП(б) от 25 января 1931 г. «О журнале «Под зна-

менем марксизма». Во-вторых, сам Лукач был обвинен в гегельянском искажении марксизма еще в 20-е гг. в ходе полемики вокруг его книги «История и классовое сознание» (1923).

Между тем, сколь бы парадоксальным это ни казалось, эти обстоятельства благоприятствовали Лукачу в его работе над историей гегелевской диалектики. Дело в том, что обвинителями Лукача в гегельянстве выступили председатель исполкома Коминтерна (1919–1926) Г.Е. Зиновьев, который на V Конгрессе Коминтерна (17.06.–08.07.1924) выступил с резкой критикой «Истории и классового сознания», и А.М. Деборин, выпустивший в том же 1924 г. небольшую книгу «Георг Лукач и его критика марксизма» и обвинивший Лукача в идеалистическом (гегельянском) искажении марксистской диалектики, а также выступивший против лукачевской критики энгельсовской идеи диалектики природы. Деборин пишет:

В системе Гегеля знание, как и идея добра составляют объективные ступени в развитии абсолютной идеи. Она имеет себя своим предметом. Единство субъективного и объективного образует идею. Знание есть теоретическая деятельность идеи; потребность осуществления блага – практическая деятельность идеи. Абсолютная идея есть единство теоретической и практической идеи. Лукач, следуя Гегелю, выставляет в качестве высшей категории общественно-исторической жизни «единство субъекта и объекта», т.е. знание, или идею. Лукач не договаривает своей мысли до конца. Но вовсе не трудно ее разгадать.

Его понимание взаимоотношения теории и практики – или, как выражается Гегель, единства знания и жизни – напоминает гегелевскую абсолютную идею, которая и составляет единство теоретической и практической идеи, ибо Лукач понимает это взаимоотношение не материалистически, а идеалистически, по Гегелю. [Согласно Лукачу в «Истории и классовом сознании» в истолковании Деборина основу диалектики составляет взаимодействие субъекта и объекта, единство теории и практики и историческое изменение субстрата категорий как основание его изменения в мышлении. – Прим. А.С.] Таким обра-

зом, Лукач кладет в основу социально-исторической диалектики знание и идею. После же проделанной им работы над преобразованием марксизма в духе идеализма, он в недоумении разводит руками и спрашивает: как это могло случиться, что Энгельс самого главного в диалектике не заметил, что он не увенчал ее «единством субъекта и объекта» Теперь для нас становится понятным, почему Лукач отвергает диалектику в природе. Раз она сводится к познавательному процессу, то ей, конечно, нет места в природе.

[2, с. 41–42]

Между тем, и позиции Зиновьева и позиции Деборина в их теоретической составляющей в ходе партийных дискуссий сами осуждены как «меньшевистствующий идеализм». Сами же они и их сторонники потеряли свои организационные позиции, позволявшие им определять направление исследований диалектики и ее истории, проводить различие между истинным и ложным, плодотворным и вредным, дозволенным и недозволенным, в т.ч. и в стенах Института философии. Тем самым, по иронии истории, для Лукача при посредстве «сталинских академиков» Митина и Юдина открылось свободное пространство для исследования истории гегелевской диалектики. Так стала возможна работа Лукача в 1930-е гг. над его книгой «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества».

Перейдем теперь к обсуждению второго вопроса: в чем специфика истолкования ранних «теологических» сочинений Гегеля Лукачем.

К числу ранних «теологических» сочинений Гегеля относятся четыре основных работы, написанные Гегелем в бернский (1793–1796) и франкфуртский (1797–1800) периоды: «Народная религия и христианство» (1793–1794), «Жизнь Иисуса» (1795), «Позитивность христианской религии» (1795–1796) и «Дух христианства и его судьба» (1798–1880). При этом считается, что «Народная религия и христианство» начата Гегелем еще во время обучения Гегеля в Теологическом институте (*Stift*) в Тюбингене в 1792 г., а начало работы «Дух христианства и его судьба» – фрагмент под названием «Дух иудаизма» – отно-

сят к бернскому периоду. Такова хронология Г. Ноля, которой в целом придерживается также и Лукач [5, с. 273].

Для Гегеля интерес к религии продиктован тем, что она, по его мнению, определяет характер нашей практической деятельности. «В самом понятии религии заключается то, что она есть не просто знание о боге, о его качествах и отношении мира к нему, а также нетленности нашей души (это было бы с грехом пополам воспринято нами с помощью только разума или стало бы известно другим путем), она есть не просто историческое или рассудочное знание, в ней заинтересовано сердце, она имеет влияние на наши чувства и на определение нашей воли» [1, с. 49].

В «Народной религии и христианстве» Гегель выполняет два основных различения. С одной стороны, он противопоставляет объективную и субъективную религию, с другой стороны – частную и публичную.

Согласно Гегелю, в объективную религию входит догматика, которая, в благоприятном случае, основывается на общезначимых положениях, ясных для здравого человеческого рассудка [1, с. 60]. Кроме догматов, в нее входят также обряды, упрощающие восприятие и подкрепляющие значимость догматов в сознании народа. Объективная религия имеет своим истоком рассудок и память, и базируется на вере в традицию [1, с. 61]. Она является делом теологии.

Субъективная религия основывается на фантазии и выражается в чувствах и поступках, в ней заинтересовано сердце. Субъективная религия, согласно Гегелю, есть религия живая, активность внутри существа, тогда как объективная – кабинет натуралиста с засушенными растениями [1, с. 52–53]. На базе этих различий молодой немецкий философ выстраивается понятие народной религии как субъективной публичной религии. Удачно очерчивает эту идею Гегеля Н.В. Мотрошилова:

Официальной религии, оснащенной целым арсеналом догматических идей, убеждений ритуалов, нравственных норм объединенных в систему, противопоставляется «народная» религия. Иначе говоря, обосновываются религиозно-

нравственные принципы, целиком ориентированные на повседневный опыт простых людей и их непосредственное нравственное чувство, на их внутреннюю – предполагается, свободно и самостоятельно выбранную – религиозную веру.

[6, с. 41]

На основе идеи народной религии Гегель развертывает в своих последующих «теологических» работах критику позитивной (объективной) религии и «историческое» исследование генезиса позитивности в ходе развития иудаизма и христианства как того процесса, который определил уклад жизни в Иудее и христианских обществах в целом. В работе «Позитивность христианской религии» он пишет:

Позитивная вера есть система религиозных положений, которые потому должны стать для нас истиной, что предписываются нам авторитетом, которому мы не можем отказать в подчинении. <...> Раб может надеяться ускользнуть от своего господина, выйти из круга его власти, но нельзя ускользнуть от бога. <...> Кто признает такую всеильную власть не только над своими жизненными влечениями, – ибо такую всякий должен признать, все равно, под названием ли природы, фатума или проведения, – но и над своим духом, над всеми пределами своего бытия, тот не сможет уже избежать позитивной веры.

[1, с. 200–201]

Согласно Гегелю позитивность как определяющая черта религиозности иудаизма и христианства становится основой рабства и лицемерия во всех областях жизни.

Выделим основные моменты в истолковании Лукачем «теологических» сочинений Гегеля раннего периода.

1. Положение об антитеологическом характере «теологических» сочинений «молодого» Гегеля и его обоснование на базе содержащейся в них критики религии. Лукач указывает: «непредвзятый и внимательный читатель найдет в этих сочинениях чрезвычайно мало теологического, более того, он встретит у Гегеля высказывания, враждебные теологии» [5, с. 53]. Более того, по

мнению Лукача, «“ранние теологические сочинения” Гегеля в главной своей тенденции направлены против христианской религии» [5, с. 54].

2. Трактовка выполненного в ранних работах Гегеля различения христианства и народной религии, а также разработки Гегелем понятия позитивной религии как пути к понятию отчуждения [3, с. 182]. Для марксизма этот ход мысли Лукача имеет важнейшее значение в истолковании развития философии молодого Гегеля. Он позволяет связать ранние гегелевские разработки с марксовой критикой современного общества как общества прогрессирующей дегуманизации в «Парижских рукописях». Критикой, которая развивается в «Капитале» до понятия товарного фетишизма. Таким образом, согласно Лукачу, от раннего Гегеля к зрелому Марксу ведет прямой путь, который можно охарактеризовать как переход от критики религиозного фетишизма к критике товарного фетишизма. Кроме того, уразумение этого обстоятельства позволяет Лукачу установить связь между исследованиями раннего Гегеля и своей собственной разработкой понятия «овеществление» в работе «История и классовое сознание» (1923), особенно в разделе «Овеществление и сознание пролетариата».
3. Демонстрация влияния изучения Гегелем английской политэкономии на характер гегелевской критики современного ему общества и на формирование его диалектики как способа исторического развития и метода познания действительности.
4. Тезис об отходе Гегеля от демократизма как предпосылке и мотиве углубления гегелевской диалектики (согласно Лукачу этот процесс происходит при развитии гегелевской мысли от бернского к франкфуртскому периоду).

На наш взгляд есть три основные линии развития ранней гегелевской мысли согласно Лукачу.

1. Движение от различения частной и публичной религии, с одной стороны, и объективной и субъективной религии – с другой, к формированию на основе этих понятий концепции народной религии. Развертывание на фундаменте

понятия народной религии понятия позитивной религии и ее критики. Формирование зачатков диалектического мышления уже в понятии народной религии как публичной субъективной религии¹.

2. Движение от критики позитивности религии к диалектической трактовке истории.
3. Движение от «Народной религии и христианства» к «Христианству и его судьбе» – поступательное развертывание критики кантианства, и в частности, кантовской этики долга и идеи индивидуального и только индивидуального морального совершенствования, представленных в «Критике практического разума».

Как отмечал Бернхард Вальденфельс, во всякое восприятие с необходимостью входят моменты отбора значимого и исключения незначимого, более того, эти процессы определяют характер восприятия и его смысл (то, как что понимается воспринятое). Эти моменты, в свою очередь, существенным образом определены позицией воспринимающего. Добавим, что верно и обратное; по характеру селекции и эксклюзии, осуществляемых в восприятии можно определить специфику позиции воспринимающего и истолковывающего. Этот же принцип мы применим к рецепции работ молодого Гегеля Лукачем.

Два момента обращают на себя внимание в аспекте исключения незначимого, и тем самым в определении специфики истолкования Лукачем молодого Гегеля. Во-первых, почти полное игнорирование Лукачем гегелевской критики иудаизма и всего уклада иудейской жизни, которая является у Гегеля важной составной частью развертывания концепции позитивности вообще и ее критики, и еще большее – и даже определяющее значение – приобретает при раскрытии Гегелем позитивности христианства и его генезиса. Это обстоятельство тем

¹ Лукач обращает здесь внимание на момент деструкции в гегелевском определении народной религии традиционных метафизических оппозиций объективное – субъективное и публичное – приватное, который делает возможным такое понятийное образование как публичная, но при этом субъективная религия.

более примечательно, что, как уже было указано, идея позитивности с историко-философской точки зрения является у Гегеля предшественницей гегелевской критики отчуждения. Гегелевская же критика отчуждения, согласно Лукачу, имеет принципиальную значимость для развития марксизма и оказывает непосредственное воздействие на формирование взглядов раннего Маркса, а опосредованное – на движение мысли в «Капитале». Более того, эта концепция принципиально значима для концепции овеществления, разработанной самим Лукачем в «Истории и классовом сознании».

Кроме того, одной из целей книги Лукача являлась борьба с немецким неогегельянством и выстраивавшимся на его основе фашистским вообще и нацистским в частности истолкованием Гегеля. Нацистские идеологи существенным образом использовали содержащееся в сочинениях молодого Гегеля – особенно во фрагменте «Дух иудаизма», который был издан Нолем как первая часть «Христианства и его судьбы», – истолкование иудаизма (и всего базирующегося на нем, согласно Гегелю, иудейского уклада жизни) как религии рабства, разрыва с природой, нетерпимости к другим религиям и ненависти к другим укладам жизни для разжигания антисемитизма и критики христианства, а также для практики очищения немецкой жизни и государственных институтов в частности от развращающего иудейского и христианского влияния. В этой связи, содержащаяся у раннего Гегеля критика иудаизма также должна была иметь значимость для Лукача.

Как представляется, есть три мотива, которые экранировали для Лукача тему гегелевской критики иудейства.

1. Общеполитическая ситуация в период написания работы и, особенно, во время защиты диссертации, когда очищение Европы от развращающего и порабощающего иудейского влияния развертывалось не только в виде широкой пропагандистской работы подобной «Еврею Зюссу», сжигания еврейских книг, «ариизации» собственности, но и в форме прямого геноцида. Актуализировать в такой ситуации гегелевскую критику иудейства – означало

быть на стороне палачей. Более того, ввиду принципиальной важности вопроса о генезисе гегелевской концепции позитивности для марксистской трактовки отчуждения, эта актуализация очевидно послужила бы для нацистских гегельянцев поводом для развертывания нового измерения дискуссии – «как Маркс посредством материалистического истолкования исказил гегелевские концепции позитивности и отчуждения, освещая их в иудейском духе».

2. Личные обстоятельства и позиция. Лукач – венгерский еврей по происхождению и коммунист по убеждениям и партийной принадлежности. Т.е. человек, в которого, вспоминая стихи Александра Аронова, нацисты стреляли бы дважды. Актуализация критики гегелевской критики иудаизма означала бы и удар по самому себе как участнику дискуссии о характере развития гегелевской философии.
3. Теоретические причины. Лукач отстаивает тезис о том, что согласно Гегелю формирование имущественного неравенства, а также распад вследствие этого античного полиса и образование империи есть основная предпосылка позитивности. Поэтому он считает углубление понятия позитивности в гегелевских работах франкфуртского периода результатом изучения немецким мыслителем английской политэкономии. В этом смысле, с точки зрения Лукача, исторически более верным был не тезис Гегеля об иудеях как о самом морально развращенном народе, а гегелевское же утверждение о них как о народе «равноразвращенном», поскольку иудейская жизнь, равно как и римская, базировалась на имущественном неравенстве, при котором единство народной жизни внутри религиозной общины не могло не быть ложным (позитивным), а обряды не могли быть ничем иным, кроме лицемерия и фарса. Тезис о моральной «равноразвращенности» базируется тем самым на том, что и римляне и иудеи уже жили в условиях имущественного неравенства и предписанных ими формах господства-подчинения (государственности) и соответствующих формах ложного религиозного единства. В свете такого

понимания генезиса позитивности специальный анализ иудейства теряет свое значение, поскольку не схватывает существа вопроса.

Избирательность восприятия Лукачем «теологических» сочинений Гегеля демонстрирует и то обстоятельство, что Лукач игнорирует в своем разборе текстов Гегеля его работу «Жизнь Иисуса». Как представляется, к этому есть несколько причин.

1. В этой работе Гегель выступает против мессианизма, присущего иудейству и затем ставшего частью христианской религии в ходе ее становления и развития в кругу иудейской жизни и свойственной ей религиозности. А, следовательно, Гегель выступает и против республиканских добродетелей, которые, по его мнению, были характерны для античности и были связаны с греческой народной религией. Существо этих добродетелей составляет согласно лукачевскому толкованию Гегеля готовность отдать жизнь за свободу или отечество [5, с. 96–99]. В «Жизни Иисуса» им противопоставляется раннехристианская добродетель, понятая в кантианском духе как добродетель индивидуального морального совершенствования практического разума и индивидуальной свободы. Она не требует для целей морального совершенствования народных празднеств, с целью воспитания коллективной чувственности, т.е. работы с эмпирическими склонностями, которые необходимы для того, чтобы народная религия стала религией разума. Но именно на пути через воспитание чувств и пробуждение республиканской добродетели Гегель намеревался прежде в «Народной религии» и после – в «Позитивности христианской религии» – прийти к моральному совершенствованию народа. Для Лукача игнорирование Гегелем в «Жизни Иисуса» собственной новации – идеи коллективной чувственности – представляет собой просто регресс в развитии гегелевской мысли. Поскольку он есть лишь промежуточный этап в развитии мысли раннего Гегеля и преодолевается в последующей работе, то работа «Жизнь Иисуса», по мнению Лукача, просто не заслуживает упоминания.

2. «Жизнь Иисуса» – наиболее кантианское из «теологических» сочинений Гегеля. Иисус в качестве воспитателя народа трактуется в этой работе лишь как тот, кто индуцирует рост индивидуального морального сознания, высвобождает автономию разума – прежде всего в своих ближайших последователях – из-под спуда иудейского закона, т.е. голых отношений господства [8, с. 11]. На фоне неявной полемики с Кантом в «Народной религии и христианстве» и явной критики кантовской (и в целом просветительской) трактовки морального прогресса в последующих работах, для Лукача это впадение в кантианство и просветительство тоже регрессивно и лишено интереса.
3. Апостолы в этой работе Гегеля трактуются не через призму отношений авторитета, как ученики, а как друзья Иисуса и как становящиеся равными ему по мере появления в них автономии практического разума (морального сознания). На фоне предшествующих критических замечаний Гегеля в адрес христианства в «Народной религии», и, в частности, на фоне резкого противопоставления Иисуса и Сократа и их отношения к своим собеседникам (в первом случае – авторитет, поучение и сохранение вечной зависимости даже после его смерти; во втором, – дружество, свободное исследование и автономия), Лукачу и этот момент представляется шагом назад. Венгерскому мыслителю «Жизнь Иисуса» видится нерадикальной, выводящей из-под удара развертываемой Гегелем критики позитивности Иисуса и раннее христианство.

Если попытаться реконструировать взгляд Лукача на «Жизнь Иисуса», обнаруживается, что эта работа должна казаться венгерскому философу незначимой для достижения цели ранних «теологических» работ Гегеля. Эту цель Лукач трактует следующим образом.

В центр своего исследования молодой Гегель ставит вопрос об общественных основах возникновения христианства. В христианстве он усматривает <...> решающую причину всех общественных и политических событий современной ему жизни, против которых направлена линия его борьбы. Его цен-

тральная, практическая цель – обновление демократии полиса, его свободы и величия – нуждаются, в соответствии с тогдашними его воззрениями, в историческом обосновании, в историческом подтверждении, требуют выявления тех общественных движений, того общественного и политического упадка, который привел к христианству как господствующей религии. Цель Гегеля – устранить весь этот комплекс причин. Он исследует причины возникновения христианства для того, чтобы можно было ясно очертить перспективы его крушения.

[5, с. 54–55]

Поскольку в «Жизни Иисуса» критика позитивности христианства выражена в наименьшей степени, а кантианско-просвещенческие предрассудки и иллюзии, напротив, в наибольшей, то для Лукача эта работа обладает минимальной значимостью. А если принять в расчет линию развития понятия от Гегеля к Марксу, которую выстраивает Лукач: позитивность – отчуждение – дегуманизация – товарный фетишизм, то «Жизнь Иисуса» становится для венгерского философа вообще неразличимой, поскольку она ставит задачей не уничтожение христианства, а его радикальное возобновление из духа его начала.

В целом специфика истолкования Лукачем «теологических» сочинений молодого Гегеля определяется.

1. Характером политической ситуации в мире и в частности задачей противодействия фашизму и тем возможностям, которые открывало неогегельянство для философского обоснования его теории и практики.
2. Линией развития дискуссии по проблеме истории диалектики в Советском Союзе в 1920–30 гг. (спором диалектиков и механицистов) а также идеологическими и политическими импликациями этой дискуссии (трактовкой гегельянства как «меньшевистствующего идеализма»).
3. Критикой взглядов Лукача, выраженных в его «Истории и классовом сознании», в марксистской философии Рудашем, Дебориным и др., а также ходом осмысления Лукачем своей философской позиции (различением благодаря работе над рукописями молодого Маркса в процессе подготовки их к публи-

кации *Vergegenständlichung* и *Verdinglichung*).

4. Невозможностью для Лукача актуализации гегелевской критики иудейства в ходе исследования генезиса позитивности.
5. Спецификой развития лукачевской трактовки истории диалектики, в которой определяющую роль играют его «поворот к материализму» и осмысление истории понятия «овеществление», которые и фокусируют внимания венгерского мыслителя на историко-философском исследовании генезиса понятия позитивности.

Переплетение указанных политических, идеологических, философских и историко-философских линий, в конечном счете, и определяет характер трактовки Лукачем развития мысли молодого Гегеля.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М., 1972.
2. Деборин А.М. Георг Лукач и его критика марксизма. М., 1924.
3. Зейдель Г., Ильенков Э.В., Науменко Л.И. «Молодой Гегель» // Вопросы философии. 1956. №5.
4. Лифшиц М.А. Литературное наследство Гегеля // М.А. Лифшиц. О Гегеле. М., 2012.
5. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987.
6. Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1984.
7. Огурцов А.П. Подавление философии // Суровая драма народа. М., 1989.
8. Görland I. Die Kantkritik des jungen Hegel. Frankfurt am Main: Klostermann, 1966.

Модели осмысления еврейскими мыслителями «Катастрофы европейского еврейства»

А.А. Пртавян (Москва)

Аннотация. В статье обсуждаются парадигмы осмысления современными еврейскими мыслителями «катастрофы европейского еврейства» в XX веке и связанные с ней изменены модели теодицеи. Основой обсуждения является

статья С. Катца «Holocaust: Jewish theological responses» из «Энциклопедии религии» [3].

Катастрофа европейского еврейства, уничтожившая около 6 миллионов человек, не могла не повлиять на иудаизм как религию и не спровоцировать появления новых или переосмысление уже существующих вариантов теодицеи.

С. Катц в статье «Холокост: иудейский теологический ответ» [6] рассматривает теории шести современных мыслителей, пытающихся решить проблему теодицеи и объяснить Катастрофу.

Первая возможная модель объяснения Катастрофы – «Жертвоприношение Исаака». Согласно ей, дети Израиля отождествляются с Исааком, сыном Авраама. Как Исаак, евреи Европы являются Божьими мучениками, которые добровольно принесли себя в жертву, дабы доказать неоспоримую верность Всевышнему. Привлекательность этой интерпретации состоит в присвоении героического статуса смерти как символа святости и послушания Богу Израиля. Катастрофа, согласно этой теории, является не наказанием за грехи, а доказательством преданности вере. Таким образом, ужасные события еврейской истории становятся тестом, через который надо пройти и показать максимальную религиозность. Эти события восхваляют верность Израиля.

Однако, отмечает Катц, нельзя не заметить слабые стороны такой интерпретации. Есть довольно значимые различия; во-первых, в книге Бытия жертвоприношение Исаака контролирует Бог. Во-вторых, жертву должен принести именно Авраам, верный слуга Бога, в силу своего религиозного статуса. Вряд ли кто-нибудь в состоянии провести тут аналогию с Гитлером и СС. Наконец, согласно Библии, ангел Господень вмешивается в процесс жертвоприношения и говорит: «Не поднимай руки твоей на отрока и не делай ничего с ним» (Быт 22:12).

Вторая модель объяснения Катастрофы, которую предлагает Катц, проводит аналогию с широко известной библейской историей о страдающем Иове. Книга Иова, наилучший пример проблемы теодицеи в Еврейской Библии.

Как и в первом варианте, здесь страдания Иова – а значит, еврейского народа вообще – так же вызваны не греховностью, а праведностью. Как бы то ни было, история заканчивается хорошо – Иов вознагражден вдвойне за свою преданность Богу. Но, все-таки Господь не дал ответы Иову, а жена и семья его мертвы не по своей вине. Как и предыдущая версия, эта не лишена недостатков. Во-первых, те, кто читал Книгу Иова, знают о споре между Богом и Сатаной, в котором явно предусмотрено, что Иов не будет убит. Это говорит о том, что ситуация с Иовом и ситуация в Освенциме – совершенно разные. Во-вторых, все богословские измышления о Катастрофе принадлежат тем немногим, кто выжил, кто сумел спастись или кто никогда не был в лагерях смерти. Следовательно, аналогия здесь проводится не столько с Иовом, сколько, как писал Элиэзер Беркович, с братьями Иова [1]. В-третьих, ищущий ответ на вопрос о тех, кто умер для того, чтобы сделать испытание возможным, не найдет его в книге Иова. В конце концов, кульминация в этой истории происходит тогда, когда Бог сам открывается Иову.

Следующая интерпретация рассказывает о страдающем рабе (кн. Исаяи). Это одна из наиболее богатых теологических доктрин библейской теодицеи. Смысл ее в том, что праведники страдают за нечестивых, и в результате, каким-то мистическим образом, праведный гнев Господа развеивается и человеческое существование возможно дальше.

Согласно еврейской традиции, Страдающий Раб – это Израиль, люди Завета, страдающие от Бога и для Него. В этом акте верности невинных создается уникальная связь с Всевышним. Они страдают за Него и с Ним, и Он разделяет их любовь.

В борьбе с человеческими страданиями, еврейская Библия, особенно часто в псалмах, апеллирует к понятию «*ester panim*» – сокрытие лица Бога, когда Он перестает быть очевидным. Это сокрытие имеет два значения. Первое – Бог отворачивается от грешников. Вторым значением является беспричинность; Бог отсутствует без видимой причины, без доказательства греховности людей.

Человеческая заброшенность остается необъяснимой. Этот лейтмотив присутствует в Псалмах как вопрошание Богу, «за что» и «доколе» Он будет отсутствовать. В раввинистической традиции *ester panim* проявляется в нескольких контекстах, наиболее ярко – в разрушении Второго Храма, которое показывает, что наиболее широко применяющееся объяснение – кара за грехи – недостаточно. Другой смысл подразумевает вполне конкретный грех – недостаточную веру в Бога. И потому Его присутствие проявляется в таком деструктивном виде, как демонстрация отсутствия.

Применяя данную доктрину к Катастрофе, современные теологи пытаются оправдать Бога, отрицая, что Он является непосредственной причиной зла. Зло – то, что *люди* делают с другими людьми. Они настаивают на существовании божественной природы, несмотря на эмпирические доказательства обратного. *Ester panim* – не просто отсутствие Бога; оно влечет за собой более сложное толкование божественного провидения, вытекающего из анализа онтологической природы божественного. Отсутствие Бога – необходимое состояние сохранения его милости, т.е. Его «сокрытость» есть обратная сторона Его долготерпения грешников. Другими словами, быть терпеливым с грешниками означает допущение греха.

Ester panim так же связано с фундаментальной характеристикой человеческой свободы воли, без которой человек не был бы человеком. Плач, адресованный Богу, знак того, что Бог существует и его проявленное присутствие все еще возможно. Более того, это означает, что Бог, в своем отсутствии, парадоксально проявляет себя. Для некоторых современных еврейских теологов, таких как Эмиль Факенгейм, Элиэзер Беркович, Ирвинг Гринберг и Мартин Бубер, статус Израиля, вообще сам Израиль, является доказательством победы сил добра над злом, света над тьмой.

Мартин Бубер говорил об эре *во время* и *после* Катастрофы, как о времени «затмения Бога» [2]. Это удачное описание репрезентирует Буберовское желание продолжать провозглашать существование Бога, несмотря на Освенцим.

Здесь проскакивает неистребимая надежда на то, что затмение обязательно пройдет. Сама концепция сокрытия лица Бога, на наш взгляд, подразумевает временность этого сокрытия, а не полный отказ Бога участвовать в судьбе человечества.

Несмотря на такие обнадеживающие мотивы, Катц и в этой версии объяснения Катастрофы находит слабый момент, а именно – все-таки остается без ответа вопрос-уловка: «Где был Бог, когда умирали люди в лагерях смерти?»

Неужели эти страшные события не могли явиться причиной тому, чтобы Бог, наконец, перестал скрываться и вмешался? Как могут такие моральные атрибуты, как любовь и забота, которые являются неотъемлемой частью Божьей природы, сочетаться с его отсутствием, пассивностью во время убийства миллиона еврейских детей. Эта доктрина только порождает новые вопросы. На наш взгляд, можно было бы ответить на этот вопрос так (и это уже было сказано): возможно, Бог скрывает свое лицо не для того, чтобы наказать, но для того, чтобы не видеть, *что* творят люди, которых он любит и которым он дал свободу. И такой ответ приводит нас к следующей концепции, которая сама напрашивается здесь – концепции о свободной воле.

Среди философских рефлексий, содержащих теодицею, нет концепции более древней, чем о свободе воли. Человеческое зло становится неизбежным и наиболее возможным проявлением человеческой свободы. Если человек способен на моральные поступки, то, точно так же, он способен и на аморальные. Применяя эти соображения к нацистской эпохе, Катастрофа становится примером злоупотребления человеческой свободы.

В то же время, такая позиция не заставляет сомневаться в благости и любви Бога, ведь это человек, а не Бог, творит зло. Бог наблюдает за всем случившимся с высоты невероятного величия, но не вмешивается в происходящее, чтобы человеческая мораль стала действительно реальной. В то же время, его долгое терпение человеческого зла выливается в страдания для других. Божье присутствие в истории должно быть воспринято как сокрытость, и его анонимность

следует понимать как символ его присутствия. Бог проявляет свою силу в истории, ограничивая свою мощь, так, чтобы человечество тоже могло быть сильным. Э. Беркович называет вмешательство Бога чудом [1, гл. 4]. Чудо случается редко, оно закономерно, именно это позволяет людям самим, путем своих действий, творить историю.

В опыте Израиля, как говорил Э. Беркович, мы видим атрибуты Бога [1, гл. 6]. Продолжительное существование еврейского народа, несмотря на бесконечную историю страданий, является сильнейшим доказательством того, что Бог существует, несмотря на его сокрытость. Израиль является свидетелем Божьего присутствия в пространстве и времени.

В попытке оценить мощь свободной воли перед лицом Освенцима, характерны два контраргумента. Первый – не мог ли Бог, обладающий всеведением, всемогуществом и абсолютным добром, создать мир, в котором, при наличии человеческой свободы, было бы меньше зла? Во-вторых, можно было бы утверждать, что будет морально предпочтительнее иметь мир, в котором зло не существует, по крайней мере, не в величине Катастрофы, даже если это означало бы отсутствие героических нравственных атрибутов или достижений.

Не все парадигмы объяснения Катастрофы говорят о том, что люди страдали безвинно. В статье Катца приводится так же модель *mippeneih: ata Deinu* – «за наши грехи», надо сказать, весьма спорная и неоднозначная.

В Библии и в более поздних иудейских источниках основным, хотя и не особо уникальным объяснением человеческих страданий был грех. Это неизбежный баланс – Бог несет благословение и возмездие за грехи. И на индивидуальном, и на коллективном уровне, закон причины и следствия, греха и наказания – работает. Так что, неудивительно, что некоторые богословы объясняют трагедию европейского еврейства наказанием за грехи, которое должно наставить народ Израиля на «путь истинный». Нельзя сказать, что эта версия является распространенной – большинство тех, кто боролся с религиозными последствиями Катастрофы, отвергли ее. Однако, какой-то сегмент религиозного об-

щества все же придерживается именно этой версии. И именно здесь кроется неоднозначность этой модели – взгляды теологов этого направления неоднородны и, порой, противоречат друг другу.

Для начала, рассмотрим два вопроса, предлагаемые Катцем, которые незамедлительно появляются при осмыслении *mippeneih: ata Deinu*. Первый из них: Какой Бог мог бы наложить такое наказание? Второй – за какой грех Израиль должен был быть так наказан? И, если первый вопрос нам кажется скорее риторическим и не предполагает ответа, решение второго вопроса может варьироваться в зависимости от точки зрения. Забегая вперед, отметим, что список грехов Израиля таков: сионизм, неспособность правильно существовать в условиях галута (а именно – ассимиляция, любовь к изгнанию), антисионизм, реформированный иудаизм и недостаточное изучение Каббалы.

Так, Сатмарский ребе Йоэль Тетельбаум (1888–1982) и его небольшое хасидское окружение, а так же ультраправые, антисионитские последователи в качестве греха, за который евреев наказали Катастрофой, называли сионизм.

Из-за сионизма еврейский народ нарушил завет с Богом, который требовал, чтобы они не пытались приблизить конец изгнания и, тем самым, приблизили бы приход Мессии.

В противоположность антисионистам, религиозные сионисты считают грехом недостаточную поддержку сионизма. Например, в тех же очень традиционных ортодоксальных кругах, Иссахар Шломо Тайхталь, видел причину Катастрофы не в еврейских сионистах, но, как раз, наоборот, в их приверженности жизни в изгнании (галут), неспособности придерживаться священной иудаистской жизни, чтобы привести изгнание к концу ([6], цит. по: [3]). Для других религиозных деятелей главной причиной является не сионизм, а реформированный иудаизм. И подтверждением считается совпадение того, что Германия дала жизнь реформированному иудаизму и нацизму. По аналогии, ключевым вопросом становится ассимиляция евреев.

Итак, мы проанализировали шесть классических еврейских моделей объяс-

нения Катастрофы. Однако, существует ряд более радикальных ответов современных еврейских мыслителей, к которым относятся Эмиль Факенгейм, Ирвинг Гринберг, Артур Коэн и Ричард Рубинштейн.

Первые три автора настаивают на сохранении веры, несмотря на ужасы Катастрофы. Исключая концепцию о наказании за грехи, Факенгейм отталкивался от Буберовской версии диалогического откровения, откровения личной встречи Я с Богом, и призывал Израиль, несмотря на ужасы Катастрофы, продолжать верить. Он называл Катастрофу «Новым Откровением»; Бог, согласно взглядам Факенгейма, всегда присутствует в истории евреев, включая и такой эпизод, как Освенцим [4]. Люди не в силах понять, как и почему Он допустил Освенцим, но всегда должны настаивать на том, что Он там был. Факенгейм утверждает, что, по аналогии с Синаем, в лагерях смерти Бог руководил народом Израиля. Здесь можно провести некоторую аналогию с концепцией о сокрытии лица Бога: в своем якобы отсутствии, Он утверждает свое присутствие.

К 613 заповедям иудаизма Факенгейм добавляет 614-ю, которая гласит: «евреям запрещено посмертно сдаваться Гитлеру» [4]. Это значит, что священный долг евреев – выжить; после лагерей смерти существование евреев должно восприниматься ими как священный акт; святая обязанность евреев – помнить своих мучеников; евреям запрещается отчаиваться или становиться циничными по отношению к миру и человечеству, потому как евреи несут ответственность за мир, они не должны отдать его в руки нацизма или злых сил вообще. И, что важнее всего, евреям «запрещается отчаиваться в Боге Израиля, дабы не погиб иудаизм» [4].

Другой современный мыслитель, который настаивал на продолжении веры в Бога, правда, в несколько иных терминах – Ирвинг Гринберг. Для Гринберга все прежние правила, предписанные Израилю, были уничтожены в Шоа. Вера, если она поверхностна, становится невозможной.

Согласно Гринбергу, существует три главных периода в «Заветной» истории Израиля. Первый – Библейский. Характеризует этот период асимметрия в

отношениях между Богом и Израилем. Эти отношения могут быть договором (*covenant*), но таким, где «Бог инициатор, главный, кто награждает и наказывает, если евреи ослушались» [5]. Второй период – раввинистический. Он отмечен разрушением Второго храма. Реакцией раввинов было утверждение, что евреи должны принять равную роль в завете, став настоящими партнерами с Богом. Наконец, третий период – это Катастрофа, являющаяся началом новой эры, в которой отношения Синайского завета были нарушены, причем нарушены не людьми, а Богом. После Освенцима выбор, сохранять ли свою идентичность, еврейскую преемственность, становится результатом свободного выбора, а не долгом.

Очень важное направление в современной теологии, известное как «теология процесса», вдохновленное работами А.Н. Уйатхеда и Ч. Хэршторна, утверждает, что классическое понимание Бога должно быть пересмотрено, и отсылает к проблеме теодицеи. Трудности теодицеи заключены в недостаточном описании Божественного, которому приписывается всемогущество и всеведение. В 1981 г. Артур Коэн в [7] предпринимает попытку переосмысления Бога. Модель переосмысления Бога пересекается с уже рассмотренной концепцией о свободной воле. Но здесь большая роль возлагается именно на человека, на его действия. Если в уже рассмотренной концепции Бог все же может вмешиваться в ход истории, творя чудеса, если Он сознательно допускает зло, т.к. это результат того, что Он же и наделил людей свободой воли, у Коэна вся ответственность целиком и полностью ложится на человека. Человеку дана свободная воля и, хочется добавить – *только* человеку. Бог не управляет всеми процессами в делах человека. Он, скорее, напоминает демиурга, создавшего мир и бросившего свои создания на произвол. Тогда возникает вопрос о божественных атрибутах; можно ли считать таковыми всемогущество Бога и способность творить чудеса? И нужна ли эта способность, если в планы демиурга не включено участвовать в жизни людей? Но тогда – остается ли этот Бог тем, кому молятся, Богом Спасения? Нет, такой Бог, конечно, не является ни Богом Завета, ни Синаем, ни

пророков, ни разрушения Первого и Второго храмов. Достоин ли такой Бог, не похожий на Бога раввинистической традиции, почитания? Можно ли теперь вообще говорить о какой-то особой роли еврейского народа? Такой подход, к сожалению, вызывает больше вопросов, чем ответов.

Однако, все же, Коэн не отрицал существование, пусть несколько равнодушного, Бога. Куда более радикальным, хотя нельзя сказать, что неожиданным, ответом на Катастрофу является теория, которой придерживался Ричард Рубинштейн, провозгласившая смерть Бога. С точки зрения Рубинштейна, единственный честный ответ на лагеря смерти – утверждение «Бог мертв» [8]. Жизнь человека бесцельна, божественной воли и заботы нет. Теперь человечество должно отказаться от своих иллюзий и признать экзистенциальную истину, заключенную в том, что жизнь не имеет принципиальной ценности, что состояние человека не отражает трансцендентную цель, и что история не обнаруживает провидения. Для Рубинштейна единственной нормальной реакцией на Освенцим является отказ от богословских рамок: нет Бога, нет Завета с Израилем. Он утверждает, что со смертью Бога существование общины Израиля становится более важным. Центральное место, таким образом, отведено не Богу, не теодицее, не вопросу о том, как верить и в каких грехах каяться, а человеку. И хотя Катц называет «наиболее важным утверждение Эмиля Факеннгейма о том, что Катастрофа является Новым Откровением» [6], на наш взгляд, именно позиция Рубинштейна заслуживает более пристального внимания, поскольку, как отмечает Катц, поднимает два сложных вопроса. Первый – как оценивать еврейскую историю: как доказательство «за» или «против» существования Бога? Второй – каков же статус существования Бога, если он все же есть?

С другой стороны, стоит ли вообще отвечать на вопросы о Боге? Последняя модель объяснения Катастрофы говорит о Божественном молчании, в двух его видах. Первый ближе к агностикам: «Я не могу знать». Следовательно, всех глубоко экзистенциальных и интеллектуальных вопросов о Боге, поднятых Шоа, следует избегать. Второй вид божественного молчания – то, на что указы-

вали истории с Иовом и пророками; это молчание, которое приходит после борьбы с Богом, после упреков, вместе с болезненным чувством Его отсутствия. В литературных свидетельствах выживших можно найти такое отношение чаще, чем в работах богословов. Это, например, романы Эли Визеля, Андре Шварц-Барта, Примо Леви, Нелли Закса.

Литература

1. Беркович Э. Вера после Катастрофы // [Электронный ресурс]: Маханаим. Центр Еврейского образования на русском языке. <http://www.machanaim.org> (дата доступа: 20.09.2014).
2. Бубер М. Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии // М. Бубер. Два образа веры. М., 1995.
3. Encyclopedia of Religion / 2nd ed. / Ed. by L. Jones. Vol. 6. MacMillan Reference Books, 2005.
4. Fackenheim E.L. God's Presence in History. New York, 1970.
5. Greenberg I. The Third Great Cycle in Jewish History. New York, 1981.
6. Katz S. Holocaust, the Jewish theological responses // Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Vol. 6.
7. Koan A. The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust. New York: Crossroad, 1981.
8. Rubenstein R.L. After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism. Indianapolis, 1966.

«Философская национальность» и мышление в языке

Я.Г. Бражникова (Москва)

Аннотация. В данной статье актуализируются проблемы, озвученные Ж. Деррида в его московском докладе «Национальность и философский национализм» (1990): как возможна критика национализма, если она предполагает критику философизма? как пройти между национализацией и инструментализацией? «является ли язык внешним техническим средством для мысли»? и т.д. Ин-

терес представляет интеллектуальный контекст, в котором прозвучало это выступление – как полагает автор, отнюдь не способствующий критическому осмыслению национальности как философемы (тем более с опорой на интуицию Маркса, как это делает Деррида). Последняя формулировка – «является ли язык внешним инструментом для мысли?» – в значительно большей степени получила разработку в отечественном философском пространстве (прежде всего, в монографиях и переводах В.В. Бибихина), нежели собственно феномен «философской национальности», бывший на протяжении длительного времени в центре внимания Деррида. Автор предлагает своего рода перенос акцента с «философского обживания родного языка» и «мышления в языке» (В. Бибихин) на «национальную идиому как сообщение других идиом» и «мышление языком» (Р. Барт). В самом общем виде этот перенос может быть охарактеризован как обращение от метафизики и структуры, лежащей в основании национальной идиомы – к истории и практике ее повседневного употребления; от «этимологической реконструкции» к «этимологическому изобретению».

Проблема обоснования *национального* в его отношении к *универсальному* (и *инструментальному*) не является чем-то новым в отечественном философском пространстве – даже если обращаться только к постсовременной рефлексии, где эти понятия употребляются в знакомом нам сегодня значении. В связи с этим необходимо сразу уточнить: мы будем говорить о том аспекте этой предельно обширной проблематики, который связан не с представлением о «*национальной философии*» и тем более не с философскими исследованиями *национальности* и *нации* как таковых – но с установкой «философской национальности», которая выступает в некотором смысле «оборотной стороной» как теоретических разработок, так и *доксического* употребления соответствующих понятий.

В 1990-м г. Ж. Деррида озвучил проблему «философской национальности» в своем московском докладе «Национальность и философский национализм»

[5]¹. Претензия Деррида заключалась в переназывании самой дилеммы национальное / универсальное. *Национальное* по отношению к философии или философиям в принципе не может выступать предикатом: «Национальная проблема <...> – не просто философская проблема среди прочих проблем и не одно измерение философии среди прочих <...> Самоутверждение национальности или националистическое притязание привходит в философию не случайно и не извне – оно по существу и всецело философское: это философема» [5, с. 136]. Речь также не идет – как замечает Деррида – о философском генезисе самого понятия «нация». Последнее обстоятельство, очевидно, и не ставится под вопрос. «Национализм не только входит как акциденция или как некое зло в философию, которая ему чужда и которая по своему сущностному призванию космополитична и универсалистична, но национализм по существу философичен, он – философия, он – дискурс, структура которого философская» [5, с. 137]. При этом нация-философема не обязательно репрезентирована в виде системы или даже собственно «философии». И даже напротив, как показывают Ж.-Л. Нанси и Ф. Лаку-Лабарт в докладе «Нацистский миф» [6, с. 80], в основе самодентификации нации лежит «воля к миметическому», к Мифу в противовес Логосу. Национальная философема чаще всего существует как философия спонтанная, невыраженная – но конститутивная [5, с. 137]. Отчасти иронической иллюстрацией такого рода взаимобратимости (*хиазма*, как говорится в записях дерридианского семинара) философии и национальности становится известная формула Маркса из «Немецкой идеологии»: «“Человек как таковой” на самом деле есть “немец”» [7, с. 425]. Маркс здесь сталкивает две абстракции, обнаруживаемые им в письме Фейербаха: оптике *видимости*, «чувственного мира», мыслимого как нечто изначально данное и непроеизводимое, он противопоставляет столь же абстрактную, философскую, оптику «истинной сущности»,

¹ Данной проблематике был посвящен и его одноименный многолетний семинар в Высшей Школе социальных наук (1984–1987).

– разоблачая тем самым альянс гуманизма и национал-философизма [7, с. 143]. Непосредственная *видимость* чувственного, локального, национального возникает лишь в оптике национал-философской, в оптике абстракции [5, прим. к с. 425].

Таким образом, первое, что необходимо «принять всерьез»: противостояние национального и универсального неразрешимо, это две стороны одной абстракции. Как неосуществима и задача выделения локальных черт нации, «национальных особенностей» философии. Любая репрезентация национальной особенности универсализует локальное – более того, только в свете «национал-универсализма» (Деррида) «локальное» и «универсальное» впервые оказываются проблематизированы. Поэтому столь наивны любые попытки обнаружить в истории, культуре или философии той или иной нации некие несводимые, *идиоматические* черты, образующие ее уникальность; они непременно совпадут со столь же «уникальными» чертами другой нации. Такова апория сингулярного: «чтобы оказаться одним, недостаточно, чтобы я был один, необходимо также, чтобы лишь я один был таковым»¹ [13, с. 18]. Отсюда следует, что всякая национальность в поисках самоидентификации неизбежно становится единственной национальностью, *единственной* философией, а не одной идиомой – наряду с другими.

Второе. Сами концепты *почва, пространство, страна, земля, территория*, при помощи которых обосновывается национальная идентичность, противостоят пресловутой «воле к миметизму» и не предполагают никакой формы, никакой идентификации. В ходе семинара «Нация и философская национальность» Деррида иллюстрирует это на примере платоновского понятия «хора». *Khora*, не допускающее даже определенного (и определяющего тем самым) артикля – не есть, как стремится показать Деррида, ни Миф, ни Логос. Она и есть кон-

¹ «*Pour être absolument seul, il ne suffit pas que je le sois, il faut encore que je sois seul à être seul*».

ститутивное начало всего национального, которое на самом деле противоположно пределу, форме и идентичности; она не есть «вместилище для качеств» и вообще «не имеет ничего собственного». «Всякая аффирмация национализма означает определение *хоры*: имеется место, которое есть Германия, Япония, Европа, Франция; это место есть место символическое. Когда Гуссерль говорит о Европе как месте науки и философии, это место не эмпирическое» [4, с. 71]. Деррида настаивает на принципиальной *ин-формности* платоновской *khora*, на невозможности ее отождествления с *формой, телом, материей (hylé)*. Она есть «чистая рецептивность»; феноменологии *хоры* не может быть: это «место, промежуток, зияющий хиазм» [4, с. 80]. Таким образом, всякий национализм и поиск «национальных особенностей» заключается в перманентной попытке и невозможности *определения* места; национальная идентичность обостряется именно ввиду этой пустоты. При этом, само это неоформляемое, все принимающее «место [но не нация, не идентичность, не форма. – Я.Б.] конституируется через язык, идиому идиомы» [4, с. 71].

Таким образом, феноменология *национального* смещается к анализу языковой практики, «национальной идиомы»¹ – в том числе к вопросу о соотношении мысли и национального языка, о языковом изобретении, к которому (неизбежно?) прибегает философ.

«Является ли язык внешним техническим средством для мысли?» [5, с. 144] – этим вопросом Деррида завершил свой доклад 90-го г. В этой формулировке (для Деррида тесно связанной с основной темой доклада) отражена «повестка дня», которой был добровольно подчинен российский интеллектуальный контекст конца 80-х – начала 90-х гг. «Философии языка», «деконструкции понятий», соотношению философии и литературы [10, с. 151–186] в нем было уделено гораздо более пристальное внимание, нежели собственно проблематиза-

¹ Под «идиомой» в этом контексте понимается не «устойчивое выражение», но «собственные» (*idios*) принципы языкового структурирования.

ции национализма как такового и философского национализма в частности. Возможно, причина такого рода неактуальности кроется в том, что именно национал-философизм был в тот момент господствующей интеллектуальной фигурой на уровне непроявленной, нерелексируемой установки – но не в качестве «заказа» или предмета для объективации. Философема *национализм* оставалась в этот момент невидимым, незвучиваемым, но определяющим фоном происходящего – в том числе и в сфере философских исследований.

Именно в этот момент в интеллектуальном и академическом письме возникает не всегда явная (проявляющаяся на уровне стилизации, а не программы) воля к поиску нового национального философского языка – прежде всего в связи с задачами перевода на русский язык множества источников, ранее оставшихся запрещенными. Дискриминируется не только «бюрократический стиль» письма и мышления, довлевший советской науке, но и научный «волапюк» в целом, а вместе с ним из текстов переводов и научных статей «отступают» англицизмы и латинизмы. Переводчики и мыслители охотно обращаются к изобретению неологизмов, подспудно руководствуясь интуицией, которую «вслух» озвучивает В.В. Бибихин: «русский язык, так сказать, не хуже немецкого для мысли» [2, с. 13]. Монографии и переводы Бибихина, принявшего в том числе и вызов концептуального обоснования этой «философской национализации», становятся лабораторией этого «проекта»: «Язык философии в конечном счете это попытка дать говорить самой философии в наше время, в нашей – русской – языковой среде» [3, с. 8]. При этом если для Витгенштейна, Деррида и даже Маркса выход к «естественному» языку возможен лишь через критику философизма (и присущего ему национал-универсализма), то для Бибихина, напротив, «естественный» язык тождествен «родному» – русскому – языку. А вместе они дают выход к тому *языку философии*, который Бибихин надеется дать расслышать за «наружным шумом» (в последнем сразу же слышится хайдеггеровская «молва» (*das Man*)): «Язык философии это не предмет и не тема исследования, это то, в чем мы хотим расслышать наш родной язык, за-

глушенный наружным шумом» [3, с. 11]. Естественный, родной, философский язык противостоит лишь «языку терминосистем», под спудом которых он сохраняется независимо от практики говорящего: «Мы не распоряжаемся языком» [3, с. 76];

Мы не в силах лишить себя естественного языка. При отказе от него, при переходе на терминосистему он становится невидим для нас и потому неприступен. <...> Собственный язык мысли – родной язык, каким бы нищим он ни был.

[3, с. 78]

Недоверие к языку «терминосистем», отказ от «бессмысленного философского жаргона» в пользу «мышления в языке» и «философского обживания русского языка» [2, с. 14] становятся своего рода стихийной исследовательской программой – или уж во всяком случае *стратегией стилизации* мышления и текстов. Русский философский язык должен был *родиться* в качестве родного – в *труде* переработки и осмысления.

Призывая русскую мысль проделать философское освоение языка, Бибихин одновременно и «национализирует» язык отечественной философии, и подчиняет его тому проекту¹, который по самим своим установкам оставался *немецким* проектом – тому «кропотливому труду» *рождения родного*, который, по его же словам, в течение шестидесятилетия осуществлялся Хайдеггером, в результате чего «без всякого преувеличения каждое слово, каждая частица своего родного языка [были] услышаны им заново во всем размахе их современного и

¹ Интересно и то, что авторский перевод текстов Хайдеггера и их интерпретация со стороны В.В. Бибихина приносили эпитет «человеческое» в опорные понятия немецкого мыслителя, в чем вновь обнаруживается «альянс гуманизма и национал-универсализма», о котором шла речь выше. Такого рода «гуманизация» очевидным образом противоречила как общей установке мысли Хайдеггера, так и вполне «хайдеггерианскому» стремлению самого Бибихина выйти к звучаниям «родного языка», заглушенного «внешним», посторонним «шумом» обыденной, то есть повседневной *человеческой* речи (см. [9]).

исторического звучания» [9, с. 13].

Парадокс, формулируемый Деррида в качестве вывода из его доклада: «последнее прибежище универсального философского национализма – язык, но не есть язык, не просто язык» (перевод Бибихина) [5, с. 144]. Однако именно этот «не просто язык» – и есть тот самый *язык философии*, прорывающийся через затертую, заглушающую речь, «не дающую выходу к родному языку», который пытается «высвободиться» в разработках Бибихина. Последний ищет глубокий пласт языковой *традиции*, лежащий под спудом многолетней практики бюрократического советского жаргона. Деррида же настаивает, что *идиома* (а значит и «нация», и «национальный язык») существуют *нетрадиционно*. В этом мы можем усмотреть две альтернативных национал-философских идиомы, которые менее всего хочется объяснять «национальными особенностями» французской и русской философии.

Ролан Барт, обращая внимание на структуру национальной *идиомы*, замечает, что последняя противостоит идентичности: «Идиома никогда не бывает монолитной, однородной и чистой. Идиома – это *patch-work* <...> бытие идиомы заключено не в ее словаре, но в ее синтаксисе» [11, с. 50]¹. Иными словами: когда мы пополняем словарь «родного» языка философии, остается ли «родным» наш синтаксис; остается ли (становится ли?) «родной» сама оптика, в которой мы его «восстанавливаем»? Таким образом, идиома также не может мыслиться как твердь, субстрат, почва («мать сыра земля», *hylé*, отвердевшая и отождествленная с определенными формами, а потому уже не «сырая» и не «мать» – неспособная к рождению). Она может быть лишь местом связки, перехода: «хорошо, когда у нас есть несколько языков, сообщающиеся внутри и посредством нашей собственной идиомы» [11, с. 50]. Концепты не случайно берутся мыслителями из *неродного* языка, встроенного в другую идиому. Многоязычие философской идиомы позволяет ухватить одновременно и образ, и уни-

¹ Эта тема также поднимается Бартом в его Инаугурационной лекции [12].

версализацию, и отчуждение. Философская речь нуждается в этом «наложении идиом» – оно приближает ее к тому «чувственному», которое не сводится к «философским очкам» (Маркс), оно определяет границы «желания» (Барт). «Многоязычие в рамках идиомы – это роскошь, но, как всегда, эта роскошь – всего лишь требование желания: желания продемонстрировать и желания скрыть – как и всякий языковой перевод» [11, с. 50]. В этом описании *идиома* родственна *khora* в интерпретации Деррида – она являет и скрывает одновременно, она противится идентификации.

Обращение к этимологии, к «истокам», «корням» родного языка, содержащим собственные (*idios*) выходы к истине, не совпадающие с другими идиомами – соблазнительный путь философской национализации. Этот путь также попадает в ловушку национального / универсального (в том числе и по причине неидентифицируемости «истока» – большинство корней, взятых из различных идиом, «смыкаются» в своем основании). Дискурс «истинного», подчиняющий себе стремление к этимологической реконструкции первичных оснований, лишней раз указывает на родство философского и национального мифа. Однако, этимология не ограничивается «реконструкцией». Р. Барт пишет о себе:

Его речь полна слов, которые он, так сказать, срезает у самого корня, однако в этимологии его привлекает не истина или первоначало слова, а скорее возникающий из-за нее *эффект наложения*, и тогда мне кажется, что я мыслю *непосредственно языком*, то есть просто пишу (имеется в виду письмо как практика, а не как ценность).

[1, с. 89]

Очевидно, есть некоторое различие между намерением мыслить *в языке*», разведывая «пока еще не раскрытый потенциал» последнего и его «собственную силу» (Бибихин) и тем, что Барт назвал здесь «мыслить *языком*» – писать на пересечении национальных идиом. Метафизика национального языка и письмо как ключевая модернистская ценность, ограждающая пишущего от «шума» повседневной языковой практики, обращает его к «аутентичному», из-

начальному, к «не просто языку». В то время как «просто язык», письмо как практика, как раз не связано поиском идентификации, оно построено на «наложении», нарушении – в виду неявного «глухого вызова» нации как предполагаемой идентичности [8, с. 462–563]. В этимологическом *изобретении*, а не в этимологической *реконструкции* мышление и язык встречаются вне дилеммы инструментализма и национализации.

Литература

1. *Барт Р.* Ролан Барт о Ролане Барте / Пер. С.Н. Зенкина. М., 2012.
2. *Бибихин В.В.* Дело Хайдеггера // *М. Хайдеггер.* Время и бытие. М., 1997.
3. *Бибихин В.В.* Язык философии / 2-е изд., испр. и доп. М., 2002.
4. *Деррида Ж.* «Нация и философский национализм: мифос, логос, топос...» Хора. 2008, №4.
5. *Деррида Ж.* Национальность и философский национализм // *Позиции* / Пер. с фр. В.В. Бибихина. М., 2007.
6. *Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л.* Нацистский миф. СПб., 2002.
7. *Маркс К.* Немецкая идеология // *Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы.* М., 2010.
8. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999.
9. *Михальский М.* Замечания к переводу В.В. Бибихина работы Хайдеггера “Что такое метафизика” // *Логос.* №9, 1997.
10. *Философия и литература: Беседа с Жаком Деррида (Москва, февраль 1990 г.)* // *Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия.* М., 1993.
11. *Barthes R.* Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976-1977). Seuil, 2002.
12. *Barthes R.* Leçon inaugurale. 1978.
13. *Nancy J.-L.* Communauté desoeuvrée. Christian Bourgois éditeur, 1986; 1990; 1999.

VIII. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИИ

Ипполит и Кьеркегор

И.С. Курилович (Москва)

Аннотация. В статье автор стремится показать как философ и первый переводчик «Феноменологии духа» на французский язык Жан Ипполит оценивает влияние датского мыслителя Сёрена Кьеркегора на французскую мысль первой половины XIX века и, прежде всего, на интерпретации философии Гегеля во Франции.

«Кьеркегор победил» [11, с. 198] – так характеризует состояние философской мысли Франции 30–40-х гг. Жан Ипполит¹, знаменитый историк философии, подготовивший первый французский перевод «Феноменологии духа». Ипполитово утверждение требует оснований – некоторые даёт он сам в своих многочисленных статьях, а некоторые открываются в двух его книгах о философии Гегеля: «Генезис и структура „Феноменологии духа“ Гегеля» [12] и «Логика и существование: очерк Логики Гегеля» [3].

Процитированная выше характеристика относится не просто к Кьеркегору – ведь для его победы еще нужен побежденный; и не к месту философии Кьеркегора во Франции – её влияние благодаря знаменитым «Очеркам о Кьеркегоре» [13] Жана Валя, другого представителя французского неогегельянства, весьма усилилось, но никак не стало ведущим.

Чтобы понять, о чём говорит Ипполит, вспомним немало растиражированные слова его современника и друга² Мерло-Понти: «Гегель стоит у истоков

¹ Ипполит – один из четырех главных проводников гегелевской философии во Франции в XIX в., условно называемых «французскими неогегельянами».

² Ипполит, по свидетельству его ученика, французского гегелеведа Жака Д’Онта, называл

всего великого, что произошло в философии за последнее столетие» [7, с. 253].

Для нас интересно здесь то, что, с одной стороны, этим словам предшествует признание за Ипполитом решающего значения в развитии гегелеведческих исследований во Франции, а с другой – сразу за процитированным пассажем Мерло-Понти пишет, что под «великим» в современной ему философии, источник которого в Гегеле, он понимает исследование иррационального, «расширенный разум».

Итак, словами «Кьеркегор победил», Ипполит говорит об особом направлении интерпретации философии Гегеля, направлении парадоксально анахроничном, но всецело захватившем современную ему французскую мысль, направлении взаимопроникновения мысли Гегеля и Кьеркегора, рационального и иррационального: кьеркегоризация Гегеля и гегельянизация Кьеркегора. Ипполит пишет, что Кьеркегор и Гегель оказали на французскую мысль «двойное и антитетическое влияние» [11, с.196].

Для Ипполита очень важны детали проникновения гегелевской мысли во Францию. Несмотря на личное знакомство с Гегелем французского философа XIX в Виктора Кузена, а отчасти и благодаря его небезупречному¹ пониманию Гегеля, философия немецкого классика была безразлична французам до начала XX в.

Прорывом во французском гегелеведении и толчком к появлению «французского неогегельянства» стала публикация в 1929 г. «Несчастливого сознания в философии Гегеля» Жана Валя. Очень важно, и Ипполит останавливается на этой детали не раз, что работа над «Несчастливым сознанием» велась Валем одновременно с уже упомянутыми исследованиями кьеркегоровской мысли. Влияние мысли Кьеркегора на интерпретацию Ж. Валя редко вызывает сомне-

Мерло-Понти «братом» [10, с. 35].

¹ Понимание Кузеном немецких идеалистов и Гегеля в частности, получало критику с разных сторон, наиболее красноречив был Генрих Гейне [2, с. 170].

ния¹, Ипполит же был восхищен тем, как оно помогло Валу в «Несчастном сознании» показать «конкретный и экзистенциальный характер» [11, с. 93] ранних сочинений Гегеля. Можно сказать шире: практически никто из французских философов первой половины XX в. не подходил к гегелевской системе как самоценному предмету исследования, интерес представляли только детали, так или иначе согласующиеся с актуальным философским мейнстримом. Обращение к Кьеркегору помогало поставить проблемы, близкие интеллектуальному запросу современности.

Общим местом является описание Сёрена Кьеркегора как противника Гегеля, чуть ли не второго по значимости после Шопенгауэра. Кьеркегор не раз прямо и ещё чаще косвенно критиковал гегелевскую систематическую философию, для него Гегель начинался с «Феноменологии» и в своей полноте выступал в «Энциклопедии». Гегель ввел в философию конфликт, но разрешил его в высшем синтезе, Гегель углубил противоречия во внешнем и внутреннем, в человеке и Боге, в религии и искусстве, в жизни и философии, но он же эти противоречия подверг снятию.

Ипполит в «Логике и существовании» пишет:

Спекулятивное противоречие – это противоречие самого Абсолюта, который, полагая сам себя, сам себя отрицает; но такое значение отрицания, которое уже является не только субъективным, но и внутренне свойственным бытию, представляет собой решающий пункт гегелевской диалектики, признак спекулятивного мышления.

[3, с. 149]

¹ Среди отечественных исследователей, пожалуй, только переводчик Валя и Ипполита на русский язык Ю.В. Быстров оспаривает сближение Валем философских позиций Гегеля и Кьеркегора, однако такое оспаривание нельзя считать всецело убедительным, особенно если обратить внимание на другие произведения Валя тех лет, например, на его статью, которая так прямо и называлась: «Гегель и Кьеркегор» [14]. В ней автор показывает, что развитие мысли Кьеркегора было в постоянной обращенности к Гегелю, а ранние гегелевские сочинения, до «Феноменологии духа», которые Кьеркегор знать не мог, показывают удивительное сходство позиций двух мыслителей. Сходство философии датского мыслителя Валь находит и с Хайдеггером [15].

Но что было с самим Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем, каково его место в собственном построении? Как известно, современник Ипполита Жорж Батай поразился портретом старого Гегеля, на котором тот «дум великих полн» и ими раздавлен. Батай, пытаясь вырваться из всеобъемлющей Системы, фактически пошел по пути зрительной метафоры, предложив обратиться к «внутреннему опыту». Тем самым он во многом повторил ход датского мыслителя – Кьеркегор противопоставил Системе несводимое ни к чему иному человеческое «существование», «экзистенцию», «субъективность»: «субъективность это истина, субъективность – это действительность», – пишет он в «Заключительном ненаучном послесловии к „Философским крохам“» [5, с. 394] и утверждает этим непреодолимость трансценденции Абсолюта.

Понять названную трансценденцию невозможно, она не сводится к мысли о ней¹, что Кьеркегор показывает в трех произведениях: «Страх и Трепет», «Повторение», «Понятие страха». Написанные между 1842 и 1844 гг., сразу после тяжелого разрыва с Региной Ольсен, они заявляют третий важнейший сюжет философии Кьеркегора: проблему общения, коммуникации и её невозможности. Здесь мысль Кьеркегора неотделима от его биографии: изначальная виновность и страх² перед родным отцом и Отцом Небесным, расторжение помолвки с Ольсен³ и конфликт с копенгагенской церковной общиной. Противо-

¹ Она не субстантивация превосходной степени человеческих качеств, каковую мы можем найти у Фейербаха.

² Ипполит называет этот страх страхом свободы перед самой собой, перед своей мощью, страхом, который современный читатель не может не сравнить с подобным в идеях Хайдеггера или Сартра, хотя ни тот, ни другой не были религиозными философами (Ипполит пишет: «не были христианами» [11, с. 205]).

³ Страх у Кьеркегора Ипполит понимает как «страх перед свободой, перед запретным, которое, одновременно, желанно» [11, с. 206]. Ипполит к этому добавляет, что, по крайней мере, в отношении с Региной, страх перед желаемым есть «вытеснение, описанное Фрейдом» [11, 206].

речия, которые заострил Гегель, Кьеркегор делает предельно насущными для человеческого «существования», они для него не предмет работы мысли, а её и всей жизни¹ неснимаемый гнёт: «страдание полагается как нечто решающее, и именно как нечто, характеризующее внутренность: чем больше страдание, тем больше религиозная экзистенция» [5, с. 332].

Вместе с тем нет и речи о том, что контекст философии Кьеркегора для понимания Гегеля французскими мыслителями в первой половине XX в. был односторонним – напротив, и здесь мы не можем не вспомнить «русский след», статьи Александра Койре, его курс «Спекулятивный мистицизм в Германии» и в ещё большей мере курс Александра Кожева² в 5-й секции *École pratique des hautes études*, названный при публикации «Введением в чтение Гегеля». Влияние философии Гегеля на французскую интерпретацию кьеркегоровской мысли было особенно сильно в вопросе инаковости Абсолюта, реальности его самоотчуждения через иное и в ином. Поэтому Ипполит пишет:

Гегель был уже кьеркегоровским прежде чем стать систематическим, а Кьеркегор был еще гегелевским, ставящим на место парадокса размышление, так как всерьез были восприняты «страдание, терпение и работа негативного»³, на которых настаивал Гегель.

[11, с. 198]

Ипполит не берется защищать Гегеля от критики Кьеркегора, он с ней «в целом» согласен [11, с. 93], тем более не стремится «очистить» Гегеля от названного контекста. Ипполит, подобно Ж. Валью, считает, что Гегель в своих ранних работах и в «Феноменологии духа» не так уж далек от Кьеркегора, как тому, возможно, казалось. Ипполит идёт ещё дальше. Если Валь находил в тю-

¹ Большая по сравнению с мыслью «конкретность» жизни, разумеется, такой же антигегелевский ход.

² Частично под влиянием Хайдеггера, о чём мы пишем в статье «Гегелевское бытие к смерти у Александра Кожева» [6].

³ Цит. по: [1, с. 16], перевод изменён.

бингенских, бернских и франкфуртских гегелевских сочинениях¹ трагическое понимание самосознания, его конечности и ничтожности перед всеобщим, и указывал на экзистенциальные формы данного противопоставления, то Ипполит делает то же самое, но, при этом, не считает «Феноменологию духа» началом отхода Гегеля от интуиций юности. Он говорит, что все ранние поиски Гегеля сошлись в его первой большой работе. Ипполит задаётся вопросом, нет ли уже в «Феноменологии» понятия «экзистенции» в значении современного (Ипполиту) экзистенциализма?

Вопрос Ипполита кажется риторическим. Он пишет, что «Феноменология» – история человеческого сознания, восходящего к абсолютному знанию, она «описывает эпопею человеческого духа как земную репризу к “Божественной комедии” Данте» [11, с. 263]. При этом «опыт сознания»² экзистенциален, под ним «нужно понимать не только теоретическое знание, но также установки человека по отношению к религии, морали или искусству» [11, с. 94].

Отсюда Ипполит вновь задаётся вопросом, но на этот раз всерьёз, не имеет ли Кьеркегор своё место в описанном Гегелем опыте сознания? То есть, не выражает ли Кьеркегор одно из его формообразований, «несчастное сознание» или «прекрасную душу»?

Здесь мы должны вспомнить, что Кьеркегор сам отвечает на этот вопрос. Можно предлагать много отрывков, но, на наш взгляд, наиболее прямолинейен Кьеркегор в своей короткой работе «Несчастнейший»:

Среди систематических сочинений Гегеля есть глава, где говорится о несчастном сознании <...> счастлив тот, кому нечего больше делать с этим вопросом, как писать о нем главу; и еще более счастлив тот, кто сможет написать следующую.

[4, с. 21–22]

¹ Называемые ещё «теологическими», против чего в один голос выступают и Койре, и Кожев, и Ипполит.

² «Феноменология духа», как мы помним, «Наука об опыте сознания» и введение в Систему.

Кьеркегор решает, что «Несчастнейший» – это тот, кто видит свою «самость», свою высшую цель, идеал и содержание жизни, видит полноту своего сознания вне себя. Надо ли говорить, что по тексту Сёрен Кьеркегор отождествляет себя с этой фигурой?

«Несчастный всегда отторгнут от самого себя, никогда не слит с самим собой. Но отторгнутый от самого себя может, очевидно, жить либо в прошедшем, либо в будущем времени. Этим в достаточной мере очерчена вся область несчастного сознания. Мы благодарны Гегелю за это строгое ограничение и, так как мы не просто философы, созерцающие эту область издалека, то постараемся, как ее обитатели, ближе рассмотреть различные стадии, которые она обнимает» [4, с. 22].

Датский мыслитель пишет, что подлинно несчастное сознание живет во взаимном отрицании и круговороте воспоминания и надежды: оно надеется на то, что уже было, что уже, возможно, упущено, то есть о нем скорее стоит вспоминать, нежели надеяться; и вспоминает несчастное сознание не о былом, а о том что оно успело только помыслить, а значит о том, на что стоило бы несчастному надеяться: «то, на что он надеется, лежит позади его, а то, что он вспоминает, лежит впереди. Его жизнь протекает не в обратном порядке, а в двойном смысле – наизнанку» [4, с. 28]¹. Кьеркегор пишет, что счастье доступно только в настоящем, в осуществлении, в присутствии, скажем мы, но как может присутствовать то, что было – неважно действительно оно было или только мыслимо? Как повторение. «Повторение, если оно возможно, делает человека счастливым» [4, с. 31].

И здесь Ипполит снова видит вторичность идей Кьеркегора к философии Гегеля. Несмотря на то, что Кьеркегор не принимает *Aufhebung*, снятие, и не

¹ Здесь размышления Кьеркегора отчетливо напоминают то, что Гегель пишет о собственной диалектике неизменности «сверхчувственного мира». Лучший, на наш взгляд, разбор соответствующего гегелевского «гештальта» – «мира наизнанку» – представлен в докладе А.А. Тащиана «Die verkehrte Welt» Гегеля и предметность абсолютной науки [8].

обращается к гегелевскому синтезу, который разрешил бы противоречия и парадоксы. В «Страхе и Трепете» Кьеркегор не отказывается от примирения, он отказывается только от рассуждения (от суда над Богом, от гегелевского понятия), вместо этого он силой свободной воли делает иррациональную ставку на Бога в «прыжке веры» и тогда надежда осуществляется, происходит «повторение»: Бог заменяет Исаака ягненком. «Повторение играет здесь ту же роль, что и гегелевское *Aufhebung*, но на другом фоне, в отношении с трансцендентностью», – заключает Ипполит [11, с. 206]. С другой стороны, если соотнести Авраама с Иовом, то несчастье как раз и будет испытанием, удержится ли праведник от рассуждения, суда над Богом. Только принципиальный отказ от понимаемости отношения, только невозможная, но парадоксально осуществимая коммуникация с Абсолютом в «прыжке веры» даёт примирение и, надо думать, счастье.

Кьеркегор ищет аутентичного общения с Богом, с трансцендентным, это «вертикальное» отношение религии. Ипполит считает, что из-за этой цели и только из-за неё мы, несмотря на все указанные возможности, не можем сводить Кьеркегора к одному из гештальтов «Феноменологии духа». Это теряет смысл, так как цель Кьеркегора разрывает его не только с Гегелем, но вообще с философией. Согласно Ипполиту, Гегель своей системой добился развития общей философской тенденции: «Гегель так осмыслил религию, так построил её догматы и её таинства, воплощения, искупления, прощения грехов, как в философии не делал больше никто. Христианство было интегрировано, конечность заменила грех» [11, с. 204]. Гегель, по словам Ипполита, трансформировал веру как «крепкое вино в пресную воду» [11, с. 205].

Против этой интеграции и трансформации Кьеркегор, как некогда Паскаль, и выступал. Для этого он ввел в философию слово «экзистенция» как термин, и бросил от его имени вызов всему, этим жестом отменяя применимость гегелевского знания или какой бы то ни было системы. Ипполит считает, что даже интегрировав самого Кьеркегора или, иначе говоря, сняв Кьеркегора, мы не ока-

жемся удовлетворены подобной интеграцией. Философия становится бесполезна в оценке Кьеркегора, но Кьеркегор не оказывается бесполезен для философии – именно датский мыслитель, считает Ипполит, открыл экзистенциализм, в том числе атеистическим, новое измерение мысли, но он сделал это через гегелевскую философию [11, с. 208]. «Кьеркегор достиг триумфа, но его триумф не был таким, которого он ждал; он не был с необходимостью христианством, которое Кьеркегор брался обновить своей теологией» [11, с. 208]¹.

Ипполит описывает чисто исторические условия отношения французов к Кьеркегору и Гегелю, исторические условия «победы Кьеркегора». Но своими трудами французский философ ставит проблему, не уместяющуюся в границах только истории философии: как и о чём мы можем мыслить в указанных исторических обстоятельствах²? Но этот главный вопрос философии Жана Ипполита выходит за пределы темы настоящего сборника: «Национальное своеобразие в философии».

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. М., 2000.
2. Гейне в воспоминаниях современников / Пер. с нем. и франц. / Ред. Н. Балашов, Д. Затонский, П. Палиевский и др. / Сост., предисл., научн. подгот. текста и коммент. А. Дмитриев. М., 1988.
3. Ипполит Ж. Логика и существование. Очерк логики Гегеля / Пер. с фр. В.Ю. Быстрова. М., 2006.
4. Кьеркегор С. Несчастнейший / Сост. и коммент. А. Суховея. М., 2011.
5. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» /

¹ А каким ещё мог быть «триумф» Кьеркегора, как ни «смертью Бога» [1, с. 379]? Хотя Кьеркегор скорее согласился бы, чтобы его тоска по сверхчувственному и собственной самости была преодолена явленностью того и другого, чем укрепилась в меланхолии Антуана Рокантена.

² Именно за это Ипполита благодарит его ученик Мишель Фуко в своей инаугурационной речи в «Коллеж де Франс» [9, с. 47–46].

- Пер. с датск. *Т.В. Щитцова*. Минск, 2005.
6. *Курилович И.С.* Гегелевское бытие к смерти у Александра Кожева // Отечественная мысль XX века в контексте мировой философии / Отв. ред. *А.И. Алёшин*. М., 2013.
 7. *Мерло-Понти М.* Экзистенциализм у Гегеля / Пер. с франц. *А.В. Пернева, Л. Тибонье* // *Vita Cogitans*, №3, 2003.
 8. *Тацман А.А.* «Die verkehrte Welt» Гегеля и предметность абсолютной науки // Наука философии: традиции и перспективы развития. К 240-летию со дня рождения Г.В.Ф. Гегеля. Краснодар, 2010.
 9. *Фуко М.* Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с фр. *С. Табачниковой*. М., 1996.
 10. *D'Hondt J.* Michel Foucault par Jacques D'Hondt: Affinités sélectives // *L'Actualité Poitou-Charentes*. №51, 2001.
 11. *Hypolite J.* Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931–1968. Т. I. Paris: Quadrige, 1991.
 12. *Hypolite J.* Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit. Paris : Aubier, 1946.
 13. *Wahl J.* Études kierkegaardienes. Paris: Aubier, 1938.
 14. *Wahl J.* Hegel et Kierkegaard // *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Т. 112 (juillet à décembre 1931).
 15. *Wahl J.* Heidegger et Kierkegaard. Recherches des éléments originaux de la philosophie de Heidegger // *Recherches philosophiques*. 1932–1933, II.

Переосмысление вечности и действительности Бога в религиозно-философской мысли XX века: к вопросу о взаимной переводимости языков христологии и онтологии¹

С.А. Коначева (Москва)

Аннотация. В статье анализируется переосмысление атрибутов вечности и действительности в религиозно-философской мысли XX века. Рассматривается применение категории временности и историчности к внутрибожественной жизни. Анализируется преодоление превалирования действительности над возможностью. Показывается, что одним из оснований постметафизического мышления о Боге стал перевод христологии на язык онтологии.

В религиозной мысли XX в. были переосмыслены многие нормативные вопросы традиционного теизма, например, вопрос о существовании Бога, о божественных атрибутах часто заключаются в скобки ради того, чтобы изменить сам способ философского вопрошания о Боге, сосредоточив внимание на способе данности Бога опыту мышления. В статье мы рассмотрим пути переосмысления вечности и действительности как атрибутов божественного бытия в постметафизическом богословии, в рамках которого событийный способ понимания божественного бытия предполагает акцентирование возможности и новую трактовку «вечности» как способа божественной истории.

Первые попытки ввести временность как характеристику божественного бытия обнаруживаются в философии Хайдеггера. Интерпретация Ницше и Гельдерлина и рассмотрение «последнего Бога» в бытийно-историческом мышлении приводят Хайдеггера к новому пониманию трансценденции Бога. Теперь он определяет эту трансценденцию как временность (*Zeitlichkeit*). Вопрос о

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ «Непереводимости в европейских философиях: границы непереводимости», № 12-03-00494.

временности Бога оказывается радикальным переосмыслением традиционного понимания вечности. В работе Ницше «Так говорил Заратустра» Хайдеггера обнаруживает указания на пути нового понимания «вечности» как способа божественной истории. Когда Заратустра говорит о сотворении Бога через нового человека, Бог снова становится вопросом, речь идет о возможности нового опыта Бога. Он «схватывается только из мгновения» [5, 324] и только благодаря ему оказывается близким сущности человека. Здесь обнаруживается не только формальная возможность высказываний о Боге, выявляющих смысл исторической экзистенции в событийном моменте истории, в кайросе, Хайдеггер утверждает, что все сущностные высказывания о Боге должны как неотъемлемый элемент схватывать это отношение ко времени. В поэзии Гельдерлина он обнаруживает непосредственное соотнесение Бога и времени. «Гельдерлин говорит в “примечаниях к Эдипу“ о Боге, который есть не что иное, как время» [7, 54]. Традиционное представление о вечности Бога рассматривает ее как бесконечную протяженность, отсутствие последнего теперь, или «всегда длящееся настоящее». Но для Хайдеггера бытие вечности само временно. Уже в «Бытии и времени» Хайдеггер писал о возможности вывести вечность Бога из изначального времени. Эта «конструкция» следует ницшевскому пониманию вечности не как развернутого в бесконечности сейчас, но «как сейчас, обращенного к себе самому». Хайдеггер определяет сущность времени как начальное в прошлом и будущее в условности и наброске настоящего. Время Гельдерлина понимается как «долгое время».

<...> Долго
Время, но сбудется
Истинное.

(Мнемозина, IV, 225, ст. 17 и сл.)

Время богов «долго» иначе, чем время повседневности. «Время вершин долго, потому что на вершинах господствует ожидание и чаяние события-присваивания, а не скука и времяпрепровождение» [6, 28]. Хайдеггер называет

время богов сущностным, поскольку такое долгое время позволяет «однажды сбыться истинному – открытости бытия» [7, 54]. Вечность Бога, понятая как Его временность, указывает, что судьба бытия открывается в мгновении, во вспышке бытия, которая предстает всеобъемлющей сущности человека как призыв, которому он может соответствовать. Хайдеггер обнаруживает в вечности Бога просветляющее мгновение, проясняющее присутствие, в котором Бог выводится из человеческого вопроса о Нем. В отличие от временности бытия как судьбы, вечность Бога оказывается событием полноты мгновения, онтическим ответом на поставленный в ситуации исторического человека вопрос о смысле и основании самого себя и мира, актуализацией истории и историчности в кайросе. При этом формальная структура истины бытия как истории определяет возможность опыта свободного Бога. Бог может отсутствовать; сущностным определением временности Бога оказывается, по Хайдеггеру, Его свобода от человеческой истории и опыта. Сам метафизический опыт смерти и отсутствия Бога обнаруживает конститутивный аспект «теологической» дифференции – временность Бога. На основании этой свободы Бога и посылающего характера Его Откровения в истории ситуацию современного человека можно обозначить как чаяние нового опыта Бога. Хайдеггер отмечает, что в этом ожидании важно помнить об отдельных попытках выразить сущность этого нового опыта, например о ницшевском чаянии «последнего Бога», которого он именуется Дионисом. Христианские представления о Боге также могут быть включены в обновленную речь о божественном, как это осуществилось в поэзии Гельдерлина. Опыт такого «последнего Бога» в конечном итоге оказывается надеждой на Его историческое явление, и чтобы этот опыт стал возможным, необходимо поставить вопрос о той сущности Бога, которая определяется как временность. «Материалы по философии» завершаются размышлением о шествии последнего Бога, об отношении к человеку, обнаруживающемуся в приходе и уходе. Вопрос о бытии после поворота показывает опыт Бога в Его временности (в смысле Его онтологической свободы от истории) как одну из возможностей опыта

истины, и в то же время сохраняет элементы феноменологически ориентированной аналитики опыта Бога как способа исторического опыта человека.

Под влиянием Хайдеггера в богословской мысли возникают попытки освободить теологическое понятие вечности из темницы абстрактной противоположности времени. Применение категории историчности к внутрибожественной жизни приводит к проблематизации различения между внутренней имманентностью Бога и Его присутствием внутри истории. Возникают вопросы, может ли реальность присутствия Бога во времени, в человеческой истории, быть тождественной пребыванию Бога в себе, в своей вечности, если столь радикально различие, существующее между событийным содержанием истории и «вечным динамизмом» неизменного бытия Бога. Если без человека Иисуса Христа из Назарета и его истории не может быть вообще никакой христианской веры, как возможно помыслить вместе божественную сущность, не затронутую каким бы то ни было страданием, и событие смерти и богооставленности Христа? Эти вопросы вновь пробудили в современной богословии интерес к философии Гегеля, и прежде всего к его попыткам продумать отношение конечного и вечного, бытия и ничто. Известные размышления Гегеля о конечном, которое «есть существенный момент бесконечного в природе Бога» [1, 361], его определение сущности Бога с помощью отрицания, побудили ряд теологов подвергнуть сомнению те аспекты традиции, которые они рассматривают как метафизическое искажение библейского Бога: противоположность между бытием и становлением, между конечным и бесконечным, между божественной сущностью и историчностью божественных деяний. Возникают попытки продумать отрицание существования как момент в самой божественной сущности, тот момент, который позволяет мыслить божественную сущность как бытие истории. Поскольку без отрицания истории не существует, для того, чтобы стремиться к историчности Бога, мыслить Его сущность не просто как тавтологичный субъект, но бытие историчное в себе самом, необходимо продумать божественную сущность как определяемое через отрицание бытие, которое божественно толь-

ко в бытии из смерти. Размышления о божественном бытии в становлении, подверженности бытия Бога ничто, связаны с темой страдающего Бога. Многие современные богословы (Р. Дженсон, Э. Юнгель, Д.М. Маккиннон, Н. Лэш) выстраивают образ Бога, не просто страдающего с нами, но и «впускающего» страдание в свою собственную природу, что ставит под вопрос такие приписываемые Богу традиционной метафизикой свойства, как неизменяемость, бесстрастность, вневременность, которые рассматриваются теперь как фундаментально несовместимые с идеей Бога избрания и любви, являющего себя Богом через исполнение своих собственных обетований на горизонте истории, воплотившегося ради нас и претерпевшего мучения на кресте из сострадания к нам. Так, Эберхард Юнгель, следуя бартовскому пониманию Откровения как самоинтерпретации Бога, трактует систематическую попытку мыслить божественное бытие в нем самом как событие, по отношению к которому применимы исторические предикаты, хотя в принципе они непригодны для описания бытия Бога. Тем, что Бог интерпретирует сам себя в Откровении, Божественное бытие приходит к *повторению* с помощью исторических предикатов. Поскольку самоинтерпретация является повторением божественного бытия через само божественное бытие, бытие Бога как таковое есть «бытие способное к повторению» [9, 109]. Именно событийный характер божественного бытия делает Откровение не тавтологической идентичностью, а самоинтерпретацией Бога. К историчности Бога должна конститутивно принадлежать способность к определению. Подобная способность к предикации, предшествующая всем предикациям и делающая их возможными, означает событие слова. Бытие Бога, продуманное из события Откровения, предстает перед нами как словесное в себе самом. Бытие Бога словесно, поскольку Бог говорит изначальное «Да» самому себе. Это «Да» конституирует как тринитарное бытие Бога, так и изначальную историчность божественного бытия, в которой обретает свое основание вся история. Это «Да» Бога, сказанное самому себе, есть тайна божественного бытия, не поддающаяся раскрытию, но именно в нем Бог соответствует самому себе как

Отец, Сын и Св. Дух. В этом соответствии божественное бытие совершается как история божественной жизни Духа. И в конституированной этим соответствием истории Бог «впускает в себя время». Юнгель называет это божественное предоставление себя времени «длящимся событием» [9, 110]. Бог обладает временем именно потому, что Он обладает вечностью. Размышления об историчности Бога возвращают теологию к вопросу о новом понимании тринитарного учения. В простом выражении «Бог живет» обнаруживаются сложности, если мы верим в божественность Иисуса из Назарета. Уверенность высказывания «Бог живет» проверяется смертью этого всецело принадлежащего Богу человека. В смертном конце этой человеческой жизни полагается новое отношение Бога и человека. Бытие Бога в его божественной жизненности изначально раскрывается на основании смерти Иисуса. Божественность живого Бога – божественность Его жизни – «уживается» со смертью этой человеческой жизни. Благодаря тому, что живой Бог в своей божественности переносит смерть Иисуса, «обременяя» вечность своего бытия крестной смертью, его божественное бытие предстает как живое единство жизни и смерти. В вере, поверяющей свою уверенность смертью Иисуса, возмещается напряжение между вечной жизнью и временной смертью, определяющее бытие Бога. Это провозвестие истории Христа в понятиях троичного Бога. Поэтому тринитарное учение требует особой концентрации и предельной конкретности. В учении о Троице продумывается как истина историчность Бога. В традиционном тринитарном учении присутствует различие между *deus absconditus* и *deus revelatus*. Новый путь развития тринитарного учения, предполагающий рассмотрение троичности через историю Христа делает подобное различие иррелевантным. Если мы сосредоточим внимание на божественном приходе в мир, раскрывающемся в истории жизни, смерти и воскресения Иисуса, мы можем различать в этом «приходе» движение между «откуда» и «куда», но должны при этом помнить, что «откуда и куда» божественного бытия есть само это бытие. Бог – источник и цель себя самого. Если учение о мироустроительной Троице свидетельствует об истории

отношений Бога с человеком, то имманентная Троица являет божественную историчность. Тем самым, история Бога, как показывает Юнгель в работе «Бог как тайна мира» [8], может мыслиться как его приход к человеку, а историчность Бога – как божественное бытие в полноте Его пришествия в мир. Христианская вера настаивает на том, что Бог приходит к миру в жизни и смерти Иисуса. Пониманию этой аксиомы предпослано пасхальное провозвестие о том, что конец жизни этого человека есть новый способ его присутствия. Прежде, чем помыслить конец непосредственного присутствия Иисуса, Его смерть и богооставленность, необходимо понять его бытие как приход Бога. Тогда теологическое мышление определено именно познанием божественного прихода в мир. В нем продумывается движение Бога, приходящего к миру. Теология так строго, как это только возможно, продумывает различие между Богом и миром, в котором Бог вступает с миром в отношения настолько тесные, насколько это вообще возможно. Бог отличает себя от мира, будучи в этом различии сопричастен миру. Речь идет не о метафизической дифференции между миром и бесконечно превышающим его Богом, но о различии мира и приходящего в ближайшую близость, но не переступающего границы Бога.

Дискуссии о божественном бытии приводят к переосмыслению еще одного существенного момента классической метафизики определение Бога как последнего основания, при котором основание интерпретируется как чистая актуальность (*actus purus, non habens aliquid de potentialitate* у Фомы Аквинского). На проблематичность приоритета действительности перед возможностью в ряде работ указывал Мартин Хайдеггер. Он обращал внимание на ошибочность традиционного перевода на латинский язык греческого термина ἐνέργεια как *actus*, и на крайне отрицательные последствия этого перевода для западной философии и теологии:

Римляне переводят, т.е. понимают “эргон” исходя из *operatio* в смысле *actio* и говорят вместо “энергии” – *actus*, совершенно другое слово с совсем другой областью значения. Про-изведенное оказывается теперь результатом

той или иной operatio <...> Действительное выступает отныне в свете каузальности, во главе которой стоит *causa efficiens*.

[3, 241–242]

В теологии такой способ понимания приводит к тому, что Бога начинают представлять в виде *causa prima*, первопричины. В результате метафизика мыслит Бога как сущее по преимуществу, проявляющееся как эффективность и через эффективность. Исконно греческое понимание действительности, напротив, с точки зрения Хайдеггера, не связано с результативностью акта, ее смысл заключается в выхождении вещи к непотаенному предстоянию. Поэтому и возможность понимается не как нечто онтологически уступающее действительности, но как изначальная положительная определенность вот-бытия. Возможность раскрывается не как абстрактная, а как темпорально и топологически определенная. Когда Хайдеггер говорит о «тихой силе возможного», он пытается преодолеть метафизическую схему различения *actus* и *potentia*, отождествленное с различием *existentia* и *essentia*, и показать, что возможность – это «само Бытие, которое своим расположением делает возможным мысль и тем самым осуществление человека, и значит, его отношение к бытию» [4, 194]. Теология не стремится заменить действительность возможностью, но пытается показать, что в отношении божественного бытия возможность изначально включена в сферу *to on*, «бытие» не является инклюзивным термином, не исчерпывает себя в действительности, но включает в себя и возможность и действительность. П. Тиллих в «Систематической теологии» писал:

Жизнь это актуальность бытия или, точнее, это процесс, в котором потенциальное становится бытием актуальным. Но в Боге как Боге нет никакого различия между потенциальностью и актуальностью.

[2, 258]

Для того, чтобы преодолеть онтологическое превалирование действительности, необходимо поставить под вопрос определенные способы истолкования божественного действия. Бог как деятель не просто иллюстрирует или воплощает те

отношения между действием и действительностью, в котором бытие характеризуется как самоосуществление через самоутверждение. Теолог не может оставить без внимания парадокс, показывающий, что деяние Бога, осуществляемое в самоидентификации с Распятым, это предание себя смерти. Если бытие Бога понято таким образом, понятие бытия требует иного толкования, чем понятие действительности, осуществленной посредством действия (с которым бытие часто идентифицируется). Развитие такого понятия позволяет теологу онтологическим образом определить Бога в отрицании действительности и в отсутствии действий в кресте. Если же действительность онтологически превалирует, то бытие Бога не может быть соотнесено с крестом, поскольку полнота Его бытия должна поместить Его исключительно в сферу действительности, с которой бытие обычно терминологически соотносится. При включении *возможного* в понятие *бытия* совершенно иной смысл приобретает и преходящее. Преходящее, как правило, характеризуется как отсутствие действительности, так что отношение Бога к нему рассматривается как противопоставление чистой действительности, чистейшего акта самоосуществления быстротечной смеси бытия с небытием. Внимание к возможному позволяет увидеть преходящее в бытии, увидеть, что смертное и преходящее не сводится к чистому ничто, а скорее демонстрирует тенденцию к небытию. Как отмечает Юнгель, преходящее колеблется между бытием и небытием:

Преходящее – борьба между возможностью и ничто, борьба между силой возможного и водоворотом ничто <...> И поскольку мы поняли возможность как онтологически более первичную, чем действительность, мы можем также сказать: преходящее – это сфера борьбы между бытием и небытием.

[8, 294]

Если негативность преходящего – это его стремление к ничто, его позитивность состоит в возможностях, которые оно в себе содержит; поскольку возможность не сводится к тому, что не осуществлено (и тем самым лишено бытия), она может рассматриваться как способность становления. В эту борьбу между по-

зитивностью и негативностью преходящего, между бытием и небытием, Бог входит через отождествление с крестом Христа. Следовательно, понимание божественного бытия не может исчерпываться определением Бога как вечности в смысле вневременного бессмертия, как действительного и только действительного. Подобные попытки сохранить смысл божественного бытия в себе имеют тенденцию приуменьшать тот факт, что божественное самобытие сохраняется в его вступлении в преходящее, а не в абстрагировании от него. Божественное исключение ничто достигнуто в отождествлении с радикальной смертностью в кресте, поглощением его хаоса, а не отчужденностью от него. Именно потому, что божественное бытие имеет свое онтологическое место в возможности и становлении, оно *может* встретиться с небытием, подвергнуть себя ему и как страдающее бытие преодолеть ничто в самой этой подверженности. Негативность ничто становится внутренним моментом бытия Бога как такового. Бог несет в себе ничто креста и смерти, чтобы преодолеть его в самом себе. Может показаться, что теология такого типа слишком тяготеет к гегельянству, но основанием этих онтологических положений, акцентирующих возможность и становление, оказывается стремление избежать разрыва между понятием божественного бытия и событием божественного самоопределения в кресте, стремление развернуть онтологические категории, которые позволяют понять, как жизнь Бога сохраняет свою силу в смерти. Отказ от интерпретации смертности креста просто как отсутствия бытия дает возможность продумать, как жизнь Бога в полноте присутствует в самом центре борьбы между бытием и небытием, показать, что Бог *есть* в центре борьбы между небытием и возможностью. Тем самым, мы можем говорить о Боге – «бытие», но только если это бытие понимается как «самоутрачивающее самовхождение в себя самого», как отождествление со смертным Иисусом из Назарета, в контексте понятий спасения и искупления.

Подобные ходы мысли, замыкающие круг между нами как сущими и таинственным бытием, которое стало доступным через наше сознание и разверну-

тый опыт, могут вызвать серьезные возражения, обусловленные пантеистическим характером подобной модели. Традиционная иудео-христианская модель отношений Бога и мира, рассматривающая эти отношения как завет, предполагающий два фундаментально отличных друг от друга уровня реальности, связанных милостью, благой волей и творческой активностью Бога, а не общностью эмманлирующего и возвращающегося к себе бытия, кажется более строгой, и не допускающей интервенции онтологических предпосылок в теологию. Возникает вопрос, сохраняет ли новая «органическая» модель тождественность и свободу мира и человека, или, подобно величественной гегелевской системе, поглощает их в диалектическом совпадении трансцендентности и имманентности Бога? Однако, необходимо отметить, что основанием подобной теологической онтологии становится христология, в которой в качестве события рассматривается полнота отождествления Бога с Иисусом. Язык бытия используется для того, чтобы обозначить нечто большее, чем суждение относительно существования: онтологические положения здесь скорее могут быть истолкованы как дескрипция природы или характера положения дел, не просто как утверждения об их существовании или несуществовании. Когда теология пытается таким образом говорить о бытии Бога, она отказывается характеризовать это бытие как полноту действительности, поскольку Бог отождествляет себя с Распятым в отрицании действительности. Здесь происходит своего рода онтологическое переописание события креста, своего рода перевод христологии на язык онтологии. И здесь неизбежно встает вопрос о переводимости этих языков. Можно возразить, что использование онтологических категорий неизбежно ведет к абстрагированию от конкретности человеческой истории Иисуса. Представляется, что в онтологической христологии, построенной на отождествлении Бога с Иисусом, онтологические категории используются с прямо противоположным намерением: это стремление воспринять историю Иисуса с полной серьезностью, использование языка бытия для того, чтобы показать тождество между этой историей и жизнью Бога.

Литература

1. Гегель Г. Лекции по философии религии // Г. Гегель. Философия религии. В 2-х тт. Т.1. М., 1976.
2. Тиллих П. Систематическое богословие. Т.1. СПб., 1998.
3. Хайдеггер М. Наука и осмысление // М. Хайдеггер. Время и бытие. М., 1993.
4. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // М. Хайдеггер. Время и бытие. М., 1993.
5. Heidegger M. Der Europäische Nihilismus // M. Heidegger. Nietzsche. Erster Band. Pfullingen, 1961.
6. Heidegger M. Der Wille zur Macht als Kunst // M. Heidegger. Nietzsche. Erster Band. Pfullingen, 1961.
7. Heidegger M. Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein». Bd. 39. Frankfurt a. M., 1980.
8. Jüngel E. Gott als Geheimnis der Welt. 4. Auflage. Tübingen: Mohr, 1982.
9. Jüngel E. Gottes Sein ist im Werden. 4. Aufl. Tübingen: Mohr, 1986.

Аллегория и система у С.Н. Трубецкого. К вопросу о непереводе-мости герменевтического опыта¹

Т.В. Литвин (Санкт-Петербург)

Аннотация. Задачей статьи является анализ, с опорой на комментарии С.Н. Трубецкого, потенциала аллегорезы для современной науки об истолковании. Для осуществления этой задачи воспроизводится материал, на который ссылался Трубецкой, а именно: трактат Филона Александрийского «О сотворении мира». Во второй части предпринят разбор мнения Трубецкого по поводу значений «логоса», и в заключение сделан вывод о возможной систематичности аллегорического метода, его специфике для современного герменевтического анализа. Гипотеза состоит в предположении, что иносказательность как особого рода «непереводимость» исходит не от синкретизма, а именно от методологической рационализации.

¹ Статья написана в рамках работы по проекту РГНФ, № 12-03-00494. Электронная версия статьи представлена на Gefter.ru (<http://gefter.ru/archive/10496>).

Герменевтика раннехристианской истории представляет собой одну из наиболее сложных задач историко-философского анализа, поскольку тот период остается наиболее интенсивным периодом для европейской культуры. И когда в двадцатом веке Гадамер выдвигает требование на универсальность и герменевтика становится попыткой объять все возможные способы истолкования, раннее христианство по-прежнему остается областью приложения философии, не достигаемой для методологической унификации. Претензия на универсальность, выдвинутая философской герменевтикой, восходит к Августину [13, с. 24–39], но вопрос о теоретическом статусе герменевтического опыта этим не решается, а все более дифференцируется. В этой связи представляется актуальным обращение к тем ранним формам герменевтических практик, в том числе к аллегорезе, которые затем будут затушеваны рационализмом, однако надолго встроены в само понятие опыта.

Какой из подходов к анализу герменевтического опыта может быть оптимальным в наши дни? Если верить Гадамеру, то универсализация герменевтики и ее первенство среди философских наук достижимы средствами экзистенциальной аналитики Хайдеггера. Однако к началу двадцать первого века мы видим, что эти надежды не сбылись, феноменологическая герменевтика не стала вершиной философского знания. Гадамер считал библейскую герменевтику одной из исторических форм науки об истолковании, а религиозный опыт – одной из областей применения, в наши же дни мы наблюдаем, что философская герменевтика входит в арсенал средств научной экзегезы наряду с другими подходами текстологического анализа. Для современной карты философских наук гадамеровская герменевтика будет скорее частью континентальной истории философии.

Современная же значимость русской религиозной философии обусловлена не только ее ролью для истории и философской современности, но и актуальна в силу новейшего пересмотра научного статуса теологии. Идеи С.Н. Трубецкого в этом контексте представляются более чем актуальными, поскольку его вы-

воды строились как на достижениях тогдашней протестантской экзегезы, ее переосмыслении, так и на систематике неокантианства и традиционной метафизики, объединенных проблемами святоотеческого наследия. То, что такой синтез может быть основанием богословской науки лишь через привлечение ключевых форм философского мышления, делает творчество Трубецкого еще более современным, поскольку способствует реабилитации умозрения, не лишая философию историчности.

В данной статье мы остановимся на одном из размышлений Трубецкого, посвященном анализу понятия логоса, а именно на его комментариях к Филону Александрийскому и трактату «О сотворении мира согласно Моисею». Этот, казалось бы, узкий отрезок на пути исследования Сергея Николаевича, представляется оптимальным как минимум по двум причинам. Во-первых, трудно найти менее переводимое в философском лексиконе понятие, чем логос, и, во-вторых, александрийская аллегореза, в качестве синтеза эллинизма с ветхозаветным историзмом, фундирует большинство герменевтических подходов раннего христианства. Тем самым, аллегорический метод становится особой формой герменевтического опыта и на его примере сквозное для философии понятие логоса приобретает актуальность для сегодняшней герменевтики. Соответственно, задачей статьи является выявление потенциала аллегорезы для современной науки об истолковании, с опорой на комментарии Трубецкого и на самого Филона. Для осуществления этой задачи в первой части статьи вкратце воспроизводится трактат, во второй части будут предприняты разбор мнения Трубецкого по поводу значений логоса и сделан вывод по поводу специфики аллегорезы для современной герменевтики.

«О сотворении мира согласно Моисею»

С самых первых строк трактата мы видим, что понимание мира зависит от отношений человека с Богом, а не от взгляда на мир, «ибо некоторые, изумляясь более миру, чем его Создателю, мир сочли нерожденным и вечным, а Богу

нечестиво приписали совершенную бездеятельность» (De opif. 7)¹. Моисей был именно тем, кто «достигнув самих вершин философии», смог различить действующую причину (Создателя, Мировой Ум) и «страдательное», его произведение, мир (De opif. 8–9). Если же приписывать сотворенному миру вечность и «нерожденность», то есть непричастность Создателя к его возникновению, то это равносильно отрицанию жизни, поскольку исключает очень важное явление – промысел². Филон сравнивает промысел с заботой отца о своих детях и ремесленника о своем произведении³, мысль о непричастности Творца миру является пагубной, «это – бессмысленное и бесполезное учение» (De opif. 11). Мир поддерживается Богом благодаря промыслу, в естественной заботе о нем. Чувственный, видимый мир обладает свойством изменчивости, «пребывая в становлении и превращении», но поскольку он видим, он также и «ставший», его сотворенность и становление неразрывно связаны с промыслом Бога (De opif. 12).

Рассказу Моисея о шести днях творения Филон отводит большую часть первой половины трактата.

За шесть дней был сотворен мир – не потому, что Творящий нуждался в некой временной протяженности, ибо Богу, не только когда Он повелевает, но и когда замышляет, свойственно все делать сразу, – но потому, что возникающим [вещам] был необходим порядок.

(De opif. 13)

¹ Здесь и далее трактат «О сотворении мира согласно Моисею» цитируется в переводе А.В. Вдовиченко [10, с. 51–113].

² Г.И. Беневич указывает, что это представление о промысле отличается от учения других средних платоников: если последние делили промысел на три типа, то у Филона промысел один, промысел Бога [1, 40–42].

³ Ср. с подобной идеей в диалоге Платона «Тимей» (28с, 29d–e). Подробный анализ влияния положений «Тимея» на учение Филона приведен у Дэвида Руния [14]. Также на параллели между «Тимеем» и космогонией Филона указывает Петер Борген [12, с. 68].

Число шесть – самое совершенное после единицы. И шесть дней в Книге Бытия названы не потому, что акт творения длился, а потому, что именно в шестерице заключены все необходимые для сотворенного мира свойства.

Каждому из дней он отвел определенную часть бытия, особо выделив первый день, который сам он не называет первым, чтобы не сопричислить его остальным, но, назвав его «единым» (Быт. 1:5), дает ему, таким образом, самое точное имя, поскольку в нем он увидел и выразил природу и смысл единицы.

(De opif.)

Иными словами, все шесть «дней» – это «части» единицы, ее свойства, свойства неделимого, единого акта творения¹, именно эта идея раскрывается Филоном на протяжении всего трактата.

Филон раскрывает природу акта творения, разъясняя один из ключевых для дальнейшего христианского богословия аспектов креационизма. «Пожелав сотворить сей видимый мир, прежде Он стал создавать умопостигаемый», сотворенный мир и все, что в нем есть, было создано согласно «первообразной и умопостигаемой идее» (De opif. 16).

К. Шенк справедливо подчеркивает, что среди исследователей продолжается спор о том, верил ли Филон в творение *ex nihilo* [11, с. 110–111]. Одни, в частности Г. Вольфсон, считают, что да, если под «ничто» подразумевать хаотическую материю, которая была создана на первом этапе, а затем упорядочена. Другие ученые, например, Д. Уинстон и Г. Стерлинг, напротив, полагали, что Филон верил в *creatio aeterna*, что мир сотворен от вечности [11, с. 110–111]. Поскольку Филон не был христианином, то данный вопрос относится скорее к разряду историко-философских, чем теологических. Однако Филон не пишет напрямую о сотворении «из ничего», лишь указывает на соответствие тварного

¹ Руния отмечает внутреннюю противоречивость идеи единого акта творения, разделенного на шесть дней. Он указывает и на стилистические особенности: например, называет день «первый» у Филона эквивалентом прелюдии в «Тимее» (29d): (προομιον, в пер. С.С.Аверинцева – запев), [14, с. 418].

мира его вечному прообразу, то есть, возможно, вторая интерпретация ближе к его представлению. Кроме того, сравнивая сотворение мира с градостроением, он пишет о ситуации, «когда строится город по великой любви» (De opif. 17). Тем самым, если и есть то, «из чего» было все в мире сотворено, некая материальная причина творения, то в данном трактате Филона она скорее относится к милосердию Бога, его любви, но никак не к «ничто» бесформенной материи. Однако, более подробно о самом акте становления, так сказать, о проектировании мира, Филон пишет в связи с понятием Логоса.

Мир, созданный единым актом творения, вмещает в себя все возможные отображения божественного замысла, и все их количество, разумеется, не может находиться в каком-либо физическом месте, быть частью мира.

Поэтому, подобно тому, как образ града, созданный в уме зодчего, не имеет какого-либо места вовне, но запечатлен в душе его создателя, точно так же и мир, составленный из идей, не может иметь никакого другого места, кроме божественного Логоса, упорядочившего [все] это.

(De opif. 20)

В данном контексте креационизма Логос придает миру упорядоченность также в силу того, что Бог понимается Филоном как высшее благо, «в силу своей благодати Он не отказал в совершенстве собственной природы материи» (De opif. 21). Благо, таким образом, становится причиной порядка, гармонии, оформленности материи. Однако Филон в своих размышлениях ни на минуту не забывает, что речь идет о том состоянии мира, «когда» он лишь создавался, пребывал в становлении. В двадцать третьем стихе трактата он формулирует положение, одинаково важное и в гносеологическом, и в этическом смысле: «наделяя дарами, Бог отмеряет их не в соответствии с величию своей благодати, ибо она безгранична и бесконечна, но, сообразуясь с возможностями тех, кто принимает благодеяния. Ведь то, что находится в становлении, не может по природе вместить столько блага, сколько Бог по природе может даровать, ибо Его силы превосходят все; несоизмеримо малое не могло бы воспринимать их величия,

если бы Бог не соизмерял подобающую каждому часть с его способностью». Находящийся в процессе становления мир принимает дар гармонии и порядка «неравномерно», в соответствии со своей пока еще несовершенной природой.

Филон продолжает размышление о словах Моисея вопросом о времени:

Когда он говорит: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1), то мыслит «начало» не так, как полагают некоторые – не в смысле времени, ибо время не существовало до мира, но появилось либо вместе с ним, либо после, ведь, поскольку время есть отрезок движения мира, движение не могло бы возникнуть прежде того, что подлежит движению, но необходимо [признать], что оно появилось или после, или одновременно с ним.

(De opif. 26)

Тем самым, время появляется либо в «момент» акта творения, либо после него, при этом под временем подразумевается то значение, которое ему отводили Платон и Аристотель – время как отрезок движения.

«Если же “начало” понимается не во временном отношении, то весьма вероятно, что его следует понимать в смысле числа» (De opif. 26), продолжает автор, вводя этим предположением понятие числа для объяснения всей последовательности сотворенных стихий и сил природы. По Филону, Книга Бытия написана Моисеем вполне в соответствии с пифагорейским мистическим смыслом числовых закономерностей. “Пространство” же было создано, когда «Создатель сотворил небо, которое [Моисей] в истинном значении слова назвал “пространством”, поскольку оно телесно» (De opif. 36). И именно с создания пространства «начинается» создания мира чувственного, начинается в буквальном смысле воплощение Логоса в физический мир. Будучи протяженным во всех трех измерениях, пространство является при этом границей, завершающей умозрительную закономерность.

Он именует его небом – очень точно и в самом прямом смысле, либо потому

что оно стало «пределом» для всего¹, либо потому что возникло первым из «видимых» [сущностей].

(De opif. 37)

Прежде чем перейти к комментариям Трубецкого, целесообразно указать на те основные представления о логосе, которые мы находим у Филона. Невозможность привести все трактовки логоса к одному знаменателю, по-видимому, унаследована из платонизма. Казалось бы, внести некоторый порядок можно, разделив богословские и философские значения, но на деле это не вносит желаемой ясности – в креационизме ветхозаветный монотеизм не противоречит тимеевской космогонии. Филон делает из логоса универсальное учение, позволяющее говорить о Логосе и логоцентризме всего его наследия. Суммируя взгляды разных ученых², можно выделить несколько смыслов учения о Логосе. Во-первых, Логос – это двойственная сила, которая выражается в посредничестве между Богом и человеком: и внутренний мир идей, и внешнее слово о нем. Логос – это проводник души к Богу, его функцию можно назвать анагогической [11, с. 106–107] – возвышающий человеческие помыслы, Логос приводит их к пониманию божественной мудрости. Второе значение: Логос как архетип человека, он есть в каждом человеке как способность богопознания и духовный эйдос личности. «Всякий человек по своему разуму сородственен божественному Логосу» (De opif. 146), эта знаменитая идея позволяет мыслить Логос антропологически. Как средоточие разумного начала, Логос конкретизируется Фило-

¹ Представление о небе иногда включало в себя понятие «видимого предела», подобного горизонту, на что, очевидно, и опирается Филон. Важно также отметить отсутствие понятия объективности пространства и времени, которые появились лишь в новоевропейском экспериментальном естествознании, на что указывает А.Ф. Лосев [3, с. 118–122]

² В цитируемой работе Саврея, мы найдем исчерпывающее сопоставление классических исследований в логологии Филона. К. Шенк приводит в пример полемики двадцатого века по отдельным вопросам, а Д. Руния предпринимает последовательный разбор космологических значений Логоса.

ном в качестве ипостаси, давая тем самым возможность в дальнейших христианских учениях интерпретировать через Логос личность Христа.

Третий смысл, который можно выделить, это Логос как инструмент творения, то, что является его опорой и первоначальным принципом. Это значение трактуется довольно широко, и как эстетика совершенства мира, и как воплощение божественного промысла. Именно на этот смысл нацелен комментарий Трубецкого.

Логос: аллегория или рациональная система?

Трубецкой выражает всеобъемлющую силу Логоса следующим образом:

1) Подобно силам, Логос есть энергия Божества или сумма Его энергий, не имеющая по отношению к своему первоисточнику никакой особенности или самобытности.

2) Он есть связь мира, его внутренний закон и вместе как бы его душа, которая пронизывает все вещи, различает и разделяет их (λ. τομεύς) и образует конкретные виды существ, взирая на их вечные, идеальные первообразы. Он наполняет мир, но не заключается в нем и скорее сам заключает его в себе.

3) Наконец, Логос есть тварно-личный посредник между Богом и миром, между нерожденным и сотворенным <...>; он есть «орган творения и откровения», «первородный Сын Божий», верховный архангел, великий Первосвященник Божий.

[9, с. 150–151]

Концентрируя в этом описании сущность взаимосвязи между многообразием и Единым, между прообразами во множественном числе и их первопринципом, автор подчеркивает природу этой взаимосвязи – и сотворенное, и «нерожденное» едины в мире согласно божественному замыслу. Трубецкой считает, что Логос Филона имеет вполне определенные отличия от эллинистической традиции. По его мнению, Филон не видит в своей «идее всех идей» «абсолютного и самобытного начала: Логос есть, прежде всего, способность Божества, Его энергия, сила или разум, между тем как оно само – превыше всякой энер-

гии, силы, разума или способности» [9, с. 153].

Как же можно оценить это учение с герменевтической точки зрения? Как одно из наиболее «непереводимых» понятий европейской философии, остается ли понятие Логоса центральным в опыте истолкования или имеет лишь археологическую ценность?

С опорой на классический труд Зигфрида, Трубецкой характеризовал специфику аллегорического канона Филона следующим образом:

Буквальный смысл прямо исключается везде, где он заключает в себе что-либо недостойное Божества, – там, например, где ему приписываются какие-либо ограничения, чувственные формы и свойства или страсти – антропоморфизмы и антропопатизмы.

[9, с. 129]

Многообразие ролей и сюжетов ветхозаветных историй приводит к еще большему многообразию возможных интерпретаций, выстроенных ассоциативно и, возможно, совершенно неожиданно для читателя. Аллегория необходима, разумеется, не в качестве стилистического приема, но как возможность выявления истинного смысла, скрытого при буквальном прочтении, иносказание может быть понято как форма передачи истины как таковой, и имеет, тем самым более широкий – религиозный и экзистенциальный – смысл. Согласно Трубецкому, раскрытие и истинное понимание смысла мироздания (который соотносится с представлением о Логосе) заключается, в том числе и в правильном духовном восприятии иносказательности мира:

Самый мир есть иносказание Божества, Его аллегорическое откровение. Но блажен тот, кто возвышается над аллегориями, иносказаниями и образами слова, непосредственно озаренный вечным светом Сущего!

[9, с. 136]

Иногда Трубецкой указывает и на минусы аллегорического истолкования на непоследовательность Филона и вытекающую из нее двусмысленность и «нелогичность», его выводы касаются психологизма аллегорезы:

Толкуемый текст связывает чисто внешним образом пестрые, разнообразные мысли, которые не вытекают логически друг из друга, а соединяются по случайным психологическим ассоциациям. Работа мысли заменяется капризной игрой, и положения обосновываются не логикой, а внешним авторитетом, который дает им печать непогрешимости.

[9, с. 135]

И хотя учение о Логосе наименее подвержено психологизму иносказательности, автор считает, что Филон впадает иногда в «крайний идеализм» [9, с. 157].

Как же оценить методологический потенциал аллегоризмы? Синтез античности и христианства сопровождает любой философский вопрос, претендующий на историческую определенность. Что же касается философской герменевтики и вопроса о непереводаемости герменевтического опыта, то аллегорический способ, лишенный догматизма системы и идеологии рационализации, представляется единственно возможным для таких истолкований, которые нацелены на наиболее фундаментальные вопросы бытия. В отличие от хайдеггеровско-гадамеровской аналитики, аллегореза не претендует на универсальность, а непереводаемость опыта становится вполне плодотворной в своей открытости для иных горизонтов интерпретации. Можно различным образом расценивать постгадамеровскую герменевтику, но остается несомненной актуальность создания новых интерпретативных практик, в том числе сочетающих в себе теологическую применимость и философский опыт смыслополагания.

Литература

1. *Беневиц Г.И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб, 2013.
2. Библия. М., 1998.
3. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
4. *Нестерук А.* Логос и космос. М., 2006.
5. *Платон.* Тимей. Т. 3. М., 1999.

6. *Платон*. Тэетет. Т. 2. М., 1993.
7. *Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006.
8. *Торранс Т. Ф.* Пространство, время и воплощение. М., 2010.
9. *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. М. – Харьков, 2000.
10. *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000.
11. *Шенк К.* Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. М., 2007.
12. *Borgen P.* Philo of Alexandria: An Exegete for His Time. Brill, 1997.
13. *Grondin J.* Der Sinn für Hermeneutik. Darmstadt, 1994.
14. *Runia D. T.* Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Brill, 1986.

Апокатастасис

в сирийской аскетической традиции VII–VIII вв.

А.А. Рыженко (Москва)

Аннотация. В докладе рассматривается учение об апокатастасисе в сирийской аскетической литературе VII–VIII веков на примере двух ключевых авторов этой эпохи: Исаака Ниневийского и Иоанна Дальятского. В первой части доклада рассматривается космология и эсхатология Евагрия Понтийского, чье творчество в значительной степени определило парадигму развития сирийского аскетизма. Автором предпринимается попытка выявить следы влияния Евагрия на формирования эсхатологических воззрений рассматриваемых авторов, и какие дополнительные коннотации приобрело учение об апокатастасисе в их богословии. Не смотря на то, что учение об апокатастасисе в сирийской традиции развивалось под сильным влиянием, его выражение носит не столь отчетливый и систематичный характер, как у Евагрия, и во многом определяется мистико-аскетическим опытом каждого автора.

Апокатастасис (греч. ἀποκατάστασις) в христианском богословии – эсхатологическая концепция, согласно которой все тварные существа, наделенные духовной природой, будут возвращены в то совершенное состояние, которым они

обладали в предсуществующем мире до своего падения. Систематическое развитие идея апокатастасиса впервые получила в богословии Оригена, которое в дальнейшем оказало значительное влияние на интеллектуальную жизнь церкви III–V вв. Среди последователей Оригена выделим Евагрия Понтийского (ок. 345 – ок. 399), занимавшего центральное положение в истории аскетизма на христианском Востоке.

Большую часть литературного наследия Евагрия составляют аскетические работы¹, во многом основанные на космологических и антропологических воззрениях Оригена. Евагрий был осужден за приверженность оригенизму на Латеранском соборе 649 г., а чуть позже, в 681 г., VI Вселенский собор подтвердил это осуждение. В результате значительная часть текстов, написанных Евагрием, оказалась утерянной в греческом оригинале и сохранилась только в переводах на языки восточных церквей, поскольку решения соборов Империи не имели там канонического статуса. В частности, корпус Евагрия полностью сохранился на сирийском языке и получил широкое распространение среди сирийского монашества². Как справедливо отмечает А. Гийомон, влияние Евагрия на сирийских писателей было более сильным, чем на византийских, и, начиная с V века нет ни одного сирийского аскетического или мистического сочинения, которое в том или ином виде не отражало бы идей Евагрия [7, 197–198]. «Величайший из гностиков», как отзывался о нем Исаак Ниневийский [13, 109], во многом определил сирийскую мистико-аскетическую традицию, сложившуюся в VII–VIII вв. Идеи Евагрия находят свое выражение у таких значимых сирийских писателей, как Стефан бар Судайли, Сахдона, Дадишо Катрая, Исаак Ниневийский, Иоанн Дальятский, Иосиф Хаззая. Последний, например, в подра-

¹ Наиболее важной является трилогия, состоящей из трактатов *Praktikos*, *Gnostikos* и *Kephalaia gnostika*. См.: [4; 5; 8].

² Полная версия *Kephalaia gnostika*, представляющие наибольшую ценность для изучения оригенистических воззрений Евагрия, сохранилась только в сирийском и армянском переводах.

жание «Умозрительным главам» Евагрия написал трактат «Главы о ведении» [14], многие из которых представляют собой парафраз или переделку соответствующих глав Евагрия.

В настоящем докладе мы постараемся обнаружить следы влияния эсхатологии Евагрия на формирование учения о всеобщем спасении в творчестве двух наиболее значимых представителей т.н. несторианского мистического возрождения: Исаака Ниневийского и Иоанна Дальятского; а также постараемся увидеть, насколько их представления соотносятся с традиционной новозаветной эсхатологией. Однако прежде необходимо подробнее остановиться на космологии и эсхатологии самого Евагрия.

Евагрий Понтийский

В основе космологической системы Евагрия лежит представление о т. н. двойном творении [6, 103-113]. «Первоначальные творения» (*τα πρότερα γεγονότα*), созданные вне времени, представляли единую «генаду» «разумных существ» (*τα λογικά, λογικά φύσεις*) или «чистых умов» (*νοές καθαροί*) [5, 1.65] и были предназначены для существования в единстве с Творцом. Основные природные атрибуты разумных существ (равенство, безгрешность, благость) определяли качество их бытия: все разумные существа пребывали в райском блаженстве, совершенном познании Бога, добре, единстве, согласии, мире и покое (*στάσις*) [5, 1.39–40]. Вследствие «нерадения» (*αμέλεια*) или «небрежения» (*αφυλαξία*), разумные существа ослабили стремление к Богу, что в терминологии Евагрия обозначается «первым движением» (*πρώτος κίνησις*). Оно, в свою очередь, привело к распадению единой генады, потери единства и, как следствие, возникновению различий между разумными существами [5, 1.41–59]. Таким образом, они образовали разнообразную иерархию сущих, состоящую из трех основных порядков: ангелов, людей и демонов [5, 1.68].

Далее последовало «второе творение» (*τα δεύτερα γεγονότα*), в результате которого отпавшие от Создателя умы были соединены с душами, облеченными в

тела, которые связали их с низшим (чувственным) уровнем творения [5, 1.50], и после чего они были помещены в соответствующую их порядку среду обитания. Это действие в понятийном аппарате Евагрия именуется «первым судом» (πρώτη κρίσις) [5, 4.4], цель которого не наказание отпавших от Бога существ, а скорее предоставление им некоего инструмента для возвращения в первоначальное состояние [5, 1.50]. Разумные существа, лишившись истинного или «существенного познания», получили, однако, способность к «чувственному познанию» и основанному на нем «естественному созерцанию», для которого, в свою очередь, и необходимо наличие тела. Евагрий выделяет несколько ступеней естественного созерцания, которые соотносятся с различными порядками разумных существ и качествам их тел. Например, люди, очищенные от страстей, способны созерцать логосы чувственных предметов; следующий порядок – ангелы, а также люди, достигшие совершенного бесстрастия, способны созерцать бестелесные сущности. Таким образом, переход от одного вида созерцания к другому, является этапом на пути существенного познания, свойственному умам, достигшим абсолютного очищения [5, 1.27].

Следуя за Оригеном, Евагрий полагал, что утраченное единство с Богом должно быть восстановлено так, чтобы умная природа снова собрала в себе все остальные уровни раздробленного творения. Поскольку по природе разумные существа продолжают оставаться умами, а возникшее между ними различие зависит от степени духовного совершенства, то они могут переходить из одного порядка в другой [5, 1.65]. Поэтому эсхатологическая завершенность творения наступит после многократных преобразований и перевоплощений, т.е. умы будут переходить из одного тела в другое, из одного мира и порядка в другой, до тех пор, пока они постепенно не освободятся от материи, пространства и времени. Таким образом, апокатастасис Евагрия – результат постепенного перехода всех разумных существ от естественного созерцания к существенному познанию Бога.

Технически, концепция, описанная Евагрием, реализуется в два эсхатоло-

гических этапа:

1) на первом этапе падшие умы очистятся от страстей, обретут *духовные тела* и войдут в Царство Отца в первоначальном состоянии [5, 5.19]. Условно первый этап можно считать освобождением от деструктивных последствий первого движения.

2) второй этап подразумевает присвоение тварной природе божественного, или, как сказано у Евагрия – царского достоинства. Таким образом, все разумные существа, бывшие «наследниками» Христа по «естественному созерцанию», станут Его «сонаследниками», т. е. равными в существенном познании Бога [5, 3.72].

Исаак Ниневийский

Как уже упоминалось, Исаак Ниневийский был хорошо знаком с сирийскими переводами Евагрия, что отражено в его космологических и эсхатологических воззрениях. В частности, Исаак использует схожий терминологический аппарат: в т. н. «Втором томе» часто встречается понятие «разумные существа» или «разумные природы» (مخلقة حكمة, مخلقة) [9, 38.6]. Согласно Исааку, первоначально они образовывали некое «сообщество» (كلمة), «полноту» (كلمة) или «единство» (كلمة), которое является аналогом генады у Евагрия [9, 38.2]. В результате свободного волеизъявления разумные существа отклонились от Бога, что привело к распадению единого сообщества на три разряда: ангелов, людей и демонов; а тварный мир приобрел материальный, изменчивый и временный облик [9, 39.6]. У Евагрия за этим событием следует второе творение. Что же касается Исаака, то нижеприведенный пассаж «Первого слова о знании» свидетельствует от том, что Исаак также мог понимать творение материального мира как второе творение:

От начала этого мира Он [Бог] наказал нас <...> чтобы совершить творение, показать совершенство второго бытия, которое получит второе [творение], и как будет осуществляться вхождение и деятельность в том состоянии.

[10, 68]

В результате падения разумных существ, возникает необходимость в иных условиях существования. Отсюда космология Исаака не лишена представления о множественности миров (عالمات) или сфер обитания:

Высшее Царство <...> уготовано для всех миров. По причине той благодати Его естества, благодаря которой Он привел в бытие всю [вселенную] <...> и заботится обо всех мирах и тварях в Своем безмерном сострадании.

[9, 40.7]

У Исаака, также как и Евагрия, встречается указание на различие между первым и вторым естественным созерцанием, а также на понятие о существенном познании Троицы:

В мысли о духовных природах нам представляется двойное созерцание. Одно созерцание, которое сокрыто в тайне часа их происхождения. Другое созерцание, которое указывает на их деятельность и природные дары, полученные ими от Творца. И одно сообщает о тайне сотворения общего воскресения: в каком порядке и в какой момент произойдет то тайное действие воскресения. Другое символически [указывает] на новый образ жизни, который будет у разумных [существ] в той жизни <...>. Из каждого из этих созерцаний смутно нам будут известны тайны нового мира, которые несут блаженные сущности, посредством которых Творец пожелал, чтобы мы [это] узнали.

[10, 68]

Сущностное видение тех, кто прежде были обучены знанию о шести днях [творения], [заключается] в [овладении] точными мыслями о них, которые в естественном благоусмотрении ума называются [разумными] движениями.

[10, 4]

Как видно, Исаак во многих аспектах опирается на эсхатологию Евагрия, в свою очередь, являющейся творческим развитием эсхатологической системы Оригена, где апокатастасис представлен не как абсолютный финал мирового развития, а как фаза циклического процесса, повторяющаяся в конце каждого

эона [1, 184; 2, 154; 11, 101]. В богословии Исаака апокатастасис – конечная цель истории, которая заключается в восстановлении всех разумных существ в прежнее состояние блаженства, и, которая является неизбежным следствием любви Бога по отношению к Своему творению. Главная идея эсхатологии Исаака – это то, что конечная участь человека должна быть достойной божественного милосердия:

Он [Бог] намеревается показать чудный исход и действие неизъяснимого милосердия со стороны <...> Создателя в отношении этого установленного Им же тяжелого мучения, чтобы благодаря этому еще более было явлено богатство Его любви, Его сила и Его мудрость, а также сокрушительная сила волн Его благодати. Не для того Владыка сотворил разумные [существа], чтобы безжалостно подвергнуть их нескончаемой скорби – тех, о ком знал прежде их создания <...>. Тем более, что замышлять зло и предпринимать месть свойственно страстям тварей, а не Создателю.

[9, 39.6]

Данный пассаж свидетельствует о том, что Исаак не отрицал характерную для традиционной новозаветной эсхатологии идею посмертных мучений, как и не отрицал существования ада, который в сирийской литературе чаще всего обозначается библейским термином «геенна». Однако чем же является рай и ад в эсхатологической системе Исаака? После физической смерти человека ожидает Судный день (ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐ), где приговор будет лишь констатацией того состояния, которого человек достиг в земной жизни [13, 7.36-37], т. е. посмертная участь зависит от того, насколько человек будет способен к сущностному познанию Бога. Таким образом, источником страдания является неспособность человека приобщиться к Божьей любви в эсхатологической реальности:

Говорю же, что мучимые в геенне поражаются бичом любви! И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, согрешили они против любви, терпят мучение большее приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместна никому такая мысль, будто грешники в геенне лишаются любви Божией.

Любовь <...> дается всем. Но любовь своей силой действует двойко: она мучает грешников <...> и веселит собою исполнивших долг свой.

[13, 18]

И. Рамелли называет такой характер страданий терапевтическим (therapeutic) [15, 759]. Несмотря на то, что Исаак противопоставляет райское блаженство гееннским мучениям, он все же выражает надежду на божественное милосердие, которое превосходит всякую идею справедливого воздаяния [9, 39.17]. Эта надежда наводит Исаака на мысль о том, что мучения в будущем веке не могут быть вечными. При этом зло, грех, смерть не являются природной составляющей творения, и если разумные существа, созданные безгрешными, навсегда останутся в падшем состоянии, то можно утверждать, что сотворение мира было действием несовершенным. Подобная эсхатологическая картина приводит к тому, что воплощение, смерть и воскресение Иисуса Христа не смогли повлиять на развитие и финал мировой истории [15, с. 761]. Бесконечное мучение грешников может быть следствием того, что Бог как бы дистанцируется от мира, что противоречит идеи абсолютной любви Бога к творению [9, 39.15–16]. Отсюда для Исаака вытекает необходимость всеобщего спасения, которое для одних наступит немедленно, для других же – после непродолжительных страданий, определенных для покаяния и очищения [9, 40.5]. Преодолев этот переходный этап, разумные существа вновь смогут приобщиться к божественной любви. Таким образом, Бог приведет к спасению всех разумных существ, которые будут восстановлены в прежнем состоянии, а грех, зло и смерть будут упразднены [13, 26.189].

Иоанн Дальятский

Эсхатология Иоанна Дальятского в плане терминологического и концептуального аппарата очень близка к изложенной выше эсхатологии Исаака, поэтому ограничимся рассмотрением нескольких особенностей, характерных для эсхатологии Иоанна.

Аскетическое учение Иоанна Дальятского основывается на рецепции нескольких традиций: ареопагитской, евагрианской, макариевской и раннесирийской (Ефрем Сирий, *Liber Graduum*). Иоанн формирует свои основные положения, опираясь на ареопагитскую схему «очищение–просвещение–единение», которая комбинируется с евагриевской идеей трех аскетических уровней: практического, естественного и гностического. Наиболее важным компонентом евагрианско-ареопагитской схемы было достижение бесстрастия. По мысли Иоанна, абсолютный контроль над страстями возможен только на этапе единения, которое субъективно выражается в состоянии «безобразного Света», а объективно – в прямом воздействии Святого Духа на индивидуума. В результате Дух, становится видим в самом существе души, вплоть до полного слияния с т. н. «божественным сумраком» [3, с. 392]. Так, согласно Иоанну, достигается конечная цель человеческого бытия – обожение, которое способствует восстановлению утраченной в следствии грехопадения связи между Творцом и творением. Важно, что бесстрастие является необходимым условием для существования в эсхатологической реальности, поскольку в новом мире Бог будет видим внутри индивидуума. Это позволяет рассматривать перспективу бесконечного восхождения и углубления созерцания Бога как главную эсхатологическую тему Иоанна.

Очевидно, что человек, не достигший бесстрастия в земной жизни, в эсхатологической перспективе не будет иметь возможности единения с Богом. Тем не менее, Иоанн, исходя из идеи абсолютной божественной любви, выражает ту же надежду на спасение всех людей, что и Исаак. Не признавая вечность страданий, Иоанн видит в них лишь средство очищения, в связи с чем, мучения грешников в геенне огненной следует понимать как промежуточный этап для достижения бесстрастия, позволяющий человеческой природе реализоваться в единении с Богом [12, 47.2]. Отметим, что в основу традиционной новозаветной эсхатологии легло несколько евангельских текстов (Мф 18:8; Мф 25:41), в которых для описания характера посмертных мучений употребляется выражение

«огонь вечный» (πῦρ αἰώνιος). Знание Иоанна об этом вынуждает его прибегнуть к некой аллегорической спекуляции: он полагает, что определение «вечный», на самом деле есть метафора в отношении понятия *קלמלך* (букв. – *небесный*), которое в данном контексте означает нечто, лежащее за пределами познания, нечто потустороннее или таинственное [12, 43.22]. Этот таинственный огонь является средством очищения от греховных склонностей, способствуя, тем самым, восстановлению всех разумных существ.

Апокатастасис и традиционная эсхатология

Представленная в таком виде эсхатологическая концепция, явно отклоняется от ортодоксальной христианской эсхатологии, предполагающей окончательное разделение праведников и грешников, а соответственно, вечное блаженство для одних и вечное наказание для других. Однако эсхатологическое видение, сложившееся у представителей восточно-сирийского монашества, проникнуто оптимизмом: всеобщее спасение в богословии Исаака и Иоанна – не более, чем надежда на позитивный финал мировой истории. Таким образом, оригенистическая идея апокатастасиса получает новое осмысление и развитие в рамках аскетической традиции сирийского христианства, которая предполагает, что создание и спасение мира относятся к реализации процесса, посредством которого Бог воплощает задуманное Им прежде всех веков совершенное творение.

В сирийской традиции творение двойственно: первое творение пребывает в Боге как та цель, к которой направлены все вещи и ради которой они созданы; последующее – временное проявление божественного проекта, его космическое и историческое развитие, – которое с тварной точки зрения имеет видимость предшествования вечному образу, тогда как в действительности оно направляется им. Однако сирийская традиция не утверждает, что первые разумные существа являются предшествующими или, напротив, завершающе трансцендентными по отношению к полноте личностей, возникающих в ходе истории; личности – это не отделенные друг от друга индивиды, а в действительности

сама реальность задуманного Богом творения. Бог, несмотря на грех, ведет угодное Ему благое творение к намеченной цели – как в человеческой истории, так и вопреки ей – никогда не прекращает нести тот нарратив, который Он предназначил творению, даже невзирая на отступничество от этого нарратива. Грехопадение поставило человечество в другие условия и отвлекло мировую историю от ее истинной цели. Если бы греха не случилось, Божий замысел продолжал бы разворачиваться, но – мирно, последовательно, с учетом возможностей, установленных для мира в самом начале, соответственно врожденному динамизму, и все беспрепятственно пришло бы к участию в божественной славе. Однако грех вводит собственную последовательность, вступившую в конфликт с Божьей любовью. Человечество как полнота Божьего избрания по-прежнему обладает той бессмертной красотой, которую она утратила в своем историческом бытии, поэтому Бог, видя эту красоту, ведет творение к конечному замыслу, однако в соответствии с тайной этого замысла.

Мы видим, что христианская эсхатология способна не только принимать язык той или иной метафизики, но и радикально менять эту систему изнутри. В апокатастасисе сирийская аскетическая традиция выразила надежду, которая лишает смерть присущей ей трагедии. Идея всеобщего спасения дает уверенность в том, что правосудие Бога не является трансцендентальным примирением между хаосом и порядком, насилием и покоем, а, напротив, – примирение бесконечно многих последовательностей различия.

Литература

1. *Altaner B.* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg, 1958.
2. *Bardenhewer O.* Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 2. Freiburg im Breisgau, 1903.
3. *Beulay R.* L'enseignement spirituel de Jean de Dalaytha: Mystique syro-orientale du VIII^e siècle. Paris, 1990.
4. *Évagre le Pontique.* Traité pratique ou Le Moine I–II / Éd. A. et C. Guillaumont // SC 170–171. Paris, 1971.

5. *Guillaumont A.* Les six Centuries des Kephalaia gnostika d'Évagre le Pontique. Éd. crit. de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française // PO 28. Paris, 1958.
6. *Guillaumont A.* Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Orignisme chez les Grecs et chez les Syriens. Patristica Sorbonensia 5. Paris, 1962.
7. *Guillaumont A.* De l'eschatologie à la mystique histoire d'une sentence d'Évagre // Mémoires du Cinquantenaire. P. 1964.
8. *Guillaumont A., Guillaumont C.* Le gnostique, ou a celui qui est devenu digne de la science. Éd. crit. Des fragments grecs. Trad. intégrale établie au moyen des versions syriaques et arménienne Évagre le Pontique. Commentaire et tables // SC 356. Paris, 1989.
9. *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian).* «The Second Part», Chapters IV–XLI / Ed. *S. Brock* // CSCO 554. Louvain, 1995.
10. *Isacco di Ninive.* Discorsi spirituali. Capitoli sulla conoscenza, Preghiere, Contemplazione sull'argomento della gehenna, altri opuscoli / Ed. *P. Bettiolo.* Magnano, 1990.
11. *Ivanka E. von Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter.* Johannes Verlag Einsiedeln, 1990.
12. La collection des lettres de Jean de Dalyatha / Edition critique du texte syriaque inédit, traduction française, introduction et notes par *R. Beulay* // PO 39, 3. Paris, 1978.
13. *Mar Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa / Ed. *P. Bedjan.* Leipzig, 1909.
14. *Rabban J.* Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften / Übers., erl. *Bunge G.* Trier, 1982.
15. *Ramelli I.* The Christian Doctrine of Apokatastasis. Leiden-Boston, 2013.

Католическое учение о четырёх составляющих таинства в полемическом трактате «Лифос»¹

Н.В. Пуминова (Москва)

Аннотация. В статье рассматривается рецепция католического богословия киевским православием в середине XVII века. Отсутствие учения о четырёх составляющих таинства являлось одним из обвинений, выдвинутых против православных католическими авторами. Указывая в «Лифосе» на необходимые составляющие, Петр Могила тем самым, вводит в православную традицию элементы схоластической теологии и терминологии.

В период деятельности киевского митрополита Петра Могилы в восточных землях Речи Посполитой складывается особая богословская школа, что было обусловлено привнесением в киевскую православную культуру элементов «латинской» теологии. Вступив на митрополичий престол, Петр Могила начинал активную комплексную реформу православной церкви, которая оказалась под заметным влиянием западной традиции. Католические богословские сочинения в большой степени определили и язык произведений Могилы. Могила упорядочивает, систематизирует и интерпретирует православное богословие с помощью понятий богословия католического, таких как «материя», «форма», «сущность», «интенция»² и т.д. Особо примечательно в этом отношении восприятие посттридентской терминологии и учения о четырех «вещах», необходимых для

¹ Написано при поддержке РГНФ, проект № 12-33-01439 а2.

² Стоит отметить, что данная терминология не сразу принимается московскими православными. Как отмечает М.А. Корзо [5, с. 96], Евфимий Чудовский в компилятивном сочинении «Книга о тайнах седми» отказывается от схоластических терминов «материя» и «форма» таинства, заменяя их, соответственно, на «вещь» и «вид». Что в очередной раз демонстрирует различия «киевского» и «московского» православия и настороженное отношение последнего к нововведениям первого.

свершения таинства – иерей, интенция к совершению таинства, материя и форма – изложенного в «Лифосе» и «Требнике» Петра Могилы.

Отсутствие учения о четырёх составляющих таинства являлось одним из обвинений, выдвинутых против православных авторов их католическими противниками. На это указывает и сам Петр Могила в предисловии к своему Требнику. Данный факт рассматривается митрополитом в качестве одной из побудительных причин к составлению и изданию Молитвослова:

иж противници наши и лжебратия Православия святаго суть барзо тяжкими и насилствующими Православным розными досадами и обидами, безвстыдне называючи духовных наших неуками, грубиянами в шафованю и одправованю Божественных Таин и иншого Набоженства, волаючи, иж Русь православная згеретичала, Личбы, Формы, Материи, Интенции и skutков Таин Божиих не знает, о оных справы дати не умееть, и розного способу в одправованю Божественных Таин заживает.

[3, л. 4]

Наиболее острая критика православной сакраментологии была выдвинута Кассианом Саковичем в написанном им в 1642 г. трактате «Перспектива, или Изображение заблуждений, ересей и суеверий Греко-Русской дезунитской Церкви». Замечания об искажении или даже отсутствии формы мы найдем в отношении практически всех таинств, за исключением лишь таинства рукоположения. Сакович не находит правильного представления у православных в отношении материи таинств миропомазания, причастия, рукоположения, венчания. В качестве примера можно привести мнение Саковича о том, что многие православные священники не имеют понятия о форме крещения, что выражается, в частности в том, что при обливании или погружении крещаемого слово «Аминь» они произносят трижды. Наиболее серьезные обвинения предъявляются Саковичем к православному обряду таинства причастия. В отношении материи таинства Сакович указывает, что используется ячменный, овсяный, гречневый хлеб, а то и обыкновенные булки, вместо же вина причащают порой ква-

сом. Кроме того, и о форме евхаристии на Руси не имеется единого мнения. В качестве двух распространенных в православной церкви вариантов, Сакович называет формулы: «И сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей – честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым» и принятую церковью католической, окончательно утвержденную на Тридентском соборе: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов». В последнем обвинении Сакович недалек от правды, свидетельство чему – громкая дискуссия о «пресуществлении святых даров», развернувшаяся во второй половине XVII в. [4, с. 67–68]. При разговоре о таинстве причастия Кассиан Сакович особо касается вопроса об *intentio* – намерение священника совершить то или иное таинство. Православные священники, по мнению Саковича, не ведут особого рассуждения, какая предстоит месса, не готовятся к ней и не имеют представления о необходимости особого отношения к таинству. Ситуация в православной церкви, по мнению Саковича, усугубляется тем, что к рукоположению допускаются люди несведущие, недостойные и неспособные к служению, а православные епископы «не взирают на достоинство, знания и жизнь ставленника, и не спрашивает его: что суть таинства, какова материя и форма каждого из них; но экзаменуют и спрашивают: много ли принес за посвящение, а вместо формы: что за монета?» [12, с. 57]¹.

Последовательная защита православного обряда разворачивается в написанном в качестве ответа на сочинение Саковича трактате «Лифос, или Камень, брошенный из пращи истины святой Православной Русской Церкви на сокрушение лживотемной Перспективы... Кассиана Саковича». Общий ответ применимый на все высказанные упреки об отсутствии формы и материи православных таинств можно найти в рассуждениях авторов² «Лифоса» в отношении таинства крещения:

¹Здесь и далее перевод с польского языка – мой. – Н.П.

² Об авторстве «Лифоса» см. [1, с. 360–361].

для понимания таинств и для совершения или принятия оных, достаточно того, чтобы знал каждый, без чего любое таинство не может свершиться; что же в нём именно было формой или материей, без ущерба для веры может не знать и не диспутировать о том. Пусть знает священник, что необходима вода для крещения при произнесении оных слов: крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа; а если вода должна называться материей, а слова формой, так спокойно может не знать, и если слова понимал бы за материю, а воду за форму, не грешил бы смертельно, но именно крестил.

[6, с. 14]

Таким образом, отсутствие самих понятий «форма», «материя» и «интенция» не говорит об отсутствии необходимых составляющих таинства. В трактате не только постулируется их существование, но и демонстрируется как их соответствие древней апостольской традиции, так и зачастую их непротиворечивость католическому богословию середины XVII в.

Обратимся к рассмотрению таинств миропомазания и рукоположения. В главе, посвящённой рассмотрению таинства миропомазания (*bierzmowanie*) мы находим рассуждения об обоих необходимых элементах таинства, то есть и материи (само миро), и формы таинства (слова формулы). В том, что касается материи таинства, авторы, обращаясь к Дионисию Ареопагиту, указывают на сложность его состава: это не только масло и бальзам, как на то указывает Сакович (за что уличается, как «новый псевдоапостол»), но множество смешанных благовонных веществ. Люди, чувствующие этот аромат, вдыхают его «соответственно тому, насколько они становятся причастны благовонию» [2, с. 655].

На обвинение в том, что в русских требниках нет настоящей формы таинства миропомазания, авторы возражают, что таковая существует. Хотя форма «Печать дара Духа Святого» («Σφραγίς δωρεας Πνεύματος Αγίου», «*Pieczęć daru Ducha S.*») не принимается Саковичем, в тексте «Лифоса» указывается, что она известна от святых апостолов, а именно, она читается во втором Послании апостола Павла к Коринфянам («...помазавший нас **есть** Бог, Который и запечат-

лел нас и дал залог Духа в сердца наши» (2 Кор 1:22)). Другим свидетельством того, что эта формула была известна с апостольских времен, по мнению авторов «Лифоса», было и то, что она ещё более четко, нежели в послании апостола Павла воспроизводится во второй и четвертой главах трактата «О церковной иерархии» Дионисия Ареопагита. Так, во второй главе мы читаем: «знаменовав [σφραγισάμενος *pieczętując* – отметив печатью – *Н.П.*] мужа богодеятельнейшим миром» [2, с. 591], и далее в четвертой – «явление богоначального Духа даруется совершенствующее помазание миром» [2, с. 665]. Таким образом, в «Лифосе» делается вывод, что все слова, входящие в форму можно найти и у Ареопагита, чей авторитет обуславливался для богословов того времени легендарным фактом его ученичества у апостола Павла. Для наглядности. Каждое слово формы «печать дара Духа Святого» сопоставляется с однокоренным ему, употребленным у Ареопагита:

В форме – печать

А святой Дионисий говорит: отметив печатью

В форме – дара

А святой Дионисий говорит: [даруется]

В форме – Духа Святого

А святой Дионисий говорит: «что Святой Дух нисходит».

[6, с. 39]

При защите православной формулы миропомазания, авторы «Лифоса» обращаются не только к посланиям апостолов и сочинениям отцов церкви, но и современным им католическим богословам, в первую очередь к сочинениям иезуита Корнелия а Лапиде, преподававшего в первой половине XVII в. в Лувене и Риме. Кроме того, демонстрируется полное соответствие этой формулы схоластическому учению, по которому форма таинства миропомазания должна выражать три необходимые вещи. «Первая является причина, подающая полноту духовной силы, которая есть Пресвятая Троица. Вторая – сама духовная сила, которая является человеку данной через таинство. Третья – знак, который дает-

ся воюющему, подобно тому, как в телесном бою солдаты получают от гетманов знамя» [6, с. 40]. В православной форме таинства миропомазания последняя составляющая – знак, которым отмечается принимающий таинство – отражена в слове Печать, духовная сила, которую он получает, – в слове Дар, причина подающая есть Святой Дух, которому «особенным способом приписывается это самопожертвование, и в Святом Духе другие ипостаси по единству природы заключаются» [6, с. 40].

В разделе, посвященном таинству священства, как уже было отмечено, мы не находим обвинений в отсутствие формулы таинства. Однако особое внимание уделяется в Перспективе, а значит и в Лифосе материи этого таинства. Предметом критики и нападок Саковича становится то, что обряд совершается не через помазание, а только через возложение рук. В этом случае, как и в ряде других, авторы «Лифоса» для опровержения слов Саковича стараются показать, что православный обряд соответствует тому, который свершался ещё во времена апостолов, хотя в этом фрагменте мы, однако, находим и обвинение в том, что обряд католический является искажением и отпадением от исходной традиции. Они указывают своему оппоненту:

Видишь, что апостолы не использовали помазание при посвящении диаконов, священников и епископов, но только возложение рук с произнесением молитвы или слов формы, видишь это и у святого Дионисия Ареопагита.

[6, 165]

Далее приводится описание таинства, как оно даётся в трактате о небесной иерархии: епископ возлагает руку на голову коленапреклоненного посвящаемого в епископы, священники или диаконы (в случае рукоположения в епископы на голову возлагается также открытое Евангелие), после чего совершается крестное знамение, «публичное провозглашение» и «завершающее целование». Таким образом, восточная Церковь, по мнению авторов «Лифоса», полностью сохраняет истинные и материю, которая есть возложение рук епископа на голову рукополагаемого, и форму таинства, как они переданы апостолами.

Однако сам Кассиан Сакович, обосновывая в «Перспективе» необходимость помазания при хиротонии, обращается к четвертой главе трактата «О церковной иерархии», приводя следующую цитату¹: «утверждаю, что иерарх должен использовать святой елей² во всех иерархических посвящениях» [6, с. 169]. Православные полемисты, в ответ, обращают внимание на то, что у Ареопагита чётко прописаны случаи, когда освящение святых вещей происходит через помазание. А именно, при освящении воды перед крещением, при миропомазании крещаемого и при освящении церкви (алтаря), тогда как о миропомазании во время таинства священства речь не идёт ни в четвертой главе трактата «О церковной иерархии», в которой говорится о таинстве освящения мира, ни в пятой, посвященной таинству рукоположения.

Для рукоположения вполне достаточно «духовного» помазания Святым Духом, которое совершается при самом акте наложения рук. Более того, указывают авторы «Лифоса», в самой молитве освящения «елея оглашенных» (*oley katechumenów*), который используется для хиротонии священников, отражено, что он необходим для оглашенных, готовящихся к принятию таинства крещения, но не для уж крещеных и готовящихся к рукоположению. Поскольку елей не может иметь в себе больше силы, чем было дано ему Святым Духом через ту молитву, которая его освящала, он служит для изгнания дьявольской силы и

¹ В русском переводе [2, с. 647], как и в некоторых других современных переводах, например, в переводе Гандильяка [11, р. 282], этот фрагмент звучит несколько иначе: «<...> им пользуются <...> почти для всякого иерархического совершенного действия» [Курсив мой. – Н.П.]. Это, незначительное на первый взгляд, но имеющее в данном аспекте принципиальное значение, расхождение, связано с разными возможностями перевода греческого слова *σχεδόν* – у Саковича оно взято в значении «быть может, пожалуй, надеюсь, полагаю», тогда как в современных переводах в значении «приблизительно, почти».

² У Дионисия Ареопагита в данном фрагменте речь идет о миро, однако Сакович (а за ним и авторы Лифоса) употребляют слово «*święty olej*», а не «*miro*», имея в виду скорее всего «елей оглашенных».

для подготовки к достойному принятию таинства святого крещения, но не для рукоположения. Коль скоро он не предназначен для таинства священства, то нисколько не способствует его свершению. В данном случае авторы «Лифоса» говорят в первую очередь о рукоположении священников и использовании в этом таинстве в западной Церкви «елей оглашенных», отсылая тем самым к учению о трёх видах святого елей в католицизме, как они перечислены папой Бенедиктом XIV:

Церковь применяет елей катехуменов (оглашенных) для освящения купели, в таинстве крещения, для освящения алтаря <...> при рукоположении священника и короновании королей и королев. Елей больных служит для соборования и при освящении колоколов. Наконец, Церковь использует миро в таинствах крещения и миропомазания, при рукоположении епископов для освящения потиров и патен, равно как и для освящения колоколов, для которого, как мы уже сказали, применяется также елей больных.

(Цит. по: [10, р. 320])

Подобное внимание к таинствам и, в частности, к форме таинства вполне понятно. Открытие для паствы пути спасения в православной Церкви благодаря соответствующему проведению таинств являлось принципиальной целью пастырской заботы священников. При отсутствии же необходимой формы или материи таинства само таинство не может быть совершённым, а, значит, приверженцы церкви не будут причастны таинствам и, тем самым лишатся возможности спасения. Тем временем именно сотериологические дискуссии и споры о возможности спасения в рамках той или иной конфессии становятся одним из основных элементов полемики между представителями православной, католической и униатской церквей в середине XVII в. (подробнее см. [8]). При этом, защита православной сакраментологии в большинстве случаев не сочетается в «Лифосе» с огульной критикой сакраментологии католической. Авторы «Лифоса» различают свои позиции в отношении расхождений в догматике и в обрядности. Если догматика не может подвергаться изменениям, то и противоречия

между католицизмом и православием в догматических вопросах строго осуждаются. Обрядность же является сравнительно подвижной и может видоизменяться. Каждая церковь, по мнению авторов «Лифоса» имеет в этом отношении свой удельный авторитет, поэтому костёл римский может иметь некоторые свои особенности. В этом можно увидеть своеобразный прагматизм Могилы и его единомышленников, который позволял отделить то, что общее, существенное и неизменное, оттого, что второстепенное и переменное. Здесь в полной мере можно согласиться с мнением М. Мельника, в том, что Могила не отбрасывал идею диалога и возможного союза католической и православной конфессий, противопоставляя при этом два элемента – соединение (*unia*) и единство (*unitas*). Это различие призвано подчеркнуть, что суть правильного и приемлемого союза с Римом не может заключаться в унификации и потере восточными христианами своей идентичности. Уния должно соединить «латинян» и «русинов», но так, чтобы не уничтожались при этом индивидуальности обеих церквей. Единство должно гарантировать сохранение восточной традицией своей догматики, литургии, дисциплины и организации. Догматичным основанием же объединения должно было быть то, что обе церкви исповедуют ту же самую веру [7, s. 233].

Таким образом, в «Лифосе» мы можем видеть попытки, осуществляемые Петром Могилой, защитить православную сакраментология через ссылки на современные ему католические учения. Использование сходных понятий и категорий могло служить, кроме прочего, основанием для преодоления чуждости двух конфессий. Подобная тактика киевского митрополита проявлялась и в решении других вопросов, на что обращает внимание, в частности, А.Е. Наумов, отмечая, что сохранение православия в католическом государстве могло происходить через

принятие культурной модели противника с одновременным изменением функции её составных элементов. Нужно было выйти из заколдованного круга собственной традиции, принять факт сосуществования с культурой Запада и най-

ти способ, чтобы его безудержное давление не уничтожило то, что в православии является наиценнейшим <...> Впервые в истории Европы западная культурная форма была преобразована так, что стала средством защиты Востока от Запада.

[9, s. 33]

Литература

1. *Голубев С.Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: (опыт исторического исследования): в 2-х т. Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1883–1898.
2. *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. СПб., 2003.
3. Евхологион албо Молитвослов или Требник. Киев, 1646.
4. *Зайцев Д.А.* Киево-Могилянская школа в её влиянии на русскую религиозно-философскую мысль второй половине XVII в.: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2010.
5. *Корзо М.А.* О некоторых изданиях Киевской митрополии в рукописном наследии Евфимия Чудовского // Славяноведение. 2014. № 2. С. 88-98.
6. Лифос, полемическое сочинение, вышедшее из Киево-Печерской типографии в 1644 г. Киев: Унив. тип., 1893.
7. *Melnyk M.* Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły. Olsztyn: Wydawnictwo UWM, 2005.
8. *Melnyk M.* Spór o Zbawienie. Olsztyn: Wydawnictwo UWM, 2001.
9. *Naumow A.* Wiara I Historia. Kraków: Orthdruk, 1996.
10. Origines et raison de la liturgie catholique, en forme de dictionnaire ou notions historiques et descriptives sur les rites ... / par *J.-B.-E. Pascal*; suivies de la liturgie arménienne trad. en français sur le texte italien du Père Gabriel Avedichian ; publ. par J.-P. Migne. Petit-Montrouge: J.-P. Migne, 1844.
11. Oeuvres complètes du Pseudo-Denis l'Aréopagite. Traduction, préface et notes par *Maurice de Gandillac*. Paris, 1943.
12. *Sakowicz K.* Epanorthosis abo Perspectiwa i objaśnienie błędów, herezyjei, i zabobonyw, w grekoruskiej Cerkwi disunitskiej tak w artykułach wiary, jako w administrowaniu sakramentyw, i w inszych obrządkach i ceremoniach znajdujących się... Krakow, 1642.

Мудрец в поисках любви:

Гносеология протоиерея Феодора Голубинского как попытка преодоления рационализма и критицизма в теории познания

А.Е. Союзов (Клин)

Аннотация. Ряд потиков, кушающих севрюжину. Входит философ: – Ну, что же, господа... т. е. отцы духовные ... холодно везде в мире... Озяб... И пришел погреться к вам... Бог с вами: прощаю вашу каменность, извиняю все глупое у вас, закрываю глаза на севрюжину... Всё по слабости человеческой, может быть, временной. Фарисеи вы... но сидите-то все-таки «на седалище Моисеевом»: и нет еще такого седалища в мире, как у вас. Был некто, кто, обратив внимание на ваше фарисейство, толкнул вас и с вами вместе и самое «седалище»... Я, наоборот: ради значения «седалища», которое нечем заменить, закрываю глаза на вас и кладу голову к подножию «седалища»...

В.В. Розанов,

«Опавшие листья. Короб первый»

«Холодно везде в мире... Озяб... И пришел погреться к вам...» – Эти слова очень тонко передают состояние мира потерявшего Любовь. «Холодно везде в мире...» – написано 100 лет назад, но холодно было и за 300, и за 600 лет до написанного. Холодно в «Сумме теологии» и изложенных в ней пяти доказательствах бытия Бога. Так холодно, что ее автор Фома Аквинат, потративший последние десять лет жизни на написание этого труда, бросил писать после видения во время мессы, и утверждал, что во время видения все написанное им по сравнению с тем, что ему открылось, «было подобно соломе». И как же было холодно, когда эта латинская схоластика из «Суммы теологии» приходила в духовные школы, вновь открываемые на Русской земле.

Само учреждение школ было положительным приобретением, но механическое перенесение их на русскую почву приводило к разрыву в церковном сознании между «богословской ученостью» и церковным опытом. Ученики от-

выкали от славянского языка потому, что не только Библия на уроках читалась на латыни, но и все преподавание велось на латыни, на латинский манер.

Зябли бурсаки, зябли семинаристы, зябли студенты духовных академий, а порой и веру теряли. И бежали.

Это паническое бегство и укрывательство учеников не было олицетворением темноты, лени или мракобесия... Причина кроется в том, что эта новая школа была чужой и чуждой, была какой-то неожиданной латино-польской колонией в родной земле.

[13, с. 101–102]

В таком не уютном состоянии Русская Православная Церковь входила в XIX в. К тому времени в Европе уже многое изменилось. «Принцип истины от человека столкнулся с принципом истины от Бога. Самопознание – с Богопознанием. Дальнее с неслыханною силою противостало горнему» [12]. Чтобы увидеть это, не нужно углубляться в «Критики» Канта, достаточно заглянуть в его «Грезы».

Царство теней – рай для фантастов. Здесь они находят безграничную страну, где они могут возводить какие угодно здания, не испытывая недостатка в строительном материале, который обильно поставляется измышлениями ипохондриков, сказками нянюшек, монастырскими рассказами о чудесах <...> Однако почему эти обычные рассказы, которые принимаются с такой верой и по крайней мере так слабо опровергаются, имеют хождение без всякой пользы или безнаказанно и прокрадываются даже в различные учения?..

[6, с. 204]

Аристотель где-то говорит: «Когда мы бодрствуем, мы имеем общий для всех мир, а когда грезим, каждый имеет свой собственный мир». Мне кажется, что вторую половину высказывания можно перевернуть так: если различные люди имеют каждый свой собственный мир, то есть основания предполагать, что они грезят. Если мы с этой точки зрения взглянем на строителей различных воздушных миров идей, из которых каждый спокойно обитает в своем собственном мире <...> то при [явном] расхождении между их видениями нам

останется только терпеливо ждать, пока эти господа не перестанут грезить.

[6, с. 231–232]

Поэтому я нисколько не осужу читателя, если он, вместо того чтобы считать духовидцев наполовину принадлежащими иному миру, тотчас же запишет их в кандидаты на лечение в больнице и таким образом избавит себя от всякого дальнейшего исследования <...> При таком положении вещей было бы также излишне заходить так далеко и при помощи метафизики отыскивать какие-то тайны в воспаленном мозгу обманутых фантазеров.

[6, с. 238–239]

Любознательным же людям, которые так настойчиво стараются хоть что-нибудь узнать о том мире, можно дать простой, но совершенно естественный совет: терпеливо дожидаться, пока не попадете туда.

[6, с. 266]

Метафизику на свалку истории, вместе с «седалищем Моисеевым». Вот уж, казалось, совсем похолодало. Богословие латинское, святость в пустыне и немецкий критический рационализм пришел. Впору становиться немцем, но что-то остановило, не стали, и не замерзли, и даже сохранили тепло для тех, кто хотел согреться. Ведь в такой ситуации Церковь оказывалась не в первый раз, были времена и похуже, по мерке человеческой, но не Божьей, а Сила Его в немощи человеческой совершается.

Ой, как зябко было в Константинополе в XIV в.! – Рушилась империя, падальщики подступали и с запада, и с востока, умами придворных кругов все сильнее и сильнее овладевали идеи гуманизма (Варлаам Колабриец – учитель Петрарки, в дальнейшем католический епископ; Акиндин, Никифор Григора), но на ряду с этим появлялся философ и богослов, способный преодолеть соблазн сам и помочь сделать это Церковному народу – Свт. Григорий Палама.

О чем же учил он, и уместно ли проводить параллели между двумя эпохами: XIX и XIV вв., Россией и Византией? Я считаю, что вполне. Так как главная тема здесь разделение и соединение, любовь и вражда: разума и веры, человека

и Бога. А камень преткновения – непознаваемость Бога. Утвердили непознаваемость Бога, – значит, утвердили отстраненность Бога от мира, и вот уже *холодно*, и уже *озяб*.

Святитель Григорий часто утверждал, что светская философия полезна лишь в виде подготовки к «истинной» христианской «философии», и что предосудительно предаваться ей слишком долго.

То понятие о разуме, которое выработалось в новейшей философии и выражением которого служит система шеллинго-гегельянская, не противоречило бы, безусловно, тому понятию о разуме, какое мы замечаем в умозрительных творениях святых отцов, если бы только оно не выдавало себя за высшую познавательную способность, и вследствие этого притязания на высшую силу познания не ограничивало бы самую истину только той стороной познаваемости, которая доступна этому отвлеченно-рациональному способу мышления.

[7]

Свт. Григорий Палама понимал что рационализм нельзя победить просто новым истолкованием знания, новой гносеологией, его можно победить лишь переходом к новому бытию, явлением в мир Святости – Любви и тогда *зябкость* отступит. Ведь «В любви и только в любви мыслимо действительное познание истины» [12].

Подобным образом действовали и русские богословы в XIX в., начиная беседу с рационализмом на его языке. «Вы знаете <...> что я люблю Богословию, ибо нахожу в ней утешение; но теперь должен заниматься холодною философию» [1], – пишет святитель Филарет Дроздов и поручает, профессору Московской духовной академии протоиерею Феодору Голубинскому сделать анализ современной немецкой философии и по возможности вступить с ней в полемику. Он принял благословение, что видно из записи его лекций.

Итак, ни скептицизма, ни критицизма, ни идеализма мы не принимаем, в каких бы утонченных видах они не являлись. К святилищу истины нельзя дос-

тигнуть путем сомнений и отрицания, подрывающего всякое положительное утверждение. Сей путь не приближает к нему, а удаляет от него, так как на нем невозможно никакое поступление вперед. Отрицающие всякое утверждение очевидно отрицаются самой истины. Посему истина достигается способом познания совершенно ему противоположным, т.е. положительным, утвердительным, догматическим.

[2, с. 174]

И далее Голубинский продолжает:

Кант, уничтоживший возможность познания вообще, уничтожил вместе и возможность и того познания, которое вместе стяжается верою. Ибо когда доказано, что человек ничего познать не может, то очевидно, что он не может познавать и верою. Ибо и самая вера познает (*есть познание, – авт.*) предметы свои.

[2, с. 173]

Прот. Феодор не навязывает аксиоматическое принятие догматов (Богооткровенных истин веры), и четко разграничивает предметы исследования философии и богословия. Конечно, будучи православным апологетом, он считает, что о мире можно рассуждать только с теистических позиций. «Не зная Существа Бесконечного, нельзя объяснить законов и свойств мира материального и духовного; ибо основание и начало их в Боге» [2, с. 73]. Но, тем не менее, он предлагает подойти к решению этих вопросов, пользуясь опытом, получаемым через чувственное восприятие и рассуждений разума:

Прежде, нежели из Бесконечного будем производить и объяснять конечное, должно дойти до Бесконечного путем естественным, и без скачка, дабы иметь основание самой веры в Бесконечное, нужно с низшего, но общего доходить при свете идеи до высочайшего.

[2, с. 72]

Кропотливо исследуя, познавательные способности человека Голубинский, разделяет их на низшие силы познания – чувственность и воображение, и высшую – рассудок. Он показывает, что не только сила ума, но и сами чувственные представления находятся под влиянием истинного бытия вещей. Осо-

бенно это можно наблюдать во внутренних чувствах:

Действуя этими чувствами, человек отделяет себя от непрерывного прилива внешних впечатлений, находит и время и возможность входить внутрь себя, отделять от своего я не только представления о внешних предметах, но и о внутренних своих действиях и состояниях, сознавать свое я как бы господином всего того, что собирается в душе, представлять свое я началом постоянным, неизменяющимся, – в этом состоит деятельность самосознания.

[2, с. 638]

Говоря о чувственности, Голубинский выделяет силу воображения, имеющую разные виды: воспроизводительное, производительное и идеализирующее.

В воображении воспроизводительном, которое в одинаковом виде, без изменений, повторяет прежние чувственные представления, равно как и в воображении производительном, которое силою своей самодеятельности произвольно сочетает чувственные образы, не заметно влияние ума. Деятельность его открывается в воображении идеализирующем, которое, направляясь эстетическими идеями, воплощает идею красоты в формах, взятых из чувственного мира.

[2, с. 639]

Поэты и художники, берущие свои сюжеты из окружающего мира, часто наделяют их идеальными чертами, представлениями, изображениями такого порядка вещей, «в котором и природа и человечество являются в лучшем состоянии, — все это не что иное, как совместное произведение воображения и ума, проявление идеи в действиях фантазии» [2, с. 639].

Эти мечты и фантазии нравятся потому, что первоначальное и будущее состояние души человеческой не такое, в каком она является в действительной жизни.

Так, человек в летах юности, когда живет более под влиянием фантазии, представляет себе действительную жизнь в обольстительных видах, воображает, что все будет прекрасно, что все люди благородны, добры; мечты такого рода имеют высшее происхождение, это проявление идеи ума.

[2, с. 639]

Перейдем к разумности. Здесь можем видеть большее участие ума, чем в деятельности низших познавательных способностей.

Все действия разума сопровождаются, во-первых, самосознанием, оно необходимо для того, чтобы из чувственных впечатлений составлять понятия, из понятий суждения и на основании общих понятий строить умозаключения. Во-вторых, в действиях разума видна свобода. При составлении понятий разум не связывается необходимостью, но в его власти состоит при рассмотрении многих неделимых соединять признаки их в одно целое, или не соединять, и соединять их, так или иначе.

[2, с. 640]

Таким образом, на этом уровне познавательной деятельности ясно обнаруживается самосознание личности, наделенное свободой.

Далее, Голубинский говорит о категориях Канта (количество, качество, причинность, модальность), по которым разум ищет во всех предметах определенных сторон и ставит такие вопросы, на которые опыт не дает ответов.

Обращаясь со множественностью вещей, разум спрашивает о единстве. Обращаясь с предметами, не имеющими в себе постоянных, неизменяющихся качеств, он ищет существенного. Смотря на взаимное отношение предметов между собою, для каждого действия отыскивает причину, для явлений – субстанцию, как внутреннее основание. Наконец, быв поставлен среди бытия случайного, спрашивает о бытии необходимом. Всех сих вопросов разум не стал бы предлагать себе при рассмотрении вещей, если бы он не имел для сих вопросов оснований в идеях ума. Оттого разум ищет единства, что в уме есть идея о чистой единице, которой не указывает опытное усмотрение ни в физическом мире, ни в нашей внутренней природе, потому что во всем, что представляет нам опыт и исследует разум там и здесь, видим множественность частей и сил. Чистая единица, чуждая всякой множественности или сложности сил, есть Существо Бесконечное, о котором ничто, кроме ума, не может свидетельствовать.

[2, с. 641]

Рассуждения о совершенствах ума и его влиянии на познавательную силу души приводят Голубинского к выводу: «разум не имел бы побуждения вырваться из потока случайного бытия, чтобы вне его искать бытия безусловно необходимого, если бы не было в уме нашем представления об истинно Сущем (οντοζων), которому принадлежит бытие, отрешенное от небытия, которое не может не быть» [2, с. 641–642]. И здесь можно было бы остановиться в рациональной философии и даже рациональном богословии, показав абсолютную безусловность Сущего. Но не ради этого Голубинский начинает свой диалог с кантовским критицизмом. Познавательная деятельность в восточно-христианской традиции не сводится к участию в ней только разума. Полнота человеческой жизни предполагает участие также эмоциональной и волевой сфер, в гармоничном их сочетании.

Эмоциональная или раздражительная сила души, именуемая в христианской традиции сердцем, стремится к гармонии явлений внешнего и внутреннего мира. Влечение его к состоянию стройному, приятному, хотя на начальной стадии желающему чтобы хорошо было только самому, и на первый взгляд может показаться, что это состояние чуждо влиянию совершенной идеи. Но Голубинский показывает, что «в человеке, есть чувствования более возвышенные, в которых он не водится ни чувственностью, ни эгоизмом, где он привязан не к себе самому, – напротив, готов даже жертвовать собою для достижения гармонического течения жизни» [2, с. 642]. Например, удовольствие от созерцания красот природы, или от произведений изящных искусств. Пусть предмет удовольствия будет не в его власти, но важно для него, чтобы этот предмет был. Он будет восхищаться им, хотя он удален и местом и временем.

Из этого делается вывод, что эстетические чувствования могут быть бескорыстны, и основываться только на идее ума об истинной красоте. Высший же идеал для чувства прекрасного – проявление Божественных совершенств в конечных формах там, где есть слияние Божественного и человеческого:

Там блаженная жизнь, где исчезают все расстройства, нравственные свойства

очищаются от примеси зла и все силы души в стройном своем движении помогают одна другой, где и самая телесная природа покорна владычеству духа.

[2, с. 643]

Есть и другие бескорыстные чувствования, происхождение которых также не земное. Это истинное уважение и любовь, открывающие в другом человеке достоинства и совершенства истинные. Если уважают кого-либо по корыстным расчетам, то мы осознаем несправедливость такого уважения:

Самое большее право на уважение имеют истинные совершенства нравственные, но чтобы чувствовать совершенство нравственное, надобно сознавать самому в себе идею о таком совершенстве, надобно самому полюбить и уважать оное, чтобы уметь уважать оное и в других.

[2, с. 644]

Теперь, останется рассмотреть, какое влияние оказывает сила ума на волю человека. При этом необходимо обратить внимание на свободу и на совесть, находящихся с волей, в теснейшем взаимодействии. Не сомневаясь в бытие свободы. Голубинский различает две ее степени. Низшую, которой обладает человек в настоящем своем состоянии, нравственное использование ее ведет к стяжанию высшей,

состоящей в чистой любви, исключаяющей борьбу и всякое колебание между противоположными влечениями, когда нравственная сила не возмущается ничем сторонним и не задерживается ничем разнородным в своем стремлении к сродному ей благу <...> Стоя в середине между влечением к добру и влечениями эгоизма и чувственности ко злу, свобода человека имеет право определять саму себя к тому или другому.

[2, с. 644–645]

Как возможен этот выбор? Почему не всегда побеждает эгоизм? Потому что в нас есть начало нравственного добра, которое до совершения нравственных поступков предписывает закон, которому мы должны следовать, а после совершения их является как судья, наказывающий или награждающий оные. Это начало есть совесть. Основная идея ее есть идея высочайшей святости и благо-

сти: святости, которая есть внутренняя чистота воли от всяких сторонних побуждений, от всякой примеси зла; благости, которая, не скрывая истинного блага внутри себя, любит распространять оное на все другие существа.

[2, с. 647]

Происхождение совести не выводимо из повседневных условий жизни. Иначе главные ее действия были бы корыстными, клонящимися только к удовольствию, – но в действиях совести этого нет. И не случайно совесть называют голосом Божиим в душе человеческой.

Рассмотрев совершенства души, которые заложены в потенциале каждого человека, и которые он может реализовать через «умное делание» Голубинский предлагает рассмотреть и немощи ее. И в первую очередь он предлагает обратить внимание на действительное состояние ума.

Полное совершенство и благоустройство силы ума человеческого состояло бы в том, когда бы он в действовании своем на другие способности души был господствующею силою.

[2, с. 648]

Но очевидно, что в настоящем состоянии сила ума так рассеяна, что редко направляет другие силы души к высочайшей цели. Как правило, человек большую часть жизни проводит в нуждах и заботах материальных. Это происходит в связи с отсутствием культуры самонаблюдения и самоконтроля. Поэтому даже «и у тех, людей, которые не ограничиваются удовлетворением потребностей физической своей природы, большая часть времени тратится на то, что происходит вне идей ума, а мысли, чувствования и желания, имеющие корень свой в высшей силе духа, как редкие гости приходят на час и уходят» [2, с. 649].

Говоря об иерархичности действований силы ума, Голубинский акцентирует внимание на том, что: «высшее побуждение есть нравственное, которое ближе к первоначальной идее о Божественном, искание благости и святости; ниже его любознание, желание мудрости; еще ниже искание блаженства, стремление к красоте» [2, с. 649–650]. Далее Голубинский показывает, что люди в жизни

чаще следуют одному из этих побуждений, и притом не высшему.

Так, иные всю жизнь увлекаются идеями эстетическими, таковы гении в искусствах. С одной стороны, и это указывает на превосходство природы человеческой и свидетельствует о силе ума. Любить прекрасные изображения идеи не значит уже стесняться чисто физическим, здесь человек пленяется чем-то мысленным, – но исполняется ли чрез сие предназначенное выше? Можно ли назвать это полною жизнью ума? Нет, это только частность <...> Другие увлекаются только любознанием, исследованиями не поверхностного бытия предметов, но внутреннего существа их, познанием премудрости Божественной в устройении мира <...> Но и в этом нельзя еще видеть полную, истинную жизнь ума.

[2, с. 650]

Лучшим проявлением силы ума Голубинский считает возбуждение и беспокойство совести.

Владычественные действия ее, опыты любви к ближним, к человечеству суть также свидетельства о силе ума, но они редки, нельзя назвать их постоянными навыками, проявлением нравственного характера души, для которого нужна цельная жизнь, стройное и неуклонное действие высших сил воли.

[2, с. 650–651]

Не конкретизируя способы и методы восстановления целостной жизни человека, поскольку этим занимается область знания, именуемая в христианской традиции – аскетика, Голубинский указывает что главная цель и предназначение духа нашего состоит в том, чтобы, любя идеи, любить Единого Бога, но если не Сам Он будет предметом любви, а одна из идей пусть даже самая прекрасная, то все наши силы будут направлены от Первообраза к Его образу, что будет означать кумиротворчество и идолопоклонство.

В своей философской системе Голубинскому удалось соединить рационализм и пиетизм, истинную экзальтацию сердца и ясный рационализм ума. Будучи очень начитанным и хорошо разбирающимся в европейских философских системах, он не боялся брать из них наиболее удачные идеи, осмысливая и пе-

рерабатывая их и применяя к задачам, решаемым христианской философией. Являясь талантливым преподавателем, он сумел воспитать целую плеяду талантливых учеников и последователей, таких как В.Д. Кудрявцев-Платонов, А.М. Бухарев, Д.Г. Левитский. Его творчество оказало влияние не только на формирование философской традиции в Московской духовной академии, но и на развитие русской религиозной философской мысли в целом.

Его гносеологическая система преодолевала схоластический рационализм и выводила процесс познания из монополии интеллектуальной способности – разума:

Истинное познание должно быть познанием живым – таким, чтобы сила познаваемого предмета усваивались духом познающего», чтобы в познающем было живое «ощущение», было бы «объятие познаваемого всем существом – не только разумом, но и волею и чувством.

[3, с. 108]

С.А. Левицкий, последователь направления современного русского интуитивизма, ученик Н.О. Лосского, находит в теории познания прот. Феодора Голубинского, идеи, близкие интуитивизму. «Голубинский отличал «истинное познание» от «неистинного». В духе на столетие позже появившегося интуитивизма он учил, что «ощущение должно быть объятием познаваемого» [8, с. 176]. Сила русского гения явилась в том, что он сумел в духе православия уловить и осмыслить идеи и интуиции, наполнявшие интеллектуальную атмосферу своего времени и изложить их доступным красивым русским языком.

Литература

1. *Гаврюшин Н.К.* У истоков русской духовно-академической философии: святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // [Электронный ресурс]: <http://www.bogoslov.ru> (дата доступа 1.10.2014).
2. *Голубинский Ф.* Лекции по философии, умозрительному богословию, умозрительной психологии. СПб., 2006.
3. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Париж, 1950; репринт: Л.,

1991.

4. *Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань, 1881 // [Электронный ресурс]: <http://lib.eparhia-saratov.ru> (дата доступа 1.10.2014).
5. *Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики (1766) // [Электронный ресурс]: <http://krotov.info> (дата доступа 1.10.2014).
6. *Керн Киприан.* Антропология Св. Григория Паламы. Диссертация на степень доктора церковных наук // [Электронный ресурс]: <http://www.agnuz.info> (дата доступа 1.10.2014).
7. *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // [Электронный ресурс]: <http://knigolubu.ru> (дата доступа 1.10.2014).
8. *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996.
9. *Мейендорф Иоанн.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997.
10. *Розанов В.В.* Опавшие листья. Короб первый // [Электронный ресурс]: <http://www.magister.msk.ru> (дата доступа 1.10.2014).
11. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 2012.
12. *Флоренский П.А.* Космологические антиномии Иммануила Канта // [Электронный ресурс]: <http://predanie.ru> (дата доступа 1.10.2014).
13. *Флоровский Георгий.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

Своеобразие метафизики сна о Павла Флоренского

Д.А. Левкин (Москва)

Аннотация. В статье анализируются представления П.А. Флоренского о состоянии сна и о сновидениях. Автор на основе работы Флоренского «Иконостас» исследует онтолого-гносеологические аспекты бытия, их отражение в сознании субъекта, проблему «ночного» сознания и его связи с судьбой, проблему границы бодрствования и сна, бытия и за-бытия. Делается вывод об актуальности воззрений философа для современной науки.

Проблема сознания во время сна есть метафизическая проблема, поскольку метафизика есть наука о сверхчувственных принципах и началах бытия. Или,

как писал Хайдеггер, метафизика – это выход «за пределы чего-либо», «через что-либо» [15, с. 14]. Во сне мы выходим за пределы бодрствующего состояния сознания.

В работе «Иконостас» Павел Флоренский ставит метафизическую проблему связи «двух миров» – видимого и невидимого. Эти миры в значительной степени непохожи друг на друга и может обязательно встать на первый план вопрос о том, где, собственно, находится граница их пересечения.

И оказывается, что важную роль здесь в качестве этой границы играют знания о том, что мы можем представлять из себя как личности. То есть о самой этой точке соприкосновения можно судить лишь с опорой на жизненный опыт самой души. Описывая переход из состояния бодрствования в состояние сна, Флоренский сравнивает жизнь сознания со струением теплого воздуха над жаром, дуновением [13, с. 49]. Изменяются онто-гносеологические аспекты бытия, материальное переходит в духовное. Но что же здесь приходит в движение, какая субстанция? Движение «духовного» Флоренский описывает вполне материальными сравнениями, но это иное состояние материи, иное пространство-время. А потому и мыслить его так же, как реальность бодрствующего сознания невозможно. Сознание во время сна Флоренский называет ночным сознанием [13, с. 53]

Рассуждая об этом переходе, мыслитель говорит о том, что на этапе полусонного состояния и возникают как раз некие картины сна. Сон в этот момент Флоренский называет первой низшей ступенью в духовный мир. Это «невоспитанный» сон [13, с. 50]. Значит ли это, что сон можно «воспитать»? Да и как «воспитать» собственный сон? Быть может только волевым воздействием зрелой личности на собственное сознание? В настоящее время часто употребляют термин «осознанное сновидение». Это измененное состояние сознания, при котором человек осознаёт, что видит сон, и может управлять его содержанием.

Известно, что во сне человек безоговорочно верит происходящему, даже если течение событий мало правдоподобно или даже фантастично. Исключени-

ем являются ситуации, когда сновидец пытается осмыслить степень реальности снящегося ему, иными словами, когда вопрос о статусе происходящего как раз и оказывается для него главным. В этом случае человек специально обращает внимание на любые несоответствия, т.е. ищет, чему можно «не поверить». Однако подобного рода критический настрой почти всегда прерывает сновидение. Можно даже сказать, что обычно человек спит, пока верит происходящему [2, с. 15].

Научившись уверенному управлению действиями и событиями в осознанном сновидении, сновидец имеет возможность испытать и перенести ощущение уверенности в свою повседневную жизнь, в том числе, избавиться от некоторых страхов [7, с. 137].

Флоренский был не только священником, богословом, но и хорошим математиком. В связи с этим «воспитанный сон» по Флоренскому можно трактовать как духовно-аналитическое состояние сознания во сне, которое можно у себя развить и избавиться, таким образом, от страхов.

Флоренский, говоря об отрыве от состояния бодрствования, уподобляет сон другому миру, в котором значительно ускоряется процесс протекания времени. Время течет необычно, оно трансцендентально, изменяется его скорость, оно как бы «выворачивается сквозь себя самого».

Он пишет, что спящий, замыкаясь от внешнего видимого мира и переходя сознанием в другую систему, и меру времени приобретает новую, в силу чего его время, сравнительно со временем покинутой им системы, протекает с невероятной быстротой. Но если всякий согласен и не зная принципа относительности, что в различных системах, по крайней мере, применительно к рассматриваемому случаю, течет свое время, со своею скоростью и со своею мерою, то не всякий, пожалуй, даже немногие, задумывался над возможностью времени течь с бесконечной быстротою и даже, выворачиваясь через себя самого, по переходе через бесконечную скорость, получать обратный смысл своего течения. А между тем время действительно может быть мгновенным и обра-

щенным от будущего к прошедшему, от следствий к причинам, телеологическим, и это бывает именно тогда, когда наша жизнь от видимого переходит в невидимое, от действительного – в мнимое [13, с. 51].

Флоренский, будучи знаком с универсальностью теории относительности Эйнштейна, применяет ее к столь непонятному объекту, как ночное сознание, намекая нам на его необычайную сложность. Получается, что во сне наше сознание переходит из одной системы координат в совсем другую, не вполне нам понятную. То есть оказывается, что во сне время как бы вывертывается и начинает течь в противоположном направлении, имея иную скорость и иное измерение. Эта скорость может быть бесконечной до некоего предела, а по достижению этого предела ускорения и возникает эффект «выворачивания» уже в мнимом пространстве. Состояние сознания в этом пространстве Флоренский называет «творческой формой жизни» [13, с. 57]. Время идет от следствий к причинам-целям. И «идеи сущего зрят просветлившиеся сами идеей, собою и через себя являющие этому миру идеи горнего мира» [13, с. 58]. По Платону такими просветлившимися являются те, кто «вышел из пещеры» и достиг мира идей.

Сравним систему пространство-время с обычным носком. В состоянии бодрствования мы не видим его изнанку (неровности вязки, узелки и т.д.). Когда же мы начинаем его выворачивать (момент засыпания), то нижняя его часть поднимается вверх, а то, что было верхом, становится низом. Более того, всплывают внутренние его особенности (образы сновидений).

Представления о мнимом пространстве-времени Флоренский попытался обосновать в одной из своих работ по математике. Он пишет, что при скоростях, больших скорости света время протекает в обратном смысле, так что следствие предшествует причине, и за границею предельных скоростей простирается царство целей. При этом длина и масса тел делаются мнимыми.

Пространство ломается при скоростях, больших скорости света, подобно тому, как воздух ломается при движении тел, со скоростями, большими скорости звука; и тогда наступают качественно новые условия существования про-

странства, характеризующиеся мнимыми параметрами. Область мнимостей реальна, постижима, а на языке Данте называется Эмпиреем [14, с. 50–51].

Вспомним, что в «Божественной комедии» Данте Эмпирей идет за Девятым, кристальным небом, или Перводвигателем [5, с. 412].

Обычное время мы измеряем в часах, минутах, секундах и т.д. А в каких единицах измерить скорость времени во сне? Флоренский пишет об «атоме времени». Время может быть стянуто в точку «до атома времени», когда соприкасаются два мира, видимый и невидимый, и нами созерцается самое это прикосновение [13, с. 49].

Согласно представлениям современной физики возможно существование необычных частиц-таххионов. Тахионы – это частицы, скорость распространения которых превышает скорость распространения света в пустоте. Гипотеза существования тахионов в связи с физикой элементарных частиц достаточно широко обсуждалась в 60-х начале 70-х гг. Среди прочих специфической особенностью таких частиц является мнимое значение их массы. Обнаружить тахионы в процессах рождения и распада элементарных частиц пока не удалось. Однако в начале 60-х годов после открытия лазеров, в оптических экспериментах были обнаружены волны, распространяющиеся со сверхсветовой скоростью [10, с. 75]. Не являются ли тахионы «атомами времени» Флоренского?

Образы сновидений, по Флоренскому, в значительной степени отличаются от образов реального мира. И этот иной мир, мир сновидений, сплошь пронизан символами, зачастую не поддающимися правильному истолкованию. Само сновидение неразрывно связано с этим невидимым миром. Во сне происходят переживания материального и духовного миров. И, если учесть, что у обоих из этих миров есть «верх» и «низ», то Флоренский сводит переживания материального мира к «верху», хотя сам этот мир находится внизу, а переживания духовного, находящегося «вверху» мира, к «низу». То есть выводится мысль о том, что сновидения происходят на границе, в хоне соприкосновения этих миров, то есть в переходном состоянии между бодрствованием и сном. Эта мысль

философа несколько не противоречит современным представлениям физиологов о пяти фазах сна.

Сновидения – «почти чистый смысл, заключенный в оболочку тончайшую», пишет Флоренский [13, с. 59]. Можно думать, что оболочка – это образы сновидений, внутри которых и заключен смысл.

Флоренский отделяет вечерние сновидения от предутренних, так как он полагает, что первые носят телесный характер, в то время как вторые духовны, мистичны. И духовность этих сновидений мыслитель поясняет тем, что душа в этот момент полностью отделена от каких-либо чувственных влечений. И возникает вопрос о том, являются эти предутренние сны вещими, являют ли они знамения? Флоренский утверждает, что «все знаменательное в большинстве случаев бывает или через сновидение, или в тонком сне». Под «тонким сном» здесь следует понимать пограничное состояние сознания между бодрствованием и сном. И даже всякое художественное творчество «есть оплотневшее сновидение» [13, с. 60]. Сам процесс недолгого присутствия души в духовном мире и служит точкой опоры творчеству.

Высшую точку, которую достигает душа в мире сна при своем дионисийском восхождении, Флоренский назвал «кристаллом времени»¹, откуда при своем обратном аполлоническом нисхождении душа приносит на границу, разделяющую материальный и духовный миры, образы (оболочки, наполненные смыслом). То есть в данном случае речь идет о некоей линии нисхождения, или пробуждения. И самому процессу пробуждения мыслителем приписывается телеологический характер. Образы нисхождения – это выкристаллизовавшийся опыт мистической жизни [13, с. 60].

Можно ли использовать эту теорию о мнимом пространстве-времени для объяснения некоторых снов?

¹ Данный термин Флоренского созвучен и напоминает «Девятое, кристаллическое Небо» Данте.

Флоренский в своей работе «Иконостас» приводит примеры сновидений с целью объяснить свою модель ночного сознания. Приведем и мы один пример. Однажды в пятилетнем возрасте ребенку приснился сон, в котором он ехал куда-то в электричке. Наиболее ему запомнился из этого сна следующий момент, а именно то, что он, будучи, как уже было сказано, пятилетним ребенком, видел себя сидящим на сидении противоположного ряда уже пятнадцатилетним подростком.

Этот сон ставит очень важный онтологический вопрос: не заложены ли априори все периоды жизни человека, а может быть, и сама его судьба, в этом «кристалле времени»? В этом сне произошел перенос сознания из одной системы координат в другую, причем эти десять лет жизни мгновенно сжались. Время ускорилося, что и соответствует концепции Флоренского. Поскольку он называл мнимое пространство-время кристаллом, то и состояние сознания во время сна необходимо рассматривать по законам кристаллографии.

Как известно, основным свойством кристаллической структуры является симметрия. Еще Платон в своей космологии писал о высоко симметричных правильных многогранниках (платоновых телах) с одинаковыми гранями, ребрами и вершинами [6, с. 18].

Четыре из них символизировали элементы, из которых построен мир: тетраэдр символизировал огонь, октаэдр – воздух, икосаэдр – воду, куб – землю. Пятый многогранник – додекаэдр – как бы соответствовал очертаниям Вселенной, являясь символом небесной сферы, т.е. квинтэссенцией небесной материи [11, 457]. Не являлись ли эти многогранники попыткой Платона описать структуру сознания, заложенную в «кристалле времени» (см. рис. 1)?



Рисунок 1.

Описанный выше сон показывает, что сознание во сне свободно перемещается не только в прошлое, но и в будущее. Оно способно так вести себя и в бодрствующем состоянии, но мы этого не замечаем. Шум бытия подавляет столь тонкие проявления сознания. Можно предположить, что ось развития судьбы индивида заложена в «кристалле времени» от рождения.

Таким образом, по Флоренскому, время имеет кристаллическую структуру и состоит из временных атомов. А задача души – достичь этого кристалла, чтобы принести из сна полезную информацию в символах и образах¹. Всякая ли душа способна войти в этот «кристалл времени»? Не всякая, а только духовная, «воспитанная».

Что есть воспитанная душа? Вспомним Платона. Он был приверженцем теории реинкарнации. Мысль о переселении душ заимствована Платоном от орфиков; от них же (а может быть, и из каких-то восточных источников) взята идея об освобождении души от кругооборота земных рождений. При этом судьбы людей описываются неодинаково. В «Тимее» он утверждает, что «первое рождение будет для всех душ установлено одно и то же», причем ни одна из них не определена к той или иной судьбе; в «Федре» же пишет, что уже в потустороннем мире душа может исполниться забвения и зла, отяжелеть, утратить крылья и пасть на землю, вселяясь в тело человека или животного соответственно своим порокам» [3, с. 202].

По мнению Платона, только разум философа способен определить сущность ниспавшей души и ее имя [9, с. 101]. Откуда она ниспадает, не из «кристалла времени» ли, о котором писал Флоренский и не приносит ли она с собой кроме имени еще и судьбу индивида?

Наиболее интересным кажется подход Флоренского к образам материального мира, которых он сравнивает с бесами. И чем менее развитой в духовном

¹ В современном мире все носители информации, например простейшая флэш-карта, в своей основе содержит кристаллическую структуру.

плане оказывается душа, тем больше возможности у бесов присосаться к ней. Флоренский сравнивает такое состояние с ловушкой, или духовной прелестью, что как раз зачастую происходит при засыпании. Отсутствие в душе объективного бытия создает пустоту, в которую могут войти любые негативные образы, или ощущения, которые как раз и сравниваются мыслителем с бесами [13, с. 62].

Флоренский, описывая нашу судьбу, рассматривает ее как простирающуюся во мнимом времени-пространстве. Он пишет, что удел наш, или доля наша, т.е. то, что изречено о нас свыше, суждено или присуждено, удел нашей немощи и нашего превосходства, дар богоподобного творчества, есть время-пространство. Оно не обольщает. Не обольщает и духовность, ангельский мир, когда душа стала к нему лицом к лицу. Но между ними, у предела здешнего, сосредоточены соблазны и обольщения: это призраки. Если кто-то обладает духовною стойкостью и будет идти сквозь них, не устроясь и не склоняясь на их соблазны, тому они окажутся бессильными над душою тенями чувственного мира [13, с. 62].

Те, кто сам вывернулся через себя, кто перевернулся дойдя до духовного сосредоточия мира, способны созерцать духовные образы вещей во сне, и это созерцаемое, согласно Флоренскому, – тоже бытие. С другой стороны, в отношении «действительности» сновидение есть «только сон», Ничто. Однако, Ничто видимое, созерцаемое, и тем сближающееся с образами этой «действительности». Время этого Ничто, а значит, и его основная характеристика построены обратно времени мира видимого [13, с. 59].

Таким образом, Флоренский называет невидимый мир сна причастным как бытию, так и небытию (Ничто). Вспомним, что Ничто означает отсутствие свойств, состояний, процессов в определенном нечто, или абсолютный смысл, если речь идет об отсутствии бытия как такового [8, с. 304]. Однако, сон и сновидение существуют, а значит и бытийствуют. Бытие человека в состоянии сна можно назвать «за-Бытие». Это тоже Бытие, но за границей, за пределом бодр-

ствующего состояния сознания. Иногда мы сон забываем, но, тем не менее, мы забываем за этим пределом, мы бытийствуем, когда спим. А когда мы просыпаемся, наше сознание изменяется, но за-Бытие при этом остается.

Ведь Бытие, по Пармениду, не возникает и не исчезает. Оно существует всегда, иначе оно бы не было бытием, а зависело бы от чего-то, что давало бы ему возможность возникнуть. Оно неделимо, всегда есть все целиком. Оно не может, следовательно, быть больше или меньше, оно здесь и сейчас, его не может быть завтра или вчера. Оно целокупно и неподвижно и похоже на шар, центр которого везде, а периферия нигде [4, с. 22].

Флоренский приводит понятия личины и лика, под которыми он подразумевает полные и частичные видения. Упоминаемое им понятие лица приравнивается к явлению, происходящему именно при дневном сознании. По Флоренскому лик синонимичен идее Платона, сам же лик – некая духовная сущность, полная смысла. Личина же есть противоположность лику, это маска, или то, что в большей степени похоже на лицо, но пустое изнутри в смысле метафизической субстанциональности [13, с. 67].

В снах мы иногда видим и маски, и лица, а бывает и лики. Границу между миром видимым и невидимым Флоренский называет иконостасом, где обитают не личины и не лица, а лики святых. Можно сказать, что, засыпая, мы переходим через этот иконостас и благо тому, у кого на этой границе находятся не пустые личины, а лики.

Мир сна Флоренский называет «обратным, онтологически зеркальным», где отражаются образы реальности [13, с. 67]. Продолжая эту мысль, можно предположить, что сознание, направленное на самого себя, похоже на то, как если бы мы смотрели на себя в зеркало. Назовем границу между сном и бодрствованием метафизическим зеркалом, отделяющим работу сознания в бодрствующем состоянии от его работы во сне. В бодрствующем состоянии мысли отражаются от этой границы, взаимодействуя с другой информацией, и возвращаются. Так сознание мыслит самого себя. Во время засыпания сознание

переходит в естественное измененное состояние, меняются пространственно-временные координаты и «зеркало» становится прозрачным для души. Она начинает воспринимать информацию исключительно в образах. И если попадает в «кристалл времени», то возникает феномен вещей сновидений или воспитанного сна по Флоренскому.

Работа «Иконостас» была издана в 1922-м г. Через тридцать лет, в 1953 г., Клейтман и его аспирант Асеринский открыли феномен цикличности сна, что в наше время было подтверждено многочисленными исследованиями гипнограмм. Один цикл состоит из пяти стадий. Именно последняя, пятая стадия (БДГ) – быстроволновой парадоксальный сон наполнена яркими сновидениями. По Флоренскому, в это время при пробуждении и возникают вещие сны. Четвертая стадия – наиболее глубокий и медленный дельта-сон. В это время человека разбудить очень сложно; именно на этой стадии возможны приступы лунатизма, разговоры и крики во сне. Однако человек почти ничего из этого не помнит [1, с. 238]. И именно на этой стадии или за ее пределами находится «кристалл времени», горный мир Флоренского и происходит выворачивание времени.

Таким образом, можно сказать, что современная модель циклического сна и представления о сне Флоренского, постигнутые им духовно, совпадают.

Литература

1. *Александров Ю.И.* Глава 13. Сон и сновидения // Психофизиология: учебник для вузов. 3-е изд. СПб., 2007.
2. *Бескова И.А.* Природа сновидений (эпистемологический анализ). М., 2005.
3. *Богомолов А.С.* Античная философия. М., 2006.
4. *Губин В.Д.* Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. М., 1998.
5. *Данте Алигьери.* Божественная Комедия / Пер. с итал., прим. М. Лозинского. М., 1986.
6. *Егоров-Тисменко Ю.К.* Кристаллография и кристаллохимия: учебник. М., 2005.

7. *Криппнер С., Диллард Д.* Сновидения и творческий подход к решению проблем. Трансперсональный Институт. М. 1997.
8. Краткая философская энциклопедия. М., 1994.
9. *Левкин Д.А.* Античные истоки философии имени // Труды членов Российского философского общества. Вып.17.
10. *Ораевский А.Н.* Сверхсветовая волна в усиливающейся среде. Оптические тахионы // Соросовский образовательный журнал. №10 (Физика), 1999.
11. *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т.3 / Пер. с древнегреч., общ. ред. *А.Ф. Лосева.* М., 1994.
12. Труды членов Российского философского общества. Вып. 17. М., 2010.
13. *Флоренский П.А.* Иконостас. М., 2007.
14. *Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии. М., 1991.
15. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику // [Электронный ресурс]: <http://heidegger.ru> (дата доступа: 3.10.2014).

Диалог науки и религии: на примере дебатов в современной популярной англо-саксонской культуре

С.В. Пчелинцев (Москва)

Аннотация. Доклад посвящен обзору ряда публичных споров, происшедших в последнее десятилетие в Великобритании между атеистами и защитниками христианства. Автор указывает на последствиях переноса подобных дебатов на публику: полемическое заострение тезисов, обращение к политическим клише, взаимные упреки и разоблачения.

Диалог науки и религии имеет долгую и сложную историю. В последнее десятилетие он получил новую форму выражения: публичные дебаты между сторонниками атеизма и учеными, придерживающимися теистических верований. Анализ подобных дебатов о религии и, в частности, о существовании Бога позволяет поставить под вопрос традиционный тезис сторонников секуляризации о приватизации религии и продемонстрировать справедливость тезиса Хосе

Казановы о выходе религии в публичное пространство [4]. С другой стороны, выход диалога науки и религии из профессиональной сферы в пространство массовой культуры существенно трансформирует саму дискуссию и приводит к упрощению и риторической радикализации аргументов.

Сторонники движения, получившего название «Новый Атеизм», призывают к отказу от религиозного наследия и принятию агрессивного секуляризма. В этот кружок входят известные англо-саксонские публицисты и ученые: Р. Докинз, К. Хитченс, С. Харрис, М. Онфре, Д. Деннет, В. Стенджер и др. Они утверждают, что религия вредна для общества. По словам Кристофера Хитченса, она «отравляет все» [3]. Математик Джон Леннокс, оспаривает это утверждение. Он утверждает, что сохранение религиозной мысли отнюдь не подрывает общество, а, напротив, является жизненно важным для выживания западной цивилизации.

Скандально-известный журналист Кристофер Хитченс и ирландский ученый Джон Леннокс встретились в 2008 г. на Эдинбургском Международном фестивале для обсуждения этих вопросов. Аудитория включала в себя ряд видных британских интеллектуалов (в том числе и известного в англо-саксонском мире атеиста Ричарда Докинза), реакцию которых можно было наблюдать на протяжении всей дискуссии.

Аргументируя свой тезис о необходимости вытеснения религии из общественной жизни, Хитченс обращается к историческому процессу разделения церкви и государства. История Европы была тесно связана с секуляризацией, и Европа должна остаться светской, чтобы «процветать и развиваться» [3]. Хитченс сопоставляет некоторые современные государства, соответствующие его представлениям о светских и теократических (исламских и христианских) государствах, пытаясь обосновать тезис, что желание создать теократическое государство было, есть и будет отрицательным для новой Европы. Он полагает, что формы национального и международного сотрудничества, отличные имеющих чисто светский характер, чужды тому духу, который сделал европейскую цивили-

лизацию великой, поскольку именно рационализм является основой современной демократии, созданной Просвещением [3].

Леннокс критикует Хитченса за слишком поверхностное отношение к вопросу и неспособность отличать разные религии друг от друга. «Сказать, что религия отравляет все, имея целью избавление от религии и ее злоупотреблений, так же уместно, как сказать, что наука отравляет все, имея целью запрет науки для избавления от загрязнения окружающей среды, все равно, что запретить деньги с целью избавления от жадности» [3]. Атеизм «фатально ошибочен в его отношении к разуму, науке, истории, этике и справедливости» [3], он удивительным образом не замечает, что теизм (христианство, в частности) подтолкнул человечество к научной революции и вере в рациональное устройство Вселенной. Теизм также устанавливает объективную мораль и абсолютную справедливость. Леннокс опровергает исторический аргумент Хитченса, показывая, что христианство в значительной степени является истинной основой европейской свободы, демократии, науки и справедливости.

Согласно Ленноксу, мир, задаваемый атеистическими идеями, гораздо больше наполнен насилием, чем мир религиозный. На это Хитченс возражает, утверждая, что насилие, совершаемое во имя Христа, коренится в самом учении Иисуса: «не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10, 34). Хитченс перечисляет многие суеверные идеи известных христианских ученых прошлых веков. Его точка зрения состоит в том, что наука должна была сбросить слои мертвой богословской кожи прежде, чем окончательно сформировалась в своем нынешнем, зрелом виде. Наконец, он утверждает, что религия тоталитарна по своей сути и ее аналогом является стиль диктатуры Северной Кореи. Именно религия сформировала исторические предпосылки для появления такого лидера, как Сталин, и его метода управления железной рукой. Общество же, устроенное на основе идей величайших мыслителей Просвещения, которые являлись атеистами, будет, несомненно, добродетельным и эгалитарным.

Леннокс указывает, что Иисус открыто упрекнул своих учеников, когда

они поняли его слова буквально и во время его ареста взяли мечи, чтобы защитить Иисуса. Во-вторых, Леннокс настаивает, что обусловленность принятия рационального устройства Вселенной теистическим мировоззрением не предполагает обусловленности им же всего круга идей известных ученых. Все ученые могут иметь некоторые дурацкие идеи, но не надо забывать, что в наши дни на самых высоких уровнях науки работают и атеисты, и христиане. То, что их разделяет – это не их научные взгляды, а их мировоззрение. Дискуссия идет не между наукой и теизмом, а между атеизмом и теизмом. Наконец, он решительно отверг предложенное Хитченсом понимание религии как аналога северокорейской диктатуры. Бог наблюдает за Вселенной не как старший брат, а как любящий отец.

В заключение дискуссии Леннокс очерчивает три положения против Нового атеизма и в защиту теизма:

- 1) новые атеисты наивно полагают, что общество может обрубить связь с Богом, но сохранить христианские ценности;
- 2) новые атеисты так же нетерпимы, как и религиозные фундаменталисты, и поэтому маловероятно, чтобы они стали защитить свободу слова;
- 3) христианство было одной из главных движущих сил в разрушении «железного занавеса» и создании новой Европы.

Хитченс не отвечает на эти тезисы, а критикует предмет веры Леннокса. Леннокс верит в страшный суд, но имеется ли у него доступ к специальным знаниям, доступа к которым нет у Хитченса? Вспоминая Холокост, Хитченс вопрошает, может ли кому-то понравиться идея, что Бог пассивно наблюдает за их страданиями? Наконец, Хитченс критикует базовые элементы христианского богословия: мораль искупления (понятие, что Христос умер, чтобы взять грехи наши), концепцию вечного наказания, исключительность христианского спасения.

Другая известная дискуссия состоялась в Оксфордском Музее Естественной Истории, где ранее, в 1860 г. проходили знаменитые дебаты об эволюции

между Томасом Хаксли и Сэмюэлем Уилберфорсом. Почти сто пятьдесят лет спустя, два оксфордских ученых возобновили ту историческую дискуссию. Один из них – биолог Ричард Докинз, второй – упомянутый выше математик Джон Леннокс.

Докинз начинает дебаты с довольно неожиданного заявления: проблему деистического Бога можно рассмотреть с позиции науки. Это удивительно, поскольку ранее, в своей книге «Бог как иллюзия» (2006) он утверждал, что наука к настоящему времени показала, что вера в Бога бессмысленна [1]. Здесь же он признает, что разумный ученый может увидеть в природе доказательство существования деистического Бога. Но поскольку Леннокс верит именно в христианского Бога, то Докинз объявляет, что считает «жалкими» [5] многие элементы христианской веры. Наука похоронила именно христианского Бога.

Леннокс предлагает начать обсуждение с соотношения науки и теистических верований, а к христианской вере перейти позже. С его точки зрения, наука сама по себе говорит о высшей реальности, и, если есть какой-то Бог (деистический или иной), он лучше всего объясняет природу этой высшей реальности. Леннокс утверждает, что само существование науки (как системы знаний о материально регулируемых и математически предсказуемых законах) предоставляет доказательство существования божественного разума. Докинз же, напротив, пытается показать, что рациональность науки не позволяет человеку постулировать наличие божественного разума за пределами Вселенной, даже если мы мыслим этот божественный разум согласно принципам деизма.

Докинз утверждает, что эволюция путем естественного отбора произвела человека с феноменально сложным и способным к размышлению мозгом. Леннокс же указывает на то, что безмерно сложный процесс, произведший человеческий мозг из простого материала, сам по себе является доказательством существования Создателя. В конечном итоге, центральным вопросом в дискуссии становится уникальная проблема происхождения жизни. Оба участника согласны с прохождением живых организмов через эволюцию, «происхождение жиз-

ни» – это тема, касающаяся объяснения того, как из неорганической, «мертвой» материи произошла «живая». Все живые организмы имеют генетический код, передаваемый, в частности, молекулами ДНК. Этот код трактуется Ленноксом как аналог языка, представляющий собой набор инструкций, определяющих развитие и функционирование организма, и приводится как положительное доказательство того, что разум предшествует материи. В своем ответе Докинз отмечает, что развитый человеческий ум имеет эволюционное происхождение из материи мозга, поэтому нет никакой проблемы в том, чтобы полагать, что неорганический материал стал органическим и положил начало репликации.

Возвращаясь к теме, поднятой во вступительном обращении, что смерть и воскресение Христа – это «жалкие и узколобые» положения [5], Докинз отбрасывает эту историю как «миф и фантазию» [5] и сожалеет о ней, поскольку Бог мог бы быть просто прощен. Леннокс объясняет, что смерть и воскресение – не «мелочные и недалекие» материи, но неразрывно связаны с конечной справедливостью. Он указывает на то, что существуют различные виды доказательств существования Бога: одни исходят из рациональной аргументации, другие – из божественного откровения в истории. Воскресение относится в второму виду доказательств. В этом контексте обсуждаются исторические доказательства воскресения, а также вопрос, могут ли чудеса отрицательно повлиять на работу ученого.

Последняя тема дискуссии посвящена конечному смыслу жизни. Докинз считает, что «каждый из нас может создать окончательный смысл». Леннокс же полагает, что конечный смысл привязан к конечной реальности. Если конечная реальность – это Бог, то смысл нашего существования не «связан» нашим ограниченным временем на Земле или даже во Вселенной.

Таким образом, дебаты сторонников Нового атеизма с защитниками христианского мировоззрения показывают, что выход дискуссий в публичное пространство приводит к значительному упрощению аргументации: обе стороны дебатов, в основном, используют полемически заостренные тезисы и взаимные

«разоблачения». А именно: исторические аргументы, указывающие на жестокость тех или иных политических режимов Средних Веков и Нового Времени (среди канонических примеров обеих сторон регулярно упоминаются в негативном аспекте, как СССР, так и современная Россия), и аргументы, «разоблачающие» невежество позиции оппонента. В силу этого, дискуссия принимает неконструктивный характер, что, во многом, свойственно позиции «Новых атеистов»: одностороннее прочтение Библии, обвинение теистического мировоззрения в насилии и принесении вреда человечеству, неготовность видеть какие бы то ни было позитивные стороны теизма. Используя подобные «аргументы» оппоненты не могут прийти к пониманию и оказываются в коммуникативной ловушке, которую сами же и создали.

Литература

1. Докинз Р. Бог как иллюзия. [Электронное издание]: 2006.
2. *Benedict G.S.* «The God Debate: A New Look at History's Oldest Argument». [Электронное издание]: 2013.
3. Can atheism save Europe debate // Видео [электронный ресурс]:
<http://atheistmovies.blogspot.com/2009/11/can-atheism-save-europe-christopher.html>
(дата обращения 25.10.14).
4. *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. 1994. [digital edition]
5. Has science buried god debate // Видео [электронный ресурс]:
<http://www.youtube.com/watch?v=p0R9jpTC8Kw> (дата обращения 08.11.14).
6. *Hitchens Ch.* God is Not Great: How Religion Poisons Everything. 2007 [digital edition].
7. *Lennox J.* God's Undertaker: Has science buried God? [Электронное издание]: 2007.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Наши авторы

Алёшин Альберт Иванович (1937–2014) – д-р филос. наук, профессор, кафедра современных проблем философии философского ф-та РГГУ.

Анисов Александр Михайлович – д-р филос. наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва).

Белоусов Михаил Алексеевич – канд. филос. наук, доцент центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.

Беляев Максим Александрович – канд. филос. наук, преподаватель кафедры онтологии и теории познания, Воронежский государственный университет (Воронеж).

Боброва Ангелина Сергеевна – канд. филос. наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского ф-та РГГУ.

Бражникова Яна Геннадиевна – канд. филос. наук, доцент кафедры социальной философии философского ф-та РГГУ

Вахштайн Виктор Семенович – канд. социол. наук, профессор, заведующий кафедрой теоретической социологии и эпистемологии Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва).

Громов Роман Анатольевич (1970–2014) – канд. филос. наук, доцент, заведующий кафедрой истории философии ф-та философии и культурологии Южного федерального университета (Ростов-на-Дону).

Дмитриев Илья Борисович – магистр философии, аспирант кафедры социальной философии философского ф-та РГГУ.

Докучаев Фёдор Алексеевич – студент философского ф-та РГГУ.

Иващук Ольга Федоровна – д-р филос. наук, профессор кафедры философии и методологии науки, Институт философии и социально-политических наук Южного федерального университета (Ростов-на-Дону).

Колка Констанц – аспирант Университета во Франкфурте-на-Майне им. Иоганна Вольфганга Гёте (Frankfurt am Main, Германия).

Коначёва Светлана Александровна – д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры современных проблем философии философского ф-та РГГУ.

Крайнова Ирина Александровна – бакалавр философии, магистрант философского ф-та РГГУ.

Криводубская Вера Владимировна – аспирантка философского ф-та РГГУ.

Крыштон Людмила Эдуардовна – канд. филос. наук, преподаватель кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва).

Крюков Алексей Николаевич – PhD, редактор, переводчик в ИЦ «Гуманитарная Академия» (Санкт-Петербург).

Кузнецова Наталья Ивановна – д-р филос. наук, профессор, кафедра современных проблем философии философского ф-та РГГУ.

Курилович Иван Сергеевич – магистр философии, аспирант Центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.

Левкин Дмитрий Александрович – магистрант философского ф-та РГГУ.

Литвин Татьяна Валерьевна – канд. филос. наук, доцент Высшей религиозно-философской школы / Санкт-Петербургский христианский университет (Санкт-Петербург).

Михайловский Александр Владиславович – канд. филос. наук, доцент кафедры истории философии факультета философии Национального исследовательского университета – «Высшая школа экономики» (Москва).

Молчанов Виктор Игоревич – д-р филос. наук, профессор, руководитель Центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.

Новак Петр – габилитированный доктор, профессор, Белостокский университет (Белосток, Польша); Колледж «Artes Liberales», Варшавский университет (Варшава, Польша); соучредитель и соредактор философского журнала «Кронос» (Варшава, Польша); член наблюдательного совета фонда «Count Cieszkowski Foundation» (Польша).

Павлов Сергей Афанасьевич – канд. филос. наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва).

Паткуль Андрей Борисович – канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).

Переславцев Максим Игоревич – бакалавр философии, магистрант философского ф-та РГГУ.

Петрова Ксения Викторовна – аспирантка философского ф-та РГГУ.

Полякова Ольга Владимировна – аспирантка кафедры современных проблем философии философского ф-та РГГУ.

Пртавян Амалия Арменовна – магистрант, кафедра социальной философии философского ф-та РГГУ.

Пуминова Наталья Владимировна – канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры истории отечественной философии философского ф-та РГГУ.

Пчелинцев Станислав Валентинович – аспирант кафедры истории философии философского ф-та РГГУ.

Рыженко Андрей Александрович – помощник проректора по научной работе, Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия (Москва).

Савин Алексей Эдуардович – д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, профессор философско-социологического факультета Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва).

Сагетдинов Эльфир Нугманович – переводчик, редактор фонда «Марджани» (Москва).

Селина Алла Геннадьевна – методист кафедры истории отечественной философии философского ф-та РГГУ.

Сидорина Татьяна Юрьевна – д-р филос. наук, ординарный профессор Национального исследовательского университета – «Высшая школа экономики» (Москва).

Союзов Александр Евгеньевич – аспирант кафедры истории отечественной философии философского ф-та РГГУ; протоиерей, клирик, помощник благочинного церкви Клинского округа Московской епархии.

Хомутский Константин Игоревич – канд. филол. наук, преподаватель кафедры английского языка для гуманитарных дисциплин, департамент иностранных языков Национального исследовательского университета – «Высшая школа экономики» (Москва).

Шашлова Екатерина Игоревна – канд. филос. наук, ассистент кафедры истории философии, Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета (Ростов-на-Дону).

Шемонаев Тимур Игоревич – канд. филос. наук, доцент кафедры философии и культурологии Уральского государственного горного университета (Екатеринбург).

Шиян Анна Александровна – канд. филос. наук, доцент Центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ.

Шиян Тарас Александрович – канд. филос. наук, доцент кафедры философии богословского ф-та Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва); доцент в/о факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва).

Annotations

Aleshin A.I. **About nature and peculiarity of religious philosophical tradition in Russia in XIX–XX centuries (Final fragment)**

Anisov A.M. **About necessity of expansion of the truth theory by A. Tarsky**

The attention is focused on the theory of truth of A. Tarski the well-known representative of the Lvov-Warsaw School. The author demonstrates the necessity of truth theory expansion by means of introduction of reality concept.

Belousov M.A. **The concept of experience by Husserl and Ilyin**

The article is dedicated to the concept of experience in Husserl and Ilyin's works. Using the comparative method the author reveals some key conditions of phenomenology reception in Ilyin's philosophy.

Belyaev M.A. **Alienness as phenomenon: Waldenfels' philosophy of culture**

The article substantiates that the phenomenology of culture begins with the analysis of the emergence of intersubjective scenes. On the basis of Waldenfels' conception and especially on his concept of alienness it is proved that the responsive reaction of Ego to anonymous incursion is the source of the significant cultural scenes.

Bobrova A.S. **“Name” and “instruction” in Spenser-Brawn's “Laws of Form”**

The paper continues the author's investigation of Spenser-Brawn's book “Laws of Form” and treats the book as an approach to epistemology. The current article gives a survey of a general structure of “Laws of Form” and suggests the thesis, that “name” and “instruction” interaction issue clarifies the basis of Spenser-Brawn's conception.

Brazhnikova Ya.G. **“Philosophical nationality” and thinking in language**

The present article dwells on the problems voiced by J. Derrida in his discourse on “Nationality and philosophical Nationalism” (Moscow, 1990). How is it possible to criticize nationalism, if it presupposes criticism of philosophism? How to distinguish between nationalization and instrumentalization? Is language a technical instrument

for thought, etc? The intellectual context in which this discourse was presented is of particular interest, and according to the author, it was not conducive to critical analysis of Nationality as a Philosopheme (especially so, if we take into account Mark's intuition, as Derrida does). The last query – whether language is a technical instrument for thought – has received more coverage in the domestic philosophical domain (predominantly in the monographs and translations by Bibikhin) than the phenomenon of “philosophical nationality” as such, which was what Derrida focus on for some length of time. The author proposes to shift the emphasis from “philosophical interiorization of the native language” and “reflecting in a language” (Bibikhin) to the “national idiom as conveyance of other idioms” and “thinking a language” (R. Bart). In most general terms, this shift can be described as turning away from metaphysics and structuralism lying at the heart of the national idiom, to the history and practice of its everyday use, turning from “etymological reconstruction” to “etymological invention”.

Dmitriev I.B. Niklas Luhmann as a representative of continental tradition of philosophy

The article is dedicated to the theory of Niklas Luhmann from the point of view of its reference to the continental tendency of contemporary philosophy. Taking into account the lack of lucidity in differentiation between the latter and so-called analytic tradition the author offers his own version of conceptualization of the established delimitation. In contrast to analytic manner of philosophizing that is regulated by the idea of semantic strictness continental philosophy is characterized by the attention to limits of sense and its relation to its opposite. The particular aspect of Luhmann's theory is presented by means of matching it with ideas of prominent European critic of hegemony of sense Georges Bataille.

Dokuchayev F.A. Two views on Time: Henri Bergson and Jesse Prinz

This article is about two views on Time: by Jesse Prinz and by Henri Bergson. Methodology (using of psychological researches contemporary for them) and

sources are compared. The main cause of different conclusions is the result of different choices of authoritative sources. Henri Bergson thinks that time is a quality unlike its spatial calculus (e.g. seconds, hours). Jesse Prinz supposes that there are three types of time experiences: the instant, the now and the present. All of them are coherent with the brain activity.

Gromov R.A. **Meriological model in Husserl's phenomenological studies: the problems of Husserl's semantics**

We are publishing an article by one of the most prominent Russian phenomenologists – Roman A. Gromov (3.01.1970 – 4.05.2014), who passed away recently. The sphere of his scientific interests encompassed Brentano, an Austrian philosopher of the late XIX – XX centuries, early phenomenology and the early works of Husserl, the philosophy of education, etc. Roman's works are very interesting due to their applying to the issues which had previously been faintly known, on the people who had been unfairly forgotten, on the controversial issues in the works by philosophers and also due to the clear and distinct style of the narrative, as well as the scholar's outstanding methods of research.

The published report is devoted to the Logical Investigations by Husserl and to the analysis of the traces of Brentano's tradition in them. It is important to point out that Roman revised and re-edited the translation of the 1st volume of the Logical investigations which had been published before 1917. A new translation was published together with Roman's Afterword by the publishing house Academichesky Project, Moscow, 2011. The translation of Brentano's works with Roman's detailed article about Brentano's philosophy is due to be published.

The current report deals with the problem of community of the 1st and the 5th volume by Husserl. Why are the studies which seem so different examined within a single work? The author's thesis is: at the foundation of Husserl's studies of logic and phenomenology there is the so-called mereological approach, the method for examination of the subject in the category of a part and as a whole. The text presents historical

and philosophical precursors and premises of this approach: Brentano's theory, positivism (its contradictions with the principles of phenomenology and intentionality of consciousness are considered), difference between the sense and the object.

This report was delivered by Roman A. Gromov at the conference Phenomenology Today, which was held in Moscow, 18–20 of March, 2000.

Ivaschuk O.F. Kant and space turn

In this paper I try to show that kantian treatment of Space and Time as transcendental conditions of sensuality (inner and exterior senses) is a modification of platonic tradition, where Space and Time are modes of constitution of all-sufficient alive being. Analysis of Plato's version of constitution of alive Cosmos and its Aristotle's critique allows showing: Space without Time and Time without Space are impossible and establishing a priority of any of them leads to destruction of alive being and its sensorium. In this connection modern Spatial turn appears as a reaction to tradition postulating a priority of Time (including Kant himself) and means an attempt to overcome loneliness of cognising subject, but insofar it has a look of annihilation of Time, it comes to the same result, from which its would like to distance. Besides that, much pathes of this "turn" already are beaten in the classic philosophy after Kant.

Kolka C. Meditation upon Husserl's lections "Nature and Spirit"

The phenomenology of Husserl is essentially a constitutional phenomenology. How we constitute world is a leading question in Husserl's life and work. In his lecture "Nature and Mind" (1927), edited 2001 as HUA XXXII, Husserl gives an example of the derivation of induction, in order to demonstrate that scientific essential terms are grounded in the *Lebenswelt*. This article brings out a connection between Husserl's complex style and the interwoven "world structure" and maintains a hidden structure of Husserl's wording that later would become the fundamental pattern of Heidegger's latest works.

Konacheva S.A. Reconsideration of the Eternity and Reality of God in the religious-philosophical thought of the XX century: the question of mutual translatability of christological and ontological languages

The paper is devoted to the rethinking of the attributes of eternity and reality in religious-philosophical thought of the twentieth century. The author considers the application of the categories of temporality and historicity to God's life. The paper analyzes overcoming of priority of reality over the possibility. We argue that a ground of post-metaphysical thinking of God is the translation of the language of the Christology into the ontological language.

Kraynova I.A. The problem of social complexity in the interpretation of reflexive epistemology

The article raises the problem of social complexity in the schemes of social theories on the XX century. In particular it is represented by the work of Italian philosopher Daniel Zolo. He offers the scheme of reflexive epistemology for the reduction of social complexity, based on the systems theory by Niklas Luhmann's. It seems the most appropriate way to describe the complex processes of modern society.

Krivodubskaya V.V. The ways of explication of spatialness in the philosophy of Derrida

This paper represents analysis of two texts of J. Derrida: "*Cogito* and the history of madness" and "Plato's pharmacy". The connections and the relations within the text revealed as a result of this analysis give the idea of the features of structure of semantic and textual spatialities. The suggested approach to the texts of J. Derrida is an attempt to reveal complexity and diversity of the formations of the texts of deconstruction.

Kuznetsova N.I. The main approaches in Russian epistemology and philosophy of science

It is argued that the Soviet methodology and the philosophy of science on behalf of their leading representatives in their models of scientific knowledge came from an ex-

tremely broad ontological picture of the social whole. The tradition of Marxist approach implied the rejection of “epistemological Robinson”. This meant that “the subject of cognition” is included in the complex socio-cultural ties and must be understood only in the context of this whole. Despite the “Iron curtain”, further studies were different, but to some extent reflected the range of searches of Western epistemology.

Kurilovich I.S. Hyppolite and Kierkegaard

The author seeks to show how the philosopher and the first translator of “Phenomenology of Spirit” in French Jean Hyppolite evaluates the impact of the Danish philosopher Søren Kierkegaard on the French thought of the first half of the XX century, and, above all, on interpretations of Hegel’s philosophy in France.

Levkin D.A. Peculiarity of metaphysics of the dreams by Pavel Florensky

This paper analyzes in a creative way the metaphysical beliefs of P.A. Florensky on the state of dreams. The author has studied of onto – gnoseological aspects of being and their reflection in consciousness of subject, the problem of “night” consciousness and its connection with fate, the bounds between the dream and the being awake, being and beyond-being on base of analysis of Florensky “Iconostasis” work; the conclusion was made about the actuality of the philosophical ideas in the modern science, and about the gift of scientific foresight and prophecy.

Litvin T.V. The allegory and the system in Trubetskoy’s works: On the problem of untranslatability of hermeneutic experience

The objective of this paper is to analyze the potential of allegory for modern science of interpretation, drawing on comments of S.N. Trubetskoy. To carry out this task the author explores the material analysed by Trubetskoy, namely the treatise of Philo of Alexandria “On creation of the world”. In the second part the analysis of the views of Trubetskoy about values the Logos is attempted, and finally concluded about possible systematic allegorical method, its specificity for the modern hermeneutic analysis.

The hypothesis is the assumption that the allegory as a special kind of “untranslatability”, that does not come from a syncretism, but from methodological rationalization.

Mikhailovsky A.V. Esoteric initiative of Martin Heidegger

This paper is concerned with Heidegger’s esoteric notion of philosophy developed during his Rektorat-period (1933–1934) in accordance with the Platonic model of community described in the *Politeia*. The principal hypothesis is that Heidegger’s notion of philosophy as the knowledge of the truth and as a specific educational program was conceived as an exclusive and elitist one; it allows Heidegger to distance himself from the public sphere and criticize any form of public discourse as resulting from the improper mode of being. In this paper the first part of the lecture *Vom Wesen der Wahrheit* (1933–34) is discussed where Heidegger interprets Plato’s allegory of the cave and presents the “German revolution” as a unique event which provides an opportunity to integrate decisively politics with philosophy.

Molchanov V.I. F. Brentano’s concept of Time: on the way to Space

F. Brentano’s concept of time is considered from the point of view of the main introduced distinctions: first, direct and indirect modes of consciousness, secondly, sensation and protosensation. These distinctions, as well as the introduction of concepts of a continuum and border to the theory of time, allows drawing a conclusion that there is an implicit spatial background of this theory.

Nowak P. Freedom – solidarity – action: on the practical philosophy of Edward Abramowski for the hundredth anniversary of his death.

Edward Abramowski was a charismatic figure, who presented his utopia in the form of moral prescriptions. He was a political thinker, who disregarded politics and fought viciously against it for the most of his life; a socialist, who watched closely the development of the doctrine, thus becoming one of its sharpest critics; a pioneer of Polish cooperatism in which he found a method of a political action; an enemy to the state, an anarchist, to whom the patriotic idea dictated the necessity of the struggle for the Polish state. In his paper Piotr Nowak discusses issues of Abramowski's moral

and political philosophy focusing chiefly on categories of Freedom, Solidarity and Action.

Patkul A.V. Heidegger's doctrine of definition as formal indicating

This article is dedicated to the peculiarities of Martin Heidegger's understanding of phenomenological definition as formal indicating. It is stated that the formal indicating is not only a special way of introduction of notions into the scientific ontology but also the functioning of this kind of ontology. The author of the article finds that the formal indicating is the proper way of operative use of notions by which the formal structure of a phenomenon to be described is only indicated. However the concrete content of such notions could be detected only in the process of indicating phenomenological descriptions. Such descriptions are characterised by Heidegger as de-formalizations. There are two types of de-formalization. There are ordinary de-formalizations, which are based on the ordinary notion of phenomenon as an entity, which shows itself. There are phenomenological de-formalizations, which are based on the phenomenological notion of phenomenon as a being, which shows itself. The author of the paper characterizes the formal indicating in Heidegger's work as delayed definition and raises the question of sufficiency of such kind of definition for scientific status of Heidegger's ontology. The question of guaranty of involuntariness of such definition is also raised in this article.

Pavlov S.A. On the concordance possibility between meanings of terms derived from different languages of logical semantics

The article discusses some meanings of the terms derived from some languages of logical semantics and correlations between the meanings. There are compared the viewpoints of classical logic (G. Boole, G. Frege, D. Gilbert) and nonclassical one (Belnap-Dunn) in the paper.

Pchelintsev S.V. Science-religion dialogue based on debates in contemporary popular Anglo-Saxon culture

This report is dedicated to the public debates had place in last ten years in Unated Kingdom between atheists and defenders of the faith. Author indicates the conse-

quences of such discussions carrying over in open public space: sharpening of theses, addressing to political stereotypes, mutual reproaches and denunciations.

Pereslavitsev M.I. Alasdair McIntyre's theory of virtue: the critic of Enlightenment in Anglo-Saxon philosophic tradition

The article considers the basic ideas of the Scottish philosopher Alasdair MacIntyre expressed in the book "After Virtue". It shows for what such ideas are relevant today and what place they occupy among other philosophical trends. It also places emphasis on the specifics of views McIntyre compared to those of his contemporaries.

Polyakova O.V. 2045 strategic initiative (Russia 2045) as proliferation of trans-humanistic ideas

In this article the author discusses differences between leading transhumanist projects struggling for recognition in the modern society.

Prtavyan A.A. Models of understanding of "Catastrophe of European Jews" (Shoah) by modern Jewish thinkers

The text considers paradigms of understanding by modern Jewish thinkers of "Catastrophe of European Jews" (Shoah) and models of theodicy, represented by S. Katz in article "The Holocaust: Jewish theological responses".

Puminova N.V. The catholic doctrine of the four component parts of the sacraments in the polemical treatise "Lithos"

The article deals with the reception of the Catholic theology in Kievan Orthodox thought in the middle of the XVII century. There was a lack of the doctrine of the four component parts of the sacraments became one of the Catholics reservations against Orthodox authors. Indicating them, Peter Mogila in "Lithos" thus introduces into the Orthodox tradition the elements of scholastic theology and terminology.

Rzyhenko A.A. Apocatastasis in Syriac's ascetic tradition in VII–VIII centuries.

This paper deals with the doctrine of apocatastasis in Syriac ascetic literature of the VII–VIII centuries on the basis of the two most prominent authors of the time: Isaac

of Nineveh and John of Dalyatha. Since Evagrius Ponticus' thought had a significant influence on the development of the Syriac ascetic tradition, the first part of the paper describes his cosmology and eschatology. The paper aims to discover the traces of the Evagrius influence on the eschatological beliefs of the aforementioned Syriac authors and to indicate some particularities in their idea of apocatastasis, which were adopted by them from Evagrius. Despite this influence the doctrine of apocatastasis in the Syriac tradition is not characterized by such clarity and order as the Evagrius concept is and was shaped by the mystical and ascetic experience of each writer.

Savin A.E. Georg Lukács' interpretation of Hegel's early theological writings

The article analyzes the nature of the interpretation of Hegel's Early Theological Writings in Georg Lukács' book "The Young Hegel". The meaning of the polemics between Lukács with Dilthey is revealed. The historical context of this Lukács' work is explicated.

Shashlova E.I. Apology of metaphysics in early Michel Foucault' studies on phenomenological anthropology L. Binswanger

The article analyzes the early text by Foucault "Introduction" (1954) to L. Binswanger's "Dream and existence" (1930). Foucault provides apology for Western European tradition of consideration of a dream as specific experience of human existence. Consideration of Foucault's earlier studies allows to outline his field for the following criticism of phenomenology, existentialism and anthropology.

Shemonaev T.I. French non-intentional phenomenology and realism of the Munich school

The paper considers correlations between the concepts used in the conception of non-intentional phenomenology of Michel Henry and some concepts of representatives of the Munich school of phenomenology (particularly with the concept of "conscious being" by Dietrich von Hildebrand). This comparative analysis is carried out taking into account the problematic of the concept of "state of things" in the second volume of "Logical Investigations" of E. Husserl and some papers of A. Reinach.

Shiyan A.A. Whether Schutz was a phenomenologist? (Transcendentalism and experience in phenomenological sociology)

This article deals with the problem, whether Schutz can be regarded as a successor of Husserl's phenomenological tradition or cannot. In connection with this author defends the assumption, that Schutz worked within an understanding of phenomenology, according to which any difficult situation can be resolved only in relying upon usual experience of its participants. There are also the aspects in which Schutz diverges from this understanding of phenomenology. Particularly when Schutz speaks about symbolic understanding of reality. Phenomenology is against regarding things and situations as signs and symbols referring anything transcendent. The transcendent in Husserl's works has exclusively methodological meaning, i.e. it is the aspect of lucidity and distinctness of our knowledge.

Shiyan T.A. Whether mysticism is antagonistic with logic? (Against one hypothesis on the features of traditional Indian culture)

This article criticizes historical-philosophical and historical-cultural thesis according to which the institutionalization of logic in India did not occur due to the wide-spread popularity of practice of "supernormal abilities" in religious-philosophical systems of ancient India. The first argument against the thesis is using in ancient Indian philosophy some concepts using in modern formal logic. The concepts sometimes used as one of the methods of development of "supernormal abilities". In the author's opinion the thesis criticized is based on opposition between "rationalism" and "mysticism" understood in peculiar way. As the argument against the relevancy of the opposition the author considers the role of logic and logically constructed "mathematics" in Platon's and his successors' soteriology.

Sidorina T.Yu., Khomutsky C.I. Peculiar attitude towards labour in British philosophy

The evolution of the attitude towards labour has been occurring over the last thousand years. Modern age is the epoch of industrial and social revolutions, of great scientific

discoveries, technological expansion, urbanization and industrialization. In this epoch labour acquires its new significance. The issue of labour is reconsidered in the works by thinkers of that period. In the present article we address to the attitude towards labour and its interpretation by representatives of British philosophy of XVII and XVIII centuries.

Soyuzov A.E. The sapient in the searching of love (The epistemology of the archpriest Fedor Golubinskiy: The attempt to overcome criticism and rationalism in epistemology)

This work is devoted to the epistemology of the archpriest Fedor Golubinsky (1797–1854), professor of the Moscow Theological Academy. Archpriest Fedor was the Companion of the Holy Metropolitan Filaret Muscovy, and thanks for his request have paid much attention to controversy with the German classical philosophy. They tried to bring teaching in religious schools from the influence of Western scholasticism and return philosophy to the Holy Father's spirit is not seduced by a sober analysis of schemes. Archpriest Fedor tried to solve this challenge posed by Metropolitan; he opened schematic epistemological systems of European philosophers which restricted human cognitive activity beyond just the mind, particularly Immanuel Kant. Archpriest Fedor objected to the unknowability of the world and descriptions of his rationalistic schemes. This work introduces the readers to the separate original philosopher who can describe complex problems in the theory of knowledge on good Russian language. Therefore, Archpriest Fedor became the founder of philosophical schools in the spiritual education of his time. His followers were V.D. Kudryavtsev-Platonov, A.M. Bukharev, D.G. Levitsky.

Vakhshvtain V.S. Phenomenological intervention into sociology of science: symbolic appresentation, cognitive style and post-sociologism

Authors

Aleshin Albert I. (1937–2014) – PhD (Doctor), full professor, chair of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH.

Anisov Alexander M. – PhD (Doctor), professor, leading researcher, Institute of philosophy, Russian academy of sciences (Moscow).

Belousov Michael A. – PhD, associate professor, Center of phenomenological philosophy, department of philosophy, RSUH.

Belyayev Maxim A. – PhD, lecturer, chair of ontology and theory of knowledge; Voronezh state university (Voronezh).

Bobrova Angelina S. – PhD, associate professor, chair of history of foreign philosophy, department of philosophy, RSUH.

Brazhnikova Ya.G. – PhD, associate professor, chair of social philosophy, department of philosophy, RSUH.

Dmitriev Ilya B. – MA in philosophy, postgraduate student, chair of social philosophy, department of philosophy, RSUH.

Dokuchayev Feder A. – student of department of philosophy, RSUH.

Gromov Roman A. (1970–2014) – PhD, associate professor, chief of chair, chair of history of philosophy, department of philosophy and cultural studies, Southern federal university (Rostov-on-Don).

Khomutsky Constantin I. – PhD, lecturer, chair of English language for humanities, department of foreign languages, National research university – “Higher school of economics” (Moscow).

Ivaschuk Olga F. – PhD (Doctor), professor, chair of philosophy and methodology of sciences, Institute of philosophy and social and political science, Southern federal university (Rostov-on-Don).

Kolka Konstanc – postgraduate student, Johann Wolfgang Goethe University of Frankfurt am Main (Frankfurt am Main, Germany).

Konacheva Svetlana A. – PhD (Doctor), professor, chief of chair, chair of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH.

Kraynova Irina A. – bachelor of philosophy, master student, department of philosophy, RSUH.

Krivodubskaya Vera V. – postgraduate student, chair of social philosophy, department of philosophy, RSUH.

Krysh-top Liudmila E. – PhD, lecturer, Chair of history of philosophy, Department of Humanities and Social Sciences, Peoples’ Friendship University of Russia (Moscow).

Kryukov Alexey N. – PhD, editor, translator, Publishing center “Humanitarian academy” Ltd. (St. Petersburg).

Kurilovich Ivan. S. – MA in philosophy, postgraduate student, Center of phenomenological philosophy, department of philosophy, RSUH.

Kuznetsova Natalia I. – PhD (Doctor), full professor, chair of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH.

Levkin Dmitry A. – master student, department of philosophy, RSUH.

Litvin Tatiana V. – PhD, associate professor, Higher religious philosophical school / Saint-Petersburg christian university (St.-Petersburg).

Molchanov Victor I. – PhD (Doctor), full professor, chief of center, Center of phenomenological philosophy, department of philosophy, RSUH.

Mikhailovsky Alexander V. – PhD, associate professor, chair of history of philosophy, department of philosophy, National research university – “Higher school of economics” (Moscow).

Nowak Piotr – Dr. hab., professor of philosophy, Bialystok university (Bialystok, Poland); visiting professor, collegium artes liberales, Warsaw university; co-founder and co-editor of the philosophical journal “Kronos”; member of the management board of the Count Cieszkowski Foundation.

Patkul Andrey B. – PhD, senior lecturer, chair of ontology and epistemology, Institute of philosophy, St. Petersburg state university (St.-Petersburg).

Pavlov Sergey A. – PhD, leading researcher, Institute of philosophy, Russian academy of sciences (Moscow).

Pchelintsev Stanislav V. – postgraduate student, chair of history of philosophy, department of philosophy, RSUH.

Pereslavytsev Maxim I. – bachelor of philosophy, master student, department of philosophy, RSUH.

Petrova Kseniya V. – postgraduate student, chair of social philosophy, department of philosophy, RSUH.

Polyakova Olga V. – postgraduate student, chair of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH.

Prtavyan Amaliya A. – master student, chair of social philosophy, department of philosophy, RSUH.

Puminova Natalia V. – PhD, senior lecturer, chair of history of Russian philosophy, department of philosophy, RSUH.

Ryzhenko Andrey A. – assistant prorector, Ss. Cyril and Methodius theological institute of post-graduate studies (Moscow).

Sagetdinov Elfir N. – translator, editor, Mardjani Foundation (Moscow).

Selina Alla G. – methodologist, chair of history of Russian philosophy, department of philosophy, RSUH.

Savin Alexey Ed. – PhD (Doctor), leading research fellow, Institute of philosophy, Russian academy of sciences (Moscow); professor, Russian presidential academy of national economy and public administration (Moscow).

Shashlova Ekaterina I. – PhD, assistant, chair of history of philosophy, department of philosophy and cultural studies, Southern federal university (Rostov-on-Don).

Shemonayev Timur I. – PhD, associate professor, chair of philosophy and cultural studies, Ural state mining university (Yekaterinburg).

Shiyan Anna A. – PhD, associate professor, Center of phenomenological philosophy, department of philosophy, RSUH.

Shiyan Taras A. – PhD, associate professor, chair of philosophy, department of theology, St. Tikhon's orthodox university (Moscow); department of humanities and social sciences, Peoples' friendship university of Russia (Moscow).

Sidorina T.Yu. – PhD (Doctor), professor, National research university – “Higher school of economics” (Moscow).

Soyuzov Alexander Ev. – post-graduate student, chair of history of Russian philosophy, department of philosophy, RSUH; archpriest, cleric, assistant dean of the churches of Klin district, Moscow eparchy.

Vakhshtain Victor S. – PhD, professor and chief of the chair of theoretical sociology and epistemology, Russian presidential academy of national economy and public administration (Moscow).

Content

Content (in Russian)	3
From Organisation committee	7
I. Ad memoriam	
Albert Ivanovich Alyoshin (obituary).....	9
<u>Aleshin A.I.</u> About nature and peculiarity of religious philosophical tradition in Russia in XIX–XX centuries (Final fragment)	13
II. Problems of Phenomenology and Gnoseology	
<u>Gromov R.A.</u> Meriological model in Husserl’s phenomenological studies: the problems of Husserl’s semantics	19
<i>Kolka C.</i> Meditation upon Husserl’s lectures “Nature and Spirit”	34
<i>Shemonayev T.I.</i> French non-intentional phenomenology and realism of the Munich school	45
<i>Shashlova E.I.</i> Apology of metaphysics in early Michel Foucault’ studies on phenomenological anthropology L. Binswanger	53
<i>Belousov M.A.</i> The concept of experience by Husserl and Ilyin	61
III. Epistemology and logic in history of philosophy	
<i>Kuznetsova N.I.</i> The main approaches in Russian epistemology and philosophy of science	73
<i>Anisov A.M.</i> About necessity of expansion of the truth theory by A. Tarsky.....	83
<i>Pavlov S.A.</i> On the concordance possibility between meanings of terms derived from different languages of logical semantics	94
<i>Patkul A.B.</i> Heidegger’s doctrine of definition as formal indicating.....	107

<i>Shiyan T.A.</i> Whether mysticism is antagonistic with logic? (Against one hypothesis on the features of traditional Indian culture).....	119
--	-----

IV. Approaches to philosophical understanding of Space and Time

<i>Molchanov V. I.</i> F. Brentano’s concept of Time: on the way to Space.....	133
<i>Dokuchayev F.A.</i> Two views on Time: Henri Bergson and Jesse Prinz	144
<i>Ivaschuk O.F.</i> Kant and space turn.....	151
<i>Krivodubskaya V.V.</i> The ways of explication of spatialness in the philosophy of Derrida.....	162
<i>Bobrova A.S.</i> “Name” and “instruction” in Spenser-Brawn’s “Laws of Form” ...	170

V. Ethic and philosophy of society

<i>Nowak P.</i> Freedom – solidarity – action: on the practical philosophy of Edward Abramowski for the hundredth anniversary of his death.....	181
<i>Pereslavitsev M.I.</i> Alasdair McIntyre’s theory of virtue: the critic of Enlightenment in Anglo-Saxon philosophic tradition	191
<i>Sidorina T.Yu., Khomutsky C.I.</i> Peculiar attitude towards labour in British philosophy	199
<i>Dmitriev I.B.</i> Niklas Luhmann as a representative of continental tradition of philosophy	209
<i>Kraynova I.A.</i> The problem of social complexity in the interpretation of reflexive epistemology	219
<i>Polyakova O.V.</i> 2045 Strategic Initiative (Russia 2045) as proliferation of transhumanistic ideas.....	229

VI. Aspects of phenomenological sociology

<i>Vakhshvtain V.S.</i> Phenomenological intervention into sociology of science: symbolic appresentation, cognitive style and post-sociologism	237
--	-----

<i>Shiyan A.A.</i> Whether Schutz was a phenomenologist? (Transcendentalia and experience in phenomenological sociology)	253
<i>Belyaev M.A.</i> Alienness as phenomenon: Waldenfels' philosophy of culture.....	263
VII. Philosophy, politics and national issues	
<i>Mikhailovsky A.V.</i> Esoteric initiative of Martin Heidegger	273
<i>Savin A.E.</i> Georg Lukács' interpretation of Hegel's early theological writings...	282
<i>Prtavyan A.A.</i> Models of understanding of "Catastrophe of European Jews" (Shoah) by modern Jewish thinkers	296
<i>Brazhnikova Ya.G.</i> "Philosophical nationality" and thinking in language	306
VIII. Philosophy of religion and religious philosophy	
<i>Kurilovich I.S.</i> Hyppolite and Kierkegaard.....	317
<i>Konacheva S.A.</i> Reconsideration of the Eternity and Reality of God in the religious-philosophical thought of the XX century: the question of mutual translatability of christological and ontological languages	327
<i>Litvin T.V.</i> The allegory and the system in Trubetskoy's works: On the problem of untranslatability of hermeneutic experience.....	338
<i>Ryzhenko A.A.</i> Apocatastasis in Syriac's ascetic tradition in VII–VIII centuries..	349
<i>Puminova N.V.</i> The Catholic doctrine of the four component parts of the sacraments in the polemical treatise "Lithos"	361
<i>Soyuzov A.E.</i> The Sapient in the searching of love (The epistemology of the archpriest Fedor Golubinskiy: The attemption to overcome criticism and rationalism in epistemology)	371
<i>Levkin D.A.</i> Peculiarity of metaphysics of the dreams by Pavel Florensky.....	383
<i>Pchelintsev S.V.</i> Science-religion dialogue based on debates in contemporary popular Anglo-Saxon culture	394

Apendixes

Authors (in Russian).....	401
Annotations (in English)	405
Authors (in English)	417
Content (in English)	421

Научное издание

Национальное своеобразие
в философии

Материалы международной конференции
Москва, 10–11 декабря 2014 г.

Оригинал-макет подготовлен
на философском факультете РГГУ

Подписано в печать 20.11.2014
Уч.-изд. л. 23,5. Усл. печ. л. 24,6.
Тираж 100 экз. Заказ № 141

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993 Москва, Миусская площадь, 6.